

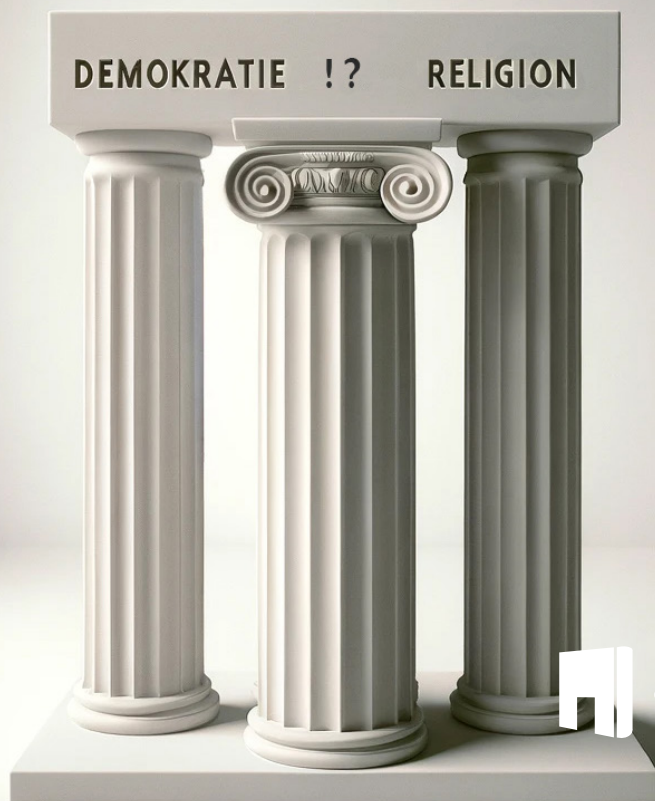
45

Bamberger Theologische Studien

Thomas Laubach, Stefan Huber (Hg.)

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa



University
of Bamberg
Press

45 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Uta Poplutz, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professorinnen und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Auftrag
des Vereins Bamberger Theologische Studien e. V.

Band 45

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa

herausgegeben von
Thomas Laubach und Stefan Huber



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

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Pia Seiller (KI-unterstützt)

University of Bamberg Press, Bamberg 2025

 <https://ror.org/004fa0x02>

ISSN: 0948-177x (Print) eISSN: 2750-7769 (Online)
ISBN: 978-3-98989-060-2 (Print) eISBN: 978-3-98989-061-9 (Online)

URN: [urn:nbn:de:bvb:473-irb-1082729](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:473-irb-1082729)
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-108272>

Inhaltsverzeichnis

Stefan Huber / Thomas Laubach

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa. Vorwort 9

Stefan Huber / Thomas Laubach

Demokratie und Religion: Ein prekäres Verhältnis?

Über einen vielstimmigen Diskurs 15

Reinhard Zintl

Eine Demokratie mit vielen Gemeinschaften –
welche Resonanz braucht sie?

Überlegungen zu Hartmut Rosas Buch 39

Olaf Hoffjann

Politische Kommunikationsverschmutzung

Dystopische und utopische Szenarien 49

Jürgen Bründl

(Wie) spricht Gott zu uns?

Problemanzeigen zu Religion als *Resonanzachse*

in einer Gesellschaft ohne Offenbarung 61

Sabine Freitag

„Die Gleichheit aller“

Zum Einfluss religiöser Reformbewegungen auf die frühe

deutsche Demokratiebewegung (1844 – 1848/49) 75

Kathrin Gies

Biblische Psalmen als Räume der Resonanz

Psalm 139 und die Anverwandlung der göttlichen Nähe 95

Joachim Kügler

Das Neue Testament (und der biblische Kanon)

als Problem und Chance für Demokratie 109

Pascal Fischer

Political Hebraism

Biblische Texte als Inspiration frühneuzeitlicher Politiktheorie 127

Frithjof Grell

Resonanz als Pathosformel

Anmerkungen zur pädagogischen Semantik 139

Rita Braches-Chyrek

Zur Relevanz von religiösen Fragen in der Sozialen Arbeit 157

Caroline Rau & Paula Maria Rüb

Das Engagement von Lehrkräften gegen Antisemitismus:

Eine empirische Analyse zur Akzentuierung von Werten im

Umgang mit Antisemitismus 169

Carolin Lochner

Evangelische Schulseelsorge

Unterbrechung und Raumeröffnung 189

Michael Gerten

Theoretische Begründung und praktische Motivation

Die unterschiedliche Bedeutung von Recht, Moral und

Religion für die Politik 201

Gabriel Jäger

Erleben – Regel – Freiheit

Einige Betrachtungen zur Ethik mit Blick

auf das Konzept der Resonanz 227

Alexander Schmitt

Die Religion in Zeiten der Totalisierung

Demokratie und die Fähigkeit zur Selbstrelationalisierung

auf Gemeinschaft hin 243

Simon Steinberger

Resonanz der Menschwerdung Gottes

Theologische Beobachtungen zu

Johann Sebastian Bachs Weihnachtsoratorium 259

Andrea Vestrucci

KI, Überzeugungen, und Freiheit 277

Fritz Reheis

Die andere Umverteilung

Zum Zusammenhang von Demokratie, Zeit und Spiritualität 295

Autor:innenverzeichnis 309

Braucht Demokratie Religion?

Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa

Vorwort

Stefan Huber / Thomas Laubach

Demokratie – lange Zeit in der westlichen Welt die gesellschaftliche wie politische Lebensform schlechthin. Doch die Unzufriedenheit mit der Demokratie wächst. Und in vielen Regionen und Ländern der Erde herrschen antidemokratische, autokratische, populistische Strömungen oder Regierungen. Der Krieg in der Ukraine macht das wie unter einem Brennglas deutlich.

Religion – lange Zeit in ihrer christlichen Ausprägung eine selbstverständliche Größe in Europa. Mit mehr als 500 Millionen Mitgliedern. Doch auch Religion gerät in der pluralen, freiheitlichen Gesellschaft unter Druck. Und der Blick in andere Regionen der Erde, wie etwa dem Iran, zeigt: Religion ist konfliktuös, scheint Freiheit, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung entgegenzustehen.

Die schwindende Zustimmung zu Demokratie wie Religionen bzw. religiösen Institutionen sind vielschichtig und bedürfen einer genauen Analyse. Auch verbieten sich einfache Analogien: Handelt es sich doch bei dem einen um die Grundlage des Rechtsstaats und der freiheitlichen Gesellschaft und bei der anderen um Glaubensinstitutionen. Allerdings lässt sich durchaus festhalten: Zwei bislang weitgehend tragende Grundpfeiler der Gesellschaft, die Demokratie und die kirchlichen Institutionen aller christlichen Konfessionen, befinden sich in einer Krise – in einer Vertrauenskrise.

Der Soziologe und Politikwissenschaftler Hartmut Rosa greift in seinem schmalen Vortragsband *Demokratie braucht Religion* diese doppelte Krisensituation auf. Zwei Fragen beschäftigen ihn: Warum erscheinen westliche Demokratien derzeit so erschöpft zu sein und wenig Strahlkraft zu besitzen? Und: Welches Potential hat Religiöses in dieser Krisensituation? In affirmativer Weise lotet Rosa in seinem Vortrag die Potenziale der Religion für die Zukunft der Demokratie aus.

2023 schrieben der *Stifterverband* und die *Klaus Tschira Stiftung* in Kooperation mit dem *ZEIT Verlag* zum siebten Mal das Programm *Eine Uni – ein Buch* aus. Die Idee: Möglichst viele Mitglieder einer Hochschule tauschen sich gemeinsam mit der Zivilgesellschaft über ein gemeinsames Thema oder Anliegen aus, das in einem Buch vorliegt. Diese Idee einer gelebten Campuskultur griff die Bewerbung der Otto-Friedrich-Universität Bamberg unter Leitung von Thomas Weißer (Lehrstuhl für Theologische Ethik) und seinen Mitarbeitenden, insbesondere Stefan Huber M.Ed., auf. Die Wahl fiel dabei auf Rosas Vortragsbuch *Demokratie braucht Religion*. Es ist für eine solche campusübergreifende Auseinandersetzung wie gemacht. Rosas prägnante Sprache, der eingängige Vortragsstil, die klare These und die beiden Megathemen Demokratie und Religion sind für eine solche Auseinandersetzung, wie sie im Programm *Eine Uni – ein Buch* angedacht sind, nahezu prädestiniert.

Bereits im Vorfeld der Bewerbung konnten Mitstreitende aus Uni und Gesellschaft ins Bewerbungsboot geholt werden: Lehrende aus allen vier Fakultäten der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Schulen, Vertreter:innen von Kirchen und Religionsgemeinschaften, Bildungseinrichtungen, Kulturschaffende und viele mehr. So konnten auch eine Vielzahl von Veranstaltungen innerhalb und außerhalb der Universität rund um Rosas Buch konzeptualisiert werden.

Veranstaltungen und Aktionen im universitären Rahmen

- *Kinderuni: »Wofür brauchen wir Religionen?«*
 Bereits seit 2003 präsentieren jährlich Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Uni Bamberg in der Reihe *Kinder Uni-Bamberg* Themen aus ihren Forschungsgebieten in Vorlesungen, die sie speziell für Kinder zwischen neun und zwölf Jahren aufbereiten. Im Wintersemester 2023/24 waren auch Rosas Thesen Teil des Programms der Kinder-Uni. Gemeinsam mit den Heranwachsenden wurde überlegt, wie die Welt ohne Religion aussehen würde und danach gefragt, warum Religionen auch noch heute wichtig sein können – gerade auch für demokratische Prozesse.
- *Universitäre Lehrveranstaltungen im Themenkontext Demokratie und Religion*
 Die Beziehung zwischen Demokratie und Religion spiegelte sich auch in der Themenwahl der Lehrveranstaltungen wider. So wurden beispielsweise die Seminare *Wieviel Religion braucht Demokratie?* (Wintersemester 2023/24) sowie *Kirchen, Religionen und Demokratie – Spaltungspotenziale oder gesellschaftlicher Zusammenhalt?* (Sommersemester 2024) angeboten.
- *Finanzielle Förderung von Abschlussarbeiten*
 Im Rahmen des Projekts förderte der Lehrstuhl für Theologische Ethik zwei studentische Abschlussarbeiten zum Themenfeld Demokratie und Religion in Höhe von je 250 Euro.
- *Studientag für Oberstufenschüler:innen*
 Im Februar 2024 veranstaltete das Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg in Kooperation mit der Hauptabteilung Schule und RU des Erzbistums Bamberg einen Studientag zum Thema *Demokratie braucht Religion*, zu dem sich über 330 Schüler:innen angemeldet hatten.

Veranstaltungen und Aktionen im außeruniversitären Rahmen

- *Videoserie: Demokratie und Religion bedeuten für mich...*
 Während der gesamten Projektlaufzeit wurden im Rahmen einer Videoserie Menschen aus der Universitäts- und Stadtgesellschaft gebeten, ein kurzes Statement zu den Thesen von Hartmut Rosa bzw. generell zu ihrer Einschätzung nach dem Verhältnis von Demokratie und Religion abzugeben. Die Statements wurden in kurzen Videos festgehalten und wöchentlich auf dem Instagram-Kanal des *Instituts für Katholische Theologie* sowie auf dem offiziellen Instagram-Kanal der *Universität Bamberg* veröffentlicht.
- *Poetry Preacher Slam: Demokratie*
 Im Juni 2024 organisierte die Evangelische Hochschulgemeinde Bamberg im Rahmen des Projekts einen *Poetry Preacher Slam* zum Thema Demokratie. Wortgewandte Pfarrpersonen, Studierende und Interessierte waren eingeladen, ihre Gedanken zu Demokratie und Religion in Form eines Slam-Beitrags vorzutragen.
- *Unigottesdienst mit Heinrich Bedford-Strohm*
 Ebenfalls im Sommersemester 2024 organisierte die Evangelische Hochschulgemeinde Bamberg im Rahmen des Projekts einen Universitätsgottesdienst zum Thema »Religion – Kraftquelle der Demokratie?«. Die Predigt während des Gottesdienstes hielt der ehemalige EKD-Ratsvorsitzende und frühere bayerische Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm.
- *Filmreihe: Religion und Politik*
 Im Sommersemester 2024 organisierte der Lehrstuhl für Theologische Ethik in Zusammenarbeit mit dem *Lichtspiel Bamberg* die achteilige Filmreihe »Religion und Politik«. An acht Abenden wurden im Lichtspiel-Kino Filme gezeigt, die sich mit dem Verhältnis von Religion und Politik auseinandersetzen. Vor jeder Vorführung erhielten die Teilnehmenden eine kurze Einführung, die teilweise von Studierenden des Seminars *Kirchen, Religionen und Demokratie – Spaltungspotenziale oder gesellschaftlicher Zusammenhalt?* gestaltet wurde. Darüber hinaus wurde an jedem

Filmabend ein Gesprächsgast eingeladen, der nach der Vorstellung mit den Kinobesucherinnen und Kinobesucher über den Film diskutierte. Dank der finanziellen Förderung durch die *Partnerschaft für Demokratie Stadt und Landkreis Bamberg* konnte die Filmreihe bei freiem Eintritt angeboten werden.

- *Sommer an der Promenade*
Im Sommer 2024 beteiligte sich das Projekt *Eine Uni – ein Buch* am Kultur-Programm der Stadt Bamberg an der Nördlichen Promenade mit einem Stand. Bürgerinnen und Bürger konnten hier auf dem Stuhl der Aktion Platz nehmen, sich über Zitate aus Rosas Buch austauschen und zum Themenkomplex Demokratie-Religion Stellung beziehen.
- *Transfer: Vorträge und Workshops zum Themenkomplex*
Dass das Projekt und die angesprochenen Themen auf breites Interesse und Resonanz stoßen, zeigt die Vielzahl an Anfragen von Schulen und kirchlichen Bildungseinrichtungen, die um Vorträge und Workshops zum Thema »Demokratie und Religion« gebeten haben.

Der vorliegende Band gehört in diesen Reigen der Veranstaltungen hinein. Er versammelt Beiträge von Lehrenden der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, die im Rahmen eines *Öffentlichen Symposiums am 25.-26. Januar 2024* zu Hartmut Rosa Buch gehalten wurden. An zwei Tagen präsentierten hier Lehrende aus ihrer jeweiligen Fachperspektive ihre spezifische Auseinandersetzung mit Rosas Buch beziehungsweise dem Themenkomplex Demokratie-Religion. Es nahmen Vortragende aus der Politikwissenschaft, der Kommunikationswissenschaft, der evangelischen und der katholischen Theologie, der Orientalistik, der Geschichtswissenschaften, der Klassischen Philologie, der Anglistik, verschiedenen pädagogischen Disziplinen, der Philosophie und der angewandten Informatik teil. Im Austausch untereinander, mit Studierenden und Gästen aus dem nicht-universitären Kontext wurden hier nicht nur Rosas Überlegungen kritisch reflektiert, sondern auch ganz grundsätzlich zentrale Aspekte

zum Verhältnis von Demokratie und Religion diskutiert. Einige der Erträge dieser Überlegungen und Diskussionen bündelt der vorliegende Band.

Dank

Wir danken dem *Stifterverband* und der *Klaus Tschira Stiftung* für die Prämierung unserer Bewerbung, die das Symposium wie alle anderen Aktionen rund um *Eine Uni – ein Buch* erst möglich gemacht hat. Auch den Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes sprechen wir unseren Dank aus. Interdisziplinäres Arbeiten ist an der Universität Bamberg selbstverständlich – und trotzdem ist es immer wieder ein Abenteuer, sich auch in wissenschaftlichen Diskursen auf Vorgehen, Denkweisen oder Argumente fremder Fachgebiete einzulassen. Die Beitragenden haben das in überragender Weise gemacht.

Die Publikation des Bandes wäre ohne weitere vielfältige Unterstützung nicht möglich gewesen. Wir bedanken uns bei Gertrud Böhnlein, Saskia Fischer, Christina Potschka, Pia Seiller, Timo Doleschal und Paul Jasper-Rosch vom Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, wie auch bei Katharina Karg für die Mithilfe am reibungslosen Ablauf während des Symposiums.

Ein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Hartmut Rosa, dessen thematische Überlegungen Ausgangspunkt für dieses Projekt waren und der selbst für einen öffentlichen Abendvortrag nach Bamberg gekommen ist.

Nicht zuletzt sind die Herausgeber dem Verein *Bamberger Theologische Studien* unter ihrem Vorsitzenden Prof. Dr. Klaus Bieberstein für ideelle und finanzielle Unterstützung sowie die Aufnahme in die Reihe BamTS im UBP-Verlag zu großem Dank verpflichtet.

Bamberg im Frühjahr 2025

Stefan Huber und Thomas Laubach (Weißer)

Demokratie und Religion: Ein prekäres Verhältnis?

Über einen vielstimmigen Diskurs

Stefan Huber / Thomas Laubach

Demokratie und Religion. Lange Zeit zwei tragende Säulen der bundesrepublikanischen Wirklichkeit seit der Katastrophe des II. Weltkriegs und des beispiellosen Leids, den das nationalsozialistische Regime und seine vielen Unterstützer über ganz Europa und weltweit brachte. Doch 75 Jahre nach der Gründung der Bundesrepublik Deutschland scheint die Strahlkraft der Demokratie erschöpft. Populismus, Nationalismus und Ausländerfeindlichkeit samt Schlagworten wie „Remigration“ werden salonfähig. Die offene Gesellschaft, die liberal und diskriminierungsfrei die persönliche Selbstbestimmung ihrer Mitglieder ermöglicht, sie wird befragt und bedrängt.

Nicht weniger angefragt erscheinen Religionen. Gerade das Christentum prägte bis in die Gegenwart hinein das Leben vieler Menschen gerade in den westlichen Demokratien. Auch in seinen Institutionen wie etwa Caritas und Diakonie, kirchlichen Schulen oder Krankenhäusern nehmen Kirchen bis heute eine wesentliche Rolle für das soziale Miteinander ein. Doch Individualisierungs- und Säkularisierungsprozesse sorgen für Veränderungen. Kirchliche Sonderrechte werden vermehrt hinterfragt, über die Ablösung der Staatsleistungen schon länger diskutiert, die lange Zeit übliche Besetzung öffentlicher Räte oder Kommissionen auch mit der Kirche nahestehenden Mitgliedern wird kritisch gesehen. Hinzu kommt der rapide fortschreitende Verlust an Ansehen der die Kirchen und ihrem Personal aufgrund der zahlreichen Fälle von sexuellem Missbrauch und seiner systematischen Vertuschung.

Demokratie und Religion: Im 21. Jahrhundert stehen beide vermehrt unter Rechtfertigungsdruck.

Problemanzeige – Demokratie und Religion unter Druck

Dem Totalitarismus des Nationalsozialismus stellen die Gründer:innen der Bundesrepublik Deutschland mit dem Grundgesetz einen Vorläufer einer noch zu schreibenden Verfassung – so hält es GG Art. 146 fest – entgegen, der die Demokratie als Staatsform festschreibt. Der Missachtung grundlegender Menschenrechte durch den nationalsozialistischen Terror wiederum wird im GG durch die Formulierung der Grundrechte (Art. 1-19) entgegnetreten. Zugleich wird bereits in der Eingangsformel der Präambel des Grundgesetzes die Religion aufgerufen: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, [...]“ Eine Formel, die auch nach der Wiedervereinigung von 1989 Bestand hatte. Dieser Gottesbezug war bereits bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes 1949 umstritten und stand immer wieder zur Diskussion. Allerdings wird durch die Bezugnahme auf Gott weder die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) noch die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates verletzt. So wird der „Gottesbezug als Ausdruck der Demut interpretiert“ (Wissenschaftliche Dienste Deutscher Bundestag 2016, 5) – die staatliche Macht wie die staatlichen Ordnungen werden durch den Gottesbezug als begrenzt betrachtet. Der Verweis auf Gott ist damit als Erinnerung an eine Zeit zu lesen, in der die staatliche Macht als ‚absolut‘ betrachtet und als Selbstzweck begriffen wurde (vgl. Wissenschaftliche Dienste Deutscher Bundestag 2016). Zugleich wird so dem Gottesgedanken und damit Religionen insgesamt eine Bedeutung auch im religiös-weltanschaulich neutralen Staat zugebilligt.

Seit diesen Anfängen vor 75 Jahren hat sich die Welt ohne Zweifel radikal gewandelt. Daten wie die Wiedervereinigung am 03.10.1990 oder die Terroranschläge vom 11.09.2001 stehen paradigmatisch dafür. Sie stehen für Hoffnungen wie Verwundbarkeit demokratischer Gesellschaften. Die sogenannte Flüchtlingskrise 2015 oder der russische Überfall auf die Ukraine am 24.02.2022 unterstreichen dies. Mit Konsequenzen für die

Demokratie. Deutlich zeigt dies der jährlich von der Bundesregierung im Wechsel mit dem Beauftragten der Bundesregierung für Ostdeutschland herausgegebene *Bericht zum Stand der Deutschen Einheit*, der auch die Einstellungen der Bürger:innen der Bundesrepublik zu Demokratie und Politik in Deutschland untersucht.

- 2022 enthält dieser Bericht die Repräsentativerhebung »Deutschland-Monitor 2022«. Sie belegt mit validen Daten einerseits eine hohe Akzeptanz für die Demokratie in Deutschland: 87% der Befragten halten sie für eine gute Regierungsform. Doch mit der konkreten Art und Weise, wie die Demokratie „in Deutschland funktioniert, sind 59 % (2020: 65 %) der Westdeutschen, aber nur noch 39 % (2020: 48 %) der Ostdeutschen zufrieden.“ (Deutscher Bundestag 2022, 92)
- Auch für das Jahr 2023 gilt Ähnliches. Hier wird festgehalten: „Als normatives Konzept erhält die Demokratie sehr hohe Zustimmungswerte. Mit der Funktionsfähigkeit der Demokratie in Deutschland sind jedoch nur etwa die Hälfte der Befragten zufrieden.“ (Der Beauftragte der Bundesregierung für Ostdeutschland 2023, 127). Bemängelt wird von den Befragten dabei vor allem die Möglichkeiten zur Teilhabe an demokratischen Prozessen: „Über 70 Prozent der Befragten haben den Eindruck, die Demokratie nicht ausreichend mitgestalten zu können. In Westdeutschland halten 63,8 Prozent, in Ostdeutschland 74,3 Prozent der Befragten es für „sinnlos“, sich politisch zu engagieren.“ (Der Beauftragte der Bundesregierung für Ostdeutschland 2023, 127).

Die Demokratie, über die Winston Churchill einmal gesagt haben soll, sie sei eine furchtbar schlechte Regierungsform, aber er kenne keine bessere, sie gerät unter Rechtfertigungsdruck. Zumal in vielen Regionen und Ländern der Erde antidemokratische, autokratische, populistische Strömungen oder Regierungen herrschen bzw. an die Macht drängen.

Doch der Rechtfertigungsdruck trifft nicht nur die Demokratie. Auch die christlichen Kirchen als etablierte wie tradierte Systeme gesellschaftlichen Lebens geraten unter Druck. Ein Merkmal dafür ist sicherlich die Zahl der Kirchenaustritte. Sie ist zwar nach dem Rekordhoch in 2022, als binnen eines Jahres über 520.000 Menschen die Katholische Kirche

verließen, etwas zurückgegangen. Doch auch 2023 verließen immer noch über 4000.000 Menschen ‚ihre‘ Kirche (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2024). Auch die evangelischen Kirchen verzeichnen hohe Austrittszahlen. So verließen im Jahr 2022 rund 380.000 Protestant:innen die Evangelischen Kirchen in Deutschland (vgl. Evangelisch.de 2023). Damit setzt sich ein Trend gravierender Veränderungen in der Zugehörigkeit zu christlichen Kirchen seit den 1970er fort. So waren 1972 90% der Bevölkerung in Westdeutschland Mitglieder der großen christlichen Kirchen, je 5% bezeichneten sich als konfessionslos oder waren Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften (EKD 2023, 8-9). In den 1990ern, nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten, veränderten sich diese Zahlen deutlich. Jetzt bezeichneten sich 22% als konfessionslos. 2022 gehören dann nur noch weniger als die Hälfte der Bevölkerung einer christlichen Kirche an. Die 2023 publizierte sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD 2023) gibt neben diesen bloßen Zahlen vertiefte Auskunft in Kirchenzugehörigkeit, Religiosität und Glauben sowie die Perspektiven für die Kirchen im 21. Jahrhundert. Dabei stechen zwei große Trends heraus: Es lässt sich statistisch belegen, dass nicht nur die Kirchenbindung deutlich zurückgeht, sondern auch die Religiosität (EKD 2023, 37-39) und Kirchen werden, egal welcher Konfession, mit hohen Wirksamkeitserwartungen wie mit großen Reformervorstellungen konfrontiert (EKD 2023, 42-67). Zu ähnlichen Erkenntnissen kommt auch der *Religionsmonitor 2023* der Bertelsmann-Stiftung (Bertelsmann Stiftung 2022). Er kann belegen, dass nicht nur die Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen, sondern auch der »Gottesglaube«, die »Gebetshäufigkeit« wie die »religiöse Selbsteinschätzung« seit 2013 deutlich abgenommen haben (Bertelsmann Stiftung 2022, 3).

Hinzu kommt ein unübersehbarer gesellschaftlicher Trend, gerade vor dem Hintergrund eines pluralen und freiheitlichen Verständnisses, Glaube und Religionen anzufragen. Spätestens seit dem 11.09.2001 ist deutlich geworden: Religion(en) besitzen Gewaltpotential, besitzen polemogenen (Luhmann) Charakter, sind konfliktuös und schaffen Konflikte. Im Namen der Religion werden bis heute Menschen ausgegrenzt, diskriminiert, herabgewürdigt, verfolgt und getötet. Dieser Zug der Religionen

steht in unübersehbarer Weise den demokratischen Grundwerten – Freiheit, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung – entgegen.

Zurück zur bundesrepublikanischen Wirklichkeit: Hier ist eher umgekehrt zu bemerken, dass der Rückgang an Kirchenbindung in Deutschland auch im sozialen und demokratischen Miteinander Konsequenzen hat. Der *Religionsmonitor* formuliert:

„Die Kirchen kommen angesichts dessen nicht umhin, heute ihre besondere gesellschaftliche Rolle kritisch zu reflektieren und sich in einer zunehmend religiös pluralen Gesellschaft neu zu verorten. Unsere Befunde werfen daher eine Reihe grundsätzlicher Fragen auf. Sie betreffen etwa die Funktion der Kirchen als zentrale gesellschaftliche Vermittlungsinstanzen und ihre traditionelle Bindungskraft für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, aber auch das historisch gewachsene Kooperationsverhältnis zwischen Staat und Kirche.“ (Bertelsmann Stiftung 2022, 7).

Auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung fokussiert das Verhältnis von Kirchen und Gesellschaft und hält affirmativer als der *Religionsmonitor* fest: „Die Kirchen spielen eine wichtige zivilgesellschaftliche Rolle und stärken die Demokratie.“ (EKD 2023, 6). Darauf weisen die soziale Reichweite kirchlicher Einrichtungen wie das hohe ehrenamtliche Engagement von Kirchenmitgliedern hin (vgl. EKD 2023, 88-93).

Diese Ergebnisse zeigen: Die schwindende Zustimmung zu Demokratie wie Kirchen sind vielschichtig und bedürfen einer genauen Analyse. Auch verbieten sich einfache Analogien: Handelt es sich doch bei der Demokratie um die Grundlage des Rechtsstaats und der freiheitlichen Gesellschaft und bei Kirchen um Glaubensinstitutionen. Zusammenfassend kann dennoch konstatiert werden: Zwei bislang weitgehend tragende Grundpfeiler der Gesellschaft, die Demokratie und die kirchlichen Institutionen aller christlichen Konfessionen, befinden sich in einer massiven Zustimmung- und Vertrauenskrise.

These – Demokratie braucht Religion

In diese doppelte Krisensituation hinein veröffentlichte der renommierte Soziologe und Politikwissenschaftler Hartmut Rosa seinen weniger als 60

Druckseiten umfassenden Vortrag *Demokratie braucht Religion* (Rosa 2022). Schnell wird der Band, der ein knappes Vorwort von Gregor Gysi enthält, zum Bestseller. Mehr als zehn Auflagen werden binnen kurzer Zeit verkauft.

Rosa folgt in seinem Vortrag den soziologischen Befunden, spricht von einer Gesellschaft, die sich „in der Glaubenskrise und in der Demokratiekrise gleichermaßen“ (Rosa 2022, 56) befindet. Das geht für Rosa mit der Überzeugung einher, „dass wir als Gesellschaft in einer ernsthaften Krise sind“ (Rosa 2022, 27). Diese Krise, so Rosa, zeigt sich darin, dass westliche Demokratien und ihre Gesellschaften derzeit erschöpft zu sein scheinen und wenig Strahlkraft besitzen. Der durchaus überraschende Twist seiner Überlegungen: Er sieht die Religion nicht gleichermaßen in der Krise, sondern postuliert, dass Religiöses in dieser Krisensituation Potential besitzt. Potentiale für die Zukunft der Demokratie. Anders formuliert: Rosa versucht in seinem Vortrag sein Publikum

„davon zu überzeugen – und zwar nicht als irgendwie religiöser Mensch, sondern als Soziologe: Ja doch, Kirche hat eine [...] verdammt wichtige, eine sehr wichtige Rolle in dieser Gesellschaft zu spielen. Ganz einfach, weil ich glaube, dass sie einer Gesellschaft etwas anzubieten hat.“ (Rosa 2022, 26-7).

Denn wer, so Rosa, vermittelt in krisenhaften Zeiten – hier sei nur beispielhaft auf den Klimawandel, den Krieg in der Ukraine, hohe Inflation, explodierende Preise für fossile Ressourcen, Zuwanderung und Migration hingewiesen? Rosas These zielt genau auf den Kern dieser Probleme. Religionen, so der Soziologe, stellen Räume bereit, die die oben bereits angesprochene Selbstwirksamkeit bei Personen fördern und eröffnen können:

„Demokratie bedarf eines hörenden Herzens, sonst funktioniert sie nicht. [...] Meine [...] These lautet, dass es insbesondere die Kirchen sind, die über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann.“ (Rosa 2022, 55-56)

In seinem Diskurs über Demokratie und Religion und ihr Verhältnis zueinander fokussiert der Soziologe Rosa vor allem auf die Haltung zur Welt, wie sie in den verschiedenen Religionen praktiziert wird. Diese Weltbeziehung, Rosa nennt das »Resonanz«, hält er für unverzichtbar für

eine lebendige und funktionierende Demokratie. Angesichts der eingangs geschilderten Problematik zielt Rosas Büchlein damit genau in die Mitte gesellschaftlicher Debatten um Staat und Kirchen, Demokratie und Glaube.

Wahrnehmung – Beharrlichkeit der Religion in der Moderne

Dass Rosa das Thema der Religion so prominent mit einer Auseinandersetzung um Demokratie und Gesellschaft verbindet, hätte gegen Ende des 20. Jahrhunderts noch verwundert. Zu stark waren die Stimmen, die das Verschwinden der Religion im 21. Jahrhundert voraussagten oder mindestens für möglich hielten. Unter dem Label der Säkularisierung vereinen sich diese Stimmen.

In ihrem Kern besagt die *Säkularisierungstheorie*, „dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben.“ (Pollack 2016, 7) Einher geht diese Theorie auch mit den Vorstellungen, dass Religion dem Bereich des Nichtwissens, des Aberglaubens, der faktenfreien Spekulation zuzuordnen sei. „Und durch Wissenschaft, durch Rationalisierung, Individualisierung“, so die durchaus umstrittene Ethnologin Susanne Schröter,

„war man der Meinung, würde sich das Problem sozusagen erledigen und man würde dann in eine vernunftgesteuerte, sonnige Zukunft gehen. Und Modernisierung hieß in dieser evolutionären Logik, das [sic!] überwindet man alles und dann geht es den Menschen besser, weil sie eben nicht mehr gefesselt sind an diesen Irrglauben.“ (zit. nach Epler 2014)

Doch neben diese starke Säkularisierungstheorie haben sich weitere Konzepte geschoben, die dem Faktum des Nicht-Verschwinden-Wollens von Religion und Gott auch in modernen Gesellschaften nachgehen. Hier lassen sich mit Pollack zwei Theoriestränge unterscheiden.

Die *Individualisierungstheorie* geht davon aus,

„dass Religion in den Prozessen der Modernisierung der Gesellschaft lediglich ihre dominanten Erscheinungsformen wandle. Während früher Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang

zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in der Moderne zunehmend auf.“ (Pollack 2016, 8)

Religiöse Orientierungen, Überzeugungen und Praktiken sind nach dieser Theorie immer stärker Gegenstand der „Verfügbarmacht des Individuums“ (Pollack 2016, 8). Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser formuliert das so:

„Jeder kann machen, was er will, jeder kann aus der Kirche austreten, jeder kann sich sozusagen die Religion raussuchen, die er will. Oder er kann vormittags – wie in Japan Anhänger des Shinto sein, mittags heiratet man christlich und sterben buddhistisch. Also alles das ist heute möglich, der markentreue Wechselreligiöse, das kann man vielfältig beobachten. Richtig Säkulare sind sehr selten.“ (zit. nach Epler 2014)

Dass Religionen nicht einfach verschwinden, sondern sich verändern und an die jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten anpassen, ist Ansatzpunkt für die Vertreter:innen ökonomischer *Markttheorien*. Sie gehen davon aus, dass sich die Vitalität des Religiösen „in Abhängigkeit vom Grad der Konkurrenz zwischen religiösen Angeboten verändert“ (Pollack 2016, 9) und Religionsgemeinschaften vor allem dort herausgefordert sind, wo unterschiedliche spirituelle Angebote bestehen.

Empirisch lassen sich indes vor allem die Säkularisierungs- wie Individualisierungstheorien bestätigen (Pollack 2016, 20-26). Und doch muss festgehalten werden, dass Religionen alles andere als Auslaufmodelle von Weltdeutungen und Orientierungsangeboten sind. Religion, so hält Susanne Schröter fest, ist nicht verschwunden, und das zeigt,

„dass wir unserer eigenen Ideologie aufgesessen sind. Dass unsere Gesellschaften als westliche Gesellschaften gar nicht so säkular sind wie wir gerne geglaubt hätten oder immer noch anderen glauben machen wollen. Also, dass das so nicht stimmt, in dieser radikalen Zuspitzung. Und auf der anderen Seite muss man sagen, ganz klar, Religion spielt eine zunehmende Rolle in den meisten Teilen der Welt.“ (zit. nach Epler 2014)

So lässt sich durchaus von der Beharrlichkeit des Religiösen und des Glaubens auch in einer scheinbar säkularen Welt sprechen. Dafür lassen sich eine Vielzahl von Beobachtungen heranziehen. So haben fundamentalistische Strömungen und Bewegungen weltweit Zulauf und verschaffen sich Gehör: Von ‚bibeltreuen‘ Christ:innen in den USA bis zu radikalen Menschen muslimischen Glaubens im Iran. Auch das eine Vielzahl

gewalttätiger und kriegerischer Konflikte unter Einbezug religiöser Motive oder Gründe geführt wurden bzw. werden (u.a. Indischer Subkontinent, Balkan, Afghanistan, verschiedene afrikanische Staaten, Nordirland) lässt sich hier anführen. Zugleich aber auch ist das Engagement von Kirchen und religiösen Organisationen in der Politik (u.a. zeigt dies die Rolle der verschiedenen christlichen Kirchen im Krieg in der Ukraine oder das sozialpolitische Eintreten für die Armen in Lateinamerika durch katholische Bischöfe) zu beobachten. Nicht zuletzt steigt weltweit die Zahl der Mitglieder großer Religionen wie des Islam und des Christentums vor allem im globalen Süden.

Diskurs – Das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft

Rosas Buch liegt in den Buchhandlungen mit dem Aufkleber *Spiegel Bestseller* aus. Wohl keine Übertreibung: Mittlerweile liegt das schmale Bändchen in der 11. Auflage vor. Zur Verbreitung des Werks trägt sicherlich der pointierte Titel bei, der Assoziation weckt, Fragen aufwirft und sich zugleich in einen breiten und aktuellen Diskursstrom hineinstellt. Da der Titel *Demokratie braucht Religion* auf Satzzeichen und damit eine klare Positionierung verzichtet, öffnet er ein breites Feld der Auseinandersetzung. Ist das eine These, die der Titel formuliert, oder eine Frage, eine Feststellung, ein Imperativ? Sicher ist, der Titel zielt auf eine Auseinandersetzung, die international nicht nur gesellschaftlich, sondern auch wissenschaftlich geführt wird.

So lassen sich für den deutschsprachigen Raum eine Vielzahl von Publikation ausmachen, die das Spannungs- wie Beziehungsfeld von Politik und Demokratie mit Religionen und Kirchen ausleuchten (Cavuldak 2015; Krainz 2014; Reiß 2019; Stüwe 2018; Werkner 2009). Beispielhaft dafür steht die titelgebende Frage des Philosophen Otfried Höffe *Ist Gott demokratisch?* (Höffe 2022). In ihr entfaltet Höffe einerseits den Zusammenhang von Demokratie und Christentum. So macht er wesentliche Wurzeln der Menschenwürde und der Menschenrechte in der Bibel aus. Andererseits kann er zeigen, dass die moderne Demokratie nur denkbar ist durch den Bezug auf das neuzeitlich-säkulare, vernunftbasierte

Naturrechtsdenken jenseits theologischer Ideen. Der Sozialphilosoph Hans Joas hingegen setzt sich in *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Joas 2017) mit der gängigen intellektuellen Skepsis gegenüber Religion, religiöser Institution und ‚religiöser‘ Wissenschaft auseinander. Ihr begegnet Joas durch eine kritische Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie der Moderne. Joas kann zeigen, dass gegen alle Entzauberung und Säkularisierung auch in der Moderne Prozesse der Sakralisierung auszumachen sind. Diese profane ‚Macht des Heiligen‘ zeigt sich, so Joas, vor allem in Wertbindungen und Idealbildungen, die auch eine scheinbar religionsfreie Gesellschaft zu ihrem Fortbestehen benötigt.

Während diese Auseinandersetzungen vor allem aus philosophischer, politik- und sozialwissenschaftlicher Perspektive auf Religion(en) und ihr Verhältnis zu Staat und Demokratie reflektieren, kann ein zweiter Diskursstrang ausgemacht werden. Bei diesen Publikationen wird vor allem auf Religion fokussiert. Diskutiert wird in unterschiedlicher Herangehensweise und mit verschiedenen Schwerpunkten, wie der Status von Christentum oder Islam in demokratischen Gesellschaften zu verstehen ist (Brocker/Stein 2006; Flores 2023; Heller/Mosbahi 1998; Kempen/Naumann 2011). Hier können die Reflexionen des Verfassungsrechtlers Paul Kirchhof *Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft* (Kirchhof 2023) genannt werden. Kirchhof konstatiert den Zustand einer Gesellschaft, die vom Willen und Zwang zur Freiheit ‚ermüdet‘ sei. Gefordert von der Selbstbestimmung zu allem, zeigen sich Menschen wie Gesellschaften kaum noch in der Lage, den Krisen der Zeit zu begegnen. Damit, so Kirchhof, droht die demokratische Legitimation zu einem rein formalen Akt zu degenerieren. Dem stellt Kirchhof eine Kultur des Wissens und Gewissens gegenüber, die auf den klassischen Topos der Verantwortung vor Gott und den Menschen setzt. Kirchhof sieht deshalb den säkularen Staat angehalten, die Religion als eine Wurzel seiner Verfassung zu pflegen. Denn Religion, so der Verfassungsrechtler, ist in der Lage, der Freiheit selbst Inhalte zu geben.

Allerdings ist festzuhalten, dass die Verhältnisbestimmung von Demokratie und Religion weit über den deutschsprachigen Raum hinaus diskutiert wird. So wird im angelsächsischen und US-amerikanischen

gefragt, wie es um *God's country* (Audi 2024) bestellt ist und welche Bedeutung Religion für eine deliberative Demokratie (Davis 2023) besitzt. Im frankophonen Kontext wird hingegen stärker das Moment der Säkularität betont und die bleibende Relevanz des Religiösen diskutiert (Portier/Willaime 2024). Eine Debatte, die zudem weltweit (Anckar 2021) geführt wird. So liegen beispielsweise auch Einzelstudien zu Süd-, Mittel-, Ost- und Nordafrika vor (Leatt 2018; Ciftci 2022) wie auch aus dem asiatischen Raum (Verma/Rathore 2020; Riaz 2020).

Auf-hören und Resonanz – Rosa: »Demokratie braucht Religion«

Hartmut Rosa legt in seinem Buch *Demokratie braucht Religion* einen eigenen Ansatz vor, in dem er affirmativ die Bedeutung von Religion für die moderne Gesellschaft entwickelt. Schon der beziehungsreiche Untertitel *Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis* macht deutlich, das Rosa dafür auf eigene Studien zurückgreift, die in weiten Teilen des Vortrags auch anklingen und entfaltet werden. Dazu gehören seine beiden Hauptwerke *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Rosa 2016) sowie *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Rosa 2013). Wie stark der Vortrag auf diese beiden Konzepte referenziert, lässt sich mit Hilfe eines Durchgangs durch die Struktur und zentralen Thesen und Überlegung der Vortrags *Demokratie braucht Religion* zeigen. Allerdings ist festzuhalten, dass Rosa selbst seinen Text nicht untergliedert. Die folgende Gliederung soll helfen, den Gedankengang Rosas herauszupräparieren.

- I. *Einführung* (Rosa 2022, 19-20). Rosa benennt Kontext und Situation seines Vortrags.
- II. *Gesellschaftsdiagnose I: Rasender Stillstand und die Notwendigkeit des Glaubens* (Rosa 2022, 22-28). Rosa führt den Begriff der Resonanz ein und stellt ihn in den Kontext einer Beschreibung von Gesellschaft, die mit dem Begriff des „rasenden Stillstandes“ (Rosa 2022, 22) gefasst wird. Nach Rosa verändert sich in der Moderne die „Art und Weise, wie Menschen in die Welt gestellt sind [...]“. Ein zielloser und unabschließbarer Steigerungszwang führt

am Ende zu einer problematischen, ja gestörten oder pathologischen Weltbeziehung der Subjekte und der Gesellschaft als ganzer.“ (Rosa 2016, 14) In der Konsequenz lässt sich Gesellschaft sowohl als rasend und permanent steigend wie auch als erstarrt beschreiben. Denn sie hat, so Rosa, den „Sinn der Vorwärtsbewegung“ (Rosa 2022, 22) verloren. Könnte hier, so fragt Rosa, Kirche oder Religion der Gesellschaft eine „alternative Form der Weltbeziehung“ (Rosa 2022, 27) anbieten? Diese Frage beantwortet Rosa zunächst negativ. Er stellt Positionen und Gründe vor, nach der Kirche vorrangig als Anachronismus in einer modernen Gesellschaft erscheint. Demgegenüber will Rosa sein Publikum „überzeugen“ (Rosa 2022, 26), dass Kirche eine „verdammte wichtige, eine sehr wichtige Rolle in dieser Gesellschaft“ (Rosa 2022, 26) zu spielen hat.

- III. *Gesellschaftsdiagnose II: Beschleunigung und Zwang zum Wachstum* (Rosa 2022, 28-41). Daran anschließend skizziert Rosa sein Verständnis moderner Gesellschaft. Zwar waren, so der Soziologe, auch frühere Gesellschaften keineswegs statisch. Auch sie kennen Innovation und Veränderung. Doch die gegenwärtige Gesellschaft wird dadurch ausgezeichnet, dass sie sich beschleunigen „muss, um den Status quo zu erhalten“ (Rosa 2022, 30). Gesellschaft heute ist also nicht mehr nur bedarfsdeckend, sondern sie muss, „um das Bestehende zu erhalten, immer mehr Energie aufwenden“ (Rosa 2022, 30). Das Grundproblem dieser Entwicklung: Die vormodernen, bedarfsdeckenden Gesellschaften „hatten einen sehr genauen Blick dafür, was man braucht, um zu überleben.“ (Rosa 2022, 30) In modernen Gesellschaften hingegen hat sich Wachstum und Steigerung von jeglichem Sinnanspruch entkoppelt. Es wird – Rosa buchstabiert das unter anderem anhand der Automobilindustrie, dem Flugverkehr, der Baubranche, oder der Nahrungsmittelproduktion durch – immer mehr gebaut, produziert, entwickelt, obwohl die Bedarfsdeckung längst erreicht ist. Das heißt: „Also das Problem ist, dass wir in allen Branchen einfach weiterwachsen müssen, weil sonst die Arbeitsplätze nicht erhalten werden können, obwohl es sachlich längst keinen Sinn mehr macht zu wachsen.“ (Rosa 2022, 37)

Gewachsen wird nur, weil das System davon lebt: „Wir brauchen es, weil wir ohne Wachstum das gesamte bestehende gesellschaftliche Gefüge nicht mehr erhalten können.“ (Rosa 2022, 39)

- IV. *These 1: Aggressionsverhältnis zur Welt* (Rosa 2022, 41-46). Die Logik des beschleunigten Wachstums, das der Aufrechterhaltung des Bestehenden dient, stiftet, so Rosa „systematisch ein Aggressionsverhältnis zur Welt“ (Rosa 2022, 41). Wachstum und Steigerungslogik zeigen sich an der Ausbeutung der Natur (in der Überhitzung der Atmosphäre), im politischen Miteinander (im erhitzten öffentlichen Diskurs) und der individuellen Lebensführung (in der Überhitzung des Selbst, die sich u.a. im Burnout äußert). Nach Rosa zeigt sich hier, dass in allen gesellschaftlichen Räumen mehr Energieaufwendungen nötig sind, um das Bestehenden zu erhalten – mit fatalen Folgen.
- V. *These 2: Perspektivlosigkeit der Vorwärtsbewegung* (Rosa 2022, 46-53). Rosa zeigt auf, dass zwar das „Steigerungsprogramm der Moderne“ (Rosa 2022, 46) attraktiv und erfolgreich war. Es ging mit Fortschritt, Wissenszuwachs und dem Versprechen einer „Parifizierung der Existenz“ (Rosa 2022, 47) einher. Soziale Ungleichheiten sollten verschwinden, der tägliche Kampf ums Überleben nicht mehr notwendig sein. Doch, so Rosa, diese Versprechen wurden nicht eingelöst. Der Fortschritt mündet in der Klimakatastrophe, Wissenszuwachs in totaler Verunsicherung, Zukunftsoptimismus im Bemühen „vor einem Abgrund weg[zulaufen], der uns von hinten einholt.“ (Rosa 2022, 52)
- VI. *Problem: Aggressionsmodus und Demokratie* (Rosa 2022, 53-56). Rosa schlussfolgert: „Demokratie funktioniert im Aggressionsmodus nicht“ (Rosa 2022, 53). Denn Demokratie beruht auf der Möglichkeit, eine Stimme zu haben – und zugleich gehört werden zu können. Der Modus der Aggression aber verhindert, dass der Andere gehört wird, als gleichrangiger Mensch wahrgenommen wird, der etwas zu sagen hat. Demokratie bedarf, hier greift Rosa ein biblisches Bild auf, eines „hörenden Herzens“ (1 Kön 3,9). Rosa formuliert vor diesem Hintergrund die These „dass es insbesondere die Kirchen sind, die über Narrationen, über ein

kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann.“ (Rosa 2022, 55-56) Dem Aggressionsmodus stellt Rosa den Modus der „Anrufbarkeit“ (Rosa 2022, 56) entgegen, das Aufhören im Sinne eines Aufeinander-Hörens, eines Aufmerkens, eines Mich-vom-Anderen-erreichen-Lassens. Diese Anrufbarkeit nun lässt sich als Grundmodus religiösen Handelns ausmachen.

VII. *Exkurs: Resonanz* (Rosa 2022, 56-66). Der Anrufbarkeit entspricht, so Rosa, der „Begriff der Resonanz“ (Rosa 2022, 57). Über die folgenden zehn Seiten bietet Rosa deshalb eine kurze Skizze des Resonanzbegriffs, die er bereits ausführlich entfaltet hat (vgl. Rosa 2016). Vier „bestimmende Elemente oder Momente“ (Rosa 2022, 58) kennzeichnen diesen Begriff:

1. *Affizierung* (Rosa 2022, 58-59): Etwas bringt zum Aufhören, etwas Transgressives spricht an.

2. *Selbstwirksamkeit* (Rosa 2022, 59-62): Handeln schafft Verbindung mit dem Anderen, schafft das Moment des Sichelbendig-Fühlens.

3. *Transformation* (Rosa 2022, 62-63): Da wo Resonanz entsteht, verändert sich das Verhältnis zur Welt, verwandelt sich das Selbst.

4. *Unverfügbarkeit* (Rosa 2022, 63-66): Resonanz lässt sich allerdings nicht erzwingen. Aber wenn, dann kann Neues entstehen.

VIII. *Religion und die Räume der Resonanz* (Rosa 2022, 66-75). Gesellschaft, so fasst Rosa seinen Gedankengang zusammen, braucht Resonanz. Doch damit es tatsächlich zu resonanten Beziehungen kommt, braucht es die „entsprechenden sozialen und materialen Räume“ (Rosa 2022, 67). Diese, so Rosas These, hält Religion bereit. Mehr noch: Religion ist in der Lage, der Gesellschaft eine alternative Form der Weltbeziehung aufzuzeigen, die jenseits der Steigerung, des Wachstums und der Weltbeherrschung liegt. Rosa illustriert diese These mit Verweis auf das religiöse

Zeitkonzept (das Kirchenjahr mit seiner Wiederholung des immer Gleichen) wie das religiöse Raumkonzept (Kirchenräume entziehen sich dem Modus des Verfügbarmachens). Noch mehr aber sieht Rosa Religionen als Denk- und Traditionsgebäude, die auf „die Idee und Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen hin angelegt sind.“ (Rosa 2022, 68) Rosa nennt hier beispielhaft die Dreifaltigkeit wie religiöse Gesten und Riten (Kreuzzeichen, Weihwasser). Allerdings weitet Rosa den engen Fokus auf die christliche Religion. Auch Esoterik oder New Age lassen sich als „Ausdruck einer tief verwurzelten Resonanzsehnsucht und auch Resonanzüberzeugung deuten.“ (Rosa 2022, 70). Alle Religionen zeichnet nach Rosa „eine Art vertikales Resonanzversprechen“ (Rosa 2022, 71) aus. Religion verspricht: Die individuelle Existenz ist nicht in ein leeres Universum hineingestellt, sondern sie steht in einer Antwortbeziehung, wird „beim Namen“ (Jes 43,1) gerufen. Vor diesem Hintergrund formuliert Rosa abschließend: „Religion hat die Kraft, sie hat ein Ideenreservoir und ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken, die einen Sinn dafür öffnen, was es heißt, sich anrufen zu lassen, sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen.“ (Rosa 2022, 74) Und dies, so Rosa braucht die moderne Gesellschaft.

Kritik – Welche Gesellschaft braucht welche Religion?

Bereits die Konzeptualisierungen Rosas von Beschleunigung (Rosa 2013) und Resonanz (Rosa 2016) sind auf enthusiastische Zustimmung wie radikale Kritik gestoßen. Auch Theolog:innen haben Rosas Schriften kritisch rezipiert (u.a. Bäder-Butschle/Lienau 2021; Graff-Kallevåg/Kaufman 2023; Hübner 2023; Kläden/Schüßler 2017; Lombaard 2018; Nitsche/Topkara 2025; Rasmussen 2024; Rass 2016; Wils 2019; Žalec 2021; Pastoraltheologie 207/2018; euangel 2/2018). Hier soll der Fokus einer kritischen Rezeption allerdings auf dem Band *Demokratie braucht Religion* liegen. Vier Anfragen sollen an dieser Stelle angerissen werden.

1. *Demokratie – und/oder – Gesellschaft?* Als zentrales Problem seiner Überlegungen gibt sich Rosas systematische Unterbestimmung seines Gegenstands zu erkennen. So changiert die gesellschaftliche Diagnose Rosas zwischen den Begriffen Demokratie und Gesellschaft. Es ist mehr als auffällig, dass Demokratie begrifflich erst im zweiten Drittel des Vortrags überhaupt benannt wird. Rosa zitiert erst nur kurz Michael Bruter mit der Einsicht, dass das „Beunruhigende im Blick auf Demokratien ist, dass die politische Kultur sich wandelt.“ (Rosa 2022, 43). Dem folgt aber erst deutlich später eine Reflexion auf Demokratie, die in dem Satz mündet: „Demokratie ist das zentrale Glaubensbekenntnis unserer Gesellschaft, aber sie erfordert eben Stimmen, Ohren und hörende Herzen.“ (Rosa 2022, 54) In dieser „republikanischen“ (Rosa 2022, 54) Lesart erschöpft sich dann die Bestimmung dessen, was Demokratie ist bzw. sein soll.

2. *Welche Religion?* Ähnlich knapp und undifferenziert verfährt Rosa mit der Religion. Ausgehend von studentischen Stimmen wird Religion zunächst als eine Art von „Aberglauben“ (Rosa 2022, 23) vorgestellt, danach aber unmittelbar mit „Kirche“ (Rosa 2022, 24) gleichgesetzt bzw. verknüpft. Rosa fragt, ob Kirche Störfaktor, Anachronismus oder starke Stimme ist. Ob Kirche eine Aufgabe in der Gesellschaft besitzt (Rosa 2022, 26) und warum sie gebraucht wird (Rosa 2022, 53). Denn Kirchen, so Rosa, verfügen über das narrative und kognitive Potential, das im Bild des hörendes Herzens gefasst wird (Rosa 2022, 55). Aber erst 40 Seiten nachdem die Religion benannt wurde, wird sie von Rosa erneut aufgerufen und umstandslos als Größe charakterisiert, die Gesellschaft an eine Welt jenseits von Steigerungszwang und Verfügbarmachung erinnern kann (Rosa 2022, 67). Religion, so Rosas These, verfügt „über Resonanzqualitäten“ (Rosa 2022, 69). Doch auch hier werden Religion und Kirche kaum ausdifferenziert. Beispielhaft dafür kann der Satz herangezogen werden, mit dem Rosa seinen Vortrag beschließt: „[...] deshalb kann die Antwort auf die Frage, ob die heutige Gesellschaft noch der Kirche oder der Religion bedarf, nur lauten: Ja!“ (Rosa 2022, 74-75).

3. *Empirische Grundlage?* Sowohl mit Blick auf die Demokratie wie auf Religion bzw. Religionen und Kirchen verbleibt Rosa im Bereich des Thetischen. Eine empirische Abdeckung seiner Gesellschaftsbeschreibung als allein wachstumsorientiert und anti-diskursiv bleibt aus. Hier lassen sich eine Vielzahl von Gegenbeispielen finden, die ebenso verdeutlichen können, dass die deutsche Gesellschaft auch durch bürgerschaftliches und ehrenamtliches Engagement ausgezeichnet wird, das Menschen bereitwillig Geld für caritative Zwecke spenden, dass Solidarität mit Diskriminierten und an den Rand gedrängten, dass Demonstrationen gegen Rechts eben auch Teil der Gesellschaft sind. So zeigt die Studie von Mau, Lux und Westheuser (Mau 2023), dass sich auch ein differenziertes und konsensuelleres Bild der Gesellschaft zeichnen lässt.
4. *Religion als Gegenbild?* Die Gesellschaftsbeschreibung Rosas dient in seinem Vortrag wesentlich einem Zweck. Mit Schlagwörtern wie fehlende Kritikfähigkeit, Diskursunfähigkeit oder Aggressionsmodus lässt sich der Raum für ein Konzept von Religion öffnen, das all das bereithält, was der modernen Gesellschaft fehlt: Anrufbarkeit, Innehalten, andere Positionen wahrnehmen, Resonanz und das Auf-hören. Nun lässt sich einwenden, dass sich Rosa in seinem Hauptwerk zur Resonanz ausführlich mit der (christlichen) Religion auseinandersetzt. Auf der Grundlage dreier theoretischer Zugänge – Schleiermacher (Rosa 2016, 436-439), Buber (Rosa 2016, 439-441) und überraschenderweise Camus (Rosa 2016, 449-450) – charakterisiert Rosa hier Religion als spezifische, vertikale Form der Beziehung, die – entgegen der Religionskritik und ihrer These von der Entfremdung – durch ein Antwortgeschehen ausgezeichnet ist. Auch dadurch wie durch Riten, Traditionen und Gemeinschaft, erfüllt Religion die Resonanzsehnsüchte des Menschen und bieten ihm einen Grund der Existenz an wie sie es auch den Glaubenden ermöglichen, sich selbst in der Welt zu verorten. Doch auch hier bleibt Religion wie Kirche unterbestimmt. Zugleich greift Rosa allerdings auch eine kritische Anfrage an Religion auf: „Erklärungsbedürftig bleibt in jedem Falle, wieso Religion, wenn sie vor

allem ein großes Resonanzversprechen ist, für so viele der qualitativ wie quantitativ extremsten Gewaltwellen der Geschichte verantwortlich zeichnen kann.“ (Rosa 2016, 451). Antworten bietet Rosa hier wie in seinem Vortrag allerdings nicht.

Ganz grundsätzlich ist dem Band *Demokratie braucht Religion* sein Vortragscharakter zugute zu halten. Es kann nicht der Anspruch an Rosas Überlegen sein, dass hier bis ins Detail argumentativ vertieft Positionen vorgetragen werden. Rosa kann dabei durchaus seine intuitiv wie reflexiv durchaus strittige These plausibilisieren. Religionen lassen sich, sehr pauschal formuliert, als resonanzbasierte Weltzugänge markieren. Sie bieten insofern auch ein Bild von menschlichem Miteinander, das vielen gesellschaftlichen Prozessen und Entwicklungen gerade im westlichen Kontext zu denken geben kann. Zugleich aber verunklaren die begrifflichen Unschärfen und idealtypischen Verzeichnungen von Gesellschaft wie Religion/Kirche diese Diagnose. Es drängt sich dabei der Eindruck auf, dass die realen Probleme einer Gesellschaft mit einer ziellosen Fortschritts- und Wachstumsideologie und der christlichen Religionen mit sinkenden Mitgliederzahlen und ungelösten Fragestellungen (Ungerechtigkeiten, Missbrauch, Hiatus zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Defiziten in der Vermittlung der Botschaft) nur am Rande mitgedacht werden. So bleibt Rosas Vortrag letztlich bei einer Vorstellung stehen, was die (christliche) Religion für die (demokratische) Gesellschaft – im Konjunktiv – sein könnte und welche Bedeutung Glaube und seine Institutionen in säkularer Zeit haben könnte.

Theologische Perspektive – Schöpfung und Menschwerdung

Rosas Vortrag macht – nicht zuletzt – deutlich, wie schillernd der Begriff der Religion ist. Eine etymologische Annäherung (Waldenfels 1985, 111-112) macht deutlich, dass Religion etwa zu tun hat mit der Hinwendung des Menschen zu etwas (*relegere*), mit dem Gebundensein an etwas (*relegari*), mit dem Wählen-von bzw. Sich-entscheiden-für etwas (*reeligere*). Insofern ist das In-Beziehung-Treten ein wesentliches Merkmal des religiösen Weltvollzuges. Rosa nennt das: Resonanz. Insofern verwundert es

nicht, dass der Soziologe der (verfassten) Religion in seinem Vortrag eine wesentliche Rolle für die resonante Weltbeziehung des Menschen in seinem gesellschaftlichen Lebensumfeld zuschreibt.

Darüber hinaus lässt sich allerdings auch theologisch der Link von Religion hin zur Gesellschaft und der Demokratie schlagen. Ohne hier vertiefte politisch-ethische Einsichten aus theologischer Perspektive anzubieten, soll ganz knapp auf zwei wesentliche Grunderfahrungen und -begriffe christlichen Glaubens eingegangen werden, die Rosas These stützen können – ohne die angedeuteten Probleme damit nivellieren zu wollen. Es sind die Topoi der Ebenbildlichkeit und der Menschwerdung.

- *Ebenbildlichkeit.* In den ersten Kapiteln der Bibel steht Gottes Schöpfung im Mittelpunkt (Gen 1-3,24; Schellenberg 2016). Sie ist allerdings nicht als Schöpfung aus dem Nichts zu verstehen. Auch wenn Gott Himmel und Erde macht (Gen 14,22), so ist doch Schöpfung vor allem als Bändigung von Chaos zu verstehen. Wasser wird zurückgedrängt, dem, was ist, sein Platz zugewiesen – von den Sternen bis zum kleinsten Lebewesen – und so erst die Bedingung für eine lebensfreundliche Umgebung geschaffen. In diese Schöpfung hinein sieht sich auch der Mensch gestellt. Er wird nach der ersten Schöpfungserzählung als Bild Gottes geschaffen und zur Herrschaft über die Tiere berufen (Gen 1,26-28). In der zweiten Schöpfungserzählung ist es der göttliche Atem, der ihn lebendig macht (Gen 2,7). Indem die Menschen vom Baum der Erkenntnis essen, gewinnen sie zudem „gottgleiche Erkenntnisfähigkeit“ (Schellenberg 2016). Beide Erzählstränge machen trotz aller Differenzen deutlich: Der Mensch wird gottgleich gedacht, als Ebenbild Gottes geschaffen. Das heißt der Mensch verfügt über Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit und ist damit auch Subjekt der Freiheit und Verantwortung. Zugleich geht damit ein Verzicht Gottes auf Herrschaft einher. Freiheit des Menschen ist nur zu denken, wenn sich ein allmächtiger Schöpfergott ‚zurücknimmt‘, dem Menschen selbst Macht zuspricht. Hier lässt sich durchaus aus theologischer Perspektive fragen, in welcher Gesellschaftsform diese Ebenbildlichkeit des Menschen nachhaltig gesichert wird. Es ist zu fragen, in welcher Gesellschaftsform die

Gleichrangigkeit des Menschen, seine Freiheit, seine Möglichkeit der Verantwortungsübernahme strukturell unangreifbar sind.

- *Menschwerdung*. Die weihnachtlichen Erzählungen (Lk 1-2; Mt 1-2) legen eine zweite theologische Spur zur Frage nach der dem Menschen angemessenen Gesellschaftsform. Menschwerdung lässt sich dabei dreifach ausbuchstabieren. So beinhaltet die Rede von der Menschwerdung Gottes den Verzicht Gottes auf absolute Macht wie auf eine deterministische, von Gott bestimmte Weltdeutung. Die Rede von der Armut Gottes im Stall von Bethlehem illustriert das. Zum zweiten heißt Menschwerdung, dass Menschen und ihr Leben und ihre Lebensbedingungen gelten dürfen. Wenn Gott Mensch wird, dann zählt jedes menschliche Leben, zählt die Individualität jedes Menschen, der auf unverwechselbare Weise zur Welt kommt. Und schließlich schreibt der Topos der Menschwerdung jedem einzelnen Menschen Bedeutung zu. Anders formuliert: Gott kann sich im Menschen zeigen, der wiederum als Gottes Ebenbild zu verstehen ist. Hier findet sich die säkulare Konzeption von Menschenwürde theologisch konfiguriert. Auch in diesem Kontext lässt sich aus theologischer Perspektive fragen, in welcher Gesellschaftsform die Menschwerdung des Menschen nachhaltig gesichert wird. Es ist zu fragen, in welcher Gesellschaftsform die Bedeutung des Menschen als Individuum in seiner Würdehaftigkeit strukturell garantiert wird.

Die Antwort auf die rhetorisch anmutenden Fragen liegt auf der Hand: Nur Gesellschaften, in denen die Würde und Freiheit des einzelnen Menschen gewahrt wird, seine Unverletzlichkeit und Integrität, nur in solchen Gesellschaften kann eingelöst werden, was die Topoi der Ebenbildlichkeit und Menschwerdung umfassen. Es wäre zu zeigen, welche nicht-demokratische Gesellschaft das leisten kann. Insofern lässt sich auch theologisch eine Lanze für das enge Beziehungsverhältnis von christlichem Glauben und Demokratie brechen – auch wenn das historisch über weite Strecken völlig anders gelesen wurde. Damit könnte Rosas These gegen den Strich gebürstet werden. Sie lautet: (Christliche) Religion braucht Demokratie, denn in ihr kann zumindest anfangshaft und idealerweise der eigene Glaubensanspruch ein gesellschaftliches Gesicht bekommen.

Sicher: Glauben lässt sich auch unter den Bedingungen absolutistischer oder totalitärer Staaten. Doch nur in demokratischen Gesellschaften findet der christliche Glaube einen Resonanzboden für seine Botschaft von der Ebenbildlichkeit des Menschen und der Menschenwerdung Gottes. Diese Botschaft umgekehrt auch in demokratischen Gesellschaften wachzuhalten, gegen populistische, ausbeuterische, asymmetrische, menschenverachtende Tendenzen, kann dann Aufgabe der christlichen Religion in der Gesellschaft sein. Hier kann durchaus, wie das Rosa auch andenkt, die Bedeutung des Ideenreservoirs auch althergebrachter Religionen in einer hochmodernen Gesellschaft liegen.

Literatur

- Anckar, Carsten (²2021), *Religion and Democracy. A Worldwide Comparison*, London.
- Audi, Robert (2024), *Is this God's country? Religion and democracy in America*, New York, NY.
- Bäder-Butschle, Ivo/ Lienau, Detlef (2021), *Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche*, Leipzig.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2022), *Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft. Ergebnisse des Religionsmonitors 2023 – eine Vorschau*, Gütersloh; https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Religionsmoni_kompakt_final2.pdf
- Brocker, Manfred/ Stein, Tine (Hg.) (2006), *Christentum und Demokratie*, Darmstadt.
- Cavuldak, Ahmet (2015), *Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*, Bielefeld.
- Ciftci, Sabri u.a. (Hg.) (2022), *Beyond piety and politics. Religion, social relations, and public preferences in the Middle East and North Africa*, Bloomington/Indiana.
- Davis, Ruby Quantson u.a. (Hg.) (2023), *On the Significance of Religion for Deliberative Democracy*, London.
- Der Beauftragte der Bundesregierung für Ostdeutschland (Hg.) (2023), *Zum Stand der deutschen Einheit. Bericht der Bundesregierung 2023*, Berlin; / <https://www.publikationen-bundesregierung.de/resource/blob/2277952/>

- 2226090/19e8d0dba83e65e13266838329366e15/zum-stand-der-deutschen-einheit-2023-download-bk-amt-data.pdf?download=1.
- Deutscher Bundestag (20. Wahlperiode). Unterrichtung durch die Bundesregierung. Bericht 2022 des Beauftragten der Bundesregierung für Ostdeutschland (2022), Ostdeutschland. Ein neuer Blick (Drucksache 20.2700), Berlin; <https://dserver.bundestag.de/btd/20/037/2003700.pdf>.
- EKD. Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (2023), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Hannover; https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Wie_h%C3%A4ltst_du%E2%80%99s_mit_der_Kirche_%E2%80%93_Zur_Bedeutung_der_Kirche_%E2%80%93_in_%E2%80%93_Gesellschaft_KMU_6.pdf.
- Epler, Jakob (2014), Zunahme esoterischer und fundamentalistischer Glaubensbewegungen, in: DLF (11.12.2014); <https://www.deutschlandfunk.de/rueckkehr-der-religionen-zunahme-esoterischer-und-100.html>.
- euangel. Magazin für missionarische Pastoral (2/2018); https://www.euangel.de/fileadmin/Downloads/Archiv/euangel_2018-2.pdf.
- Evangelisch.de (2023), Trend zum Kirchenaustritt ungebremst; <https://www.evangelisch.de/inhalte/213245/07-03-2023/trend-zum-kirchenaustritt-ungebremst>.
- Flores, Alexander (2023), Islam und Muslime – Religion und Politik, Münster.
- Graff-Kallevåg, Kristin/ Kaufman, Tone Stangeland (2023), When confessing sin feels good. The practice of confession explored through the lens of Hartmut Rosa's theory of resonance, in: *Dialog. A journal of theology* 63 (3.2023) 259-269; <https://doi.org/10.1111/dial.12820>.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (Hg.) (1998), Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München.
- Höffe, Otfried (2022), Ist Gott demokratisch? Zum Verhältnis von Demokratie und Religion, Stuttgart.
- Hübner, Jörg (2023), „verdammst wichtig!“ Hartmut Rosa über die Bedeutung der Kirchen in Krisenzeiten, in: *Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 112 (6) 225-243.
- Joas, Hans (2017), Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.
- Kempfen, Bernhard /Naumann, Kolja (2011), Demokratie und Religion. Tagungsband zum Kolloquium der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz und der Demokratie-Stiftung an der Universität zu Köln am 23.11.2009 in Köln, Bonn.

- Kirchhof, Paul (2023), Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft, Freiburg.
- Kläden, Tobias/ Schüßler, Michael (Hg.) (2017), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i.Br..
- Krainz, Ulrich (Hg.) (2014), Religion und Demokratie in der Schule. Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld, Wiesbaden.
- Leatt, Dhammamegha Annie (2018), The state of secularism. Religion, tradition and democracy in South Africa, Johannesburg.
- Lombaard, Christoffel (2018), Spirituality...Spirituality in our time – in conversation with Hartmut Rosa's theory on social acceleration, in: Hervormde teologiese studies 74 (3) 1-7.
- Mau, Steffen u.a. (2023), Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin.
- Nitsche, Bernhard/ Topkara, Ufuk (Hg.) (2025 i.E.), Zur Resonanz von Gottesbild und Lebensform: Christliche und islamische Perspektiven in Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa, Berlin.
- Pastoraltheologie 207 (9.2018) 353-407.
- Pollack, Detlef (2016), Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung: Religiöser Wandel in Westdeutschland, in: Soziale Passagen 8, 5-28; DOI 10.1007/s12592-016-0231-4.
- Portier, Philippe/ Willaime, Jean-Paul (Hg.) (2024), Religion and Secularism in France Today, London.
- Rasmussen, Thomas Reinholdt (2024), Hartmut Rosa: Demokrati har brug for religion, in: Dansk teologisk tidsskrift 87 (1) 71-73.
- Rass, Friederike (2016), Die Aufgabe der Endlichkeit: Eine theologische Replik auf Hartmut Rosas Theorie sozialer Beschleunigung, in: Hermeneutische Blätter 22 (1) 84-94. <https://doi.org/10.51686/HBl.2016.1.7>
- Reiß, Tim (2019), Diskurstheorie der Demokratie und Religion, Baden-Baden.
- Riaz, Ali (2020), Religion and Politics in South Asia, London.
- Rosa, Hartmut (¹2020.2013), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Berlin.
- Rosa, Hartmut (2022), Demokratie braucht Religion. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München.
- Rosa, Hartmut (²2023. 2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Schellenberg, Annette (2016), Schöpfung (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de); <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2024), *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2023*; https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2024/2024-110a-Kirchenstatistik-2023.pdf
- Stüwe, Klaus (Hg.) (2018), *Religion und Politik in der freiheitlichen Demokratie. Religion and politics in liberal democracy*, Berlin.
- Verma, Vidhu/ Rathore, Aakash Singh (Hg.) (2020), *Secularism, religion, and democracy in Southeast Asia*, New Delhi.
- Waldenfels, Hans (1985), *Kontextuelle Fundamentalthologie*, Paderborn u.a. 111-112.
- Werkner, Ines-Jacqueline u.a. (Hg.) 2009), *Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes*, Wiesbaden.
- Wils, Jean-Pierre (Hg.) (2019), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden.
- Wissenschaftliche Dienste Deutscher Bundestag (2016), *Zum Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes*. Aktenzeichen: WD 3-3000-067/16; <https://www.bundestag.de/resource/blob/425096/ecc17a8eebd0b36bc9313d057f532136/wd-3-067-16-pdf-data.pdf>.
- Žalec, Bojan (2021), *Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope*, in: *Religions* (Basel CH) 12 (10), 797; <https://doi.org/10.3390/rel12100797>.

Eine Demokratie mit vielen Gemeinschaften – welche Resonanz braucht sie?

Überlegungen zu Hartmut Rosas Buch

Reinhard Zintl

Drei Worte sind wesentlich in dem Buch von Hartmut Rosa: Demokratie, Religion und Resonanz. Im Folgenden werden zunächst die Begriffe und ihr Zusammenhang im Buch kurz skizziert. Anschließend kommen Anregungen zur Diskussion.

1. Demokratie

Die grundlegenden Aspekte, die für die weiteren Überlegungen wichtig sind, kann man so beschreiben: Die Regierung eines Volkes wird vom Volk gewählt. Die Regierung muss dem Volk gegenüber Rechenschaft ablegen. Alle Bürger suchen und beschließen direkt oder in mehrstufigen Verfahren zum einen die allgemeinen Gesetze einer Gesellschaft, und sie beschließen zum anderen die spezifischen konkreten Entscheidungen darüber, was politisch zu tun ist – durch Abstimmungen der Bürger oder durch Wahl und Abwahl der Regierung.

Beide Ebenen der politischen Entscheidungen – sowohl die Gesetzgebung nach dem Willen des Volkes (*volonté générale*) als auch das Suchen nach dem konkreten Gemeinwohl (*volonté de tous*) – setzen eine Gleichheit der politischen Rechte der Bürger voraus: Die Freiheit und Gleichheit aller Bürger bei den politischen Entscheidungen und die individuelle Meinungsfreiheit aller Bürger.

Der Wille des Volkes enthält dementsprechend nicht nur eine allgemeine abstrakte Meinungsfreiheit, sondern auch ganz konkret die Diversität der Interessen und den wechselseitigen Respekt der Diversität. Das Gemeinwohl ist komplex, Kompromisse sind notwendig, eine Streitkultur ist ein wesentlicher Aspekt einer Demokratie.

2. Religion

Alle Religionen fragen nach den Gründen und Hintergründen des menschlichen Lebens: Woher kommen wir und wohin gehen wir, von wem sind wir geschaffen worden, wofür und warum sind wir erschaffen worden? Das ist die metaphysische Ebene der Religion.

Aber auch für das Diesseits formulieren die Religionen oft Prinzipien und/oder Gesetze. Solche Gesetze kommen mehr oder weniger detailliert aus dem Jenseits. Zumindest Grundprinzipien sind nahezu allen Religionen gegeben, ihre jeweiligen Gebote.

In den monotheistischen Umgebungen gibt es außerdem Emotionen gegenüber dem Gott, ähnlich wie bei einer Person. Zu nennen ist hier Gottesvertrauen und Gottesfurcht. Gottesvertrauen enthält vor allem Hilfe, Geduld, Barmherzigkeit, aber auch Belohnungen. Gottesfurcht führt zu Respekt, aber auch zu Angst vor Bestrafungen, manchmal gar Angst vor der Rache eines zornigen Gottes.

Soweit religiöse Konfessionen einen Herrschaftswunsch bzw. Machtanspruch enthalten, findet man bei ihnen eher Gottesfurcht als Gottesvertrauen. Einige Konfessionen gehen dabei sehr weit und sie lehren, dass nur Gottesfurcht wesentlich und dass Gottesvertrauen eher problematisch sei: Zu viel direktes Gottesvertrauen der Gläubigen bringt die Priesterherrschaft ja eher in Schwierigkeiten, weil dadurch ihre Einflussmacht erodieren würde.

3. Resonanz

Hartmut Rosa verwendet ein schönes Bild – das Hören der Herzen¹. Es geht um das Miteinander der Menschen hier und jetzt. Resonanz bedeutet geteilte Gefühle, Riten, Emotionen. Es ist ein Sprechen und Hören, das Geben und Nehmen des Wir miteinander. Es geht um das Verstehen in einer Gemeinschaft.

Das Hören der Herzen ist dabei kein Gegensatz oder eine Alternative zum Hören des „Kopfes“ (was ich mal so nennen will) – also zum Verstehen der Argumente. Die zwei Dimensionen kann man so skizzieren: In der einen Dimension geht es um die Verbindung der Gefühle der Personen. In der anderen Dimension geht es um das Verstehen von Meinungen und Argumenten sowie den Austausch strittiger Argumente der Personen. Es mag durchaus sein, dass das Hören des Kopfes besser funktioniert, wenn es im Einklang mit dem Hören des Herzens ist. Das spricht Rosa zumindest implizit dort an, wo er vom verarmten Innenleben der Personen in der Moderne spricht.

4. Die Demokratie braucht Religion – das Buch

In diesem Buch sind die Grundprinzipien einer Demokratie nicht in Frage gestellt. Freiheit, Rechtsstaat, Meinungsunterschiede, Streitkultur, Kompromisse des Findens eines Gemeinwohls – all das ist unstrittig hier.

Auch die religiösen, metaphysischen Fragen und Antworten mit der Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits sind kein Diskussionsthema.

Es geht Hartmut Rosa vielmehr um das Innenleben der Mitglieder einer Gesellschaft hinsichtlich der beiden Dimensionen – Politik und Religion. Es geht ihm darum, dass die Politik einen Hintergrund braucht, der nicht nur Vernunft, sondern auch Emotionen in sich hat. Welches Innenleben ist hilfreich und notwendig in einer Demokratie? Vor allem beschäftigt

¹ Rosa, Hartmut (2022), *Demokratie braucht Religion*. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München, 53. Im Folgenden wird aus diesem Buch mit Seitenzahlen im Text zitiert.

Hartmut Rosa ein verarmtes Innenleben der Personen in der Moderne: Das Problem sei etwa Rationalismus, die Verengung der Blicke, ein beschränkter Selbstverwirklichungstrieb, der Aggressionsmodus anstatt Streitkultur (S. 53).

Rosa ist der Auffassung, Demokratie funktioniere letztlich nur dann, wenn „die Gesellschaft“, „unsere Gesellschaft“, mit ihrer „Singularität“ (S. 28) eine passende Resonanz haben, bekommen und erhalten kann. Und hier sei die Religion hilfreich, vielleicht wesentlich. In diesem Sinne brauche Demokratie Religion. Leider seien die modernen Verfassungen der Demokratie so, dass der Staat wegen des *Neutralitätsgebots* den Religionen „keine besondere Bedeutung beimessen sollte“ (S. 23).

Soweit Stichworte über den Inhalt des Buches.

5. Resonanz zum Buch

Der Kern der Überlegungen des Buches ist bedenkenswert und in vieler Hinsicht einleuchtend. Dennoch sollten einige weitere mögliche Überlegungen im Blick erwähnt werden.

Der Einstieg hierzu liegt nahe: Wie funktioniert Resonanz in einer Gemeinschaft, die so viele verschiedene Ebenen des Hörens und Sprechens kennt? Die Beziehungen zwischen pluralen Gemeinschaften, die jeweils ihre eigenen Ebenen des Hörens und des Sprechens haben, sind nicht unbedingt einfach. Diversität einerseits, etliche Ähnlichkeiten andererseits, können akzeptabel, wichtig, fruchtbar, gefährlich sein. Es kann ja sogar geteilte Freude geben an einer Resonanz in der Vielfalt der Gemeinschaften, auch mit Überraschungen, sogar mit wechselseitigen Provokationen. Nehmen wir nur ein Parlament wie den Bundestag: Hilfreich ist nicht nur der Streit zwischen Mehrheit und Minderheit, sondern durchaus auch die Dispute zwischen den Parteien innerhalb einer Koalition.

Und neben der Vielfalt muss man vielleicht auch über die Intensität der Resonanz nachdenken. In vielen, fast allen Religionen steckt ein wesentliches Problem nicht im Mangel an Resonanz, sondern oft in deren

Übermaß: Auch Hexenverbrennungen oder Kreuzzüge sind aus großer Resonanz entstanden.

Im sechsten Abschnitt kommen nun zuerst einige Fragen zu dem, was spezifisch die Demokratie betrifft. Welche Resonanz kann grundlegend für Demokratie notwendig und hilfreich sein? Anschließend, im siebten Abschnitt, kommen noch einige Fragen allgemein über die Religion(en) und die Resonanzen in ihnen, neben ihnen und zwischen ihnen.

6. Eine Demokratie und die Ebenen der Resonanz

Erst einmal ist zu überlegen, was eine Gesellschaft in ihrer Singularität ausmacht. Es sind ja mehrere Ebenen, die zu einer hoch-komplexen Singularität einer Gesellschaft führen. Und die besondere Singularität einer bestimmten demokratischen Gesellschaft kann vielleicht gerade nicht wegen einer Homogenität bestehen, sondern vielmehr wegen einer fruchtbaren Vielfalt mit einer Vorgeschichte. Auch die schrecklichen Bestandteile ihrer Geschichte, aus denen man gelernt hat oder auch nicht, haben viel mit Singularität zu tun.

Zumindest die folgenden Dimensionen möglicher Resonanz können sein:

- Die universale Ethik der Menschenwürde (für die gesamte Menschheit) – mehr oder weniger, aber doch sehr oft hören die Herzen der Menschen durchaus, wie es Menschen in der Ferne geht. Man denke nur an die Spendengröße in einem Land wie Deutschland.
- Religionen – oft sind mehrere Konfessionen in einer Gesellschaft zu finden, gleichzeitig erstrecken sich etliche Konfessionen oftmals über mehrere Gesellschaften.
- Die Nation, ihre Geschichte, ihre Sprache – das sind spezifische Resonanz-Aspekte einer Gesellschaft, die alle Mitglieder betreffen.

- Vereinigungen aller Art – da sind viele und vielfältige innerhalb einer Gesellschaft, unter anderem Regionen, Parteien, Verbände, Vereine, Organisationen (auch Universitäten...). Vielfältige engere Resonanzen bestehen oft innerhalb und zwischen ihnen.

All diese Resonanzen in einer freiheitlichen und pluralistischen Gesellschaft kann es auf all diesen Ebenen geben. Und wesentlich ist, dass eine demokratische Herrschaft "neutral" gegenüber einer Vielfalt sein muss. Man kann es so sehen: Eine freiheitliche Verfassung soll nur die notwendige Herrschaft ausüben, d.h. die Grundrechte sichern, und daneben ein faires *Gemeinwohl* ermöglichen.

Insbesondere die Religionen dürfen nicht unter politische Herrschaft geraten. Es geht bei der verlangten Neutralität nur selten um politische Gleichgültigkeit, sondern sehr oft um Respekt. Historisch entstandene politische Unterstützungen einer Demokratie bestimmter Religion(en) können sicherlich und hilfreich sein, aber nur in Grenzen und fair.

Weiträumiger kann man das Thema der Demokratie und der Gefühle so beschreiben: Eine Demokratie, die eine homogene Resonanz *des Volkes* erzwingen will, ist auf dem Weg zu ihrer eigenen Zerstörung. Natürlich soll und muss es den Konsens eines Rechtsstaates geben. Aber jenseits dieses Rahmens ist der Spielraum nicht klein: Es ist oft erfreulicher, wenn jemand etwas gut und wichtig findet und darüber streitet, als mit ängstlicher Korrektheit oder auch zynischer Gleichgültigkeit zu schweigen.

Über eine gute lebendige Demokratie und ihre Resonanz-Vielfalt kann man vielleicht Folgendes bemerken:

Einerseits, eine Gesellschaft, intensiv gesucht und belohnt mit möglichst kompletter Harmonie, ist in vielen Hinsichten eher unproduktiv – sie führt zu beschränkter Meinungsfreiheit, denn Wettbewerb der Meinungen sei ja unangenehm. Fantasie würde beinahe als Krankheit angesehen (dagegen denke man an John Stuart Mill, *On Liberty*, über die hilfreiche Phantasie mit Spleens).

Andererseits, eine sehr große Bandbreite der Gesellschaft mit extrem engen Identitätsvorstellungen verzerrt eine Gesellschaft zu einem Fleckenbild. Vielleicht besteht dann durchaus Respekt zwischen den identitären

Flecken, aber man spricht nicht mehr miteinander, muss nicht nachdenken über die Reflexe anderer.

Ein gemäßigter Pluralismus ist vielleicht stabiler und fruchtbarer als die beiden Grenzfälle.

7. Religion(en) und die Demokratie

Wie schon angesprochen: Die politische Verfassung eines freiheitlichen Staates darf die Religion nicht unter ihre Herrschaft nehmen.

Das gilt aber auch umgekehrt: Keine Religion sollte politische Herrschaft übernehmen, sofern die Freiheit der Personen respektiert und ernst genommen wird. Eine Religion mag die Überzeugungen von dummen oder ungläubigen Personen als grundfalsch sehen – dann mag sie gerne missionieren, aber das nicht mit Zwang (das schrieb ja auch Mohammed im Koran, Sure 2:257/256). Ein Glauben impliziert vielleicht nicht jegliche Freiheit, aber Zwang zum Glauben ist religiös abwegig – Glauben bedeutet doch nicht Wissen! Eine Religion kann die Politik kritisieren, sogar politische Meinungen intern nicht zulassen (die katholischen und protestantischen Kirchen in Deutschland wollen gerade Mitglieder der AfD nicht mehr dabei haben). Aber eine Religion sollte nicht die Herrschaft über den Glauben der Individuen übernehmen.

Ansonsten: Ein passender Einstieg zu religiöser Resonanz mit den jeweiligen Identitätsthemen ist am besten die Erinnerung an das Samariter-Gleichnis im Neuen Testament. Jemand war in großer Not. Gerettet wurde er nicht von hochrangigen Mitgliedern seiner Religion, sondern von einem eher Fremden, aus einer anderen Religion sogar. Eine ganz bestimmte Idee, nämlich die der *Nächstenliebe*, war hier das Motiv: Ethisch entscheidend war die Not in einer bestimmten Situation, nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft. Nehmen wir das ernst, dann geht es in dem Samariter-Gleichnis nicht um eine Stammesreligion, sondern es geht um eine Religion mit universaler Ethik.

Hiervon ausgehend lässt sich Folgendes über Demokratie und hilfreiche oder auch annehmbare Religionen sagen:

Religiöser Pluralismus kann einer Demokratie helfen, muss aber nicht: Die Beziehung zwischen den spezifischen religiösen Gemeinschaften kann fruchtbar sein oder nicht. Umgang mit Agnostikern, Atheisten kann feindlich sein, oder offen, oder sogar fruchtbar mit Selbstzweifeln.

Und nebenbei: Eine *christliche Leitkultur*, von der man gelegentlich hört (typischerweise von Politikern, die normalerweise eher nicht so religiös sind) – diese Kultur ist sicher wesentlich, aber inwiefern leitend?

- Nicht alle Schulen innerhalb einer Religion sind hilfreich. Bestimmt nicht der Fundamentalismus. Fundamentalismus will ja keine Demokratie, und eine Demokratie kann das in Grenzen tolerieren, mehr aber nicht. In einigen Religionen ist der Fundamentalismus eher eine Randposition geworden (im Christentum etwa), also nicht so schwierig. Aber wenn Fundamentalismus als Kern gemeint ist und sich selbst komplett politisch sieht – das hat keine Resonanz in einer Demokratie.
- Die Balance der Resonanz innerhalb einer Religion: Nicht alle spezifischen Spielregeln einer Religion mit Fragen und Antworten ihrer Mitglieder mit demokratischer Resonanz und den entsprechenden Spielregeln sind Demokratie-nah. Etwa: Hören und Sprechen in einer Religion – das könnte ja symmetrisch sein zwischen allen Beteiligten. Wenn aber die Gläubigen ("unten") nur hören und allein die Prediger ("oben") sprechen sollen – das wären Spielregeln, die mit einer Demokratie nichts zu tun haben. Ex cathedra ist weder gut oder schlecht, aber selbstverständlich hat es mit Demokratie nichts zu tun.
- Und schließlich die Dimensionen der Religion(en), jenseits der Resonanz, mit Bezug zur Demokratie: Welche allgemeineren Grundsätze bei Religionen sind hilfreich für eine Demokratie, welche sind problematisch, welche sind gefährlich? Nehmen wir nur ein Beispiel: In einer Demokratie (heute, nicht damals im alten Athen) gelten die gleichen Rechte zwischen Frauen und Männern. In der katholischen Kirche, oder im Islam, findet man eher keine hilfreiche Resonanz hierzu.

Nicht all diese Hinblicke der Religion können direkt hilfreich für eine Demokratie sein. Man kann aber sicher sagen, dass all diese Ebenen und das Nachdenken dazu nicht belanglos sind, wenn es darum geht, wie und ob die Demokratie eine Religion braucht.

8. Schlussbemerkung

Die pure universale Ethik mag man als zu dünn ansehen, als anämisch. Aber wenn diese Ethik nicht der Hintergrund der Resonanzen in einer Demokratie ist, können diese Resonanzen (ob religiös oder nicht) lebensgefährlich für die Demokratie sein.

Politische Kommunikationsverschmutzung

Dystopische und utopische Szenarien

Olaf Hoffmann

Während in öffentlichen Diskursen häufig unlautere Praktiken wie Desinformation oder Populismus thematisiert und kritisiert werden, fokussiert der Beitrag mit dem Begriff der politischen Kommunikationsverschmutzung auf die unbeabsichtigten Nebenwirkungen dieser Praktiken für die politische Kommunikationskultur. Die politische Kommunikationskultur wird damit zum Kollateralschaden. Die Konkretisierung der politischen Kommunikationsverschmutzung in den drei Sinndimensionen zeigt, dass eine gehetztere, unverbindlichere und feindseligere politische Kommunikationskultur die Folge aktueller Entwicklungen sein könnte. Abschließend werden ein dystopisches und utopisches Szenario skizziert.

Viele Politiker:innen westlicher Demokratien sehen sich seit einigen Jahren mit verschiedenen Vorwürfen konfrontiert: Sie würden Fake News bzw. Desinformationen verbreiten (vgl. Zimmermann/Kohring 2018), „bullshitten“ (vgl. Seymour 2014) und populistisch agieren (vgl. Müller 2016). Die Vorwürfe eint, dass sie die Skrupellosigkeit von Politiker:innen thematisieren, die den Machtgewinn über moralisches Verhalten stellten. Diese Perspektive erscheint verkürzend, weil sie Politiker wie Donald Trump für seine Lügen, Boris Johnson für seinen Bullshit und Alexander Gauland für seinen Populismus kritisiert, dabei aber die mittel- und langfristigen Folgen für die politische Kommunikationskultur allenfalls andeutet.

Daher wird in diesem Beitrag die Perspektive geweitet. Es geht nicht um den einzelnen Lügner, der seine Wähler:innen mit einer Täuschung für

sich gewinnen will, oder die Populistin, die ihre Wähler:innen mit ihrem „Wir gegen die da oben!“ zu mobilisieren versucht. Diese Manöver können ihre intendierten Wirkungen erreichen oder nicht. Im Folgenden geht es vielmehr um die (zumeist) unbeabsichtigten Nebenwirkungen dieser und weiterer, teilweise harmloser Praktiken strategischer politischer Kommunikation. Mit dem Begriff der Kommunikationsverschmutzung soll herausgearbeitet werden, wie diese die politische Kommunikationskultur verändern – oder kritischer ausgedrückt: verschmutzen. Die demokratische Kommunikationskultur wird damit zum Kollateralschaden von vielen, teilweise auch vermeintlich harmlosen Praktiken strategischer politischer Kommunikation.

Dazu wird in dem Beitrag zunächst der Begriff der Kommunikationsverschmutzung eingeführt, bevor er in den drei Sinndimensionen konkretisiert wird. Zu finden sind hier bereits vielfach bekannte Probleme politischer Kommunikationskultur, die als Nebenwirkungen politischen Handelns verstanden und eingeordnet werden. Abschließend werden ein dystopisches und utopisches Szenario skizziert.

1. Das Problem: Politische Kommunikationsverschmutzung

Die Verschmutzung der frisch geputzten Wohnung oder der Natur ist weniger das Ergebnis von Handlungen, die eine solche Verschmutzung zum Ziel haben. Sie ist vielmehr eine unbeabsichtigte Nebenwirkung (vgl. Schicha 2000, 44) von Handlungen von Akteur:innen, die diese Folgen nicht kennen oder billigend in Kauf nehmen. Wer alte Batterien und Lacke im nächstgelegenen Wald entsorgt, will Zeit und Geld sparen – und interessiert sich nicht für die Folgen für die Ökologie. Dieser Gedanke ist bereits vor mehr als 40 Jahren auf Fragen der Kommunikation angewandt worden. Mit dem Begriff der Kommunikationsverschmutzung kritisierte Scheidges (1982) PR-Verständnisweisen, die die gesellschaftlich relevante Funktion der PR herauszuarbeiten versuchten und damit kaschierten, dass PR letztlich reine Interessenkommunikation sei. Mit dem Begriff der Kommunikationsökologie wurden vor allem die Folgen der technisch

vermittelten Kommunikation für den Menschen kritisch reflektiert (vgl. Schicha 2000, 45).

Der hier verwendete Begriff der politischen Kommunikationsverschmutzung ist einerseits enger gefasst, wenn er sich auf die unbeabsichtigten Nebenwirkungen für die politische Kommunikationskultur fokussiert. Andererseits ist er weiter gefasst, wenn es nicht nur um die Nebenwirkungen technisch vermittelter Kommunikation geht. Kurzum: Im Folgenden sollen mit dem Begriff der politischen Kommunikationsverschmutzung die unbeabsichtigten Nebenwirkungen verbreiteter Praktiken in der politischen Kommunikation kritisch reflektiert werden. Es geht also weniger um die beabsichtigten Wirkungen, z.B. einer Lüge, sondern um die unbeabsichtigten Nebenwirkungen, wenn zunehmend mehr Politiker:innen lügen sollten.

Ohne hier einen theoretischen Rahmen der politischen Kommunikationsverschmutzung ausarbeiten zu können, erscheint es naheliegend, dass es für das Verständnis der nachfolgend beschriebenen Phänomene wie in der Strukturierungstheorie (vgl. Giddens 1995) einer Doppelperspektivierung von Strukturen und Handeln bedarf. Die Regeln einer gesellschaftlichen Sphäre wie der Politik und damit auch gesellschaftliche Entwicklungen wie z.B. die Individualisierung (vgl. Beck 1986) sind der Rahmen, in dem politische Kommunikation stattfindet. So kann der Erfolg von Donald Trump einerseits als Ergebnis von Besonderheiten des politischen Systems der USA und verschiedener langfristiger Entwicklungen verstanden werden. Andererseits hat Donald Trump mit seinem politischen Handeln und seiner Form politischer Kommunikation die politische Kommunikationskultur (wohl nicht nur) der USA verändert. Anschlussfähig erscheinen hier trotz aller Unterschiede spieltheoretische Überlegungen (vgl. Yang/Liu 2019; kritisch dazu: Giddens 1982), die dem dynamischen Wettbewerbs- und Konkurrenzcharakter politischer Kommunikation gerecht werden. Ein letztlich überschaubares Feld wie die nationale Politik eines Landes ist von einem hohen Maß an Reflexivität und damit gegenseitigen Beobachtungen, Unterstellungen und Unterstellungsunterstellungen geprägt. Politiker:innen reagieren auf (erwartete) Züge anderer Politiker:innen. In der Regel betreiben sie dabei ein Win-Lose-Spiel, in dem sie sich zu Lasten der politischen Konkurrenz Vorteile

verschaffen wollen, das aber oft zu einem Lose-Lose-Spiel wird, wenn sich beide Seiten gegenseitig diffamieren und damit beide an Glaubwürdigkeit verlieren (vgl. Brandenburger/Nalebuff 1996). Der spieltheoretische Rahmen ermöglicht die Berücksichtigung von Wettbewerbsspiralen, wie Brandenburger und Nalebuff sie für die Rabattschlacht amerikanischer Autohersteller in den 1990er Jahren beschrieben haben.

Es wird nachfolgend herausgearbeitet, wie insbesondere diese Win-Lose-Spiele zum Problem politischer Kommunikationsverschmutzung geführt haben. Dazu sollen politische Praktiken und die unbeabsichtigten Nebenwirkungen im Folgenden in den drei Sinndimensionen beschrieben werden.

1.1 Zeitdimension: gehetzter

In der Zeitdimension ist politische Kommunikation – wie wohl fast alle gesellschaftlichen Sphären – von einer zunehmenden Schnelligkeit geprägt (vgl. McNair 2017), die zuletzt durch die Digitalisierung, zuvor aber bereits durch neue Medien wie das Radio vorangetrieben worden ist. Während früher eine Meldung in einer Tageszeitung erst geschrieben, dann gedruckt und schließlich verteilt werden musste, konnte sie später im Radio live verlesen werden. Heute setzen digitale journalistische Angebote vor allem journalistische Printmedien weiter unter zeitlichen Aktualitätsdruck. Politiker:innen sind dabei zugleich Subjekt und Objekt dieser Entwicklung. Sie sind Objekt, wenn Journalist:innen mit ihrem Hunger nach einem neuen „Dreh“ zu einem bestehenden Nachrichtenthema oder nach völlig neuen Geschichten Politiker:innen interviewen oder über sie berichten. Sie sind Subjekt, wenn sie beispielsweise auf „X“ jedes kleine Ereignis umgehend kommentieren und damit vor allem auf die Gewinnung öffentlicher Aufmerksamkeit zielen – im Idealfall die von Journalist:innen, damit diese über sie berichten. Der beobachtete Erfolg dieser Politiker:innen kann Konkurrent:innen unter Druck setzen und zur Übernahme dieser Praktiken führen – die Wettbewerbsspirale ist damit in Gang gesetzt.

Eine erste unbeabsichtigte Nebenwirkung belegen Studien zur Medialisierung von politischen Organisationen (vgl. z.B. Borucki 2014). Die Ressourcen für Öffentlichkeitsarbeit steigen seit vielen Jahren kontinuierlich

an, die Kommunikationsabteilungen wachsen stetig, und die Beobachtung der (Medien- und Netz-)Öffentlichkeiten wird umfassender und wichtiger. Vor allem steigt am Ende die Zahl der veröffentlichten Kommunikationsangebote: von Pressemitteilungen über zielgruppen- und themenspezifische Webseiten und Social-Media-Kanäle einer Organisation bis hin zu Podcasts und Videos in TV-Qualität. Angesichts der erdrückenden Vielfalt werden die Reichweiten vieler dieser Angebote zunehmend überschaubarer, während die Kosten steigen. Ein Ende dieses Wachstums an Kommunikationsangeboten ist momentan nicht absehbar.

Während man dies – insbesondere aus der Perspektive ausbildender Hochschulen – noch als willkommenen Job-Motor interpretieren kann, geraten aus einer kritischen Perspektive die Folgen für die politische Kommunikationskultur in den Blick. Wenn in der Öffentlichkeit Themen diskutiert werden, werden dort immer auch der Handlungsbedarf und -optionen erörtert; damit sind die Öffentlichkeit bzw. die öffentliche Meinung für die Politik seit jeher eine „Selektionshilfe“ (Luhmann 1970, 3). Wenn aber die Halbwertszeit von öffentlichen Themenzyklen kürzer wird, bleibt für vertiefende Diskussionen keine Zeit mehr, weil dann bereits ein neues Thema die Medienagenda beherrscht. Dies verstärkt den Eindruck allgegenwärtiger Krisen, aber auch politischer Institutionen, die diese vermeintlich wichtigen Probleme nicht zu lösen vermögen. Dies kann man mit Hartmut Rosa (2022, 46) als „rasenden Stillstand“ bezeichnen, Beschleunigung und Vorwärtsbewegung (ebd.) hängen eben nicht zwangsläufig miteinander zusammen.

1.2 Sachdimension: unverbindlicher

Im Mittelpunkt der Sachdimension steht hier der Wirklichkeitsbezug einer Aussage (vgl. ausführlich Hoffmann 2022). Die Idealnorm nicht nur der politischen Kommunikation ist die *aufrichtige Wahrheitsbehauptung*: Politiker:innen präsentieren etwas als wahr, gehen von der Richtigkeit der Behauptung aus und intendieren, dass die Adressat:innen dies glauben (vgl. Meibauer 2015). Dem steht die *Lüge* gegenüber, in der sie etwas als wahr behaupten, selbst nicht an die Richtigkeit der Behauptung glauben, aber intendieren, dass die Adressat:innen dies glauben (vgl. Meibauer

2015). Aktuelle *Desinformationen* bzw. *Fake News* können als besondere Form der Lüge verstanden werden, wenn sich die Lüge auf neue und relevante Sachverhalte mit dem Anspruch auf Wahrheit beziehen (vgl. Zimmermann/Kohring 2018, 526). Mit Politikern wie Donald Trump und Boris Johnson ist der so genannte *Bullshit* in den Fokus kritischer Diskussionen gerückt: Bullshitter:innen behaupten etwas als wahr, obwohl ihnen die Wahrheit der Behauptung gleichgültig ist, diese Gleichgültigkeit aber vor Adressat:innen verbergen. Im Vergleich dazu erscheinen weitere Praktiken von vernachlässigbarer Verwerflichkeit zu sein: *Übertreibungen*, die Adressat:innen irreführen können, sowie das *Zurückhalten relevanter Informationen*. Eine Befragung von Bundes- und Landespolitiker:innen zeigt, dass sie diese Praktiken teilweise als (sehr) verbreitet wahrnehmen (Übertreibungen: 76,9%, Weglassen: 62,5%; Bullshitting: 36%; Lügen 21,7%; vgl. Seeber/Hoffjann 2024). Und schließlich ist noch die allgegenwärtige *strategische Ambiguität* zu nennen, mit der – wohl nicht nur bayrische (vgl. von der Wense/Hoffjann 2024) – Politiker:innen vielfach und gerne ins Mehrdeutige und Vage flüchten.

Die Praktiken jenseits der aufrichtigen Wahrheitsbehauptung ermöglichen Politiker:innen in einem sehr unterschiedlichen Ausmaß, mit Argumenten und Statements für ihre politischen Positionen zu werben, ohne sich um Fakten kümmern zu müssen. Der schamlose Bullshitting-Wettbewerb zwischen Nigel Farage und dem ihm nachfolgenden Boris Johnson bei der Brexit-Kampagne veranschaulicht beispielhaft, wie sehr das Bullshitting zur Nachahmung und zum Überbietungswettbewerb verleiten kann – und wie ohnmächtig die Remainer-Kampagne dem gegenüberstand.

Die Nutzung dieser Praktiken geht auf verschiedene lang andauernde Entwicklungen zurück (vgl. Lewandowsky et al. 2017). Hinzu kommt, dass – wie bereits Hannah Arendt (2013, 8) konstatierte – die „Wahrhaftigkeit [...] niemals zu den politischen Tugenden“ zählte. Zugleich stellt sich die Frage, zu welcher politischen Kommunikationsverschmutzung diese Praktiken führen können, wenn besonders problematische Praktiken wie Lügen und Bullshit – wie vielfach konstatiert – in den vergangenen Jahren zugenommen haben. Im Kern zeigt sich in der Sachdimension das Risiko einer postfaktischen Politik (vgl. Harsin 2018). Im

Gegensatz dazu ist eine faktische Politik noch durch (implizite) Wahrheitsbehauptungen geprägt, wonach Aussagen einer wissenschaftlichen Überprüfung standhalten würden (vgl. Hoffjann/Seeber 2021). Politik nimmt Bezug auf Wissenschaft bzw. Wahrheit, um politische Entscheidungen zu legitimieren – ein Verstoß gegen die Wahrheitsnorm wird in einer faktischen Politik skandalisiert und kann damit dem Lügner schaden. In einer postfaktischen Politik hingegen wird der Wahrheitsbezug unwichtiger für politischen Erfolg (vgl. Haacke 2019). Die Irrelevanz des Wahrheitsbezugs wird in der postfaktischen Demokratie damit zu einer weithin geteilten Annahme. So wichtig Emotionen in politischen Debatten immer schon gewesen sein mögen, so würden sie in einer postfaktischen Demokratie Diskurse dominieren. Die unbeabsichtigte Nebenwirkung wäre damit eine unverbindlichere politische Kommunikationskultur, in der der Wahrheitsbezug unwichtiger und die Emotionen wichtiger werden.

1.3 Sozialdimension: feindseliger

Parteien bündeln und artikulieren Interessen und werben bei Wahlen in spezifischen Milieus um Unterstützung (vgl. Jun 2013). Mit ihrem Programm positioniert sich eine Partei und grenzt sich von ihrer Konkurrenz ab. Dabei bedienen Parteien – in unterschiedlichem Ausmaß – die Interessen ihrer Milieus. Dies führt in der Kommunikation zur zielgruppenspezifischen Ansprache: Die eigene Wählerklientel wird umschmeichelt, indem ihre spezifischen Interessen und ihre (vermeintlich) besondere Rolle herausgestellt werden: von der Entlastung der Leistungsträger über höhere Reichensteuern zum Schutz der sozial Schwächeren bis hin zum Ausschließen der Fremden. So wichtig eine klare Positionierung und damit die Abgrenzung für den politischen Wettbewerb und die Meinungsbildung sind, so kann sie schnell eine Dynamik entfalten. Vom notwendigen „Unsere Politik bringt das Land voran“ und noch recht harmlosen „Ihr seid viel zu lange vernachlässigt worden!“ über das herabwürdigende „Die haben es nicht anders verdient!“ und das populistische „Wir gegen die da oben!“ bis hin zum polarisierenden „Wir oder die da?!“, provokanten „Wir lachen über Eure Werte!“ und verachtenden „Wir werden sie jagen!“. Die Beleidigung oder Herabsetzung des politischen Gegners mag

eigene Anhänger:innen erfolgreich mobilisieren, die Kollateralschäden sind enorm.

Das allzu lautstarke Betonen der Unterschiede ist untrennbar verbunden mit einer Verschärfung des Tons. Die Folge dieser spaltenden Kommunikation kann in der Sozialdimension eine zunehmende Feindseligkeit in der politischen Kommunikationskultur sein, wie sie in den USA zu beobachten ist. Mit der zunehmenden Verschärfung des Tonfalls drohen aus politischen Gegnern Feinde zu werden. Gegner:innen achten sich im Gegensatz zu Feinden gegenseitig als Demokrat:innen (vgl. Stäheli 2001) und tragen „ihre Interessengegensätze eher nach Art eines Spiels als in Form des tödlichen Kampfes“ aus (Münkler 2023, 56). „Gegner ist der ‚gehegte‘ Feind, einer, den ich nicht hassen muss, wenn ich gegen ihn kämpfe. Aus Gegnern können schnell wieder Verbündete werden; dass aus Feinden Freunde werden, braucht hingegen Zeit“ (ebd., 55).

Politische Gegner sehen sich im Wettbewerb um die besten Ideen und Wähler:innen, kommunizieren klar und vielleicht auch hart in der Sache, wissen aber zugleich, dass sie nach der Wahl in einer Koalition zusammenarbeiten könnten. Politische Feinde hingegen bekämpfen und beschimpfen sich. Ihnen kann es kaum mehr um das Überzeugen und Gewinnen neuer Unterstützer:innen gehen, sondern fast ausschließlich nur noch um das Mobilisieren der bestehenden – vor allem durch eine spaltende und herabwürdigende Kommunikation. Die Zahl der potenziellen Wechselwähler:innen, die mit guten Argumenten zu überzeugen sind, wird zunehmend kleiner.

Eine solche zunehmend gehetztere, unverbindlichere und feindseligere politische Kommunikationskultur würde zu einem öffentlichen politischen Diskurs führen, der kaum in einem größeren Kontrast zur Hochzeit einer bürgerlichen Öffentlichkeit stehen könnte, wie sie Habermas (1962) als Idealtyp beschrieben hat.

2. Dystopische und utopische Szenarien

Politische Wettbewerber, die aus diesen Spiralen entfliehen wollen und eine weitere politische Kommunikationsverschmutzung vermeiden

wollen, scheinen sich in einem Dilemma zu befinden. Eine entschleunigte, auf das sachlich Verbindliche setzende und gar das Gemeinsame betonende politische Kommunikation kann dazu führen, dass sie heute kaum mehr gehört wird und untergeht. Folgen Parteien der demokratischen Mitte jedoch den Spuren insbesondere der (rechts)populistischen Lautsprecher, sind die Folgen absehbar.

Damit ist das *dystopische Szenario* bereits umrissen. Es ist in Teilen in den USA zu besichtigen, in denen vier Jahre lang der Präsident mit immer neuen postfaktischen Aussagen die Agenda bestimmte und die beiden großen politischen Lager noch mehr zu Feinden machte. Seine (knappe) Wahlniederlage 2020 kann man in einer optimistischen Lesart als Beleg für die Selbstheilungskräfte einer Demokratie interpretieren. In einer pessimistischeren Lesart zeigt seine Wiederwahl 2024, dass diese politische Kommunikationskultur für viele kein Problem darstellt. In Europa und Deutschland könnten von einer solchen politischen Kommunikationsverschmutzung, insbesondere vom Unverbindlichen und Feindseligen wohl nur rechtspopulistische Parteien profitieren.

Wie könnte ein *utopisches Szenario* aussehen? Wie beim dystopischen Szenario gilt zunächst, dass es nicht nur auf Politiker:innen ankommt, sondern mindestens so sehr auf Journalist:innen und Bürger:innen. Welchen Beitrag könnten sie dafür leisten?

Für den *Journalismus* beginnt es mit einem Verzicht: einem Übersehen von absurden Statements von aufmerksamkeitsgierigen Politiker:innen und einem Überhören allzu offensichtlicher aufmerksamkeitsheischender Provokationen. Zugleich geht es um das Prüfen und Entlarven von Bullshit und Desinformationen, mindestens aber um das kritische Einordnen. Als Gefahr erscheinen hier feuilletonistische Beiträge zu Politiker:innen der demokratischen Mitte, in denen populistisches Gebaren allzu ästhetisierend beschrieben und damit zwangsläufig verharmlost wird. Bei all dem geht es nicht um Gesinnungs- oder Haltungsjournalismus, sondern um die ureigene Funktion des politischen Journalismus: das faktenorientierte und einordnende Berichten über relevante politische Themen. Umgekehrt sollte der Journalismus häufiger eigeninitiativ zu den "Leisen" gehen. Kurzum: Politischer Journalismus sollte die

Lautsprecher:innen am vorderen Bühnenrand häufiger ignorieren und sich mehr für seriösere Leisetreter:innen interessieren.

Für *Politiker:innen und politische Organisationen* gilt im Wesentlichen, das Gegenteil dessen zu tun, was oben beschrieben wurde: weniger kommunizieren, sich auf das Wesentliche beschränken, sachlich richtig, klar, verständlich und eindeutig die Ziele und Unterschiede benennend, aber nicht abwertend, sondern die Meinung der anderen respektierend. Kurzum: Politische Kommunikation sollte wieder mehr wie ein Gespräch geführt werden. Das setzt voraus, zunächst zuzuhören, um die tatsächlich gestellte Frage zu beantworten oder auf ein vorgetragenes Argument einzugehen. Und nicht Fragen zu ignorieren, um stattdessen vorbereitete Floskeln vorzutragen. Dabei geht es auch um eine erkennbare Bereitschaft, die eigene Position zu erklären.

Wie erfolgversprechend ist eine solche Strategie? In einer weitgehend kommunikationsverschmutzten Demokratie kann ein solcher Ansatz zu einem Alleinstellungsmerkmal werden – mit dem Joe Biden 2020 Erfolg hatte. Es kann aber auch eine weitgehende Nicht-Beachtung drohen – so wie es die von vielen für ihren seriösen und substanziellen Wahlkampf gelobte FDP bei ihrem bayerischen Landtagswahlkampf 2023 erleben musste.

Die vielleicht wichtigste Rolle nehmen die *Bürger:innen* und damit *Wähler:innen* ein, denn sie sind es, die mit ihren Entscheidungen bei der Medienauswahl und an der Wahlurne journalistische Angebote und Politiker:innen belohnen oder bestrafen – und damit einen Ausweg aus der Wettbewerbsspirale ermöglichen. Für die Mediennutzung hat Pörksen (2018) dies als redaktionelle Gesellschaft beschrieben, einem u.a. skeptischen, wahrheits-, relevanz- und diskursorientierten Verhalten beim Umgang mit Medien und bei der Diskussion über gesellschaftliche Themen. Es geht um ein *Im-Gespräch-Bleiben*, bewusst die Konfrontation mit gegenteiligen Meinungen Suchen und – noch wichtiger – Aushalten. „Der andere soll eben gerade nicht sein Maul halten, weil er sowieso ein Volksverräter oder ein Idiot oder sonst was ist“ (Rosa 2022, 53). Ein Gespräch zeichnet sich vielmehr aus durch das: „Du hast mir auch was zu sagen“ (ebd., 55).

Literatur

- Arendt, Hannah (2013), *Wahrheit und Lüge in der Politik: zwei Essays*, München.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Borucki, Isabelle (2014), *Regieren mit Medien: Auswirkungen der Medialisierung auf die Regierungskommunikation der Bundesregierung von 1982–2010*, Opladen.
- Brandenburger, Adam M./Nalebuff, Barry J. (1996), *Co-opetition*, New York.
- Giddens, Anthony (1982), *Commentary on the debate*, in: *Theory and Society* 11, Nr. 4, 527-539.
- Giddens, Anthony (1995), *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Haacke, Nils (2019), *Kontingente Kopplung. Postfaktische Kommunikation im Spannungsfeld von Politik und Wissenschaft*, in: *Soziologiemagazin* 12, Nr. 2, 33–50.
- Habermas, Jürgen (1968), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied.
- Harsin, Jayson (2018), *Post-truth and critical communication studies*, in: *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.757>.
- Hoffmann, Olaf (2022), *Die Flucht in die Ambiguität: Strategische Kommunikation zwischen Ein- und Mehrdeutigkeiten*, Wiesbaden.
- Hoffmann, Olaf/Seeber, Lucas (2021), *Auf dem Weg in die postfaktische Politik?* In: *Medien & Kommunikationswissenschaft*, 69, Nr. 4, 483-504.
- Jun, Uwe (2013), *Typen und Funktionen von Parteien*, in: *Niedermayer, Oskar (Hg.), Handbuch Parteienforschung*, Wiesbaden, 119-144.
- Lewandowsky, Stephan/Ecker, Ulrich K./Cook, John (2017), *Beyond misinformation: Understanding and coping with the „post-truth“ era*, in: *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 6, Nr. 4, 353–369.
- Luhmann, Niklas (1970), *Öffentliche Meinung*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 11, 2-28.
- McNair, Brian (2017), *An introduction to political communication*, London.
- Meibauer, Jörg (2015), *Konzepte des Lügens*, in: *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 34, Nr. 2, 175-212.
- Müller, Jan-Werner (2016), *What is Populism?* Philadelphia.
- Münkler, Herfried (2023), *Was macht den Feind zum Feind? Und was den Freund zum Freund? Eine kleine Typologiereise*, in: *Nassehi, Armin/Anderl,*

- Sybille/Felixberger, Peter (Hg.), Kursbuch 214: Freund und Feind, Hamburg, 52-68.
- Pörksen, Bernhard (2018), Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München.
- Rosa, Hartmut (2022), Demokratie braucht Religion, München.
- Scheidges, Rüdiger (1982), Kommunikationsverschmutzung. Zur „übergreifenden Theorie“ der PR, in: *Medium 12*, Nr. 1, 9-12.
- Schicha, Christian (2000), Kommunikationsökologische Kriterien einer Medienethik, in: *Communicatio Socialis 33*, Nr. 1, 43-66.
- Seeber, Lucas/Hoffjann, Olaf (2024), Bad Guy und Good Guy? Konstruktionspraktiken in Journalismus, Pressearbeit und Politik, in: Hoffjann, Olaf/Seeber, Lucas/von der Wense, Ina (Hg.), *Strategische Wahrheiten. Desinformation und Postfakten in der strategischen Kommunikation*, Wiesbaden, 117-133.
- Seymour, Lee J. (2014), Let's bullshit! Arguing, bargaining and dissembling over Darfur, in: *European Journal of International Relations*, 20, Nr. 3, 571-595.
- Stäheli, Urs (2001), Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II: Eine Einführung*, Wiesbaden, 193-223.
- von der Wense, Ina/Hoffjann, Olaf (2024), "They are always ambiguous when they don't know how it will turn out." Dissemination, practices, and ethical assessment of strategic ambiguity, in: *Journal of Communication Inquiry*.
- Yang, Yi/Liu, Lin (2019), Strategic uncertainty, coordination failure and emergence: A game theory study on agency-structure interactions, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 49, Nr. 4, 402-420.
- Zimmermann, Fabian/Kohring, Matthias (2018), „Fake News“ als aktuelle Desinformation. Systematische Bestimmung eines heterogenen Begriffs, in: *Medien & Kommunikationswissenschaft*, 66, Nr. 4, 526-541.

Der Aufsatz ist erstmals erschienen in Communicatio Socialis, 57, 1, 100-110.

(Wie) spricht Gott zu uns?

Problemanzeigen zu Religion als *Resonanzachse*
in einer Gesellschaft ohne Offenbarung

Jürgen Bründl

1. Die Verheißung der Religion

Religion hält für die Menschen auch heute noch eine Verheißung bereit. Sagt Hartmut Rosa. Im christlichen Kontext dieser Tage ist das ein bemerkenswertes Urteil, da hier v.a. die durch den konfessionsübergreifenden Missbrauchsskandal beförderte weltweite Auswanderungsbewegung aus den Formationen verfasster Kirchlichkeit vor Augen steht. Demgegenüber weisen Rosas Resonanzbuch ebenso wie sein jüngst veröffentlichter Vortrag *Demokratie braucht Religion* daraufhin, dass religiöse Vollzüge eine nach wie vor entscheidende existenzielle wie soziale Relevanz besitzen: Sie vermitteln die Idee einer Welt, welche die Probleme des Menschen nicht kalt lässt, sondern ihn anspricht und zum Handeln einlädt, kurz: die einen *Resonanzraum* eröffnet, in dem alle Fraglichkeiten, welche unvermindert auch spätmoderne Existenzen umtreiben, Wiederhall finden können. Religion allgemein, besonders aber die biblische Gottesvorstellung verhandelt für Rosa die Beziehung zu „*einer entgegenkommenden, antwortenden Welt*“ (Rosa 2016, 438–439 [kursiv HR]). In ihr soll die Antwortbedürftigkeit des Menschen mit einer universalen *Ansprechbarkeit* korrespondieren, welche die Weite des Kosmos bewohnbar, d.h. zu einem Lebensraum macht, der sich sogar für individuelle Belange aufgeschlossen zeigt (vgl. Rosa 2022, 71–72). Weil Religionen diese kosmische Wohnlichkeit auf unterschiedliche Weise vermitteln, stellen sie eine

vertikale Resonanzachse dar, an der entlang sich das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft ausrichten lässt (vgl. Rosa 2016, 435–453).

Was Rosas soziologischer Blick als Funktion von Religion wahrnimmt, greift das theologische Sprachspiel auf, wenn es die Welt in den Hall von Offenbarung, des Rufes Gottes stellt. Gewissermaßen *von außen* verfügt dieser Ruf die heterogene Vielfalt empirischer Vorfindlichkeiten zu einer Ganzheit. Den Menschen eröffnet er einen Transzendenzbezug, dessen exterritoriale Gegenüber religiöses Empfinden mit numinosen Attributen zum Ausdruck bringt. Auch die Verheißung des *christlichen* Glaubens besteht in der Wahrnehmung dieser existenziellen Beziehungsmöglichkeit. Rosa fasst sie folgendermaßen ins Wort: „*Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, und der Mittel und Wege finden kann, Dich zu erreichen und Dir zu antworten*“ (Rosa 2016, 441 [kursiv HR]).

Das menschliche Weltverhältnis erhält im religiösen Bezug also eine zusätzliche Gravur: Nicht nur *dass da etwas ist*, sondern dass eine umfassende Präsenz mit mir *interagiert*, mir Aufmerksamkeit schenkt, dass sie sich für meine Bedürfnisse interessiert, bildet die Eigenart, welche gläubige Lesarten in die Wahrnehmung mundaner Wirklichkeit einschreiben. Diese auffallend individualistische Charakteristik des religiösen Erlebnisses erweitert Rosa dadurch ins Soziale, dass er die vertikale Resonanz als eine *Achse* beschreibt, auf der rituelle Institutionalisierungsformen die Beziehung zum Göttlichen ausgestalten. Auf diese Weise ergänzt die transzendente Bezüglichkeit der Religion *profane* Achsen, die den Menschen bereits *in* der Welt als ein vielfach resonantes Beziehungs-wesen charakterisieren. Rosa beschreibt die Wirklichkeit menschlicher Relationalität nach mindestens drei Hinsichten: In *horizontaler* Perspektive orientiert die intersubjektive Achse humaner Sozialität besonders die Bereiche Familie, Freundschaft und Politik. Den Objektbezügen des Menschen gehen die *diagonalen* Resonanzachsen Arbeit, Schule, Sport und Konsum nach. Die zuerst genannte *vertikale* Dimension umfasst neben der Religion exterritoriale Kontaktmöglichkeiten zu den synchronen Feldern von Natur und Kunst sowie zur Geschichte, die den Resonanzraum des Subjekts diachron erweitert. Dabei verbindet die vertikalen Achsen die Erfahrung einer Verwiesenheit, die über den Einzelnen hinausreicht (vgl. Rosa 2016, 331), ihn in übergreifenden Resonanzen zum

Schwingen bringt. Gemeinschaftliche, kirchliche Vollzugsformen des Glaubens könnten hier ihre Berücksichtigung finden. Auf deren institutionelle Spezifik und die damit einhergehenden Problembestände, v.a. im Blick auf die hierarchische Verteilung von Macht, nimmt Rosa in seiner Monographie von 2016 noch nicht ausdrücklich Bezug. Stattdessen formatiert er sein Resonanz-Verständnis hier über die grundsätzlich *egalitär* verfasste Überzeugung von der Ansprech- bzw. Anrufbarkeit des Individuums.

Wie zentral dieses Thema für Rosas Religionsbegriff ist, zeigt seine nahezu wörtliche Wiederaufnahme in dem jüngeren Demokratie-Text. Nun bindet Rosa – was dem Anlass seines Vortrags auf dem Würzburger Diözesanempfang 2022 geschuldet sein dürfte – die Achsenfunktion der Religion explizit in institutionelle Formate ein: „Und die Bibel, der Glaube, die Kirche geben diese Antwort, dieses eine Versprechen: Da ist einer, der hat *dich* gemeint, der hat *dich* angerufen, der *hört* dich auch, auch wenn er nicht im Hier und Jetzt verfügbar ist“ (Rosa 2022, 72 [kursiv HR]). Über das im Resonanzbuch Gesagte geht dieses Zitat insofern hinaus, als es darauf aufmerksam macht, dass der verheißene numinose Hörende und Antwortende im *Hier und Jetzt* nicht selbstverständlich mit einer empirisch objektivierbaren Referenz ausgewiesen werden kann, sondern der Vermittlung durch gesellschaftlich verfasste Größen – die Bibel, den Glauben, die Kirche – bedarf. Die Anrufbarkeit des Menschen soll also beziehungsreich und beziehungsstiftend erfahren werden können, *obwohl* sie sich allen menschlichen Zugriffen entzieht. Mit diesem Dilemma adressiert Rosa ein Grundproblem religiöser Erfahrung, das ihre theologische Reflexion von Beginn an begleitet hat.

2. Resonanz und Offenbarung

Christliche Theologie bearbeitet die prekäre Entzogenheit Gottes traditionell im größeren Zusammenhang des Offenbarungsthemas. Im Zentrum steht dabei die christologische Frage, wie denkend und handelnd jenes den Glauben bestimmende Bekenntnis zu rechtfertigen ist, das den Menschen Jesus aus Nazareth als Messias, Sohn Gottes und Retter der

Welt, d.h. im revelatorischen Sinn einer *Selbstmitteilung* Gottes verstehen will (vgl. von Stosch 2010, 46–57). Wie theologische Strategien der Plausibilisierung dieses Glaubensbekenntnisses aktuell aussehen, kann hier nicht näher ausgeführt werden (vgl. etwa Rahner 1999, 116–136.172–305 oder Hoping 2019). Die nachfolgende Analyse konzentriert sich lediglich auf die Erfahrung der *Ambivalenz*, die den Offenbarungsglauben je und je begleitet: Wenn irdische Realitäten für Gottes Gegenwart eintreten müssen, entfesseln sie prekäre Interpretationsprozesse, in deren virulentem Kern es immer auch um die Erfahrung gelingender oder verfehlter Resonanz geht.

Die im Folgenden zu begründende These lautet, dass Rosas Resonanzbegriff als Versuch verstanden werden kann, die den Schreibweisen von Resonanz und Offenbarung *gemeinsame* und als solche durchaus *uneindeutige* Grunderfahrung vertikaler Verwiesenheit bzw. lebensrelevanter Gottesbeziehung des Menschen in einen spätmodernen Verständnishorizont zu übersetzen. Soll heißen: Was der Glaube im Blick auf Offenbarung über das Thema der Menschwerdung Gottes in den Fokus stellt, entfaltet Rosa in den v.a. anthropologisch und politisch akzentuierten Bedeutungsfeldern der Resonanz. Als allgemeinmenschliche *Responsivität* privilegiert sie seiner Meinung nach ein demokratisches Gesellschaftsformat, das Menschen, weil sie aufeinander hören, in die Lage versetzt, sich selber wie die bestehenden Verhältnisse zu ändern und im Vollzug dieser Kommunikationsprozesse ihre je eigene, unverwechselbare Stimme zu finden (vgl. Rosa 2022, 53–55). Rosa nennt das die *Selbstwirksamkeit* der Resonanz und legt sie in einem herrschaftskritischen Sinn aus: Als ein anrufbarer, angerufener und antwortender kann der Mensch sein Leben so gestalten, dass die naturale Um- wie die soziale Mitwelt vor seiner Verfügungsmacht nicht verstummen müssen. Auch die Kirchen tragen zu diesen demokratischen Verständigungsprozessen bei, indem ihre religiösen Narrative und Rituale Gemeinschaftsformen der Anrufbarkeit, ein *hörendes Herz*, ausbilden, womit Rosa ausdrücklich 1Kön 3,9 und damit das Jahresmotto der Diözese Würzburg von 2022 aufgreift (vgl. Rosa 2022, 20–21).

3. Eine Frage der Glaubwürdigkeit

Allerdings ist es mit der Anrufbarkeit des Menschen heute so eine Sache. Der Rekurs auf göttliche Offenbarung gilt in der Spätmoderne nicht unbedingt als vertrauenswürdiger Maßstab. Gregor Maria Hoff hat nachgezeichnet, wie mit der Marginalisierung des Christentums in den westeuropäischen Gesellschaften auch das Bewusstsein für die Offenbarung des christlichen Gottes erodiert. Die religiöse Leerstelle besetzen dann neue Offenbarungen bzw. Offenbarungen anderer Art. In den Worten von Hoff:

„Allgegenwärtig und unverständlich, mythisch fremd und medial vertraut – in dieser schillernden Ambivalenz lässt sich das Konzept Offenbarung als eine Größe kennzeichnen, an deren Verständnis sich die Welten teilen. In wissenschaftlichen Diskursräumen verliert sich die entsprechende Vorstellung. Sie ist kulturell unterwandert und fremdsprachlich abgedrftet. Kognitiv scheint sie aus dem Netz jener Begriffe zu fallen, mit denen der aufgeklärte Mensch seine Wirklichkeit einzufangen sucht. Offenbarung verspricht für das, was widerfährt, keine intellektuellen Deutungsreserven mehr. Offenbarung kommt dann nicht vor, weil man keine Offenbarungen mehr erfährt – jedenfalls nicht in einem kritisch gefilterten Sinn“ (Hoff 2007, 18 [kursiv GMH]).

Der spätmoderne Umgang mit dem Offenbarungsthema changiert also zwischen der Musealisierung seiner nicht länger nachvollziehbaren Mythologeme und den medialen Inszenierungen, die auch ganz andere als religiöse Absichten verfolgen können. Hoff weist hier v.a. auf die Verkaufsrhetorik der Werbung hin. Die ebenso relevante *politische* Instrumentalisierung von Offenbarung, für die z.B. die ideologischen Rechtfertigungen des russischen Überfalls auf die Ukraine durch den Moskauer Patriarchen Kyrill stehen, steht ihm noch nicht vor Augen. Sie stellt aber nur eine weitere Variante der angezeigten Transformation des Offenbarungsverständnisses oder besser: ihrer strategischen Nutzung dar. Derartige Anwendungen zerstören aber genau jenes sinnstiftende Potenzial, auf das Rosas funktionales Religionsverständnis abhebt. Hinzu kommt, dass sich Gesellschaften heute in ihren Entscheidungsprozessen anstelle göttlicher Offenbarung vorrangig an objektivierenden Wissens-Formaten orientieren, welche die Welt zweckrational, d.h. für ihre im weiten Sinn technische Bearbeitung zurichten. Rosa übernimmt diese v.a. von Heidegger und Adorno herkommenden Modernekritik. Auch in seiner

Darstellung verliert Offenbarung ihren mundanen Resonanzraum, weil der Weltbezug des Menschen in Herrschaftsgesten der Verdinglichung und Beschleunigung erstarrt und damit nicht Beziehung, sondern universale Beziehungslosigkeit kultiviert.

Diese Diagnose ist insoweit zustimmungsfähig, als auch aktuelle theologische und insbesondere kirchenamtliche Bezugnahmen auf Offenbarung in die von ihr identifizierte Objektivierungsfalle tappen. Z.B. wenn sich bischöfliche oder päpstliche Lehräußerungen einseitig auf den *normativen* Gehalt göttlicher Kundgaben berufen und das unverfügbare Ereignis der Anrufbarkeit des Menschen auf unidirektionale Informationsübertragung zurechtstutzen. Statt resonante Lebensbeziehung zu stiften, kann Offenbarung dann zur Ressource für manipulative Sinnproduktion degenerieren. Gerade das offizielle Format kirchlicher Lehre steht in der Gefahr, religiöse Wahrheitsansprüche ideologisch aufzuladen. Deren Glaubwürdigkeit erscheint umso problematischer, als die medial globalisierte Gegenwart ihre Aufmerksamkeit längst von der Frage, *was* offenbart wird, auf die ganz andere Frage verschoben hat, *wie* man Offenbarung öffentlichkeitswirksam *inszenieren* kann.

4. Sinn und Cinema

Ein Leitmedium für die Konstruktion von Offenbarung ist heute das Kino. Im Halbdunkel des Zuschauerraums klärt sein Lichtspiel darüber auf, was uns Menschen bewegt. Der Film übernimmt damit dieselbe Orientierungsfunktion, die Rosa und Hoff ursprünglich mit den Erleuchtungen der Religion verbinden. Auch wenn Hoff hier kein Resonanz-Konzept, sondern Niklas Luhmanns These von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis im Blick hat (vgl. Luhmann 2000, 122.136–139), kennzeichnet er die Verheißung einer ansprechenden Welt, also *dass da einer ist, der dich hört*, mit eben *der* existenziellen Pointe, auf die auch Rosa den Fokus legt: „Religion“, schreibt Hoff,

„setzt anstelle der anonymen Zufälle des Lebens eine personale Sinngröße ein, die es gegebenenfalls erlaubt, Schicksalsschläge zu verarbeiten und

möglicherweise auch die eigene Todesangst in das Leben zu integrieren.“
(Hoff 2007, 29)

Weiterführend ist an dieser Stelle der Hinweis auf *Schicksalsschläge* und *Todesangst*, an denen religiöse Deutungen ihre existenzielle Tragfähigkeit zu bewähren haben. Die Orientierungsleistung der vertikalen Resonanzachse gläubigen Gottvertrauens gelingt in ihrem angestregten Horizont weder selbstverständlich noch können ihre Sinnangebote unstrittig sein und waren das wohl auch nie. Die *neuzeitlichen* Bedenken hat besonders die Theodizee-Frage aufgegriffen. Rosa nimmt auf sie zwar nicht Bezug. Dass seine Funktionsbeschreibung aber auf das *Versprechen* der Religion (das einzulösen bleibt) bzw. auf ihre *Verheißung* (die erfüllt werden muss) abhebt, lenkt die Aufmerksamkeit überdeutlich auf die *Künstlichkeit* gläubiger Sinnproduktion und auf eine Deckungslücke, deren immer erst abzugeltender Glaubwürdigkeitsanspruch auch das Offenbarungsthema nicht unberührt lässt. Orientierung muss *hergestellt* und Sinn kann *erzeugt* werden.

Siedeln die Religionen sozusagen naturwüchsig am Ort dieser Konstruktionen, bewohnt ihn im technischen Zeitalter das Kino. Die *Uneindeutigkeit*, welche den Glauben an die religiösen Verheißungen in Zweifel zieht, wird durch ihre Übertragung auf die Leinwand allerdings nicht weniger aufdringlich, im Gegenteil: Die Fiktionalität der Filmbilder rückt deren ambivalenten Charakter in den Vordergrund. Das ist deshalb interessant, weil sich das Bewusstsein der Künstlichkeit von Offenbarung nicht auf die Problematik ihrer Glaubwürdigkeit beschränkt. Vielmehr lenkt es die Aufmerksamkeit auf die Voraussetzungen, die das Verständnis von bzw. *für so etwas wie* das Hören eines göttlichen Rufs ermöglichen, und markiert damit zugleich die Frage nach den Bedingungen von Resonanz, welche ganz im Sinn Rosas zu den Vollzugsformen der Offenbarung Gottes gehört.

5. Die Zähne des Goi

Eine Sequenz der an die Hiob-Geschichte angelehnten Komödie *A Serious Man* aus dem Jahr 2009 führt die Begründungsprobleme vor Augen,

die sich einstellen, wenn nicht der Hiob des nach ihm benannten antiken Buches, sondern ein spätmoderner Mensch die Orientierungsleistung von Offenbarung in Anspruch nehmen will. Beide werden mit der Frage konfrontiert, ob bzw. wie Gott zu uns spricht. Und beiden ist gemeinsam, dass ihr übles Ergehen jede resonante Weltbeziehung zerbricht.

Die Handlung des Films spielt v.a. in den 60iger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in einer jüdischen Gemeinde in Nordamerika. Der Held, ein Physik-Professor, muss in letzter Zeit allerhand Schicksalsschläge verarbeiten: Nicht nur will ihn seine Frau für einen älteren Nebenbuhler – Sy Ableman – verlassen, sondern er soll, nachdem Sy bei einem Auto-unfall ums Leben gekommen ist, auch noch dessen Beerdigung bezahlen. Hinzu kommt, dass Professor Gopnik gleichzeitig selbst eine Karambolage erlitten hat. Ist das eine Offenbarung? Will Gott ihm über die Koinzidenz der beiden Unfälle etwas zu verstehen geben? Und was wäre das? Die Fragen sind dringlich genug, dass Gopnik den Senior-Rabbi seiner Gemeinde, Rabbi Nachtner, aufsucht. Die nun folgende Sequenz zeigt die Antwort des Rabbi – eine Antwort, die in gut jüdischer Gelehrtradition eine Geschichte erzählt, die Geschichte von den *Zähnen des Goi* (vgl. *A Serious Man* 2009, 00:53:33–01:00:40).

Auf der Tonspur begleitet die Szenenfolge der Kommentar Nachtners, der den Handlungsstrang der Erzählung an das Gespräch knüpft, das Gopnik mit seinem Rabbi auf der zentralen Storyline des Filmes führt. Ohne hier näher auf die bildgebenden Verfahren der Darstellung eingehen zu können, erzählt die Geschichte des Rabbi von einer unerhörten Begebenheit, die Lee Sussman, dem jüdischen Zahnarzt der Gemeinde, zugestoßen ist. Auf dem Abdruck der unteren Schneidezähne seines Patienten Russel Krauss, eines Nichtjuden, findet Sussman Zeichen eingraviert, die den hebräischen Schriftzug *hoschi'ani*, d.h. *hilf mir* oder *rette mich* bilden. Dieser Fund bringt Sussmanns Alltag gehörig durcheinander: Ohne Erfolg sucht er auf Zähnen und Zahnabdrücken unterschiedlicher Personen nach weiteren Inschriften. Und obgleich er verschiedene Deutungsmethoden erprobt, bleibt unklar, was es mit dieser Einschreibung auf sich hat, d.h. ob es sich wirklich um eine Botschaft handelt. Auch Sussman wendet sich schließlich an Rabbi Nachtner. Dramaturgisch kulminiert die Sequenz einmal mehr in der zentralen Frage, die das

Deutungsproblem, das die religiösen Orientierungssignale aufwerfen, adressiert. Nachtner verleiht ihr aus dem Off seine Stimme, wobei die Bildregie auf dem letzten Wort seiner Frage von Sussman zur Großaufnahme des Gesichts des Rabbi überblendet und die erzählte Geschichte so in den Strang der Haupthandlung, also in das Gespräch mit Gopnik zurückführt: „Was kann ein solches Zeichen – *bedeuten*?“ Da Nachtner es bei dieser Frage belässt, muss Gopnik auf einer weiterführenden Antwort insistieren. Nachtners Antwort montiert der Film dann parallel, so dass sie sich in der Sicht des Zuschauers gleichzeitig an beide Fragesteller – Gopnik wie Sussmann – richtet.

6. Hiobsbotschaften

Sind die Zähne des Goi eine Offenbarung Gottes? „Wissen wir nicht“, sagt der Rabbi und erweist sich damit als ein Mann, der die Unselbstverständlichkeit des Offenbarungsglaubens zur Kenntnis genommen hat. Auch die Pragmatik, die Nachtner aus ihr zieht, ist beachtlich: „Anderen Menschen helfen ist immer gut.“ Aber während Sussman mit dieser Auskunft in seine Alltagsvollzüge zurückfindet, kann Gopnik die agnostische Haltung des Rabbi nicht beruhigen. Sie erzeugt bei ihm keine Resonanz, weil ihre lapidare Nüchternheit das Irritationspotenzial seiner Orientierungslosigkeit nicht abreagieren kann. Ohnehin wird Gopnik als eine Figur gezeichnet, die Angst davor hat, ihr Leben zu ändern – und das, obwohl sein Alltag längst aus den Fugen geraten ist. Es wäre reizvoll, das Thema dieser Weltangst als Charakteristikum jüdischen Lebensgefühls in den ironischen Brechungen des Films weiterzuverfolgen, insbesondere was ihre geschlechterspezifische Ausprägung betrifft, die den Frauen regelmäßig eine aktiv-gestaltende Rolle zuweist, während sich die Männer den Anforderungen, welche die Welt an sie stellt, durchweg nicht gewachsen zeigen. Jedenfalls fällt auf, dass der Film auch hier präzise seinem biblischen Vorbild folgt: In der Rahmengeschichte des Hiob-Buches ist es die Ehefrau des Protagonisten, die dessen Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes und damit am Beurteilungsmaßstab der Welt, mit der kruden Pragmatik eines Schuldeingeständnisses ausräumt, zu dem ihr Mann sich nicht durchzuringen vermag. Hiob eröffnet stattdessen einen

Prozess mit Gott, der seiner gleichfalls unzureichenden Vorstellung von Gerechtigkeit das Urteil sprechen wird. Die spätmoderne Radikalisierung dieser existenziellen Verunsicherung fasst das *Lexikon des internationalen Films (LiF)* plakativ ins Wort, wenn es den Plot von *A Serious Man* als „schwarze Komödie“ beschreibt, in der „alles Rationale den Zweifeln des Mystischen ausgesetzt wird, ohne dass eine transzendente Größe als sinnstiftende Instanz die Absurdität der geschilderten Situation auffangen würde“ (LiF 2011, 55). Anders gesagt: Einer leidvoll entstellten Wirklichkeitserfahrung offenbart die Welt keine ansprechenden Züge. Die Menschen, die in ihren Ortslagen leben müssen, nehmen religiöse Verheißungen deshalb auch nicht als Orientierungsangebot wahr. Wenn überhaupt entziffern sie deren irritierende Mystifikation als Chiffren der Undurchschaubarkeit mundaner Gemengelagen.

Ganz ähnlich beschreibt Rosa Weltangst als modernetypischen Charakterzug. Er erkennt in ihr eine zweite und zwar *entfremdende* Grunderfahrung, die er *Repulsion* nennt (vgl. Rosa ⁴2016, 58–59 und 299–316) und dialektisch mit der resonanten Weltbeziehung verschaltet: Nur über die Sensibilität für die faktische Entfremdung, d.h. in Konfrontation mit allem „Nichtversöhnten“, und nur in der prekären Form der höchstens „*erahnten Gewissheit eines aufhebenden ›Dennoch‹*“ kann sich der Mensch von heute die notwendige *Resonanzfähigkeit* erhalten (vgl. Rosa 2016, 322 [kursiv von HR]). Allerdings stehen die Erfolgsaussichten für gelingende Resonanz in einem angstbesetzten Horizont nicht gut. Das *Dennoch* einer bloß *erahnten Gewissheit* liegt viel zu nahe an der Scheinwirklichkeit der Illusion. Und *die* bietet bekanntlich keine vertrauenswürdige Handlungsanleitung. Wer wie Professor Gopnik sein Leben nicht selber in die Hand nehmen will, sondern nach göttlicher Weisung sucht, die ihm diese Aufgabe abnehmen soll, muss an der Künstlichkeit ihrer Sinnkonstruktion verzweifeln. Keine noch so bewährte Überlieferung oder forcierte Offenbarungs-Hermeneutik wird dieses Manko ausgleichen. Im Film sind es die traditionellen Bestände des jüdischen Glaubens, die sich als nicht eindeutig genug erweisen. Aber nicht nur sie, *jede* religiöse Offenbarung erweist sich hier als nicht eindeutig genug. Auch das stellt Nachtner nüchtern fest: „Ha Shem“, Gott, „schuldet uns die Antwort nicht“. Der Wunsch nach einem gottgegebenen Sinn kann sogar die transformativen Potenziale blockieren, die vielleicht in den Leiderfahrungen des Alltags

zu entdecken wären. Es gehört allerdings zu den ironischen Zügen des Films, dass Gopniks erratische Sinnsuche noch in ihrem Scheitern – und auch hier tut er es dem biblischen Hiob nach – der Wahrheit seines Lebens auf der Spur bleibt, während die skeptische Haltung der Theologie Nachtners Offenbarung wie Zahnschmerzen behandelt: Man muss sie eine Zeit lang aushalten und auf das Abklingen der Irritation warten, bevor der gewohnte Trott ungestört weitergehen kann.

Das Phänomen der Offenbarung sperrt sich, so könnte man sagen, gegen jede Indienstnahme, umso mehr wenn die erwartete Sinnstiftung eindeutig fixiert werden soll. Im Niemandsland einer religiös weitgehend unmusikalisch gewordenen Welt lassen sich die göttlichen Verheißungen nicht auf das Niveau eines Ratgebers für alle Lebenslagen herunterregeln. Wer dennoch in dieser Weise mit ihr umgeht, steht in der Gefahr, objektiv falsche Verknüpfungen herzustellen. Auf der Klaviatur dieser illusorischen Sinn-Konstruktionen spielt der Film virtuos: etwa in der Parallel-Montage der zwei ganz verschiedenen Auto-Unfälle, die beim Zuschauer den irrigen Eindruck erweckt, als würden Gopnik und sein Nebenbuhler Sy Ableman nicht nur in ihrem Beziehungsleben, sondern auch im Straßenverkehr miteinander kollidieren.

7. Institutionen der Anrufbarkeit

Ebenso wenig wie das Verständnis für Offenbarung, stellt sich Resonanz von selbst ein. Auch sie ist auf Erfahrungsformen angewiesen und hat Verständnisbedingungen. Und weil deren Rechtfertigung die individuelle Vertrauensfähigkeit oft überfordert, bedarf es gesellschaftlich verfasseter Vermittlungsstrukturen, die den Zweifel kompensieren. Aber auch diese geteilten Normative haben bestenfalls eine angefochtene Selbstverständlichkeit anzubieten. Rosa leugnet das nicht. Allerdings verdecken die einseitigen physikalischen Analogien, mit denen er sein Konzept plausibilisiert, bisweilen die prekäre Mittelbarkeit von Resonanz und verstellen damit den Zugang zur Analyse ihrer soziologischen und institutionellen Ermöglichungsbedingungen (zu dieser Kritik vgl. den Sammelband von Breyer u.a. [Hg.] 2017). Wer seinen Blick unmittelbar auf die

Institutionalisierungsformen der Anrufbarkeit richtet, bemerkt auch hier besonders die *Künstlichkeit* und davon untrennbar die Anfechtbarkeit der von ihnen bereitgestellten Sinnkonstruktionen. Das bedeutet zum einen: Kein religiöses Ritual, aber auch kein szientifisches Wissensformat kann das in Rosas Diktion *repulsive* Potenzial des *Nichtversöhnten* einhegen oder gar beherrschen. Als artifizieller bleibt Resonanz v.a. ein zerbrechlicher Weltbezug. Entsprechend betont aktuelle Theologie das *Irritationspotenzial* von Offenbarungsereignissen, das jedes ihrer Interpretamente, die normativ lehramtlichen miteingeschlossen, relativiert. Anders formuliert: Theologische Hermeneutik, die diese Sinnfindung professionell betreibt, konzentriert sich auf die Kritik eines zu eindeutigen Umgangs mit den vermeintlichen Weisungen Gottes, weil sie nur so verhindern kann, dass ideologische Ressourcensicherung an die Stelle von Resonanz tritt. Von dieser Kritik profitiert nicht zuletzt das kirchliche Lehramt. Denn die von der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* festgehaltene Erwartung, dass Religionen eine Antwort zu geben haben „auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen [...]“ (NA 1,3), besteht nach wie vor und zusammen mit ihr auch der institutionelle Orientierungsanspruch. Er bleibt aber gegenwärtig lediglich in der Form einer stets vorläufigen *Suchbewegung* in Kraft. Ihre situationsspezifische menschliche Ausgestaltung darf sich eben nicht mit göttlichen Willensratschlüssen verwechseln. Hier behält die agnostische Haltung, die im Film Nachtners Beharren auf der letzten Fraglichkeit von Welterfahrung zum Ausdruck bringt, ein bleibendes Recht. Ihre Schwachstelle macht freilich die fehlende Sensibilität für die leidenden Menschen erkennbar, die ihre Sinnerwartung an die Verheißung der Religion herantragen. Dass Nachtner diese Erwartung zurückweist, kennzeichnet ihn als einen jener nur so genannten *Freunde* Hiobs, die ihre theologischen Überzeugungen über die Solidarität mit den Menschen in der Welt stellen.

Deren profane Nöte verpflichten jedoch die religiöse Verheißung. Sie stellen das Prüfkriterium für ihre Wahrheit dar. Diese Bewährungsprobe bringt Rosas Resonanzbegriff – das wäre mein zweiter Punkt – mit seinem Konzept der Anrufbarkeit konzise zum Ausdruck. Dass das biblische Gottesverständnis die Vorstellung einer ansprechenden Welt unterstützt, zeigt z.B. die priesterschriftliche Urgeschichte (vgl. Gen 1,1–2,4a),

welche die Schöpfungswirklichkeit als Bio-Topos, als Lebenshaus kennzeichnet. Das andere, traditionell *jahwistisch* benannte biblische Anfangsnarrativ ergänzt diese Charakteristik durch den keineswegs optimistischen Hinweis, dass die resonante Erfahrung der Wohnlichkeit der Welt v.a. im Modus des Widerstands gegen die aufdringlichen Gefährdungen des irdischen Lebens *errungen* werden muss und oft genug *verfehlt* wird. Die Urgeschichten der *Genesis* legen die Vertikalität der religiösen Resonanzachse damit als eine *prekäre* Größe aus, an der menschliche Existenz, wenn schon nicht über den Tod hinaus, so doch wenigstens *angesichts* seiner Orientierung gewinnen *kann*.

Resonanz in ihrem ebenso umfassenden wie ambivalenten Sinn verlangt deshalb drittens nach einem institutionellen Schallraum, in dem die Verantwortung von personalen Offenbarungserfahrungen in Beziehung treten kann zu anderen und vielleicht sogar transzendenten Stimmen. Anrufbarkeit ist nur relational und sozial, nicht solipsistisch oder privatisistisch einlösbar. Das bedeutet für die Religionen, dass sie auch in der Spätmoderne auf gesellschaftlich verfasste Strukturen nicht verzichten können. Im Christentum ist der Glaube des Einzelnen von jeher an das gemeinschaftliche Format der Kirche gebunden. Rosa seinerseits findet die Institutionen, die das Resonanzphänomen dialogisch offenhalten, besonders in der Demokratie. Unter ihnen billigt er auch dem christlichen Glauben eine positive Funktion zu, da dessen – ausdrücklich genannter – *trinitarischer* Transzendenzbezug „eine Resonanzverbindung zur Welt und zu einer anderen Welt“ (vgl. Rosa 2022, 69) zu knüpfen vermag. Insofern das religiöse Versprechen die Welt als Ganze und als Gemeinsame vor Gott stellt, könnten die Glaubensgemeinschaften der Kirche diese universal beziehungsstiftende Rolle übernehmen. Das hat allerdings zur Voraussetzung, dass ihre faktischen Institutionalisierungsformen sie nicht daran hindern. Die theologische Aufarbeitung des Missbrauchsskandals hat den Handlungsbedarf, den hier z.B. die Gefangenschaft in klerikalen Strukturen nicht nur für die römisch-katholische Kirche anzeigt, unmissverständlich eingeklagt (vgl. Sander 2021, 143–161). Mit ihm wird die Notwendigkeit einer Analyse der Kategorien von Macht und Herrschaft dringlich (vgl. Wetzel 2017, 53). Die christlichen Kirchen haben diese Problematik noch nicht hinreichend aufgearbeitet. Als Konsequenz aus der institutionellen Vermitteltheit von Resonanz, bleibt dieses

Thema bislang aber auch für Rosas Konzept – er selbst gesteht das zu (vgl. Rosa 2016, 757–761) – ein Desiderat.

Literatur – Filmographie

- o.A: (2011), Art. A Serious Man, in: Lexikon des internationalen Films. Teiljahresband: Filmjahr 2010, Marburg, 55.
- Breyer, Thimo/Bucholz, Michael B./Hamburger, Andreas/Pfänder, Stephan/Schumann, Elke (Hg.) (2017), Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung. Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst, Bielefeld.
- II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lat.-dt. Studienausgabe. Freiburg i. Br. 2004 (HThK.VatII 1), 355–362.
- Hoff, Gregor Maria (2007), Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg.
- Hoping, Helmut (2019), Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Luhmann, Niklas (2000), Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Rahner, Karl (1999), Sämtliche Werke. Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Zürich/Düsseldorf/Freiburg i. Br.
- Rosa, Hartmut (2022), Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München.
- Rosa, Hartmut (*2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Sander, Hans-Joachim (2021), Anders glauben, nicht trotzdem. Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen, Ostfildern.
- Stosch, Klaus von (2010), Offenbarung, Paderborn.
- Wetzel, Dietmar J. (2017), Resonanz in der Soziologie: Positionen, Kritik und Forschungsdesiderata, in: Breyer, Thimo u.a (Hg.), Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung. Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst, Bielefeld, 47–64.
- A Serious Man (USA/GB/F 2009), Produktion, Regie und Drehbuch: Ethan und Joel Coen.

„Die Gleichheit aller“

Zum Einfluss religiöser Reformbewegungen auf die frühe deutsche Demokratiebewegung (1844 – 1848/49)

Sabine Freitag

Im Vorwort zu Hartmut Rosas *Demokratie braucht Religion* reflektiert Gregor Gysi über den Begriff der Resonanz als einer gelungenen Form kommunikativer Praxis zwischen Menschen und fragt danach, wer die Umstände sichert, unter denen eine solche Kommunikation, in der sich vernunftbegabte Menschen über ihr gemeinsames Wohl verständigen, gelingen kann? Für Gysi ist das – in Anlehnung an die Staatstheorie Hegels – der die Freiheit selbst erst herstellende Staat, der seine Institutionen so einrichtet, dass sie „die Reflexion auf das gesellschaftliche Ganze und die Kritik daran überhaupt erst möglich machen.“¹ Nur ein in dieser Weise agierender Staat kann als ein freiheitlicher und souveräner verstanden werden, weil sich erst aus der Ermöglichung und Sicherung einer solchen kommunikativen Praxis die Legitimation der staatlichen Existenz selbst ergibt. Es ist unschwer zu erkennen, dass Gysi hier ein demokratisch eingerichtetes Staatswesen vor Augen hat, das gesellschaftliche Widersprüche vielleicht nicht aufzuheben vermag, aber immerhin dafür Sorge trägt, dass diese zum Ausdruck kommen und offen verhandelt werden können.

Neben der Kunst ist für Gysi auch die Religion – noch einmal in Anlehnung an Hegel – ein besonderer Bereich, in dem sich Menschen, die nicht alle Philosophen sein können, selbst thematisieren und dadurch die Möglichkeit einer „gemeinsamen Praxis“² erfahren. In Anknüpfung an Walter Benjamin – und in gewisser Weise auch schon im Vorgriff auf

¹ Gysi 2022, 11.

² Ebd.

Hartmut Rosa – verteidigt Gregor Gysi dann als ein Mann, „der (selbst) nicht an Gott glaubt“³, zumindest die „Motive religiösen Denkens in säkularer Form“, weil die Motive dieser ‚Denkungsart‘ letztlich von der „Idee einer befreiten Gesellschaft“⁴ bestimmt werden, deren emanzipatorischen Gehalt er nicht preisgeben möchte. Anders gesagt: Das Denken einer vernünftigen Praxis als gelungene Kommunikation über das Gemeinsame weist einen »geheimen«⁵ Bezug zur Religion insofern auf, als dieses Denken inhaltlich von der Idee einer befreiten Gesellschaft motiviert wird und praktisch als demokratischer Aushandlungsprozess zum Ausdruck kommt, in dem über die zentrale Frage verhandelt wird, „in welcher Gesellschaft wir leben wollen.“⁶ Ein demokratisch organisiertes Staatswesen dürfe sich, so Gysi, weder von der emanzipatorischen Idee einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen, noch von der „vernünftige(n) Auseinandersetzung um ein gemeinsames Wohl“⁷ verabschieden, weil sonst die gesellschaftlichen Triebkräfte erlahmen, die für ein gerechteres Land und einen humaneren Umgang notwendig sind.

Doch wie verhält es sich mit dieser Idee und seiner Umsetzung, wenn ein demokratisches Staatswesen noch gar nicht existiert, sondern im Gegenteil die Idee einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen eine politisch stark umkämpfte, noch keineswegs realisierte Vorstellung ist – wie in den meisten Staaten des Deutschen Bundes (1815 - 1866) zur Zeit der frühen deutschen Demokratiebewegung im 19. Jahrhundert? Wo konnte sich unter noch feudal geprägten Umständen die emanzipatorische Idee einer befreiten Gesellschaft überhaupt entfalten, wo gab es Räume, in denen über das gemeinsame Wohl egalitär und gleichberechtigt beraten werden konnte? Welche Rolle spielten dabei Religion und Staat in einer Zeit, in der zwar von einer ausgeprägten Institutionalisierung des Religiösen durch große Landeskirchen gesprochen werden konnte, politisch aber besonders nach der französischen Julirevolution von 1830 die Regierungen der Einzelstaaten alles daransetzten, die zaghaften Demokratisierungsversuche von liberal und demokratisch denkenden Männern und Frauen

³ Gysi 2022, 13.

⁴ Gysi 2022, 12.

⁵ Gysi 2022, 13.

⁶ Ebd.

⁷ Gysi 2022, 14.

durch die Verschärfung reaktionärer Gesetzgebung wieder in ihre Schranken zu weisen?

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie in den 1840er Jahren aus der Idee, zunächst einmal die Religion zu demokratisieren, die Gründung freireligiöser Gemeinschaften hervorging. Initiiert wurde sie durch eine kleine katholische und protestantische oppositionelle Minderheit, die die Idee einer Gemeinschaft der Freien und Gleichen für ihr eigenes Leben umsetzen wollten. Zu untersuchen ist dabei, wie die dort praktizierten Vorstellungen von egalitärer Teilhabe und Kommunikation auch auf die zeitgleich geführten politischen Demokratisierungsdiskurse ausstrahlten und diese beflügelten. Wo noch keine demokratischen Verhältnisse herrschten, waren die Versuche einer Demokratisierung der Religion ein erster Schritt im kleinen Kreis, der größere nach sich ziehen konnte. Viele Personen, die an dieser Demokratisierung der Religion beteiligt waren, gehörten zugleich zu jenen politischen Akteuren und Akteurinnen, die sich in der frühen deutschen Demokratiebewegung im deutschen Vormärz am engagiertesten zeigten. Robert Blum, der im Folgenden als exemplarisches Beispiel herangezogen wird, war einer von ihnen.

Demokratisches Engagement und Erinnerungspolitik

Wenn der Bundespräsident Frank Walter Steinmeier heutzutage in Schloss Bellevue einen Robert Blum Saal einrichtet, um an die Geschichte der frühen deutschen Demokratiebewegung zu erinnern, dann ist dieser radikaldemokratische Namenspatron aus dem deutschen Vormärz mit Bedacht gewählt: Robert Blum (1807-1848) war ein aus einfachen Verhältnissen stammender *selfmademan*, überzeugter Demokrat, kompromissbereiter Parlamentarier, kämpferischer Republikaner, mit Sinn für die soziale Frage und für Frauenrechte, aber er war darüber hinaus auch eine zentrale Führungspersönlichkeit der Deutschkatholiken.⁸ Als Organisator dieser religiösen oppositionellen Reformbewegung, die

⁸ Siehe ausführlich zum Leben Blums die Biographie von Zerback 2007; zu Rolle Blums bei der Gründung der deutschkatholischen Gemeinde in Leipzig das Kapitel ‚Bürger, Priester, Volkstribun‘, 1844-1847, 151-189.

sich von Rom lossagte, stieg Blum in Leipzig zum wahren Volksmann auf, eine Rolle, die ihm als demokratischer Abgeordneter der ersten deutschen Nationalversammlung in Frankfurt am Main 1848 später zugutekommen sollte. In der Geschichte der frühen deutschen Demokratiebewegung steht Blum wie kein zweiter für die schwierige Gradwanderung zwischen religiös motiviertem Pazifismus und der politischen Frage notwendiger Gewalt, wenn es um die Verteidigung der demokratischen Errungenschaften der Revolution ging.

Als führendes Mitglied der demokratischen Minderheit in der Frankfurter Nationalversammlung war Blum im Herbst 1848 nach Wien gereist, um den dortigen Aufständischen eine Sympathieadresse zu überbringen.⁹ Zu diesem Zeitpunkt begann das österreichische Militär damit, die Stadt zu belagern. Als die Armee dazu überging, die Stadt einzunehmen, fand man Blum an der Seite der Revolutionäre auf den Wiener Barrikaden wieder. Nach der Einnahme Wiens wurde Blum am 9. November 1848 vor den Toren der Stadt auf der Brigittenau standrechtlich erschossen. Mit voller Absicht missachteten Regierung und Militär der Habsburger Monarchie Blums Immunität als Abgeordneter¹⁰ und erteilten mit seiner rechtlich äußerst fragwürdigen Hinrichtung eine klare Absage an die Frankfurter Nationalversammlung und damit eine Absage an ihre Arbeit als erstes gesamtdeutsches verfassungsgebendes Organ. Blum wurde zum Märtyrer der Revolution. Wer im Deutschen Bund demokratisch gesinnt war, für den wurde es nach Blums Erschießung zur Ehrensache, sein Bild in der Wohnstube aufzuhängen. Blum war sicherlich kein Heiliger, aber er war ein authentischer, bürgernaher Volksmann, der bereits vier Jahre zuvor bei der Gründung der ersten deutschkatholischen Gemeinde in Leipzig seine Führungsqualitäten unter Beweis gestellt hatte und Ideen der Gleichheit und des gleichberechtigten Diskurses aus dieser

⁹ Die Demokraten in der Paulskirche bildeten verschiedene Fraktionen, je nach ihrer Haltung zur revolutionären Gewalt und der Bereitschaft zur Kooperation mit den Liberalen. Robert Blum gehörte zur gemäßigten linken Fraktion *Deutscher Hof*, während sich die radikaleren Demokraten, die die Revolution auch mit revolutionären Mitteln vollenden wollten, im *Donnersberg* zusammenschlossen. Nach Blums Tod näherten sich radikale und gemäßigte Linke an und bildeten schließlich die Fraktion *Vereinigte Linke*.

¹⁰ Diese Immunität der Abgeordneten war erst Anfang Oktober 1848 nach den Septemberunruhen in Frankfurt, bei denen zwei Abgeordnete der Konservativen ums Leben kamen, von der Nationalversammlung beschlossen worden.

religiösen Reformbewegung auf den politischen Demokratiediskurs übertragen wollte.

Mit der Aufwertung eines Radikaldemokraten wie Robert Blum, den laut Umfrage kaum 5% der deutschen Bevölkerung kennen, verfolgt Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier ein geschichtspolitisches Programm, das die Erinnerung an die frühe deutsche Demokratiebewegung und die Revolution von 1848/49 fester im Gedächtnis der Deutschen verankern soll.¹¹ Erinnert werden soll nicht mehr an ihr „tragisches Scheitern“, wie es der erste Bundespräsident, Theodor Heuss, noch getan hatte,¹² sondern erinnert werden soll an die Leidenschaft und das Engagement ihrer demokratischen Protagonistinnen und Protagonisten. In Zeiten, in denen die Demokratie nicht nur in Deutschland von vielen Seiten bedrängt und herausgefordert wird, und die Frage nach ihrer ‚Wehrhaftigkeit‘ intensive Diskussionen auslöst, scheint der Verweis auf die Schutzmechanismen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung gegen ihre Feinde allein nicht mehr ausreichend, denn – so hat es der Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde in den 1960er Jahren bereits formuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“¹³ Er benötigt – mit anderen Worten – Demokratinnen und Demokraten, die ihn tatkräftig unterstützen. Die Motivation dazu kann der Staat aber nicht selbst herstellen, weil die dafür notwendigen Überzeugungen aus einer anderen Quelle gespeist werden müssen. Wie sehr die Unterstützung der frühen deutschen Demokratiebewegung für die primär religiös motivierten Mitglieder freireligiöser Gemeinden im Vormärz nahe lag, soll im Folgenden gezeigt werden. Dabei wird die religiöse Oppositionsbewegung der Deutschkatholiken als exem-

¹¹ Vgl. Alexander 2023, 11.

¹² Vgl. Heuss 1998.

¹³ Vgl. Böckenförde 1991, 112-13. Das ganze Zitat lautet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ (1. Hervorhebung im Original, 2. Hervorhebung S.F.).

plarisches Beispiel gewählt, doch könnte man ebenso gut auch die protestantische Reformbewegung der sogenannten ‚Lichtfreunde‘ darauf hin befragen.¹⁴

Zu den Anfängen der freireligiösen Oppositionsbewegung

Die Anfänge der freireligiösen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert gehen auf ein kirchliches Spektakel zurück: die Ausstellung des Heiligen Rocks in Trier im Jahr 1844.¹⁵ Zum Rock des Herrn pilgerten in diesem Jahr mehr als eine halbe Million Katholiken. Gastwirte, Bilderhändler, Verkäufer von geweihten Bändchen, Schärpen und ähnlichen Gegenständen machten gute Geschäfte mit den Pilgern, die vor allem aus den unteren sozialen Schichten stammten.¹⁶ Die Wallfahrt war keine spontane Aktion, sie war sorgfältig von katholischen Gemeindepfarrern in Abstimmung mit der Kirchenführung vorbereitet worden. Nach Jahren der Krise im Zuge der Aufklärung und der rationalen Religionskritik deutete die Katholische Kirche die hohe Zahl der Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Wallfahrt als Bestätigung ihrer wiedergewonnenen Stärke und als Nachweis ihrer staaterhaltenden Kraft durch ihren Einfluss auf einen großen Teil der vormärzlichen Gesellschaft, denn offensichtlich war die Mehrheit der katholischen Bevölkerung noch treu auf Kirchenkurs und gegen Liberalismus und Rationalismus gefeit.

Die Kritik von Liberalen und Protestanten an der katholischen Reliquienverehrung in Trier verursachte keine größeren öffentlichen Verwerfun-

¹⁴ Vgl. ausführlich dazu Brederlow 1976; der Name Lichtfreunde stammte von der häufigen Verwendung der Metapher Licht, wenn die protestantische Protestbewegung davon sprach, dem „finsternen Treiben“ der orthodoxen Rückschrittpartei aufgeklärt-freisinniges Denken und Handeln entgegen zu setzen; zum religiösen Protest unter Protestanten, siehe Paletschek 1990, 30 – 34; auch hier war die „religiöse Reformbewegung Ausgangspunkt und Plattform für eine über den religiösen Rahmen hinausgehende und dennoch mit diesem eng verknüpfte Diskussion sozialer und politischer Fragestellungen.“ Ebd. 33.

¹⁵ Die Ausstellung des Heiligen Rocks fand vom 18. August bis zum 6. Oktober 1844 in Trier statt.

¹⁶ Die folgenden Ausführungen orientieren sich vor allem an der Darstellung und Einschätzung von Paletschek 1990, 19-23.

gen, das gehörte zu den üblichen konfessionellen Streitigkeiten, die man seit der Reformation kannte und die in gewisser Weise auch immer zu erwarten waren. Allein, der offene Brief des katholischen Kaplans Johannes Ronge (1813-1887) an den Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi (1798-1864), der eine Woche nach dem Ende der Trierer Reliquienausstellung unter dem Titel *Urtheil eines katholischen Priesters über den »heiligen Rock zu Trier«* in den Robert Blum nahestehenden *Sächsischen Vaterlandsblättern* am 15. Oktober 1844 veröffentlicht wurde¹⁷, löste eine stürmische öffentliche Debatte aus, an der sich überraschenderweise alle Bevölkerungsschichten beteiligten. Kein anderes Thema sollte in den folgenden Monaten den öffentlichen Diskurs über die Katholische Kirche und ihr Verhältnis zur Bevölkerung im Deutschen Bund stärker beherrschen. Aber warum? Weil Johannes Ronge in einer ohnehin politisch aufgeladen und umkämpften Zeit in seinem Brief religiöse, soziale und politische Aspekte zeitgenössischer Gesellschaftskritik miteinander verknüpfte und offen aussprach. Er warf der Katholischen Kirche vor, die religiösen Gefühle von einfachen Menschen zu manipulieren und sie materiell auszubeuten. Aus nationalpolitischer Perspektive wog seine Kritik aber noch schwerer, denn der von der Katholischen Kirche sanktionierte Aberglauben an Reliquien wie den Heiligen Rock, so der Vorwurf Ronges, halte Deutschland und die Deutschen in geistiger und politischer Knechtschaft. Nach seiner Vorstellung sollte die religiöse Befreiung des Volkes und die Aufklärung über seine unveräußerlichen Menschenrechte der politischen Emanzipation der künftigen deutschen Nation den Weg bereiten.¹⁸ In seiner Kritik ging es Ronge also nicht mehr nur um ‚unzeitgemäße Erscheinungsformen‘ der Religionsausübung innerhalb der Katholischen Kirche, sondern um die zukünftige religiöse und politische Ausrichtung Deutschlands. Ronge berief sich in seinem Protest auf das »wahre« Christentum abseits vom Aberglauben der Katholischen Kirche und stellte das Wohl der Nation über die bloß institutionellen Interessen der Katholischen Kirche.¹⁹

¹⁷ Ronge 1844; zahlreiche Nachdrucke folgten, u.a. als Broschüre (Wesel 1844); der Brief ist auch abgedruckt in Graf 1978, 196-199.

¹⁸ Vgl. Paletschek 1990, 48.

¹⁹ Vgl. Paletschek 1990, 21.

Ronges Brief avancierte zu einem der am meisten gelesenen Flugblätter in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.²⁰ Dabei schuf die religiöse Kritik umgehend eine breite, alle Schichten umfassende Öffentlichkeit, weil in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts religiöse Grunderfahrungen den Alltag der meisten Menschen durch den Kirchenkalender, Gottesdienste, kirchliche Feste und Feiern, aber auch durch kirchliche Wertvorstellungen wesentlich prägten und religiöse Verhaltensmaßregeln und Moralvorstellungen noch die gemeinsame Verständigungsbasis für eine sich zunehmend ausdifferenzierende Vormärz-Gesellschaft bildeten. Anfang 1845 kam es in Reaktion auf die Trierer Ausstellung und Ronges Kritik zu zahlreichen Kirchenaustritten und zur Gründung der ersten deutsch-katholischen Gemeinden.²¹ Diese Gemeinden lehnten die Bevormundung und hierarchische Struktur der Römisch-Katholischen Kirche ab und wollten selbstbestimmt eine vernünftige, aufgeklärte Religionspraxis ausüben. Vielerorts wurden konstituierende Sitzungen einberufen, auf denen eigene Gemeindeverfassungen und neue Glaubensbekenntnisse entworfen wurden. Nach der Lossagung von Rom wurde die Selbstverwaltung der Gemeinden und die Wahl ihrer Vorstände und Prediger demokratisch organisiert, d.h. Frauen und Männer besaßen das gleiche Wahlrecht, obgleich die führenden Positionen in den Gemeinden nach wie vor nur von Männern besetzt wurden. Bewusst in Abgrenzung zur traditionellen Katholischen Kirche wurde die Ohrenbeichte abgeschafft, ebenso wie der Gottesdienst in lateinischer Sprache, der Zölibat, Ablässe, Wallfahrten, Heiligenverehrung und die Ehe als Sakrament.²² In der weiteren Entwicklung der freireligiösen Oppositionsbewegung spielte die Frage, wie demokratische Rechte innerhalb der eigenen Gemeinde bestmöglich verwirklicht werden könnten, eine große Rolle. Dabei orientierten sich die Mitglieder der freireligiösen Bewegungen an überlieferten Vorstellungen christlicher Urgemeinden, von denen sie annahmen, dass dort ein gleichberechtigtes Miteinander der Gemeindemitglieder ohne Hierarchiegefälle zuerst praktiziert worden sei. Die Bibel als direktes

²⁰ Vgl. Paletschek 1990, 21.

²¹ An der religiösen Reformbewegung beteiligten sich im Zeitraum von 1845 bis 1852 etwa 100.000 – 150.000 Menschen, es traten mehr Protestanten als Katholiken aus der Kirche aus; es war eine Bewegung der 25 bis 40-Jährigen, der Frauenanteil lag bei 40%, vgl. Paletschek 1990, 244.

²² Paletschek 1990, 24.

Wort Gottes und der Gebrauch der menschlichen Vernunft sollten künftig das Fundament des christlichen Glaubens bilden und die Richtung des tätigen Handelns bestimmen. Denn darum ging es vor allem: um eine neue Praxis der christlichen Lebensführung, die neben Kontemplation und einem intensiven Bibelstudium vor allem in einer christlich motivierten Handlungspraxis für die Gemeinschaft zum Ausdruck kommen sollte.

Die eigenmächtige Lossagung von Rom und die Selbstsetzung neuer Gemeinden war in einer Zeit der politischen Zensur ohne Versammlungs- und Pressefreiheit seit den Karlsbader Beschlüssen von 1819 ein ungeheurer Vorgang. Sie setzten Maßstäbe. Wenig verwunderlich solidarisierten sich prominente politische Oppositionsführer aus dem liberalen Lager wie etwa Georg Gottfried Gervinus (1805-1871), vor allem aber aus dem Kreis der Radikaldemokraten Männer wie Friedrich Hecker (1811-1881), Gustav Struve (1805-1870) und Arnold Ruge (1802-1880) sofort mit den religiösen Reformbewegungen und verlangten deren gleichberechtigte staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft. Sie publizierten dazu eine ganze Reihe von verfassungsrechtlichen Abhandlungen.²³ Keinem dieser Männer war die politisch-praktische Bedeutung der religiösen Oppositionsbewegung für die deutsche Demokratiebewegung entgangen. Während der Jurist Hecker die verfassungsrechtlichen Möglichkeiten für die freireligiösen Gemeinden auslotete, bestand Struves Schrift aus einem fiktiven Briefwechsel zwischen zwei Männern, Gustav und Waldemar, die über das Verhältnis der religiösen Emanzipationsbewegungen zur politischen Fortschrittspartei diskutierten.²⁴ Arnold Ruges Schrift spielte auf diesen Zusammenhang sogar in seinem Titel an, denn er sprach von der „deutsch-religiös-politischen Bewegung“²⁵, womit sowohl der Bezug zur Einheits- als auch Freiheitsbewegung angesprochen wurde. Wenn die neuen religiösen Gemeinschaften im Staat anerkannt wurden, so die Überlegung, dann bestand die Hoffnung, dass sich auch mit Berufung auf diese Gemeinden ein säkulares Assoziationsrecht

²³ Vgl. Gervinus 1845, Hecker 1845, Struve 1846.

²⁴ Auszüge aus dem Buch sind auch abgedruckt in Graf 1978, 199-202.

²⁵ Ruge 1846.

durchsetzen ließ, mit dem neue Formen politischer Organisation möglich wurden.

Auch der Verleger und Publizist Robert Blum, der im Februar 1845 zur Bildung einer deutschkatholischen Gemeinde und wenig später zum ersten gesamtdeutschen Laienkonzil in Leipzig aufrief, erhoffte sich vom Vorgehen der Deutschkatholiken eine politische Signalwirkung. An August Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1798-1874) schrieb er 1845: „Die kirchlichen Angelegenheiten beschäftigen mich allerdings außerordentlich, indessen sie sind auch lohnend und ich glaube, sie geben uns mehr, als man ahnt, vor allen Dingen das Assoziationsrecht, durch welches wir, nachdem wir es tatsächlich uns genommen – sehr viel gewirkt haben in kürzester Zeit.“²⁶

Tatsächlich nahmen die Männer und Frauen der freireligiösen Gemeinden ein Assoziationsrecht in Anspruch, das ihnen die vormärzliche Rechtslage eindeutig verwehrte. Die Selbstsetzung der freireligiösen Gemeinden und ihre demokratische Organisationsform konnten, wenn staatlich zugelassen, ein ungeheures politisches Potential entfalten, wie man an der Reichsverfassung der Paulskirche sehen konnte. Wäre die im März 1849 in der Frankfurter Nationalversammlung verabschiedete gesamtdeutsche Reichsverfassung von den deutschen Einzelregierungen angenommen worden, dann wäre Deutschland in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem der modernsten Verfassungsstaaten Europas aufgestiegen. Modern nicht nur deshalb, weil die Verfassung Grundrechte integrierte, die bereits im Dezember 1848 verabschiedet worden waren²⁷, sondern weil sie zugleich auch Institutionen schuf, deren Aufgabe im Schutz dieser Rechte bestehen sollte. Auf eine bloße Proklamation unveräußerlicher Menschenrechte ohne entsprechende Schutzeinrichtungen, wie in der Französischen Revolution von 1789, wollten sich die zensurerfahrenen Abgeordneten der Nationalversammlung nicht verlassen. Modern war die deutsche Reichsverfassung aber noch aus einem anderen Grund, denn sie verankerte in §162 das wirtschaftliche und soziale Assoziationsrecht innerhalb des in die Reichsverfassung integrierten Grundrechte-

²⁶ Robert Blum an Heinrich Hoffmann von Fallersleben, 24. Mai 1845, Stadtgeschichtliches Museum Leipzig, Inv.-Nr. A/1741/2006, hier zit. nach Zerback 2007, 175; ebenfalls zit. in Paletschek 1990, 29.

²⁷ Vgl. Gesetz, betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes vom 28. Dezember 1848.

katalogs. Die dadurch als Grundrecht verbürgte Assoziationsfreiheit garantierte Vereinsbildung, Versammlungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, meinte Gewerkschaftsbildung und somit auch die Möglichkeit kollektiver Verhandlungen. Die Assoziationsfreiheit wäre, so der Frankfurter Rechtshistoriker Joachim Rückert, zur „wesentliche(n) Lösung für effektive Emanzipation auf dem Arbeitsmarkt“ geworden, denn dieser klare Schritt ins kollektive Arbeitsrecht, dem „zentralen Element sozialer Fortschritte“, hätte „den bis heute entscheidenden Weg in die soziale Selbsthilfe im wirtschaftlichen Kampf wohlätig früh geöffnet, genau für die Phase der rasanten Industrialisierung Deutschlands nach 1850.“²⁸ Nach der niedergeschlagenen Revolution von 1848/49 sollte es noch Jahrzehnte dauern, bis ein solches Assoziationsrecht schrittweise bis 1916 durchgesetzt werden konnte.

Zwischen freireligiösem und radikaldemokratischem Denken gab es enge Verflechtungen, besonders in Hinblick auf den Stellenwert der Tat. So unterschiedlich die einzelnen freireligiösen Positionen und die Grundlagen ihrer Anschauungen auch sein mochten²⁹, alle beriefen sich auf rationales Denken. Das Fundament des Glaubens, so formulierte es das sogenannte Leipziger Glaubensbekenntnis von 1845, an dessen Abfassung Robert Blum mitgewirkt hatte, bildete einzig die Bibel, deren Auslegung nach §1 „der von der christlichen Idee durchdrungenen und bewegten Vernunft freigegeben“ war. Das Christentum sollte zur „lebendigen, dem *Zeitbewusstsein* entsprechenden Erkenntnis“ gebracht werden. Indem Deutschkatholiken wie Robert Blum die christliche Glaubenslehre historisierten und als eine in einem bestimmten historischen Kontext entstandene interpretierten, erhoben sie den Anspruch auf Weiterentwicklung religiöser Ansichten zum Programm. Gerade der Rekurs auf das ‚Zeitbewusstsein‘ begründete die enge Verknüpfung von Glaubensfragen mit aktuellen politischen und sozioökonomischen Zuständen. § 24 des Leipziger Glaubensbekenntnisses bestimmte schließlich die „Hauptaufgabe des Christentums“ als „thätige Christenliebe“, die „das geistige,

²⁸ Rückert 2014, 985.

²⁹ Ideen der Aufklärung, theologischer Rationalismus, David Friedrich Strauß' Leben Jesu, Hegels spekulatives Denken, Feuerbachs Religionskritik, naturwissenschaftliche Erkenntnisse (z.B. Alexander Humboldts Kosmos) oder die Pädagogik von Friedrich Fröbel oder Pestalozzi, es lassen sich viele Einflüsse auf das freireligiöse Denken ausmachen, ein einheitliches Glaubenssystem entstand nicht, vgl. Paletschek 1990, 111.

sittliche und materielle Wohl ihrer Mitmenschen ohne Unterschiede nach allen Kräften befördern³⁰ sollte. Diese dezidierte Hinwendung zu einem ‚Christentum der Tat‘ wies die größte Übereinstimmung mit radikal-demokratischem Denken auf. Wenn die Idee einer freien und gleichen Gemeinschaft Wirklichkeit werden sollte, dann lag die Aufgabe der neuen Christen darin, entsprechend aktiv auf die Umstände einzuwirken.

Für diejenigen Freireligiösen, die sich vom traditionellen Religionsverständnis mit einer noch dualistisch gedachten Beziehung zwischen einem transzendenten, außerhalb des Menschen gedachten Gottes und dem Einzelnen verabschiedeten und zu immanenten Gottesvorstellungen übergangen, löste sich der Dualismus zwischen Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits, auf. Zum äußeren Ausdruck dieser neuen Form religiöser Anschauungen wurde nun die ‚sittliche Tat‘. Wenn es sich, z.B. in Anlehnung an Ludwig Feuerbachs Religionskritik, bei religiösen Vorstellungen nur um Projektionen des menschlichen Seins handelte, der Ursprung Gottes mithin im Menschen selbst lag, dann bestand der höchste Zweck des Menschen in der Erkenntnis seines eigenen Wesens. Hier lag der Schlüssel zur eigenen Selbstverwirklichung. Da es unter den gegebenen politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen aber nur sehr wenigen Menschen möglich war, sich in diesem Sinne zu verwirklichen, mussten die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechend verändert werden. Nur in einer demokratischen Republik, so glaubten viele Freireligiöse, konnten die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass nicht nur benachteiligte Männer, sondern auch Frauen dieser Selbstverwirklichung nachgehen konnten.³¹ Das Streben nach dem Höheren, die Verwirklichung Gottes auf Erden wurde also mit der fortschreitenden Ausbildung eigener Subjektivität und mit dem aktiven Einsatz für die Verwirklichung einer besseren, gerechteren Gesellschaft als ‚sittliche Tat‘ im Hier und Jetzt verbunden. Die enge Verflechtung mit Themen und Anliegen der Radikaldemokraten liegt auf der Hand: Politik und Religion, Religion und Politik gingen ineinander über. Im Gegensatz zu den Amtskirchen trugen die freireligiösen

³⁰ Alle Zitate aus dem Leipziger Glaubensbekenntnis hier zit. nach Paletschek 1990, 28.

³¹ Mawida von Meysenburg war ein prominentes Beispiel für die Verbindung von Frauenemanzipation und freireligiösem Denken, vgl. Radkau 2022; Freitag 2023; zum Thema Frauen und religiöse Reformbewegung ausführlich Paletschek 1995.

Gemeinschaften die revolutionäre demokratische Bewegung ab März 1848 mit, weil sie mit den von ihr formulierten Forderungen eigene weitreichende Zukunftshoffnungen verbanden. Den religiösen Vorstellungen der Deutschkatholiken war, so schreibt Friedrich Wilhelm Graf, „eine politische Selbstausslegung *notwendig* immanent.“³² Und diese Selbstausslegung verwies auf die notwendige Tat der Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse zur Erreichung einer egalitären Gemeinschaft mit sich selbstverwirklichenden Individuen.

Die Nähe der Freireligiösen zur vormärzlichen Radikaldemokratie, die Nähe von Religion und Politik, offenbarte sich noch vor dem Ausbruch der Revolution im Herbst 1847. Am 12. September 1847 trafen sich auf Einladung von Friedrich Hecker, progressives Mitglied der Zweiten Kammer der badischen Ständeversammlung im Großherzogtum Baden, und Gustav Struve, Anwalt und Publizist aus Mannheim, demokratisch gesinnte Männer im Gasthof zum Salmen in Offenburg. Ergebnis der Versammlung war ein vor allem von Gustav Struve ausgearbeitetes 13 Punkte Programm: „Die Forderungen des Volkes in Baden“.³³ Dieses Programm, zuerst in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* veröffentlicht, dann als gedrucktes Flugblatt tausendfach kopiert, zirkulierte beim Ausbruch der Revolution im März 1848 in ganz Deutschland, vor allem in jenen Dörfern und Städtchen, in denen die Bewohner mehrheitlich demokratisch gesinnt waren. Auch in Bamberg war es in Umlauf.³⁴ Das Programm enthielt zunächst allgemeine Forderungen, die auch von den Liberalen im Oktober 1847 in Heppenheim gefordert wurden³⁵ und die

³² Graf 1978, 27, Hervorhebung im Text.

³³ Die Forderungen des Volkes in Baden, Offenburg, den 12. September 1847, wurden in der größten überregionalen Zeitung des Vormärz, der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*, veröffentlicht; als Faksimile Flugblatt u.a. abgedruckt in: https://de.wikipedia.org/wiki/Offenburger_Versammlung_1847 (04.07.2024).

³⁴ Ein wortgleiches Dokument vom 4. März 1848 kursierte auch in Bamberg, darin auch der Bezug zum Offenburger Original („Wir verlangen ferner gleich dem Brudervolk in Baden“ ...), abgedruckt in Kestler/Tapken 1998.

³⁵ Am 10. Oktober 1847 trafen sich acht bürgerlich-gemäßigte Liberale aus Süd- und Westdeutschland (darunter Henrich von Gagern, Friedrich Daniel Bassermann, Karl Mathy, Carl Theodor Welcker, David Hansemann) im Gasthof Zum halben Mond in Heppenheim an der Bergstraße. Aus diesem Treffen ging eine Art Protokoll hervor, das in der *Deutschen Zeitung* von Gottfried Gervinus publiziert wurde. Man kritisierte den Deutschen Bund, der wichtige Aufgaben (u.a. landständische Verfassungen in allen

später in der Paulskirche parteiübergreifend große Zustimmung fanden: darunter die Gewährung von Grundrechten (Gewissens-, Presse-, Lehr-, Versammlungs-, und Vereinigungsfreiheit), eine bürgernahe Verwaltung, die von der Rechtspflege getrennt sein sollte, die Öffentlichkeit und Mündlichkeit von Gerichtsverfahren mit Schwurgerichten sowie eine Militärverfassung, die den Eid der Soldaten auf die künftige Verfassung (nicht mehr auf den Monarchen) und die Einrichtung von Volkswehren vorsah, schließlich die Forderung nach Einführung der Gemeindevselbstverwaltung und das Ende aller Hörigkeitsverhältnisse im Agrarbereich.

Im Unterschied zu diesen allgemeinen liberalen Forderungen enthielt das demokratische Offenburger Programm auch soziale Forderungen, die sich aus der Idee radikaler Gleichheit ableiteten. Man verlangte eine progressive und ausgleichende Einkommensteuer nach Besitz und Vermögen, den chancengleichen Zugang zu Bildung und Unterricht, den der säkulare Staat sichern sollte, und in Artikel 10 die „Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen Arbeit und Kapital“. Mit den sozialen Forderungen gingen die Radikaldemokraten deutlich über das hinaus, was bei den Liberalen als Reaktion auf die sich wandelnde Sozialstruktur und wirtschaftliche Krisenstimmung zu finden war. Nach ihrer Auffassung konnte nur die Abschaffung des monarchischen Systems samt aller aristokratischen Privilegien bei gleichzeitiger Einführung einer Republik, die sich an Gemeinwohl und Gemeinwesen orientierte, zur Beseitigung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gebrechen der Zeit beitragen. Die Verwirklichung universeller Freiheit sahen die Radikaldemokraten durch die wachsende soziale und wirtschaftliche Ungleichheit in der einsetzenden Frühphase der Industrialisierung allerdings radikal in Frage gestellt. Was nutzte die Garantie liberaler Freiheitsrechte, wenn die herrschenden Verhältnisse eine gleichmäßige Realisierung der politischen Freiheit aller Bürger nicht zuließ, weil den Angehörigen der sozial schwachen Schichten durch ihre materielle Not und geistige Armut jede

Einzelstaaten, freien Handel und Verkehr, freier Gebrauch der Presse) nicht erfüllt habe. Bei dieser Gruppe stand die Frage der deutschen Einheit klar im Vordergrund, man setzte dabei auf die Kooperation mit den bestehenden Mächten, das heißt mit den Regierungen der Einzelstaaten. Vor allem die Schaffung eines gesamtdeutschen Wirtschaftsraumes bzw. Binnenmarktes wurde mit der deutschen Einheit verbunden. Dieser Binnenmarkt ließ sich auch in einer konstitutionellen Monarchie verwirklichen, einer Republik bedurfte es dafür nicht.

Möglichkeit zur individuellen Selbstbestimmung und angemessenen politischen Teilhabe verstellt war. Die Demokraten sahen durch die sich wandelnden Umstände in der Frühphase der Industrialisierung neue Formen moderner Versklavung entstehen. Deshalb war geistige Förderung so sehr von Nöten wie materielle, um freiheitliche Zustände zu schaffen, unter denen eine gleichberechtigte Teilhabe und damit individuelle Selbstbestimmung möglich wurde. Der erste Artikel des Offenburger Programms forderte deshalb die Aufhebung der Zensur, weil sie die „unveräußerlichen Menschenrechte“ verletze. Artikel 2 schloss direkt mit der Forderung nach den, vom Staate gesicherten und garantierten, freien Kommunikationsräume an, die für den Austausch vernunftbegabter Menschen (über ihr gemeinsames Wohl, wie man hier einfügen könnte) unerlässlich waren:

„Wir verlangen Preßfreiheit; das unveräußerliche Recht des menschlichen Geistes, seine Gedanken unverstümmelt mitzuteilen, darf uns nicht länger vorenthalten werden.“

Artikel 3 formulierte schließlich die Forderung nach staatlicher Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften:

„Wir verlangen Gewissens- und Lehrfreiheit. Die Beziehungen des Menschen zu seinem Gott gehören seinem innersten Wesen an, und keine äußere Gewalt darf sich anmaßen, sie nach ihrem Gutdünken zu bestimmen. Jedes Glaubensbekenntniß hat daher den Anspruch auf gleiche Berechtigung im Staate.“

Der Wunsch der Demokraten, die ‚Kooperation‘ mit den alten Mächten aufzukündigen, entsprach der bereits von den Freireligiösen vollzogenen Loslösung von Rom. Die Schaffung einer neuen Gesellschaft durch die Etablierung einer demokratischen Republik, in der die radikale Gleichheit und gleichberechtigte Teilhabe aller Staatsbürger umgesetzt wurde, entsprach dem Umgang der Mitglieder in freireligiösen Gemeinschaften. Das im Gegensatz zum Zensuswahlrecht der Liberalen, das Mittellose und Arme vom Wahlrecht ausschloss, von den Demokraten geforderte allgemeine und gleiche Wahlrecht entsprach der bereits in den freireligiösen Gemeinden praktizierten Wahl ihrer Vorstände. Während sich allerdings die deutliche Mehrheit der Radikaldemokraten nicht zu einem

Frauenwahlrecht durchringen konnten,³⁶ setzten sich Radikaldemokraten, die zugleich Mitglieder einer freireligiösen Gemeinde waren, wie zum Beispiel Robert Blum, Gustav Struve oder Franz Wigard, der Stenograph der Frankfurter Nationalversammlung, für ein Frauenwahlrecht ein. Mit dieser Forderung blieben sie aber innerhalb der Vereinigten Linken in der Paulskirche in der Minderheit.

Freireligiöse und Demokraten kämpften 1848/49 gemeinsam für die Einführung der Republik als wichtigste Voraussetzung für eine Verbesserung der politischen und sozialen Verhältnisse. Als im März 1849 die deutsche Reichsverfassung in der Paulskirche verabschiedet wurde, hatte man im Vorfeld einen erstaunlichen Kompromiss zwischen der liberalen Mehrheit und der demokratischen Minderheit zustande gebracht, um – nach dem Wunsch der Liberalen – dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. die Kaiserkrone für das künftige (klein-)deutsche Reich antragen zu können: Während die Vereinigte Linke der Demokraten das erbliche Kaisertum in einer konstitutionellen Monarchie ermöglichten, indem sie sich der Wahl geschlossen enthielt (die aktive Zustimmung zu einem Kaiser war für sie undenkbar), mussten die Liberalen als Zugeständnis an die Demokraten die ‚Kröte‘ des allgemeinen Wahlrechts schlucken, das in der Reichsverfassung verankert wurde. Doch der Deal kam bekanntlich umsonst zustande. Nach der endgültigen Ablehnung der deutschen Kaiserkrone durch den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. gegenüber der Frankfurter Delegation am 28. April 1848 hauchte die Paulskirche ohne großes Aufheben ihr Leben aus. Am 5. Mai 1849 wurden erst die österreichischen Abgeordneten von ihrer Regierung abberufen, am 14. Mai dann die preußischen. Die anderen liberalen Abgeordneten, darunter der Präsident der Nationalversammlung, Heinrich von Gagern (1799-1880), verließen ohne eine solche Aufforderung ebenfalls die Paulskirche am 20. Mai 1849.

Durch den Abzug vieler gemäßigter Liberaler veränderte sich die politische Zusammensetzung der Paulskirche. Nur 135 Abgeordnete des linken demokratischen Lagers blieben zusammen und versuchten weiter-

³⁶ Tatsächlich lehnten nicht nur die Liberalen, sondern auch ausgemachte Republikaner und Revolutionäre wie Friedrich Hecker das Frauenwahlrecht mit biologistischen Argumenten ab, siehe Hecker 1872.

zumachen. Zwischen dem 6. und 18. Juni 1849 tagte das sogenannte Rumpfparlament noch sechs Mal an verschiedenen Orten in Stuttgart, bevor es vom württembergischen Militär schließlich daran gehindert und aufgelöst wurde. Das Schicksal der Paulskirche war besiegelt, doch der außerparlamentarische Kampf für die Durchsetzung der Reichsverfassung, die sogenannte Reichsverfassungskampagne im Frühsommer 1849, nahm gleichzeitig Fahrt auf. Noch am 4. Mai 1849 war durch die Nationalversammlung selbst die Aufforderung an die „Regierungen, die gesetzgebenden Körper, die Gemeinden der Einzelstaaten, das gesamte deutsche Volk“ ergangen, die Verfassung des deutschen Reichs vom 28. März zur Anerkennung und Geltung zu bringen. Es ging um die politische Mobilisierung der Bevölkerung, die sich für die Durchsetzung der Reichsverfassung einsetzen und dabei eine neue Sichtbarkeit des gemeinsamen politischen Willens herstellen sollte. Zu diesem Zweck wurden die in der Revolution geschaffenen demokratisch-oppositionellen Volksvereine besser koordiniert und vernetzt, wobei man auch auf die überregional aufgebauten freireligiösen Organisationsstrukturen und Netzwerke zurückgreifen konnte.³⁷ Jeder und Jede, der oder die sich an diesem Kampf beteiligte, wusste, was auf dem Spiel stand und kannte die damit verbundenen Risiken für das eigene Leben: die vorprogrammierte militärische Auseinandersetzung mit Bundestruppen, die zur Wiederherstellung von Sicherheit und Ordnung, vor allem aber Eindämmung des Aufstands in die aufständischen Gebiete entsandt werden würden. Die Exekutionsordnung des Deutschen Bundes vom 3. August 1820 und Artikel 26 der Wiener Schlussakte von 15. Mai 1820, der die Interventionsmöglichkeiten des Bundes in einen Mitgliedstaat festschrieb, waren bekannt. Trotz dieses Risikos haben sich zahlreiche Freireligiöse den Demokraten angeschlossen. Bei mehr als einem Fünftel der nach der Pfälzer Erhebung im Mai und Juni inhaftierten Aufständischen handelte es sich um Deutsch-Katholiken und andere Freigemeindler.³⁸

Bis heute steht die Reichsverfassungskampagne und ihre Protagonisten im Schatten einer deutschen Erinnerungskultur, die sich vornehmlich auf die unbedenklichere Verfassungsarbeit der Paulskirche konzentriert,

³⁷ Siehe dazu Paletschek 1990, 244-245.

³⁸ Paletschek 1990, 63.

während die gewalttätigen Auseinandersetzungen in der Reichsverfassungskampagne ein Problem darstellen. In der Tat handelte es sich hier um einen Bürgerkrieg zwischen demokratisch gesinnter Bevölkerung und Bundestruppen, der Umgang mit dieser Konstellation gestaltet sich schwieriger. Freireligiöse und Demokraten zahlten für ihren Einsatz einen hohen Preis, denn standrechtliche Erschießungen, lange Haftstrafen, Exil und Emigration folgten. Und doch, so scheint es, folgte ihre Teilnahme an der Reichsverfassungskampagne einer gemeinsamen inneren Logik, die zu ignorieren nicht möglich war, ohne etwas Wesentliches preis zu geben.

Was lässt sich abschließend über das Verhältnis von Demokratie und Religion mit Blick auf die frühe deutsche Demokratiebewegung festhalten? Die frühe deutsche Demokratiebewegung profitierte von bestimmten Erscheinungsformen und Überzeugungen der Freireligiösen, vor allem von der Vorstellung notwendiger Praxis durch die sittliche Tat. Indem die Begeisterungswelle für die Deutschkatholiken (Flugschriften, Grußadressen, Petitionen, Zeitschriftenartikel, Publikationen, Massenveranstaltungen) zur Konstitution einer breiten Öffentlichkeit beitrug, ließ sich diese Öffentlichkeit auch für die Anliegen der Demokraten nutzen. Die Freireligiösen demonstrierten durch ihre Entschlossenheit und ihren Mut, dass selbst Bereiche, die am wenigsten demokratisierbar erschienen, Religion und Kirche, verändert werden konnten. Dabei enthielt das von ihnen trotz staatlicher Verbote in Anspruch genommene Assoziationsrecht enormes politisches Potential für künftige Formen politischer Organisation. Am auffälligsten war die Nähe und Verflechtung der Themen und Anliegen von Freireligiösen und Demokraten, auch wenn sie auf unterschiedliche Begründungszusammenhänge zurückgingen: politische, religiöse und soziale Ziele waren fast untrennbar miteinander verbunden und ausgerichtet auf eine Gesellschaft der Zukunft (Utopie). Die Religions- und Kirchenkritik der Freireligiösen war im Zeitalter noch existierender Monarchien von Gottes Gnaden zugleich immer auch eine dezidierte Staats- und Gesellschaftskritik, darin waren sie den Demokraten besonders nah. Langfristig beschleunigte allerdings – ganz im Sinne liberaler und demokratischer Überzeugungen – die „Neubesetzung des Religiösen“ (Sylvia Paletschek) durch die freireligiösen Gemeinden auch die Säkularisie-

rungs- und Entchristianisierungsprozesse im Zeitalter der Revolutionen und Nationalstaatsbildungen im 19. Jahrhundert.

Literatur

- Alexander, Matthias (2023), Vier zur Drei für die Exekutive. Zur Feierstunde in der Paulskirche, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.05.2023, Nr. 115, 11.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991), Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main, 92-114.
- Brederlow, Jörg (1976), „Lichtfreunde“ und „Freie Gemeinden“. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49, München/Wien.
- Freitag, Sabine (2023), Malwida von Meysenbug. Rächerin der Frauen, in: Damals. Das Magazin für Geschichte, 55. Jahrgang, Heft 3, 23.
- Gervinus, Georg Gottfried (1845), Die Mission der Deutsch-Katholiken, Heidelberg.
- Gysi, Gregor (2022), Vorwort, in: Hartmut Rosa (2022), Demokratie braucht Religion, München, 9-16.
- Hecker, Friedrich (1845), Die staatsrechtlichen Verhältnisse der Deutsch-Katholiken mit besonderem Hinblick auf Baden, Heidelberg.
- Hecker, Friedrich (1872), Weiblichkeit und Weiberrechtelei, in: Friedrich Hecker, Reden und Vorlesungen, St. Louis/Missouri und Neustadt an der Haardt, 92-116.
- Heuss, Theodor (1998), 1848. Die gescheiterte Revolution (1948), Stuttgart.
- Kestler, Stefan/Tapken, Kai Uwe (1998), Bamberg und die Revolution von 1848/49: Begleitband zur Ausstellung vom 28. April bis 12. Juni 1998 im Stadtarchiv Bamberg, Bamberg.
- Paletschek, Sylvia (1990), Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841-1852 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft), Göttingen.
- Paletschek, Sylvia (1995), Auszug der Emanzipierten aus der Kirche? Frauen in deutschkatholischen und freien Gemeinden, 1844-1852, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart, 48-68.

- Radkau, Joachim (2022), Malwida von Meysenbug. Revolutionärin, Dichterin, Freundin. Eine Frau im 19. Jahrhundert, München.
- Ronge, Johannes (1844), „Laurahütte, den 1. Oktober. Urtheil eines katholischen Priesters über den heiligen Rock zu Trier“, in: Sächsische Vaterlandsblätter. Wochenblatt für vaterländische Interessen, 15.10.1844, Nr. 164.
- Rosa, Hartmut (2022), Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München.
- Rückert, Joachim (2014), Freiheit gestalten – die Paulskirchenverfassung als visionärer Entwurf einer besseren Zukunft, in: Deutsches Anwaltsblatt (hg. vom Deutschen Anwaltsverein), Jg. 2014, 982-990.
- Ruge, Arnold (1846), Drei Briefe über die deutsch-religiös-politische Bewegung von 1845, in: ders., Gesammelte Schriften, Band 8, Mannheim.
- Struve, Gustav (1846), Briefe über Kirche und Staat, Mannheim.
- Zerback, Ralf (2007), Robert Blum. Eine Biografie, Leipzig.

Biblische Psalmen als Räume der Resonanz

Psalm 139 und die Anverwandlung der göttlichen Nähe

Kathrin Gies

1. Hinführung

„Die Gesellschaft, ja die Demokratie bedarf der Fähigkeit, sich anrufen zu lassen.“¹ – so lautet die Kernthese des Büchleins *Demokratie braucht Religion* von Hartmut Rosa. Diese Fähigkeit, sich anrufen zu lassen, bezeichnet Hartmut Rosa mit dem Begriff der Resonanz. Dieser Begriff von Resonanz wird im Folgenden skizziert werden. Vor dem Hintergrund der Frage, wie biblische Psalmen als Räume von Resonanz verstanden werden können, soll er zum Schlüssel dafür werden, den Gebetsprozess eines biblischen Psalms, von Ps 139, als Phänomen von Resonanz zu begreifen. Mit dieser Analyse soll eine kritische Anfrage an das Konzept von Resonanz, so wie Hartmut Rosa es versteht, gestellt werden.

2. Resonanz als Beziehungsmodus

Ausgehend von dem physikalischen Phänomen der Resonanz, dass die Schwingung eines Körpers die Schwingung eines anderen Körpers hervorruft, wird Resonanz für Hartmut Rosa zu einer sozialtheoretischen Kategorie, mit der er einen Modus des In-der-Welt-Seins, also eine

¹ Rosa 2022, 57.

spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt beschreibt.²

In *Demokratie braucht Religion* bestimmt Harmut Rosa vier charakteristische Momente von Resonanz.³ Diese Form der Weltbeziehung wird erstens dadurch gekennzeichnet, dass das Subjekt sich anrufen lässt und dass es einen dezidiert Anderen hört. Neben diese Af←fizierung tritt zweitens eine Reaktion, eine Antwort des Subjektes, eine E→motion⁴, die mit einer Selbstwirksamkeitserfahrung verbunden ist. Charakteristisch für eine Beziehung der Resonanz ist, dass beide Seiten „mit eigener Stimme“⁵ sprechen. Bei Ansprache und Antwort handelt es sich also nicht um ein Echo, also nicht um einen reinen Wiederhall. Die Beziehung ist nicht ausschließlich harmonisch; sie ist nicht konsonant, sondern dissonant, insofern als das Hören des Anderen durchaus irritierend sein kann. Es ist diese Tatsache, dass es sich um kein Spiegeln des Selbst im Anderen handelt, die Transformation, eine Veränderung von Ich und Welt ermöglicht. Diese Selbstverwandlung, die nicht durch Aneignung geschieht, sondern durch „Anverwandlung von Welt“⁶, stellt das dritte Charakteristikum von Resonanz dar. Die Erfahrung von Resonanz, dass sich also Transformation ereignet, bleibt dabei unverfügbar. Sie lässt sich nicht herstellen und schon gar nicht erzwingen. Dass sich Resonanz einstellt, liegt jenseits der Kontrolle und Planung des Subjektes.⁷ Unverfügbarkeit ist also das vierte Merkmal von Resonanz.

Obwohl Resonanz als individuelle Erfahrung unverfügbar ist, können mit Harmut Rosa Resonanzachsen etabliert werden, die sich wiederum in kulturell etablierten Resonanzräumen herausbilden.⁸ So kann das Subjekt z. B. in seiner Arbeit, seiner Familie, dem Sportverein, dem Ehrenamt oder im Freund:innenkreis individuelle *Resonanzachsen* etablieren, die Erfahrungen von Resonanz zwar nicht garantieren, aber eben ermöglichen können. Diese individuell verschiedenen Resonanzachsen bilden

² Vgl. Rosa 2016a, 281–285.

³ Vgl. im Folgenden Rosa 2022, 58–65.

⁴ Beide Begriffe bei Rosa 2016a, 298.

⁵ Rosa 2016a, 285.298.

⁶ Rosa 2016b, 15; vgl. Rosa 2019, 14.

⁷ Vgl. Rosa 2019, 19.

⁸ Vgl. auch im Folgenden Rosa 2016a, 296–297.

sich auch und gerade in überkommenen *Resonanzräumen* wie Natur, Kunst und Religion heraus. So können es vor allem auch (religiöse) Rituale sein, die vertikale, horizontale oder diagonale Resonanzbeziehungen, also Beziehungen zu Welt, Mitmenschen und Dingen, ermöglichen. Insofern als Religionen Räume für Resonanzerfahrungen bieten, braucht eine Demokratie, die der Fähigkeit bedarf, sich anrufen zu lassen, Religion. Zu den rituellen Praktiken, die als soziale und materiale Räume für Resonanzerfahrungen dienen können, zählen die biblischen Psalmen.

3. Biblische Psalmen als Räume von Resonanz

Biblische Psalmen sind in der kirchlichen Liturgie, in der Messe und vor allem in der Tagzeitenliturgie, dem Stundengebet, und in der privaten Frömmigkeit fest verankert. Die Psalmen bieten vorgefertigte, wiederholbare Gebetstexte, die Gruppen oder Einzelnen Identifikationsangebote bieten und das Gebet einüben. In ihrer Ausrichtung auf ein Du sind die Psalmen „auf die Idee und Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen hin angelegt“⁹. Sie bringen zum Ausdruck, dass „[a]m Grunde meiner Existenz [...] nicht das schweigende, kalte, feindliche oder gleichgültige Universum liegt, sondern eine Antwortbeziehung“¹⁰. Für Hartmut Rosa ist „Gott [...] dann im Grunde die Vorstellung einer antwortenden Welt“¹¹.

Natürlich kann an dieser Stelle eingewendet werden, dass eine historische Differenz zwischen den biblischen Texten und gegenwärtigen Verhältnissen sowie kulturspezifische Charakteristika bestehen. Für die alttestamentlichen Texte ist zu bedenken, dass Vorstellungen von Subjekt und Individuum moderne Konzeptionen sind. So hat Robert di Vito – ausgehend von Charles Taylors Studien zur Konstruktion personaler Identität in der westlichen Moderne – herausgearbeitet, dass sich der moderne Mensch vor allem durch die Tiefen seiner Innerlichkeit von der Außenwelt abzugrenzen vermag. In den alttestamentlichen Texten hingegen versteht der Mensch sich wesentlich von seiner sozialen Identität her:

⁹ Rosa 2022, 71.

¹⁰ Rosa 2022, 71.

¹¹ Rosa 2016a, 435.

Das „wahre ‚Selbst‘ [besteht] im öffentlichen ‚Selbst‘. Man ist [in alttestamentlicher Perspektive] seine soziale Rolle und sein sozialer Status, man geht darin auf“¹².

Diese Sichtweise ist jedoch einseitig. Vielmehr gibt es sehr wohl Texte in der Hebräischen Bibel, in denen auf das eigene Ich und die eigene Innerlichkeit im Gegenüber zu einem Außen reflektiert wird und die daher auch an gegenwärtige Konzeptionen von Selbst und Person anschließen, also auch Empfindungen von modernen Beter:innen zum Ausdruck bringen können.¹³

Einer dieser Texte ist Psalm 139, in dem ein betendes Ich seine individuelle Existenz reflektiert und in diesem Prozess zu einer sehr bewussten Annahme der eigenen Beziehung zu Gott findet. Dieser Text, Psalm 139, wird nun daraufhin befragt, inwiefern hier Erfahrungen von Resonanz zum Ausdruck kommen, so dass dieser Text zu einem Resonanzraum werden kann und damit eine „Anverwandlung“ Gottes ermöglicht.

4. Die Anverwandlung der göttlichen Nähe (Ps 139)

Psalm 139 ist als ein Psalm von Vertrauen, Geborgenheit und göttlichem Schutz bekannt. Dies legen gängige Übersetzungen, vor allem von Vers 5, z. B. in der Luther-Bibel von 2017, nahe:

„Von allen Seiten umgibst du mich
und hältst deine Hand über mir.“ (Ps 139,5)

Strukturelle Beobachtungen und Lexemanalysen zeigen jedoch, dass Psalm 139 vielmehr einen Gebetsprozess beschreibt, in dessen Verlauf das betende Ich eine Transformation erfährt. Die Nähe Gottes, die dem Ich zunächst zumindest als ambivalent¹⁴ erscheint, kann es erst am Ende positiv deuten und daher um göttliche Nähe und Rechtleitung bitten.

¹² Di Vito 2009, 231.

¹³ Vgl. Dietrich 2012; vgl. Frevel 2015; Frevel 2017.

¹⁴ Vgl. Hartenstein 2006, 496; Maier 2003, 176; Gies 2023, 201.

Psalm 139 umfasst nach einer überschriftartigen Zuordnung des Psalms zu David vier Teile.

Das betende Ich wendet sich an JHWH und beschreibt dessen uneingeschränkte Kenntnis des Ichs (V. 1b–6). Eine Flucht angesichts dieser bedrängenden Gegenwart Gottes ist nicht möglich, da Gott die kosmischen Grenzen übersteigt (V. 7–12). Die dem Ich ebenso entzogenen Anfänge der eigenen Existenz werden diesem jedoch zum Anlass, die Größe Gottes zu bejahren (V. 13–18). Es erfährt die eigene Gemeinschaft mit Gott als durch die Frevler gefährdet und bittet daher um göttliche Prüfung und Führung (V. 19–24).

Zuordnung des Psalms

1 Für den Chormeister. Von David. Ein Psalm.

Teil 1: Ambivalente Nähe Gottes

JHWH, du hast mich erforscht und erkannt.
 2 Du, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen,
 du durchschaust meine Absicht von ferne.
 3 Mein Gehen und mein Niederlegen hast du abgemessen,
 und mit all meinen Wegen hast du dich vertraut gemacht.
 4 Ja, nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,
 siehe, JHWH, du hast es gänzlich erkannt.
 5 Von hinten und von vorne hast du mich eingeschlossen
 und hast deine Handfläche auf mich gelegt.
 6 Zu wunderbar ist für mich solches Wissen,
 zu hoch – ich vermag es nicht zu erfassen.

Teil 2: Unmöglichkeit der Flucht

7 Wohin kann ich gehen vor deinem Geist,
 und wohin kann ich vor deinem Angesicht fliehen?
 8 Wenn ich hinaufstiege zum Himmel – dort bist du,
 und wenn ich mich lagerte in der Unterwelt – siehe, da bist du.
 9 Erhöhe ich die Flügel der Morgenröte,

- ließe ich mich nieder am Ende des Meeres,
 10 auch dort leitete mich deine Hand
 und ergriffe mich deine Rechte.
 11 Und ich sagte: Nur Finsternis soll mich überwältigen,
 und Nacht soll das Licht um mich sein.
 12 Auch die Finsternis ist nicht finster vor dir,
 und die Nacht leuchtet wie ein Tag.
 Die Finsternis ist gleich wie das Licht.

Teil 3: Entzogenheit der eigenen Anfänge

- 13 Ja, du, du hast meine Nieren geschaffen,
 hast mich gewoben im Leib meiner Mutter!
 14 Ich will dir danken dafür, dass staunenswert und wunderbar ich
 bin!
 Wunderbar sind deine Werke, und meine *nəfæš* (hebr. נֶפֶשׁ) er-
 kennt es genau.
 15 Nicht war mein Gebein verborgen vor dir,
 der ich gemacht wurde im Verborgenen,
 gewirkt wurde in den Tiefen der Erde!
 16 Meinen *golæm* (hebr. גִּלְמֵי) haben deine Augen gesehen,
 und in dein Buch schreibt man sie alle,
 die Tage, die geformt wurden, als nicht einer von ihnen war.
 17 Mir aber, wie kostbar sind mir deine Absichten, o Gott!
 Wie gewaltig ihre Summen.
 18 Ich will sie zählen, wie Sand sind sie zahlreich,
 ich erwache und immer noch bin ich bei dir.

Teil 4: Bitte um Prüfung und Rechtleitung

- 19 Wenn du doch tötetest, Gottheit, den Frevler,
 und ihr Blutmänner weicht von mir!
 20 Die dich nennen in böser Absicht,
 herabgesetzt haben deine Städte.
 21 Soll ich die nicht hassen, JHWH, die dich hassen,
 und nicht verabscheuen die, die sich gegen dich auflehnen?
 22 Mit aller Leidenschaft lehne ich sie ab,

- zu Feinden sind sie mir geworden.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken.
24 Und sieh doch, ob ein Götzenweg an mir ist,
und führe mich auf dem Weg der Ewigkeit. (Ps 139)¹⁵

Einen Schlüssel zum Verständnis des Psalms bildet die Strukturbeobachtung, dass sich das Ende auf den Anfang zurückbezieht.

Der Psalm wird eröffnet mit der direkten Anrede JHWHs:

„JHWH, du hast mich erforscht und erkannt.
Du, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen,
du durchschaust meine Absicht von ferne.“ (V. 1b–2)¹⁶

Er endet mit der Aufforderung:

„Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken.“ (V. 23)

Wie lässt sich erklären, dass das Ich Gott um etwas bittet, von dem es doch schon konstatiert hat, dass es längst der Fall ist? Die einzige Erklärung ist, dass das Ich im Laufe seiner Reflexion zu einer neuen Bewertung der göttlichen Gegenwart und zu einer umfassenden Kenntnis des eigenen Selbst gekommen ist.

Im Folgenden wird der Psalm entlang seiner Abschnitte ausgelegt und darauf befragt, wie hier eine Erfahrung von Resonanz zum Ausdruck kommt.

V. 1b–6: Zunächst erfährt das Ich die Gegenwart Gottes und vor allem die Tatsache, dass Gott nicht nur das äußerliche und alltägliche Tun des Menschen (V. 2a.3a), sondern auch die inneren Einstellungen, seine Absicht (V. 2b) und seine Wege, also sein ethisches Handeln (V. 3b), kennt, als beunruhigend bzw. erlebt diese als widersprüchlich. Dass göttliche Nähe auch als Bedrohung erlebt wird, stellt durchaus keine Ausnahme in den alttestamentlichen Texten dar.¹⁷ So klagt auch Ijob gegen Gott:

¹⁵ Zu textkritischen Problemen und zur Übersetzung vgl. auch Hossfeld 2008, 715–721.

¹⁶ Übersetzung nach Hossfeld 2008, 715–716.

¹⁷ Vgl. Köckert 2010, 416–417.

„Was ist der Mensch, dass du ihn groß achtest
 und dein Herz auf ihn richtest
 und ihn jeden neuen Morgen heimsuchst,
 ihn jeden Augenblick prüfst?
 Wie lange noch willst du nicht von mir wegblicken,
 nicht von mir solange ablassen, bis ich meinen Speichel verschluckt habe?
 Hab ich gesündigt? Was kann ich dir tun,
 der du den Menschen überwachst?“ (Ijob 7,17–20)

Das betende Ich von Ps 139 fühlt sich wie Ijob überwacht und ausgespäht. Dafür spricht auch eine andere Wiedergabe des eingangs zitierten Vers 5 im Deutschen. Er ist zu übersetzen mit:

„Von hinten und von vorne hast du mich eingeschlossen,
 und du hast deine Handfläche auf mich gelegt.“ (Ps 139,5)

Im Hintergrund dieser Übersetzung steht eine lexematische Beobachtung: Das hier mit „eingeschlossen“ übersetzte Lexem צִיר hat die Bedeutung „zusammenschnüren, belagern“ und ist damit negativ konnotiert.¹⁸ Die Nähe Gottes wird vom Ich hier also keineswegs als schützend erfahren, sondern als einengend. Auch das Handauflegen vermittelt hier nicht Sicherheit.¹⁹ Das Ich erfährt die Hand Gottes wie Ijob als bedrückend. So fordert auch Ijob Gott auf: „Entferne deine Hand von mir, und dein Schrecken soll mich nicht ängstigen!“ (Ijob 13,21). Das Ich von Ps 139 fühlt sich von hinten, von vorne und von oben, also von allen Seiten eingeschlossen und von der Nähe Gottes erdrückt.

V. 7–12: Es ist dieses Gefühl des Eingeschlossen- und Ausgeliefertseins, das beim Ich im wahrsten Sinne des Wortes Fluchtreflexe hervorruft:

„Wohin kann ich gehen vor deinem Geist
 Und wohin kann ich vor deinem Angesicht fliehen?“ (Ps 139,7)

Die Möglichkeit einer Flucht wird jedoch angesichts der Raum- und Zeitfüllenden Präsenz JHWHs gleich wieder verworfen.²⁰ Auch an den äußersten Enden des vertikalen und horizontalen Raumes, im Himmel und in der Scheol (V. 8), also oben und unten, bei den Flügeln der Morgenröte

¹⁸ Vgl. Eberhardt 2007, 116.

¹⁹ Allerdings gibt es ein Gegenbeispiel: Wenn Gott über Mose, als dieser sich in die Felspalte stellt, seine Handfläche legt, wenn die *kabod* JHWH, die Herrlichkeit JHWHs, vorbeizieht (Ex 3,22), dann dient dies dem Schutz des Mose.

²⁰ Vgl. Hossfeld 2008, 722–723.

und am Ende des Meeres (V. 9), also im Osten und Westen, auch dort würde es auf Gott treffen, der es „ergreift“ (V. 10). Dieses Ergreifen ist sicherlich negativ konnotiert. Wenn sich das Ich daher wünscht, von der Finsternis überwältigt zu werden (V. 11), ist dies zu verstehen, als Rückkehr zu den chaotischen Anfängen, als ein Verschwinden in die Nicht-Existenz. Gott jedoch ist als Schöpfer der, der die Finsternis in Licht verwandelt und damit den Rhythmus von Tag und Nacht schafft. Der göttlichen Herrschaft, die sich über Raum und Zeit erstreckt, kann das Ich auch nicht in die Finsternis entkommen.

In der Eröffnung von Ps 139 ist ein Ich zu hören, das sich als von einem anderen seiner Selbst angesprochen erfährt. Es erfährt einen dezidiert Anderen, und diese Erfahrung ist keine Erfahrung von Harmonie oder Konsonanz. Es ist eine Erfahrung, die das Ich massiv irritiert, weil die Nähe des Anderen bedrängend und einengend ist. Die herkömmliche Übersetzung und das traditionelle Verständnis von Ps 139 als ein Text, der von Vertrauen und Fürsorge spricht, können mit den Worten von Hartmut Rosa eher als Echo beschrieben werden, weil Vertrauen und Fürsorge gleichsam Spiegelbild der Wünsche der Beter:innen sind. Das Ich von Ps 139 hingegen erfährt sich als bedrängt und reagiert, indem es dem Du antwortet. Diese Antwort ist als Gegenwehr zu verstehen. Selbstwirksamkeit erfährt das Ich in dem Aufbegehren gegen die göttliche Überwachung. Dazu verhilft ihm die Reflexion auf die eigene Innerlichkeit.

V. 13–16: Im Gedankengang des Ichs ist es die Reflexion auf die Grenzen des Kosmos und die Anfänge der Schöpfung, die es den Blick auf die eigenen Anfänge lenken lässt, „zur Kernfrage nach der Entstehung der eigenen Existenz, der [...] [es] bei aller Flucht nicht aus dem Weg gehen kann“²¹. Die eigenen Anfänge sind dem Ich genauso entzogen wie Himmel oder Scheol.²² Die überraschende Erkenntnis für das Ich ist jedoch: Die Nähe Gottes zum Ich gründet darin, dass Gott es geschaffen hat. Hier erlebt das Ich nun eine entscheidende Transformation. Es erfährt seine eigene Existenz als verdankt:

²¹ Hossfeld 2008, 723.

²² Vgl. Köckert 2010, 422.

„Ich danke dir, dass ich so staunenswert und wunderbar geworden bin.
Wunderbar sind deine Werke, und ich weiß es genau.“ (Ps 139,14)

Hatte das Ich am Anfang die göttliche Nähe, die Erkenntnis seiner Selbst durch Gott noch als „zu wunderbar“ (V. 6), also als erschreckend erlebt, kann es seine eigene Schöpfung und die Werke Gottes insgesamt in einem positiven Sinn als „wunderbar“ erkennen. Als Grund seiner Existenz erfährt es die Beziehung zu einem anderen seiner Selbst, der sein Innerstes erschaffen hat (V. 13). Insofern das Ich Gott als Grund seiner Existenz anerkennt, erkennt es seine eigene Größe. Von diesem Selbstverständnis her wird Gottes Gegenwart für das Ich auch „kostbar“ (V. 17), so dass es sie vollumfänglich bejahen und sich anverwandeln kann.²³

V. 19–24: Ausdruck dieser Anverwandlung, des neuen Verhältnisses zu Gott, ist der Entschluss, sich und seine Existenz auf Gott auszurichten. Dazu gehört eine entschiedene Parteinahme für Gott und damit die Abwendung von allen, die Gott in Frage stellen, von – in der Sprache des Psalms – Frevlern und Feinden (V. 19.22). Es ist diese Entschlossenheit, mit der das Ich die Gemeinschaft mit Gott bejaht, die zu seiner Schlussbitte führt:

„Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken.“ (V. 23)

Das Ich erlebt sich nicht mehr als Gott ausgeliefert, sondern ist zu einer „selbstbestimmten Zustimmung“²⁴ zur göttlichen Nähe gekommen. Das, was ihm von außen begegnet, wird zum Grund, zum Innersten der eigenen Existenz. Mit seiner Erkundung des inneren Menschen ereignet sich seine Ich-Werdung in seiner Beziehung zu Gott.²⁵

Im Reflexionsprozess wird kein wirklicher Grund für die Verwandlung des Ichs und damit die Anverwandlung Gottes genannt. Sie ergibt sich nicht zwangsläufig, sondern erscheint als unverfügbar. Die Erfahrung, die das Ich hier im Dialog mit einem Du beschreibt, kann als individuelle Resonanzerfahrung verstanden werden. Als Gebetsformular kann der Psalm seinen Beter:innen zu einem Resonanzraum werden, der ihnen Erfahrungen von Innerlichkeit in der Hinwendung an ein Gegenüber

²³ Vgl. Gies 2023, 203.

²⁴ Hossfeld 2008, 731.

²⁵ Vgl. Janowski 2019, 63.

ermöglicht. Insofern ist die Ausgangsfrage positiv beantwortet: Psalmen können als Räume von Resonanz verstanden werden. Ausgehend von Psalm 139 kann jedoch auch eine Anfrage an das Resonanzkonzept gestellt werden.

5. Eine Anfrage an das Resonanzkonzept

Es scheint, dass das Ich am Anfang des Psalms Erfahrungen zum Ausdruck bringt, die zwar insofern als Resonanzerfahrungen bezeichnet werden können, als dass das Ich sich als angerufen erfährt und auch antwortet, die aber nicht positiv gewertet werden und auch eigentlich mehr als nur „irritierend“ sind. Resonanz ist jedoch mit Hartmut Rosa „Kriterium des guten Lebens“²⁶ und damit positiv besetzt. Negativerfahrungen werden in diesem Kontext entweder als negative Gefühlszustände oder als Entfremdung konzipiert.

Resonanz ist kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus. Insofern kann auch ein negatives Gefühl wie Trauer zu positiven Resonanzerfahrungen führen.²⁷ Psalm 139 ist hier aber nicht so zu verstehen, dass das Ich hier (allein) negative Emotionen beschreibt, sondern hier wird eine Beziehung beschrieben, die als einengend und damit auch als gewalttätig erscheint.

Gegenbegriff für Resonanz ist bei Hartmut Rosa der der Entfremdung. Entfremdung versteht er nicht essentialistisch als Entfremdung von einer vorgeblich wahren Natur, sondern als Beziehungsbegriff, der die Beziehungslosigkeit von Subjekt und Welt beschreibt.²⁸ Resonanz und Entfremdung stünden dabei in einem dialektischen Verhältnis; erst die Erfahrung von Fremdem und Irritierendem sei Ermöglichungsgrund von Resonanz.²⁹ Man kann nun natürlich argumentieren, das, was das Ich am Anfang von Ps 139 beschreibt, sei eine Entfremdungserfahrung, die ihm

²⁶ Rosa 2019, 21.

²⁷ Vgl. Rosa 2016a, 288.

²⁸ Vgl. Rosa 2016a, 299–316; 2016b, 13–15.

²⁹ Vgl. Rosa 2016a, 317.

überhaupt erst zu einer Resonanzerfahrung verhelfe. Dies trifft aber auf Ps 139 nicht zu.

Ps 139 bringt vielmehr eine subjektiv negativ erlebte Beziehungserfahrung zum Ausdruck. Das Ich sieht sich auch zu Beginn nicht in einer Beziehung der Beziehungslosigkeit. Es sieht sich in einer Beziehung zu Gott, den es als Du adressiert. Diese Beziehung erlebt es als bedrohlich. Für das Ich von Ps 139 geht es am Ende gut aus. Es findet zu einer Beziehung von (positiver) Resonanz zurück. Beim Ich von Ps 88 sieht dies anders aus. Sein letztes Wort lautet „Finsternis“ (Ps 88,19).

Es stellt sich von diesen Psalmen her die Frage, wie die individuelle Erfahrung einer verletzenden und sogar als gewaltsam empfundenen Beziehung ernstgenommen werden kann, ohne sie entweder positiv als Moment einer auch irritierenden Resonanzerfahrung zu bestimmen oder als Entfremdungserfahrung zu kategorisieren, die das Ich entgegen seiner eigenen Einschätzung der Beziehungslosigkeit zuordnet. Diese Psalmen sind ein Hinweis darauf, dass ein rein positives Verständnis von Resonanz den individuellen Erfahrungen von gewaltsamen Beziehungen nicht gerecht wird.

Literatur

- Dietrich, Jan (2012), Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: Berlejung, Angelika/Dietrich, Jan/Quack, Joachim Friedrich (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen, 77–96.
- Eberhard, Gönke (2007), Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II 23), Tübingen.
- Frevel, Christian (2015), Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42), Leipzig, 65–89.
- Frevel, Christian (2017), Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament, in: van Oorschot, Jürgen /Wagner, Andreas (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 48), Leipzig, 13–43.
- Gies, Kathrin (2023), Anthropologie des Alten Testaments, Paderborn (utb 5997).

- Hartenstein, Friedhelm (2006), Gott als Horizont des Menschen. Nach-prophetische Anthropologie in Psalm 51 und 139, in: Lux, Rüdiger/Waschke, Ernst-Joachim (Hg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold*, Leipzig, 491–512.
- Hossfeld, Frank-Lothar (2008), Psalm 139, in: Ders./Zenger, Erich, *Psalmen 101–150 (HThKAT)*, Freiburg, 714–732.
- Janowski, Bernd (2019), *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenbereiche*, Tübingen.
- Köckert, Matthias (2010), Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen. Gott und Mensch in Psalm 139. Hermann Spieckermann zum 60. Geburtstag, in: *ZThK* 107, Nr. 4, 415–447.
- Maier, Christl (2003), Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart, 172–189.
- Rosa, Hartmut (⁵2022), *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*, München.
- Rosa, Hartmut (2019), Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden, 11–30.
- Rosa, Hartmut (2016a), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rosa, Hartmut (2016b), Was heißt Resonanz? Annäherungen an einen Modus der Weltbeziehung, in: Scheuermann, Leif/Spickermann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Praktiken in der Antike. Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung*, Graz, 13–20.
- Di Vito, Robert A. (2009), Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (Hg.), *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59)*, Freiburg u.a., 214–241.

Das Neue Testament (und der biblische Kanon) als Problem und Chance für Demokratie

Joachim Kügler

Einleitung

Die Idee, dass ausgerechnet Religion hilfreich sein könnte, für Konstitution und Erhalt einer demokratischen Ordnung, ist seit der Aufklärung eher überraschend – zumindest für jenen Strang aufklärerischen Denkens, der sich der Tradition Voltaires verpflichtet fühlt und seinen Schlachtruf „écrasez l’infâme!“ nicht vergessen hat (vgl. Binoche 2018:59-104). Selbst philosophisch wenig Interessierte dürfte es – etwa mit Blick auf den heutigen Iran, die MAGA-Bewegung in den USA u.ä. – ziemlich schwerfallen, der Religion ohne weiteres einen Beitrag zu Demokratie, Freiheit und Menschenwürde¹ zuzugestehen, und auch für die menschenrechtsorientierte Entwicklung in nachkolonialen Gesellschaften Afrikas ist die ‚Biblizierung‘ des öffentlichen Diskurses ein großes Problem (vgl. Gunda/Kügler 2012; Machingura 2012; Gunda 2015).

Andererseits darf man an den Beitrag der Befreiungstheologie zur Überwindung von diktatorischen Regimen in Lateinamerika erinnern. Oder auch an die katholische „Rosenkranzrevolution“, die dem Marcos-Regime auf den Philippinen ein Ende bereitete. Offensichtlich kann Religion

¹ Die Trias „Demokratie, Freiheit und Menschenwürde“ soll verdeutlichen, dass es hier nicht nur um die Herrschaft der Mehrheit geht, sondern um eine Konstruktion, die zugleich die Menschenrechte von Minderheiten schützt. Wenn im Folgenden der Demokratiebegriff aus rein praktischen Gründen alleinstehend verwendet wird, so ist doch stets diese menschenrechtsbasierte Definition von Demokratie gemeint und nicht die Tyrannei einer Mehrheit.

nicht generell und „an sich“ als pro- oder anti-demokratischer Faktor wahrgenommen werden. Vielmehr kommt es auf die konkrete Ausformung religiöser Haltungen in bestimmten Religionsgemeinschaften an. Wie solche Muster im christlichen Bereich aussehen können und welche Rolle dabei das Neue Testament (und die Bibel insgesamt)² spielen – darum soll es in diesem Beitrag gehen. Die Frage danach, welche Form von Religion Demokratie braucht, kommt dabei dem Kerngeschäft der Theologie sehr nahe. Entgegen landläufigem und auch im Vatikan verbreiteten Missverständnis hat sie nämlich nicht die Aufgabe, Religion, das Christentum oder die katholische Lehre zu verteidigen, sondern sie arbeitet *religionskritisch*, hat sie doch die Aufgabe, gegen falsche Darstellungen Gottes und ihrer³ Macht vorzugehen. Das ist notwendig, weil jede Form der Religion zwischen Blasphemie und Gotteserfahrung bzw. Offenbarung taumelt; ist Religion doch theologisch gesehen nicht mehr und nicht weniger als eine Gabe Gottes, sich ihr zu entziehen, ohne den Kontakt mit ihm zu verlieren (vgl. Kügler 2016). Religiöse Gegenstände, Texte, Haltungen und Handlungen sind Denkmäler (im Modus der Blasphemie: Kenotaphe) des Mysteriums, das gewöhnlich Gott genannt wird.

Entsprechend der fachlichen Ausrichtung des Autors wird im Folgenden der Fokus auf das Neue Testament und den biblischen Kanon gerichtet sein, was angesichts des weltweit verbreiteten Biblizismus besonders spannend ist. Bei der Frage nach der Beziehung von neutestamentlichen/biblischen Konzepten zu demokratischen Entwürfen von Staat und Gesellschaft werden unter dem Punkt „Semantik“ zunächst inhaltliche Fragen gestellt, nämlich ob neutestamentliche Botschaften inhaltlich überhaupt mit demokratischem Denken vereinbar sind. Als „Pragmatik“ wird die – überwiegend demokratiefeindliche – Benutzung des biblischen Kanons durch christliche Religionsgemeinschaften diskutiert.

² Aufgrund der Überzeugung, dass die neutestamentlichen Texte ohne das Alte Testament (AT) nicht verständlich sind, greife ich immer wieder auf alttestamentliche Schriften und den biblischen Kanon insgesamt zurück. Mit „AT“ meine ich nicht einfach die Hebräische Bibel, sondern jene Gruppe von Schriften, die als deren Übersetzung entstanden ist und – um zusätzliche Texte erweitert – von den christlichen Kirchen als erster Teil ihres biblischen Kanons benutzt wird.

³ Ich gebrauche in Bezug auf Gott die Personalpronomen *promisk*, um die Gewohnheit, Gott männlich zu imaginieren, sprachlich etwas aufzurauen. Vgl. Kügler 2023, 120-125.

Abschließend sollen dann einige hermeneutische Überlegungen den Blick für mögliche Lösungen öffnen.

Semantische Aspekte

1. Die Leitidee der neutestamentlichen Schriften ist monarchisch:
Königsherrschaft Gottes

Der Zentralbegriff der Lehre Jesu und der synoptischen Evangelien ist die *basileia tou theou*, also die Königsherrschaft Gottes. Die üblichen Übersetzungen „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ oder „Gottesherrschaft“ sind in diesem Punkt ungenau. Es geht nicht um ein Reich, in dem Menschen mit Gott „auf Augenhöhe“ leben können, sondern darum, dass Gott im Himmel und auf Erden als König herrscht. Zwar wird in der Jesustradition immer wieder betont, dass in der göttlichen Monarchie die Menschen ihre Freiheit finden, aber diese Freiheit wird eben nicht als eine Freiheit im aufklärerischen Sinne konzipiert, sondern ganz im antiken Sinne als Herrschaftswechsel (vgl. Kügler 1998). Die menschliche Freiheit besteht in der Befreiung von einem bösen Herrn, dessen Herrschaft zum Tod der Untergebenen führt, hin zu einem guten Herrn, der seine Untergebenen liebt und ihnen Leben schenkt. Das ist angesichts der Monarchie als Normalfall antiker Herrschaftsformen nicht anders zu erwarten. Hinzukommt, dass die Demokratie als Herrschaft des Volkes de facto nirgendwo existierte und die viel gerühmte griechische Demokratie nicht mehr war als die Herrschaft der freien Männer mit Bürgerrecht. Frauen, Zugezogene und Versklavte waren von der Mitwirkung an der Herrschaft generell ausgeschlossen. Auch im Falle der römischen Republik ging es um die Dominanz der Oberschichtmänner. Auch da waren Frauen, Zugezogene und Versklavte ausgeschlossen, zusätzlich wurden aber auch noch die römischen Unterschichtmänner diskriminiert, da ihre Mitbestimmung bei Wahlen von ihrem Patron abhängig war, der seinen Klienten in der Regel vorgab, wie sie zu wählen hatten. Insgesamt gesehen, waren griechische Polis-Demokratie und römische Republik also

keinesfalls die Herrschaft „aller“, sondern Regierungsformen, die im Wesentlichen die Dominanz der männlichen Oberschicht-Peers sicherte.⁴

„Die Ideale der Republik waren eben nicht Bollwerk allgemeiner Freiheit, sondern sicherten die Privilegien der Optimaten. Die Freiheit der Aristokraten war ganz und gar nicht die Freiheit des Volkes“ (Kügler 1998, 38).

In der Zeit Jesu und der Autoren der neutestamentlichen Schriften ist aber ohnehin die politische Realität des Reiches eine monarchische – republikanische Fassadenpflege hin oder her. Es ist also nicht überraschend, wenn monarchisches Denken auch in den durchaus diversen jüdischen Weltbildern der hellenistisch-römischen Zeit zu den Basisannahmen gehörte, und eine göttliche Monarchie den Rahmenmythos für das gesamte Fühlen, Denken und Handeln Jesu und seiner Bewegung bildet. Das ist auch bei jüdischen Zeitgenossen so und auch bei Jupiter- oder Zeus-Verehrern. Selbst wenn der Begriff *basileia tou theou* nur in den synoptischen⁵ Evangelien vermehrt auftritt, sind monarchische Gottes- und Christusbilder im Neuen Testament die Regel.

Die Frage ist nun, ob der monarchische Charakter des zentralen Erlösungs- und Heilsbegriffs der Jesustradition etwas rein Zeitgebundenes darstellt, das in der heutigen christlichen Adaption vernachlässigt werden kann. Das impliziert die zweite, ebenso heikle Frage, ob eine christliche Religionsform vorstellbar ist, die ihren Gott nicht als höchste, wesenhaft von den Menschen verschiedene Macht konzipiert und das Verhältnis von Gott und Mensch anders denken kann, denn als radikale Unterordnung und Abhängigkeit des Geschöpfes. Dazu später mehr.

Neutestamentliche Texte denken jedenfalls durchgängig hierarchisch: Gott ist die höchste Macht und seine Königsherrschaft ist der Inbegriff von Freiheit und Frieden, von gelungenem Leben. Diese höchste Macht

⁴ Veyne (1988, 603-632) weist darauf hin, dass die „Radikalmonarchisten“ unter den Kaisern (z.B. Gaius und Nero) besonders beliebt bei den breiten Massen waren, weil sie ihnen zumindest das Gefühl gaben, dass unterhalb des Gott-Kaisers alle untergebenen Menschen gleich waren. Vgl. Kügler 1998, 36-40.

⁵ Für Nichttheolog:innen sei gesagt, dass es sich bei den synoptischen Evangelien um Markus, Matthäus und Lukas handelt, wobei nach der derzeitigen Standardtheorie das Markusevangelium das älteste ist und von den andern beiden als Quelle benutzt wurde – zusammen mit einer zweiten Quelle („Logienquelle“), die nicht mehr eigenständig überliefert ist.

vergegenwärtigt der auferstanden-erhöhte Christus-Gottessohn, wobei der gottgleiche Status in den Evangelien oft schon auf den irdischen Jesus übertragen wird. Seinen Weisungen zu folgen, definiert die Haltung und das Handeln der Glaubenden. Dieses hierarchische Modell wird zwar nie⁶ auf die irdischen Herrschaftsformen des römischen Reiches übertragen, aber schon in den späteren Schriften des Neuen Testaments werden Übertragungen auf kirchliche Strukturen erkennbar und die höchste Macht als Begründung für kirchliche Herrschaft benutzt. Das ist im Johannesevangelium (vgl. Kügler 2003) ebenso erkennbar wie in den deuteropaulinischen Briefen (Wagener 1994; Merz 2004). Vorbote dafür finden sich allerdings auch in den unbestritten echten Paulusbriefen, weil ja etwa Paulus seine besondere Stellung gegenüber den Gemeinden nicht aus einer Beauftragung durch die Gemeinde als Leib Christi ableitet, sondern seine Apostelautorität unmittelbar von Christus als dem himmlischen Herrn verliehen sieht (vgl. Gerber 2012, 35-42).

2. Selbst egalitäre Ansätze beziehen sich *exklusiv* auf die *Glaubenden*.

Nun muss man allerdings auch bedenken, dass besonders Paulus, aber auch die Evangelien, zum Teil radikal egalitäre Konzepte vertreten, die die patriarchalen Herrschaftsformen infrage stellen oder sogar aufbrechen. Gerade bei Paulus ist das immer wieder zu sehen, wobei Gal 3,26-28 wohl die berühmteste Textstelle ist. Dort wird – in Fortschreibung eines älteren Bekenntnisses der antiochenischen Christus-Gemeinde – behauptet, dass „in Christus“, also innerhalb der Gemeinde als „Leib Christi“ die üblichen gesellschaftlichen Hierarchien (Religion/ Ethnos, Rechtstatus und Geschlecht) aufgehoben seien (vgl. Gielen/Kügler 2014, 183-202). Weil alle Glaubenden königliche „Söhne Gottes“ sind, gibt es eine radikale Gleichheit unter ihnen. Ähnliche egalitäre Konzepte gibt es auch in der synoptischen Tradition (vgl. Mt 23,8-10) und im johanneischen Bereich (vgl. Joh 17,21-23) – ja sie sind für das frühe Christentum charakteristisch. Es ist freilich festzuhalten, dass selbst beim „Universal-Apostel“ Paulus, der sich zu allen Menschen gesandt sieht, kein

⁶ Eventuell kann Röm 13,1-7 als Ausnahme gelten, aber das ist durchaus strittig. Vgl. Bornmann 2006: 40-56.

universalistisches Gleichheitskonzept vorliegt – jedenfalls kein positives. Eine wirklich universalistische Gleichheit aller Menschen gibt es bei Paulus nur im negativen Sinne. So stellt er in Röm 3,8-18 fest, dass alle unter der Herrschaft der Sünde leben und der Erlösung bedürfen. Ob aus einer solchen Bedürftigkeitsgleichheit eine demokratiekompatible Anthropologie ableitbar ist, wäre systematisch-theologisch zu klären, aber das liegt jenseits meiner Kompetenzen. Eindeutig ist jedenfalls, dass die fundamentale Gleichheit aller „in Christus“ exakt auf jene beschränkt ist, die durch Glaube und Taufe in den Messias-Leib eingefügt wurden. Nur die Heilsbedürftigkeit und das Heilsangebot sind bei Paulus universal, die Verwirklichung der Erlösung aber gerade nicht – jedenfalls nicht in der irdischen Geschichte.⁷

3. Auch egalitäre Konzepte inkludieren stets die völlige *Unterordnung* unter die Macht *Gottes*.

Wie oben herausgestellt, ist die Leitidee des frühen Christentums eine monarchische, die Gott als Souverän von Welt und Geschichte charakterisiert und die Durchsetzung seiner Königsmacht erhofft. Das bedeutet auch, dass alle egalitären Konzepte, die sich in neutestamentlichen Texten finden, letztlich theokratische Konzepte sind. Nicht das Volk Gottes ist souverän, sondern das Volk *hat* einen Souverän, nämlich Gott. Selbst im Johannesevangelium, wo das Konzept der *basileia tou theou* eine vergleichsweise marginale Rolle spielt und die Wesensgleichheit zwischen Vater, Sohn und den Glaubenden stark betont wird, bleibt der Vater dem Sohn übergeordnet und der Sohn seinen Freunden. Diese haben seine Lehre anzunehmen und seine Gebote zu erfüllen, auch wenn sie Kinder Gottes sind so wie er. Diese Unterordnung unter göttliche Autorität und Herrschaft ist ein Ideal, das die neutestamentlichen Texte nicht neu erfinden. Vielmehr schreiben sie hier theokratische Unterordnungskonzepte des Alten Testaments fort. Das ist besonders schön in Röm 9,20-21 zu sehen, wo Paulus die Ton-Töpfer-Symbolik aus Jes 45,9 und 64,7 aufgreift, um die radikale Unterordnung des Menschen unter Gott auszudrücken: Der Mensch als Ton, machtlos ausgeliefert der gestaltenden Hand Gottes des Töpfers. Diese Verhältnisbestimmung mag religiösen

⁷ In der paulinischen Eschatologie sind Ansätze zu einem Allerlösungskonzept zu finden. Vgl. Gielen 2009, 112-130.

Menschen (auch jenseits des Christentums) selbstverständlich und plausibel erscheinen, aber es stellt in unserem Zusammenhang auch ein Problem dar, denn die Frage ist ja, ob Untertanen auch Demokratie können. Damit soll nicht gesagt werden, dass das Problem nicht lösbar wäre (siehe unten), aber es muss bearbeitet werden.

Pragmatische Aspekte

1. Als kanonischer Text fungiert die Bibel als identitätsstiftendes Medium für Religionsgemeinschaften und exkludiert damit andere. *Kanonizität* ist mit *Gruppenidentität*, *Abgrenzung* und *Machtorganisation* verbunden.

Bekanntlich ist die Bibel ein kanonischer Text, der nicht nur Offenbarungsmedium ist, sondern als solches auch eine wichtige Quelle der Identitätsbildung verschiedener Gruppen. Dabei ist es so, dass viele dieser Gruppen eine eigene Definition der Kanongrenzen vornehmen und sich damit das, was als identitätsstiftender Bezugstext gilt, in jüdischen Gruppen anders darstellt als in den christlichen Kirchenfamilien. Teilweise sind die Kanongrenzen gar nicht fest definiert, sondern performativ, das heißt, sie werden erst durch den liturgischen Gebrauch aktualisiert. Dies alles betrifft die Funktion jedoch kaum. Jeweils ist die Schrift eine Quelle der eigenen Identität, die nicht nur der Einheit nach innen, sondern auch der Abgrenzung nach außen dient (vgl. Assmann 1992, 87-129) und dadurch religionspolitische Relevanz gewinnt. Mithilfe des Kanons wird das Innen stabilisiert und zugleich die Andersheit der Außenwelt konstituiert – im Englischen spricht man im Hinblick auf diese Funktion oft von *othering*. Solche Identitätsbildung durch Differenzbetonung findet sich schon in den biblischen Texten selbst. Durch eine Strategie des *othering* bearbeitet zum Beispiel das ‚Heiligkeitsgesetz‘ im Buch Levitikus (Lev 17-26) das Problem sozialer Inferiorität und prekärer Identität (sowohl religiös wie kulturell). Die unterlegenen jüdischen Männer werden nicht als Opfer von Unterdrückung definiert, sondern als erwähltes Volk des einzigen Gottes, an dem alle anderen, die inexistente Gottheiten verehren, keinen Anteil haben. Die Abgrenzung ‚Israels‘ von ‚den Völkern‘

ist immer wieder ein wichtiges Thema des Alten Testaments (vgl. Bieberstein 2004). Ähnliche Strategien finden sich im Neuen Testament (vgl. Kartzow 2009; Punt 2016). Diese semantischen Aussagen mögen innerhalb des Textes durch gegenläufige Konzepte ausbalanciert sein, aber das *othering* wird auf der pragmatischen Ebene durch die Kanonfunktion verstärkt und verschärft. Dabei steht dann oft nicht nur die Andersheit der Anderen zur Debatte, sondern zugleich ihre Feindqualität, wodurch der Kanon zum Machtmittel der Exklusion und im Extremfall sogar der Elimination (siehe unten) wird.

2. Als kanonischer Identitätstext produziert die Bibel eine *Interpreten-Kaste* zur Machtverwaltung (klerikal und/oder wissenschaftlich).

Nach innen bewirkt die Kanonizität der Bibel, wie vor allem Assmann herausgestellt hat, eine weitgehende Unveränderlichkeit des Textes, wodurch notwendige Aktualisierungen nicht mehr über Textadaptionen und Fortschreibungen, sondern nur noch über neue Interpretationen vorgenommen werden können. Die Auslegung kanonischer Texte hat prinzipiell die Aufgabe, Text und Situation in zwei Richtungen zu vermitteln, „in der Richtung der Applikation, die Textsinn mit dem Leben“ vermittelt, und „in der Richtung der Legitimation, die ‚Lebenssinn‘ mit dem Text“ vermittelt (Assmann/Assmann 1987, 14).

Um die Autorität dieser Interpretation und die Machtfunktion des Textes zu sichern, bedarf es einer inneren Ausdifferenzierung der Kanon-Gemeinschaft. Es entsteht eine Interpreten⁸-Kaste, deren Macht von den Religionsgemeinschaften in der Regel religiös qualifiziert wird. Deshalb handelt es sich in den allermeisten Kirchen um eine klerikal definierte Gruppe. Dass sich in den westlichen Christentümern Europas (mit ihren kolonialen Ablegern) zusätzlich eine universitär begründete Autorität der Schriftauslegung entwickelt, ist lange keine Konkurrenz zur Klerikalmacht, da der Zugang zur Universitätstheologie Kirchenmännern vorbehalten ist. Frauen und männliche Nichtkleriker kommen erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts dazu, was neben anderen Faktoren zu einer wachsenden Distanz der Kirchenführungen (und konservativen

⁸ Historisch gesehen handelt es sich hier nicht um ein generisches Maskulinum.

Gruppen) zur akademischen Theologie führt, welche – nicht nur im katholischen Bereich – inzwischen oft als Gefahr für den „Glauben“ (vgl. Zimmer 2007) angesehen wird. Die kanonische Stillstellung der Entwicklung der Textgestalt bei gleichzeitiger Bedeutung des Textes für jeweils aktuelle Probleme erzeugt also eine Hierarchie innerhalb der Kanon-Gemeinschaft, nämlich die Ausbildung einer scharfen Differenzierung zwischen den befugten Deutern des Textes und der Masse der Unbefugten.

3. Als kanonischer Text höchster Autorität („Wort Gottes“) wird die Bibel zum *Orthodoxie-Fetisch*⁹, der exkludiert, marginalisiert und eliminiert.

Kanonische Texte sind inhaltlich bestimmt und dienen der Identitätsbildung mit ihrer Semantik. Das beeinflusst das wünschenswerte Denken und Handeln der Gruppenmitglieder, denn ein Kanon propagiert die Normen und prägenden Werte der betreffenden Gemeinschaft. „Ein Kanon vermittelt also zugleich eine Motivationsstruktur, die jedermann nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Geradheit, Gemeinschaft, Liebe (oder womit immer die entscheidenden Positionen einer solchen Struktur besetzt sind) streben lässt. Ohne eine solche motivationsorientierende Wertperspektive würde sich niemand dem normativen Anspruch eines Kanons unterwerfen /.../ Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertsystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut“ (Assmann 1992, 126-127). Damit bringt der Kanon ganz massiv die ethische Dimension ins Spiel und gewinnt so auch eine Abgrenzungsfunktion nach innen. Das zeigen die vielfältigen innerjüdischen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Religionsgruppen (Assmann 1992, 125) ebenso wie die Eliminationskämpfe im Frühchristentum, die mit dem Kanon beantwortet werden. Der biblische Kanon entsteht aus inhaltlichen Zuspitzungen und Abgrenzungen, aber er beendet sie nicht, sondern befördert sie permanent.

⁹ Zum Fetisch vgl. die Charakterisierung bei: Leeuw ⁴1977, 19-27. Seine Unterscheidung von Fetisch und Amulett unterschätzt aber die Funktion des Amuletts. Dazu vgl. Herrmann/Staubli 2010.

Das ist nichts Harmloses, denn „wir können und müssen eine historische Linie aufzeigen, die von der Scheidung zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphen (zunächst nur ein Wertakzent zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen) zur Trennung zwischen Orthodoxie und Häresie, also nicht nur Eigenem und Fremdem, sondern Freund und Feind geführt hat. Mit der Richtschnur des Kanons, nicht mehr nur auf Gegenstände und Sachverhalte, sondern auf Menschen angewandt, hat man immer wieder über Sein und Nichtsein, über Leben und Tod entschieden“ (Assmann 1992, 125).

Die Bibel wird in diesem Machtzusammenhang selektiv gelesen und ideologisch interpretiert (vgl. Berner 2004), und zwar so, dass die Macht derer, die sich als *die* Kirche verstanden, begründet und gefördert wurde. Das kann auch gar nicht anders sein, denn man darf eben bestimmte Passagen der Bibel nicht lesen, wenn man Misogynie, Ketzerverbrennungen, Kreuzzüge, Judenfeindlichkeit, Sklaverei, Rassismus, Homomisie (vgl. Gunda 2010, 64-65) und andere Gräueltaten biblisch begründen wollte. Bis heute ist die Spur dieser Bibelbenutzung nicht abgerissen. Nur die Nutzer des Orthodoxie-Fetisches haben sich geändert. Klerus bedeutet in einer *African Initiated Church* oder einer US-amerikanischen *Mega-Church* natürlich etwas anderes als im katholischen Mittelalter. Und unter postmodernen Bedingungen kann letztlich jede(r) in die Rolle des Papstes bzw. Inquisitors schlüpfen. Eines aber scheint unverändert zu bleiben: Die biblische Botschaft wird so selektiert und interpretiert, dass die eigene Konzeption bestätigt und die der Gegner eliminiert wird. Das inhärente Gewaltpotential dieser politisch-biblizistischen Intoleranz zeigt sich bis heute immer wieder an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften. Demokratiefreundlich ist das sicher nicht.

Hermeneutische Überlegungen

Nachdem nun so viele Vorbehalte gegen die Demokratiefreundlichkeit des biblischen Kanons formuliert wurden, wird es Zeit, nach positiven Aspekten zu fragen. Diese werden schon seit längerem diskutiert und

zwar in verschiedenen Themenfeldern (Gewaltverzicht, soziale Gerechtigkeit, Genderfragen, Minderheitenrechte) und in jeweils unterschiedlichen hermeneutischen Ansätzen (vgl. Fuchs ²2010). Auf einige wenige Aspekte soll hier hingewiesen werden.

1. *Demokratiefreundliche Interpretationsmöglichkeiten* bei Einzeltexten ausloten

Bei der Suche nach demokratiefreundlichen Aussagen und Inhalten gilt es, den traditionellen Eklektizismus zu überwinden, welcher zum Beispiel in der Frage nach Gewalt oder Gewaltlosigkeit ebenso zu einem Patt im Zitate-Kampf führt wie in der Debatte um Homosexualitätsbewertung oder Genderfragen. Entscheidender scheint mir, gerade die problematischen Texte in den Blick zu nehmen und sie daraufhin abzuklopfen, ob sie nicht auch demokratie- und menschenrechtsfreundlich verstanden werden können. So könnte etwa die Aussage „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6), deren intolerant-exklusivistisches Potential in der Rezeptionsgeschichte hinreichend realisiert wurde, innerhalb des Evangeliums auf den Prolog (Joh 1,3: „*Alles* ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde *nichts*, was geworden ist.“) bezogen und schöpfungstheologisch interpretiert werden. Des Weiteren kann aus dem ersten Johannesbrief die ‚Definition‘ Gottes als Liebe herangezogen werden und das ‚Kommen zu Gott durch Christus‘ so interpretiert werden, dass es nicht auf ein bestimmtes Bekenntnis bezogen wird, sondern auf die Realisierung der hingebenden Liebe. Für andere Texte wären dann wieder andere Techniken gefordert, etwa eine Hierarchisierung von paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen: Was sich auf Paulus beruft, darf/muss von Paulus her kritisiert werden. So wäre etwa das sekundär eingefügte Schweigegebot (1. Kor 14,34-35) *Mulier taceat in ecclesiam* ebenso von der prinzipiellen Gleichheit in Gal 3,26-28 her zu kritisieren wie die misogynie Ämterkonstruktion der pseudopaulinischen Pastoralbriefe (1. Tim, 2. Tim, Tit). Diese kleinteilige und aufwendige Vorgehensweise ist allerdings immer dem Risiko ausgesetzt, dass es problematische Aussagen gibt, die sich nicht entschärfen oder kontextualisieren lassen.

2. Unterordnung unter die Macht Gottes nicht als Modell menschlicher Hierarchie, sondern als *Kritik menschlicher Hierarchie* lesen.

Von großer Bedeutung ist sicher der Umgang mit der monarchischen Grundkonzeption der meisten biblischen Texte. Hier wäre es im demokratischen Bereich gefährlich, die frühere Imitationshermeneutik anzuwenden, die den irdischen Herrscher (kirchlich und/oder weltlich) als Stellvertreter und Abbild des himmlischen Königs entwirft. Stattdessen geht es um eine – durchaus von einzelnen biblischen Aussagen gestützte – kritische Hermeneutik, die den himmlischen Machthaber nicht als Urbild der Machtmänner auf Erden liest, sondern als deren Konkurrent, oder besser noch als die fundamentale Alterität zu diesen¹⁰. Wer Gott als Vater/König/Hirte hat und sich exklusiv an diese Autorität hält, ist jedem irdischen Machthaber gegenüber frei. Diese Konzeption, die sich auch außerchristlich – etwa in altägyptischen und frühjüdischen Texten (vgl. Kügler 2006, 30-33) und in der Stoa (vgl. Kügler 1998, 47) – zeigt, ist freilich nicht nur geeignet, Menschen zur Revolte gegen Tyrannen zu ermächtigen, sondern kann auch die Autorität demokratischer Regierungen fundamental in Frage stellen. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) – dieser Satz gilt ja generell und kann das Gewaltmonopol *jeden* Staates aushebeln – im Extremfall auch das eines demokratischen. Ob das in demokratischen Gesellschaftsordnungen zu einem fundamentalen Problem wird, hängt sehr davon ab, ob und wie Menschenwürde und Menschenrechte in die Gottesbeziehung der Gläubigen eingebaut sind, aber auch davon, wie weit sich eine – notwendigerweise unvollkommene – demokratische Ordnung von den allgemeinen Werten der Menschenwürde entfernt hat. Wo Gott als Ursprung und Garant dieser Werte geglaubt wird, kann es zum Widerstand gegen Gesetze kommen, die zwar dem Mehrheitswillen aber nicht den

¹⁰ Ohne dass hier auf die Unterschiede zwischen beiden Optionen eingegangen werden kann, sei darauf hingewiesen, dass mit „Konkurrent“ die fundamentalistische Alternative, die die göttliche Macht in Opposition zu den menschlichen Mächten aber in Analogie zu ihnen denkt, angesprochen ist. Zur Gottesmacht als Alterität wäre zu sagen, dass gerade die Differenz zwischen göttlicher Ohnmacht und menschlicher Macht Freiheitschancen eröffnet und zum Fundament für Menschenwürde und Menschenrechte wird (vgl. Sander 1999).

Menschenrechten entsprechen, wie etwa im Rahmen des Asylrechts¹¹. Sicher wird aber eine so gestaltete Unterwerfung unter den Willen des himmlischen Königs nicht zur Ablehnung der Demokratie an sich und zur Unterstützung autoritärer Alternativen für Deutschland oder anderer Länder führen.

3. Den Kanon als „*Lernschule der Pluralität*“¹² ernstnehmen.

Kritisch wäre anzumerken, dass die gerade erwähnten hermeneutischen Herangehensweisen alle versuchen, letztlich zu einer Komplexitätsreduktion zu kommen und eine richtige oder zumindest bessere Interpretation zu erreichen. Zielführender scheint es mir aber zu sein, die komplexe, oft widersprüchliche Diversität des Kanons auf allen Ebenen nicht überwinden zu wollen. Vielmehr geht es darum, eine positive Wertschätzung der kanonischen Pluralität zu gewinnen, wie dies von Ottmar Fuchs (vgl. Fuchs ²2010) seit Jahrzehnten vertreten wird. Diese Pluralität des Kanons bedeutet ja, dass nicht eine bestimmte Aussage als Offenbarung definiert wird. Es geht auch nicht darum, die vielen Texte im Kanon zu einem Text zu verschmelzen und so die eine biblische Botschaft zu synthetisieren. Dogmatisch gilt vielmehr: Die Festlegung des Kanons gibt „dem pluralen Netzwerk der differenten Sinngehalte der biblischen Schriften keinen neuen, einheitlichen Sinn; sie legt vielmehr die Bedeutung dieses Plurals von Sinn fest“ (Sander 2005, 40 Anm. 2).

4. Die Einheit der Bibel ist *rhizomatisch*: Das biblische Beziehungsnetz ist *mehrstufig*, *dezentral* und *multiperspektivisch* organisiert. Die Bibel hat eine *amorphe* Netz-Struktur und präsentiert *Beziehungen* in Rede und Gegenrede, Zustimmung und Widerspruch oder auch in ablehnendem Schweigen.

Die eine inhaltliche Botschaft des Kanons gibt es deshalb nicht, weil die differenten Botschaften und Intentionen der einzelnen Texte im Kanon nicht aufgehoben werden. Die Bibel ist kein einheitlicher Text in diesem Sinne. Die Bibel ist aber auch keine Bibliothek, in der Texte beziehungslos nebeneinander stehen. Die Bibel ist mehr als eine beliebige

¹¹ Vgl. z.B. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/kirchenasyl-verfahren-gegen-mutter-mechtild-thuermer-eingestellt> (abgerufen 28.05.2024).

¹² Die inzwischen klassisch gewordene Formulierung geht zurück auf Fuchs 1989.

Sammlung, eher so etwas wie eine *Versammlung*: eine Art Parlament, aber ohne Präsidium oder Geschäftsordnung. Die Texte verschmelzen nicht zu einem Text, aber sie stehen auch nicht isoliert. Sie beziehen sich auf andere Texte, sie beleuchten, erhellen, kritisieren sich gegenseitig und widersprechen sich bisweilen sogar fundamental. Aber es gibt auch das Schweigen. Nicht jeder Text spricht mit jedem anderen und die Verbindungen liegen auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Manche Texte gehören derselben Gattung an, andere sind Fortschreibungen von anderen oder Korrektur. Wieder andere gruppieren sich um einen Autor, historisch oder durch Fiktion. Und deshalb sollte man diese Textversammlung eher als ein komplexes Netzwerk ansehen, das einen Zusammenhang im Gespräch bildet. Die Bibel hat ebenso wie ein Pilzgeflecht durchaus Knotenpunkte, die als thematische Zentren (etwa Moses/Exodus; Jesus/Kreuz) erkennbar sind, aber es sind mehrere und sie bilden keine hierarchische Ordnung. Das kanonische Rhizom hat nicht die eine Mitte, es sendet keine einheitliche Botschaft, sondern lädt ein, lesend Diversität wahrzunehmen, Konflikte und Debatten zu verfolgen und offene Fragen wertzuschätzen. Das Rhizom fordert und fördert die Teilnahme am Gespräch, nicht unbedingt den Gehorsam, eher den Widerspruch. Es gehört zu den schlimmen Missverständnissen, dass die Bibel „Gehorsam“ fordert. Weil aber Gott keinen Text offenbart, sondern sich selbst (in der Geschichte Israels und der Jesu und seiner Bewegung), ist Gott ja nur insofern die Autorin der Bibel als die menschlichen Bibeltexte Zeugnis von dieser Selbstoffenbarung geben. Die angemessene Hermeneutik ist deshalb nicht Unterwerfung und Imitation der Texte, sondern der wache Blick auf das, was bezeugt wird. Und oft ist Gott eben weniger in einfachen Aussagen zu entdecken, denn in der Lücke oder im Widerspruch – und zwar im Widerspruch von Texten untereinander und in dem der Lesenden gegen das Gelesene (vgl. Kügler 2023, 124). Das ist den Texten gegenüber erlaubt, weil das Rhizom vieles relativiert, und das fortlaufende, mal friedliche, mal konfliktive Gespräch das Zeugnis der göttlichen Selbstoffenbarung ist. Gott erlesen/erleben wir so eher als die große Frage, selten als die letzte Antwort. Und wenn sie unser Hirte ist, dann gewiss ein ganz anderer (vgl. Kügler 2006, 34).

Wahrgenommen als plurales Gebilde kann der biblische Kanon also durchaus demokratiefreundlich sein, denn als Rhizom gelesen, verliert

die Bibel zumindest teilweise ihren Schrecken als Machtfetisch, der unterwerfen soll. Das kanonische Rhizom baut keine Untertanen und erzeugt keinen Gleichschritt. Stattdessen provoziert es Hinhören, Mitreden und immer neue Diskussionen mit offenem Ausgang. In *diesem* Sinne gelesen, gehört die Bibel dann tatsächlich zu einer Religion, die Demokratie braucht und nicht nur von ihr gebraucht wird.

Literatur

- Assmann, Aleida/ Assmann, Jan (Hg.) (1987), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München.
- Assmann, Jan (1992), Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.
- Berner, Ulrich (2004), Kreuzzug und Ketzerbekämpfung. Das Alte Testament in der theologischen Argumentation des Mittelalters und der Reformationszeit, in: Kügler, Joachim (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (bft 1), Münster, 17-30.
- Bieberstein, Klaus (2004), Grenzen definieren. Israels Ringen um Identität, in: Kügler, Joachim (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (bft 1), Münster, 59-72.
- Binoche, Bertrand (2018), "Écrasez l'infâme !" - Philosophes à l'âge des Lumières, Paris : La Fabrique éditions.
- Bormann, Lukas (2006), „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“ (Röm 13,1) – Politische Theologie bei Paulus?, in: Ritter, Werner H./ Kügler, Joachim (Hg.), Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (bft 4), Münster, 35-56.
- Fuchs, Ottmar, Umgang mit der Bibel als Lernschule der Pluralität, in: Una Sancta 44, 1989/3, 208-214.
- Fuchs, Ottmar (2010), Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart.
- Gielen Marlis (2009), Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (BWANT 186), Stuttgart.
- Gielen, Marlis/ Kügler, Joachim (2014), Papst Franziskus und die Zukunft der Kirche. Neutestamentliche Orientierungsangebote, Berlin.
- Gerber, Christine (2012), Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe, Zürich.

- Gunda, Masiwa Ragies (2010), *The Bible and Homosexuality in Zimbabwe. A Socio-historical analysis of the political, cultural and Christian arguments in the homosexual public debate with special reference to the use of the Bible* (BiAS 3), Bamberg.
- Gunda, Masiwa Ragies/ Kügler, Joachim (Eds.) (2012), *The Bible and Politics in Africa* (BiAS 7), Bamberg.
- Gunda, Masiwa Ragies (2015), *On the public role of the Bible in Zimbabwe : Unpacking Banana's "re-writing" call for a socially and contextually relevant Biblical Studies* (BiAS 18), Bamberg.
- Herrmann, Christian/ Staubli, Thomas (Hg.) (2010), *1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, monotheistische Talismane, säkulare Magie*, Stuttgart.
- Kartzow, Marianne Bjelland (2009), *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles*, Berlin.
- Kügler, Joachim (1998), *Die Würde der Freien. Konzeptionen menschlicher Freiheit bei Paulus und in der Jesustradition*, in: Bucher, Rainer/ Fuchs, Ottmar/ Kügler, Joachim (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern, 35-48.
- Kügler, Joachim (2003), *Die Liebe des Sohnes und das Bleiben des Jüngers. Der Geliebte Jünger im Johannesevangelium und die Begründung kirchlicher Macht im johanneischen Christentum*, in: *ders./ Gielen, Marlis* (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart, 217-236.
- Kügler, Joachim (2006), *Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten*, in: Ritter, Werner H./ Kügler, Joachim (Hg.), *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik* (bFT 4), Münster, 9-34.
- Kügler, Joachim (2016), *Religion ist ein Angebot Gottes, sich ihm zu entziehen, ohne ihn zu vergessen*, in: Leder, Stefan (Hg.), *Schrift – Offenbarung – Dogma im christlich-muslimischen Dialog*, Regensburg, 206-215.
- Kügler, Joachim (2023), *Zeus Syndrome: A Very Short History of Religion-Based Masculine Domination*, London/New York.
- Leeuw, Gerardus van der (⁴1977), *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- Machingura, Francis (2012), *The Messianic Feeding of the Masses : An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe* (BiAS 8), Bamberg.
- Merz, Annette (2004), *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, Göttingen.
- Punt, Jeremy (2016), *The Bible and Others. Root of Violence in Africa?*, in: Hunter, Johannes/ Kügler, Joachim (Eds.), *The Bible and Violence in Africa* (BiAS 20), Bamberg, 35–57.

- Sander, Hans-Joachim (1999), *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (QD 178), Freiburg u.a.
- Sander, Hans-Joachim (2005), *Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift*, in: Busse, Ulrich (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg u.a., 38-75.
- Wagener, Ulrike (1994), *Die Ordnung des „Hauses Gottes“: der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, Tübingen.
- Zimmer, Siegfried (2007), *Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Göttingen.

Political Hebraism: Biblische Texte als Inspiration frühneuzeitlicher Politiktheorie

Pascal Fischer

Es ist eine weitverbreitete Vorstellung, dass der Aufstieg demokratisch geprägter Staatstheorien in der frühen Neuzeit im Wesentlichen vom griechisch-römischen Altertum inspiriert und mit einem Prozess der Säkularisierung verbunden sei. Die Bedeutung der antiken Tradition haben die Vereinigten Staaten als erste neuzeitliche Republikgründung etwa dadurch anerkannt, dass sie im späten 18. und 19. Jahrhundert Regierungsgebäude wie das Weiße Haus und das Kapitol in Washington, D.C., im klassizistischen Stil erbauen ließen. Die Bildersprache, wonach antike Säulen ein demokratisches Staatswesen symbolisieren, ist uns sehr vertraut. Die dorischen und ionischen Säulen auf der Titelseite des vorliegenden Bandes stehen für diese Traditionslinie.

Ohne die Relevanz griechisch-römischer Vorbilder zu negieren, stellt mein Aufsatz eine Alternative zum Narrativ dieser antiken Provenienz moderner Staatsphilosophie in der Neuzeit vor und richtet sich dabei zugleich gegen die Auffassung, die Demokratie habe sich in Abgrenzung zur biblisch begründeten Religion entwickelt. Dabei möchte ich meinen Beitrag nicht als Wortmeldung zur Notwendigkeit von Religion für die Demokratie verstanden wissen. Vielmehr ist mir daran gelegen, die Debatte um den Zusammenhang von Demokratie und Religion um einen leicht zu vernachlässigenden Aspekt in historischer Perspektive zu ergänzen.

Ich begebe mich dafür in ein relativ junges Forschungsfeld, das die Rolle der Hebräischen Bibel und rabbinischer Texte als wichtige Quellen frühneuzeitlicher Staatsauffassung betont und unter den Begriffen „political

Hebraism“ und „Hebraic Political Studies“ firmiert. Verstärkte Anstrengungen, diese Tradition des abendländischen Denkens ins Recht zu setzen, gibt es seit 2004, als in Jerusalem eine erste Konferenz unter dem Schlagwort des „Political Hebraism“ stattfand (vgl. Jones 2008, viii). Aus dieser ging der Sammelband *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought* hervor. In einem Aufsatz zur ersten Ausgabe der Zeitschrift *Hebraic Political Studies* von 2005 umreißt Kalman Neuman das Forschungsfeld:

For our purposes ‘Hebraic political writing’ refers to texts that convey readings of the Hebrew Bible (or postbiblical Jewish texts) in a political context, whether or not the author read those texts in the original Hebrew. (Neuman 2005, 59)

Der Autor räumt ein, dass der Begriff des „Political Hebraism“ potenziell irreführend ist, da die meisten Gelehrten, die das Alte Testament und rabbinische Schriften politisch lasen, keine Hebraisten, also Sprachgelehrte, waren (vgl. 57).

Während sich die Forschung im „political Hebraism“ grundsätzlich für alle politischen Deutungen der Hebräischen Bibel ab der Frühen Neuzeit interessiert, erwies sich bald ein Fokus auf diejenigen Abhandlungen als besonders ergiebig, die für die Neuausrichtung des Staatsverständnisses seit der Renaissance ausschlaggebend waren. Großen Einfluss innerhalb dieses Forschungsparadigmas gewann dabei Eric Nelsons *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* aus dem Jahr 2010. Das Buch ist insofern für meine Stoßrichtung besonders relevant, als es von Anfang an die Vorstellung attackiert, der Wandel des politischen Denkens in der frühen Neuzeit sei eine Funktion der Säkularisierung. So beginnt die Einleitung folgendermaßen:

It has become commonplace to attribute the rise of modern political thought in the West to a process of secularization. In Medieval and Renaissance Europe, so the story goes, political thought was fundamentally Christian, an exercise in applied theology. [...] In the sixteenth century, however, this worldview began to erode and, in the seventeenth, to collapse. The new science of Galileo and Bacon, along with the strident philosophical skepticism of Montaigne and Charron, provoked a radical reconfiguration of European thought. [...] The result of this intellectual upheaval has been called “the Great Separation,” by which is meant the epoch-making exclusion of religious arguments from the sphere of political discourse. It is this separation, we are told, that is responsible for producing the distinctive features of modern European

political thought, including (but by no means limited to) its particular notion of individual rights, its account of the state, and its embrace of religious toleration. (Nelson 2010, 1-2)

Eric Nelson stellt klar, dass er diese tradierte Auffassung von der Entwicklung modernen politischen Denkens für völlig falsch hält. Während sich die Humanisten der Renaissance tatsächlich an den griechischen und römischen Vorbildern orientierten und daraus ein weitgehend säkulares Politikverständnis ableiteten, erlebte die politische Theologie im 17. Jahrhundert im Gefolge der Reformation einen Höhepunkt – mit großen Auswirkungen für das Staatsverständnis der Moderne im Allgemeinen und die Demokratie im Besonderen (Nelson 2010, 2).

Die protestantische Aufforderung zur Rückbesinnung auf den biblischen Text hatte auch im politischen Bereich weitreichende Konsequenzen. In Abgrenzung zur katholischen Tradition wurde dem Alten Testament mehr Eigenständigkeit zugebilligt (Nelson 2010, 13). Im Pentateuch fand man die Grundlinien einer Verfassung für Israel vor, wie sie auch in der Gegenwart anwendbar seien. Die Frage, wie diese gottgefällige Konstitution im Einzelnen aussah, nahm breiten Raum ein. Mit dem Wiederaufleben der hebräischen Sprache in der Wissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts eröffneten sich Christen Zugang zu rabbinischen Exegesen und suchten darin nach Behandlungen der *respublica Hebraeorum* (vgl. Oz-Salzberger 2002, 100-103). Die Juden mögen zwar in mancher Hinsicht blind sein, ihre altehrwürdige Staatsform dürften sie aber dennoch verstehen – so die damalige Auffassung (vgl. Nelson 2010, 17).

Die Forschung zur „Republik der Hebräer“ intensivierte sich bereits am Ende des 16. Jahrhunderts. Der nach Genf geflohene Hugenotte Bonaventure Cornelius Bertram gilt als erster Gelehrter, der eine gesamte Schrift der Hebräischen Republik widmete: *De politia judaica tam civili quam ecclesiastica* (1574) (vgl. Bartolucci 2017, 217). Am Anfang des 17. Jahrhunderts folgten weitere Studien unter verstärktem Rückgriff auf jüdische Quellen, darunter von den Niederländern Hugo Grotius und Petrus Cunaeus und dem Deutschen Wilhelm Schickard (vgl. Nelson 2010, 19-20 und Koekkoek 2017, 235).

Ab den 1620er Jahren wurde England zum Schwerpunkt der Diskussion über die Verfassung des biblischen Volkes Israel (vgl. Nelson 2010, 20-

22). Der große Rechtsgelehrte und Hebraist John Selden (1584-1654) verfasste zahlreiche Schriften dazu. Seiner Theorie folgte Thomas Hobbes im dritten Teil seines *Leviathan* (vgl. Jones 2008, viii-ix). Dass Hobbes' Schrift wiederum großen Einfluss auf Baruch Spinozas *Tractatus theologico-politicus* (1670) nahm (vgl. Nelson 2010, 22) – und sei es auch in Abgrenzung der eigenen Position (vgl. Koekkoek 2017, 253) – verdeutlicht die Strahlkraft der politischen Philosophie Englands über die Grenzen des Königreichs hinaus.

In zahlreichen Pamphleten und Abhandlungen zur Zeit des Englischen Bürgerkriegs und des Interregnums wurde unter Rückgriff auf die Hebräische Bibel häufig argumentiert, die republikanische Staatsform sei in den Augen Gottes die *einzig* legitime, während die Monarchie mit Götzendienst in Zusammenhang gebracht wurde. Für diese Sichtweise, die Eric Nelson „republican exclusivism“ nennt, gab es weder in der griechisch-römischen noch in der vorreformatorisch-christlichen Tradition ernsthafte Vorbilder (vgl. Nelson 2010, 23-24).

Die Diskussion über die Staatsform der Monarchie war schon länger geprägt von zwei Bibelstellen, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen: Auf der einen Seite Deuteronomium 17, also 5 Mose 17, auf der anderen 1 Samuel 8.

In Deuteronomium 17 heißt es:

14 Wenn du in das Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt, hineingezogen bist, es in Besitz genommen hast, in ihm wohnst und dann sagst: Ich will einen König über mich einsetzen wie alle Völker in meiner Nachbarschaft!, 15 dann darfst du einen König über dich einsetzen, doch nur einen, den der HERR, dein Gott, auswählt. Nur aus der Mitte deiner Brüder darfst du einen König über dich einsetzen. Einen Ausländer darfst du nicht über dich einsetzen, weil er nicht dein Bruder ist. (Einheitsübersetzung, Kath. Bibelanstalt, 2016)

Gott scheint hier auszudrücken, dass es durchaus legitim ist, einen König zu haben. Dieser sollte gottgefällig sein, er sollte ein Israelit und kein Fremder sein. Es folgen noch weitere Kriterien, die der König zu erfüllen habe: Er sollte nicht zu viele Pferde besitzen und nicht zu viele Frauen. Außerdem sollte er keine Reichtümer an Silber und Gold anhäufen. Dass das Volk einen König haben darf, scheint freilich außer Frage zu stehen.

Einen anderen Eindruck erweckt eine Stelle im achten Kapitel des ersten Buchs Samuel, wo das Volk Israel einen König verlangt. Dort heißt es:

6 Aber Samuel missfiel es, dass sie sagten: Gib uns einen König, der uns regieren soll! Samuel betete deshalb zum HERRN 7 und der HERR sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen! Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein.

Die Forderung Israels nach einem König erscheint hier als eine Rebellion gegen Gott. In den weiteren Versen wird das Verlangen nach einem König damit in Zusammenhang gebracht, dass das Volk ja seit dem Auszug aus Ägypten sich immer wieder dazu hingezogen gefühlt habe, andere Götter zu verehren. Außerdem werden die Nachteile eines Königs aufgezählt: Unter anderem würde er die Söhne und Töchter für seine Arbeiten einspannen und einen Teil der Ernte beanspruchen.

Wie kann man nun diese unterschiedlichen Passagen in Einklang bringen? Während in Deuteronomium 17 die Möglichkeit eines gottgefälligen Königs genannt wird, scheint 1 Samuel 8 eine durchweg antimonarchische Position zu stützen. Zwar lagen vorreformatorische Exegesen vor, die eine Harmonisierung dieser Passagen anstrebten, protestantische Gelehrte waren nun aber offen dafür, auch die jüdische Tradition in Augenschein zu nehmen (vgl. Nelson 2010, 28-31). Tatsächlich gewann die Debatte um die Monarchie durch die Besinnung auf rabbinische Quellen einen grundlegend neuen Charakter. Dabei erhielten die Abschnitte über den König im ersten Samuelbuch (*parashat ha-melekh*) und im Deuteronomium durchaus widerstreitende Interpretationen im Talmud und in weiteren rabbinischen Exegesen, namentlich den Midrashim in *Devarim Rabbah* 5:8. Einige Rabbis sehen in der Institution eines Königs ein wichtiges Gebot, andere kommen zu dem Schluss, dass ein irdisches Königtum eben nicht gottgefällig sei (vgl. Soloveichik 2017, Min. 45:10-48:30).

In der hitzig geführten Auseinandersetzung über die Monarchie zur Zeit des Englischen Bürgerkriegs und der Cromwell-Herrschaft suchten sich die unterschiedlichen Parteien jeweils die rabbinische Interpretation, die ihre Auffassung stützte (vgl. Neuman 2005, 62-63). Bald nachdem Charles I. am 30. Januar 1649 enthauptet worden war, versuchte sich der Puritaner John Milton an einer Verteidigung des Königsmords in seiner

Schrift *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649). Selbstverständlich setzte sich Milton mit den zitierten Bibelversen auseinander. In dieser Abhandlung erkennt er lediglich das Recht des Volkes, seinen eigenen Herrscher auszuwählen. Im Laufe der nächsten Jahre bewegte sich Milton allerdings zur Position des „republican exclusivism“ hin. Nelson schreibt: „The first European political writer to make a straightforward exclusivist argument for republican government was John Milton“ (Nelson 2010, 37). Besonders einschlägig ist in dieser Hinsicht seine lateinische Streitschrift *Pro populo Anglicano defensio* von 1651, in der er polemisch den Rechtsgelehrten Salmasius attackiert. Salmasius, auch bekannt als Claude de Saumaise, hatte in seiner *Defensio regia* von 1649 das Königtum unter Rückgriff auf rabbinische Lehrmeinung verteidigt (vgl. Nelson 2010, 34; 39-40). In seiner lateinischen Schrift spricht Milton nun Salmasius direkt an:

Ut omnes autem videant te nullo modo ex Hebræorum scriptis id probare, quod probandum hoc capite susceperas, esse ex magistris tua sponte confiteris, qui negant alium suis majoribus regem agnoscendum fuisse præter Deum, datum autem in poenam fuisse. Quorum ego in sententiam pedibus eo. (Milton 1651, 41)

Milton erklärt, dass Salmasius keinesfalls den Beweis erbracht habe, Rabbiner hätten die Monarchie aus den biblischen Quellen abgeleitet. Vielmehr räume er – Salmasius – ja sogar ein, einige Juden hätten darauf verwiesen, dass ihre Vorfahren nie einen anderen König als Gott akzeptiert hätten und ihnen ein König lediglich zur Strafe gegeben worden sei. Milton bemerkt lakonisch, dass er sich der Meinung letzterer anschließe – oder mit seinen Füßen in deren Meinung hineingehe, wie es bildhaft heißt. Im Anschluss führt Milton die Deutung näher aus, es komme Idolatrie gleich, einen König zu fordern. Die Israeliten seien für diese Sünde mit der Monarchie bestraft worden.

In weiteren Schriften, so in dem englischsprachigen Pamphlet *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* von 1660, quasi am Vorabend der Restauration, stellt Milton immer wieder eine Verbindung von Königtum und Götzendienst her:

God in much displeasure gave a king to the Israelites, and imputed it a sin to them that they sought one: but Christ apparently forbids his disciples to admit of any such heathenish government. (Milton 1660, 26)

Es folgen ein paar Verse aus dem Lukas-Evangelium, die illustrieren können, dass sich Milton in seiner Ablehnung des Königtums nicht auf die Autorität des Alten Testaments allein verließ.

Miltons antimonarchische Haltung ist natürlich auch in seinem Versepos *Paradise Lost* von 1667 zu spüren (vgl. Nelson 2010, 45-50). Eric Nelson weist nach, dass Miltons Argumentation, die er aus den rabbinischen Exegesen gewonnen hatte, im 17. Jahrhundert von großem Einfluss war. Als Beispiel ist Algernon Sidney zu nennen, der im deutschen Exil zur Zeit der Stuart-Restauration schrieb: „As Monarchy is in itself an irrational, evil government, unless over those who are naturally beasts and slaves, the worst of monarchies is that which is hereditary.“ (Sidney 1664, 65) Um die Verkommenheit des englischen Staatswesens zu unterstreichen, ergänzt er, dass jene Monarchien die schlimmsten seien, die auch an Frauen übergehen können. An anderer Stelle verbindet er das biblische Beispiel mit einer Ermahnung: „The Israelites sinned in desiring a king, let us be deterred by it.“ (Sidney 1664, 48) Am Ende des 17. Jahrhunderts war „republican exclusivism“ auf Grundlage biblischer Quellen eine etablierte Lehrmeinung geworden – obgleich z.B. Montesquieu, Rousseau und Kant auch andere Staatsformen grundsätzlich als legitim erachteten.

Dass die religiösen Begründungen für die republikanische Staatsform nicht nur in gelehrten Kreisen zirkulierten, sondern auch praktische Auswirkungen auf die Zeitläufte haben sollten, wird im Zusammenhang mit der amerikanischen Revolution deutlich. Der britische Philosoph und Revolutionär Thomas Paine wird manchmal als *Father of the American Revolution* apostrophiert. Historiker messen insbesondere seinem im Januar 1776 erschienenen Pamphlet *Common Sense*, in dem er engagiert Argumente für die Unabhängigkeit vorträgt, einen entscheidenden Einfluss auf die Öffentlichkeit zu. Ohne *Common Sense* ist der 4. Juli 1776 kaum vorstellbar. Da Paine unter all den Gründungsvätern der wohl am wenigsten religiöse war – sich später sogar als Atheisten zu erkennen gab – mag man übersehen, wie stark er in seinem Werben für die Republik auf die Bibel rekurriert. Insbesondere übernimmt er die Auslegung des 17. Jahrhunderts, das Königtum selbst komme einem Götzendienst gleich:

Government by kings was first introduced into the world by the Heathens, from whom the children of Israel copied the custom. It was the most

prosperous invention the Devil ever set on foot for the promotion of idolatry. [...] As the exalting one man so greatly above the rest cannot be justified on the equal rights of nature, so neither can it be defended on the authority of scripture; for the will of the Almighty, as declared by Gideon and the prophet Samuel, expressly disapproves of government by kings. [...] Near three thousand years passed away from the Mosaic account of the creation, till the Jews under a national delusion requested a king. Till then their form of government (except in extraordinary cases, where the Almighty interposed) was a kind of republic administered by a judge and the elders of the tribes. (Paine 1776, 11-12)

Die Argumentation des Pamphlets *Common Sense* ist über weite Strecken auf die Hebräische Bibel bezogen. Gideon, der fünfte Richter der Israeliten, der in vorliegendem Absatz neben Samuel erwähnt wird, spielt in Paines Schrift eine wichtige Rolle, wurde er doch im pro-republikanischen Diskurs zur gottgefälligen selbstlosen Führungsperson erhoben, weil er die Forderung der Israeliten zurückwies, das Königtum für sich und seinen Stamm anzunehmen: „Aber Gideon antwortete ihnen: Ich will nicht über euch herrschen und auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; der HERR wird über euch herrschen.“ (Richter 8:23)

Eran Shalev, der als weiterer Vertreter des Forschungsfelds des „political Hebraism“ seine Aufmerksamkeit auf Amerika richtet, fasst den Einfluss Paines auf die öffentliche Meinung zusammen und legt dabei einen besonderen Schwerpunkt auf Gideon:

Only during what would become the final attack on the institution of monarchy could a starkly negative discourse regarding kingship emerge; the man perhaps most responsible for antimonarchical sentiment in America was he who injected Gideon's antimonarchism into the American discourse. The significance of Thomas Paine's *Common Sense* for understanding the shift to antimonarchical sentiment in early 1776 is undisputed among historians [...]. (Shalev 2013, 44)

Auch wenn er selbst nicht an den Wahrheitsgehalt biblischer Erzählungen glaubte, kannte Paine doch sein Publikum: Die Menschen in den amerikanischen Kolonien waren fromm und seit der puritanischen Einwanderung am Anfang des 17. Jahrhunderts stark auf das Alte Testament bezogen (vgl. Soloveichik 2017, Min. 29:30-31:30). Dabei war es gängige Praxis, politische Vorstellungen aus der Bibel abzuleiten. So waren im Vorfeld des Unabhängigkeitskriegs Vergleiche zwischen den amerikanischen Kolonialisten und den vom Pharao unterjochten Israeliten an der

Tagesordnung, eine Analogie, auf die Paine selbst gerne rekurrierte (vgl. Coffey 2013, 12-13). In *Common Sense* spricht Paine dem König von England nicht nur das Recht ab, sich in amerikanische Angelegenheiten einzumischen, sondern prangert die Monarchie selbst als Götzendienst an. Gegenüber John Adams, dem zweiten Präsidenten der Vereinigten Staaten, erklärte Paine später, die bibelgestützte antimonarchische Argumentation von Milton übernommen zu haben, auch wenn er – Paine – die Bibel ablehnte (vgl. Nelson 2010, 165). Dass es sich bei Paines Rückgriff auf die Bibel keinesfalls um einen Nebenaspekt des Pamphlets *Common Sense* handelt, wird von Nathan Perl-Rosenthal hervorgehoben, der zudem betont, welchen Einfluss das Pamphlet auf die bibelzentrierte Argumentation für die republikanische Staatsform ausübte:

Paine's *Common Sense* returned Hebraic republican arguments to the center of public discussion in 1776. In attacking monarchy's legitimacy, a main goal of his pamphlet, Paine drew heavily on the Hebraic republican tradition. Indeed he devoted more space in his pamphlet to Hebraic republican arguments than to almost any of his other lines of attack against monarchy. (Perl-Rosenthal 2009, 536-537)

Nachdem die Vereinigten Staaten die Unabhängigkeit erklärt und erkämpft hatten, wurden die Begründungen für die Republik auf Grundlage alttestamentlicher Vorlagen weiter ausgeführt. Die sich dabei formierende spezifische amerikanische Tradition, Parallelen zwischen der amerikanischen und den „mosaischen“ Verfassungen herauszuarbeiten, flaute laut Shalev erst nach dem Bürgerkrieg ab (vgl. Shalev 2017, 320).

Angesichts des klar nachweisbaren Einflusses des politischen Hebraismus auf republikanische Staatsauffassungen erscheint es verlockend, eine schlichte Kausalkette zu konstruieren, die sich vom späten 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart zieht. Demnach haben einige rabbinische Exegesen einen Einfluss auf protestantische Gelehrte ausgeübt und schließlich John Milton in seinen antimonarchischen Überzeugungen bestärkt. Auf dessen Argumentationslogik konnte sich dann mehr als hundert Jahre später Thomas Paine stützen, der mit seinem Pamphlet *Common Sense* den entscheidenden intellektuellen Impuls für die amerikanische Unabhängigkeit gab. Möchte man diese Linie fortschreiben, könnte man darauf verweisen, dass die Amerikanische Revolution die Französische inspirierte, die das Prinzip der Volkssouveränität in Europa

etablierte, auch wenn es in vielen Ländern noch bis ins 20. Jahrhundert dauern sollte, bis sich die republikanische Staatsform durchsetzte. Freilich käme es einer unangemessenen Vereinfachung gleich, die Komplexität und Kontingenz der Geschichte in diesen simplen Handlungszusammenhang zu pressen. Geschichte entwickelt sich nicht auf einer einzigen Achse.

Zugleich kann die Forschung zum „political Hebraism“ dazu beitragen, das herkömmliche Narrativ zu hinterfragen, wonach der Aufstieg der republikanischen Staatsform auf dem Zurückdrängen religiöser, biblischer Argumente beruht. Denn auch dieses Modell verkürzt Geschichte in unsachgemäßer Weise. Die Diskussion um den Zusammenhang von Religion und Demokratie bzw. Säkularität und Demokratie kann davon profitieren, wenn wir die biblischen Begründungen bei der Herausbildung demokratischer Staatstheorien anerkennen, ohne dabei zu ignorieren, dass sich die Geschichte der Demokratie auch auf griechisch-römische Säulen stützt.

Literatur

- Bartolucci, Guido (2017), *The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction*, in: Velema, Wyger / Weststeijn, Arthur (Hg.), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, Leiden/Boston, 214-233.
- Coffey, John (2013), *Exodus and Liberation: Deliverance Politics from John Calvin to Martin Luther King Jr.*, Oxford.
- Jones, Meirav (2008), Introduction, in: Schochet, Gordon / Oz-Salzberger, Fania / Jones, Meirav (Hg.) *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalem, vii – xiv.
- Koekkoek, René (2017), *The Hebrew Republic in Dutch Political Thought, c. 1650-1675*, in: Velema, Wyger / Weststeijn, Arthur (Hg.), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, Leiden/Boston, 234-258.
- Milton, John [Miltoni, Joannis] (1651), *Pro Populo Anglicano Defensio*. London [Early English Books Online / ProQuest].
- Milton, John (1660), *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* [The readie and easie way to establish a Commonwealth], Second Edition, London [Early English Books Online / ProQuest].

- Nelson, Eric (2010), *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Mass.
- Neuman, Kalman (2005), Political Hebraism and the Early Modern 'Respublica Hebraeorum': On Defining the Field, in: *Hebraic Political Studies* 1, Nr. 1, 57-70.
- Oz-Salzberger, Fania (2002), The Jewish Roots of Western Freedom, in: *Azure* 13, 88-132.
- Paine, Thomas (1776), *Common Sense*, in: Mark Philp (Hg.) *Thomas Paine, Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Oxford, 1995, 3-60.
- Perl-Rosenthal, Nathan (2009), The 'Divine Right of Republics': Hebraic Republicanism and the Debate over Kingless Government in Revolutionary America, in: *The William and Mary Quarterly* 66, Nr. 3, 535-564.
- Shalev, Eran (2013), *American Zion. The Old Testament as a Political Text from the Revolution to the Civil War*, New Haven, Conn.
- Shalev, Eran (2017), America's Antiquities: The Ancient Past in the Creation of the American Republic, in: Velema, Wyger / Weststeijn, Arthur (Hg.), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, Leiden/Boston, 306-328.
- Sidney, Algernon (1664), *Court Maxims*. Hg. Von Hans W. Blom et al., Cambridge, 1996.
- Soloveichik, Meir (2017), *Jewish Ideas and the American Founders. Episode 3: From the Talmud to Thomas Paine: Political Hebraism and the American Revolution*. The Tikvah Fund, Video <https://tikvah.org/course/jewish-ideas-american-founders/> [Abruf am 19.02.2025]

Resonanz als Pathosformel

Anmerkungen zur pädagogischen Semantik

Frithjof Grell

Vorbemerkung

Bei dem Titel meines Beitrags handelt es sich um eine fast wörtliche Übertragung des Buches *Mündigkeit als Pathosformel. Beobachtungen zur pädagogischen Semantik* des Tübinger Erziehungswissenschaftlers Markus Rieger-Ladich, wobei ich lediglich das Wort *Mündigkeit* durch das Wort *Resonanz* ersetzt habe. Die erziehungswissenschaftliche Pädagogik, so Rieger-Ladich, täte gut daran, sich mehr für ihre Sprache, ihre Leitbegriffe und deren Verwendung in ihren Sprachspielen zu interessieren - wenn sie sich nicht immer wieder auf den selbst angerührten Leim gehen und - in Anlehnung an das berühmte Diktum Ludwig Wittgensteins - den ‚Verhexungen‘ des (erziehungswissenschaftlichen) Verstandes durch die Mittel der (pädagogischen) Sprache entgehen will.¹

„Weil jede Disziplin ihre spezifische Ordnung des Wissens dadurch ausprägt, dass sie im Laufe ihrer Ausdifferenzierung charakteristische Schlüsselbegriffe, insbesondere Leitbegriffe und Muster der Begriffsverwendung ausbildet, müssen implizite Weichenstellungen der Kommunikation innerhalb der Disziplin in den Blick genommen werden. Weil über dominante Leitbegriffe die Perspektiven und Fragestellungen erst erzeugt, die Gegenstände

¹ Das Originalzitat findet sich in Kap. 109 der *Philosophischen Untersuchungen*: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“ (Wittgenstein 2017, 81)

konstituiert und die Formen der Bearbeitung bereitgestellt werden, verdienen diese Mechanismen eine besondere Aufmerksamkeit im Prozess der Selbstbeobachtung der diskursiven Praxis.“ (Rieger-Ladich 2002, 16)

Rieger-Ladich hat sich den Begriff der *Mündigkeit* vorgenommen. Im Lichte der kritischen Analyse der Mechanismen seiner Verwendung entpuppt sich die pädagogische Rede - um nicht zu sagen Gerede - von *Mündigkeit* als das was es ist: als eine mehr oder minder hohle, moralisch aufgeladene *Pathosformel*, die Eindeutigkeit und Einmütigkeit suggeriert, aber eher dazu geeignet ist - und dazu *dient* -, die notorisch schwer zu greifende Vielschichtigkeit und Ambiguität pädagogischer Sachverhalte und Aufgaben zu verdecken und zu überspielen, statt aufzuklären und zu erhellen.

Die von Rieger-Ladich herausgearbeiteten beiden typischen Kennzeichen *pädagogischer* Semantiken – der „eigentümliche Zwang, Eindeutigkeit herzustellen, wo sie theoretisch nicht zu gewinnen ist, und binäre Unterscheidungen zu etablieren, wo komplexere soziale Verhältnisse existieren“ (Rieger-Ladich 2002, 71) - lässt sich nun, wie ich meine, am Begriff der *Resonanz* und der daraus abgeleiteten sogenannten *Resonanzpädagogik* gut, und sogar besonders gut studieren - wobei ich im Unterschied zu den fast 500 Seiten umfassenden und weit ausgreifenden systematischen *Beobachtungen* Rieger-Ladichs lediglich einige *Anmerkungen* zu bieten habe.

Das Phänomen ‚Resonanzpädagogik‘

Man kann sich die Resonanzpädagogik als eine mehr oder minder geschlossene, aber offenbar stetig wachsende Kommunikationsgemeinschaft vorstellen, die sich mithilfe von sprachlichen Codes, graphischen Zeichen und symbolhaften Darstellungen verständigt, die samt und sonders von Hartmut Rosa erfunden worden sind, ein bisschen so, wie in der Waldorfpädagogik, deren Anhänger man häufig auch schon daran erkennt, dass sie sogar so sprechen wie Rudolf Steiner - wie der Resonanzgedanke in der Anthroposophie und Waldorfpädagogik überhaupt auf besonders fruchtbaren Boden zu fallen scheint (vgl. Hübner/Weiss 2020;

Sommer 2021). Wenn man, wiederum mit Blick auf die Waldorfschule, von einer ‚versteinerten‘ Pädagogik gesprochen hat, so könnte man in Bezug auf die Resonanzpädagogik durchaus von einer Pädagogik durch eine, nämlich Rosa(s) Brille sprechen.

Fast alle bisher erschienenen resonanzpädagogischen Bücher und Materialien wurden im und vom Beltz Verlag veröffentlicht (vgl. Rosa/Endres 2016; Rosa/Buhren/Endres 2018; Endres 2020; Endres/Gleich/Rosa 2019 u.a.). Schon rein äußerlich (lay-)outen sich die Bände als von Hartmut Rosa inspiriert. Das Buchcover ist einheitlich gestaltet, nur die Farben variieren: Sie zeigen zwei konzentrische, sich gegenseitig durchdringende Kreise, die das Phänomen der Resonanz als ein wechselseitiges Beziehungsgeschehen illustrieren sollen.



Abb. 1: Buchcover aus der resonanzpädagogischen Reihe des Beltz Verlages

Einige dieser Bücher enthalten zudem ein Glossar, in dem Rosas häufig auffällig technikaffine Wortprägungen, wie z.B. *Indifferenzmodus*, *Repulsionsmodus*, *Resonanzachsen* usw. erläutert und gleichsam mit resonanzpädagogischem Leben erfüllt werden. In dem namengebenden und in seinem gesprächsförmig-dialogischen Zuschnitt zugleich stilprägenden Band *Resonanzpädagogik* liest sich das etwa so:

„Resonanzdraht

Wenn sich eine Resonanzbeziehung einstellt oder ausbildet, beginnt der ‚Draht‘ zu glühen, die Augen leuchten. Dabei kommt es zu einer starken Wechselwirkung. Etwas ergreift uns und bewegt uns, wir haben einen Kontakt zu diesem anderen. Da bildet sich ein Draht zwischen Subjekt und Welt, der glühen und manchmal auch reisen kann.“ (Rosa/Endres 2016, 126)

Gemessen an ihrem Selbstverständnis als grundlegend ‚neuem pädagogischen Denkmuster‘ (Endres) wurde (und wird) die Resonanzpädagogik

von Seiten der universitären Erziehungswissenschaft vergleichsweise wenig beachtet. Und wenn doch, waren die Reaktionen durchweg kritisch bis ablehnend (vgl. etwa Grundmann 2017; Twardella 2016) - und sie sind es bis heute (dafür steht nicht zuletzt der vorliegende Beitrag). Das von Rosa und Endres herausgegebene Buch *Resonanzpädagogik*, so urteilte etwa Matthias Grundmann in einer Besprechung, enthalte zwar „viele bemerkenswerte Hinweise darauf, wie eine ‚gute‘ Pädagogik aussehen sollte“ sowie „eine Fülle reformpädagogischer Aussagen und Erkenntnisse“. Diese seien zwar durchaus „wertvoll“, aber eben keineswegs neu: „Neu ist lediglich die Begrifflichkeit und die wird verkürzt und ohne sachdienliche Begründung als etwas Neues eingeführt.“ (Grundmann 2017, 97) Alles in allem könne man aus dem Buch nur wenig lernen. Stattdessen werde man „wieder einmal auf eine feuilletonistische Art und Weise daran erinnert, dass Bildung mehr ist als Leistungserbringung und bloßer Erwerb von Fähigkeiten. Ob es sich als Anregung für (schul-)pädagogische Praxis eignet, weiß ich nicht. Als eine wissenschaftliche Lektüre ist es nicht geeignet.“ (Grundmann 2017, 98)

Abgesehen von der eigentümlichen Begrifflichkeit hat Rosa der Erziehungswissenschaft theoretisch und praktisch in der Tat wenig wirklich Neues, Aufregendes oder Substanzielles zu bieten. Aus fachwissenschaftlicher Perspektive handelt es sich schlicht um eine Art Beziehungsdidaktik, wie man sie etwa in der Didaktik des sozialpädagogischen Unterrichts in jedem besseren Lehrbuch findet (vgl. Lauer 2017, 64-73; Brozio 1995).

Den offenbaren Mangel an pädagogischer Originalität und (fach-)didaktischer Substanz zeigt auf ihre Art auch die Dissertation *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone* des Jenaer Erziehungswissenschaftlers Jens Beljan – ganz entgegen ihrer eigentlichen Absicht, wie man hinzufügen muss. (vgl. Beljan 2019) Als engagierter Verfechter der Resonanzpädagogik führt Beljan zwar eine eindrucksvolle Reihe von Kronzeugen auf, um deren noble Abstammung zu demonstrieren, angefangen von Meister Eckhart, über Herder, Humboldt und Schleiermacher, Otto Friedrich Bollnow und John Dewey, bis hin zu Wolfgang Klafki und Andreas Gruschka. Aber Beljans Gang durch die Ahnengalerie des resonanzpädagogischen Gedankens hat durchaus seine strategischen Tücken: Es drängt sich nämlich unwillkürlich die Frage auf, warum man

sich Rosas merkwürdige Wörter ‚anverwandeln‘ (Rosa) sollte, wenn das sinngemäß Gleiche von Leuten vom Fach schon längst gedacht und fachsprachlich adäquat beschrieben worden ist.

Genau das ist es dann auch, was Michael Winkler, seines Zeichens Professor für Allgemeine Pädagogik und Theorie der Sozialpädagogik an der Friedrich-Schiller-Universität und originärer Erziehungswissenschaftler von Rang, an dem pädagogischen Hype um seinen Jenaer Kollegen aus der Soziologie so stört und offenbar geradezu ärgert:

„Ich verstehe schlicht nicht [so Winkler in einem als Buch veröffentlichten Zwiegespräch mit seinem (Winklers!) Schüler und Mitarbeiter Beljan, d.V.] warum die Pädagogen sich auf das Angebot Rosas so einlassen, wie sie es dann in weiten Bereichen tun, allzumal – es tut mir leid das sagen zu müssen – im Bereich der Schule.“ (Beljan/Winkler 2019, 89)

An Winklers Vermutung, dass Rosas bemerkenswerte (schul-)pädagogische Resonanz vielleicht gar nicht so viel mit diesem selbst, sondern mehr mit den Frustrationen zu tun haben könnte, die sich in weiten Teilen der Lehrerschaft über die Entwicklung der Schule in den letzten zwanzig Jahren angestaut haben, ist sicher einiges dran. Die Wirkung der Resonanzpädagogik, besonders ‚im Bereich der Schule‘, hat aber wohl nicht nur mit Rosas (nur allzu berechtigter) Kritik an der ‚PISA-Schule‘ zu tun (wie ich sie der Kürze halber nennen möchte), sondern, so meine Vermutung, eben auch sehr viel mit Rosas pädagogischer Sprache: Rosas Sprache ist selbst *pädagogisch*. Und als solche wirkt sie, wie fast immer, nicht nur durch das, *was* sie sagt, sondern vor allem auch dadurch, *wie* sie es sagt. Rosas schneidende Kritik an der bloß noch an sogenannten ‚Kompetenzen‘, weniger vornehm ausgedrückt: an messbaren Outcomes interessierten ‚PISA Schule‘, kommt bei Lehrern und Lehrerinnen besonders gut an, weil sie, wie Rosas Soziologie und Kritik der Beschleunigungsgesellschaft überhaupt, stark in der ‚Leiblichkeit‘ und im körperlichen Erleben verankert ist und leidgeprüften Lehrerinnen und Lehrern buchstäblich aus dem Herzen und zu ihren Herzen spricht: Rosas Kritik an der ‚PISA-Schule‘ kann jeder und jede nur zu gut nachfühlen, der und die diese Schulen von innen kennt und ihre teils desaströsen Wirkungen auf Kollegien und Schülerschaft buchstäblich am eigenen Leibe erfahren hat, jedenfalls sehr viel besser, als die zwar alarmierenden, aber auch ‚kalten‘ Mitteilungen der empirischen Bildungsforschung. Deren Reputation bei

Lehrerinnen und Lehrern sollte man nicht zuletzt aufgrund ihrer zweifelhaften Rolle bei der Durchsetzung der ‚PISA-Schule‘ ohnehin nicht allzu hoch veranschlagen.

Rosas Resonanzformel entfaltet wohl auch aus dem Grund in Teilen der Lehrerschaft eine so starke Anziehungskraft, weil Lehrerinnen und Lehrer wie sonst nur noch wenige Berufe vom wechselseitigen Zuhören und Antworten, wenn man es denn so ausdrücken will: von Resonanz und Resonanzen, leben. Und das gilt nicht nur für die Beziehung zu ihren Schülerinnen und Schülern, sondern auch für ihr Verhältnis (oder eben Nicht-Verhältnis) zu der für ihre Begleitung, Beratung und Orientierung eigentlich zuständigen ‚Betreuungswissenschaft‘, die universitäre und wissenschaftliche Schulpädagogik. Lehrer und Lehrerinnen verstehen sehr gut, was Rosa als die Grunderfahrung des entfremdeten modernen Menschen beschreibt, nämlich wie das ist, wenn einem niemand richtig zuhört, wenn man keine Antworten bekommt – und auch das: wie das ist, wenn man selbst nicht mehr antworten kann, nicht, weil man gerade ‚keine Antwort parat hat‘, sondern weil man selbst nicht mehr weiß, was das Ganze überhaupt soll, weil man an seinem Beruf, an sich selbst und der Welt verzweifelt.

Die Sprache der Resonanz

Wie viele Theorien, die auf eine Veränderung von Einstellungen und Haltungen ihrer Adressaten abzielen, ist auch Rosas Sprache von starken Gegensätzen geprägt. Als solche, als eine typische Reformsprache, ist sie Teil einer politischen Semantik, d.h. sie operiert mit Codes, die binär und oppositionell strukturiert ist. Das Muster ist im Grunde immer dasselbe: Das Gute steht gegen das Böse, Freund gegen Feind, oder auch ‚Freiheit‘ gegen ‚Sozialismus‘, um ein Beispiel aus der jüngeren Zeitgeschichte zu wählen, mit dem es die CDU im Bundestagswahlkampf 1976 immerhin auf einen Stimmenanteil von 48,6 Prozent brachte. Gerade auch die Pädagogik scheint für derartig polare Codierungen besonders geeignet und besonders empfänglich zu sein.

Der Züricher Erziehungswissenschaftler Jürgen Oelkers hat diese typisch binäre Struktur pädagogischer Reformsprachen am Beispiel der so genannten ‚Reformpädagogik‘ des frühen 20. Jahrhunderts im Detail herausgearbeitet und die dabei wirksamen rhetorischen Mechanismen freigelegt:

„Man kann sich der suggestiven Sprache der Reformdiskussion vor 1914 nur schwer entziehen. Sie beherrscht noch heute die Semantik der Reform, so dass die verführerische Kraft der Zustimmung groß ist; ‚Neu‘ steht gegen ‚alt‘, ‚Zukunft‘ gegen ‚Vergangenheit‘, ‚Fortschritt‘ gegen ‚Rückschritt‘, ohne dass zwischen beiden Polen eine Vermittlung möglich wäre.“ (Oelkers 1989, 12)

Während sich die Verhältnisse in Wirklichkeit und bei Licht besehen – wie immer – weitaus verwickelter, komplexer und komplizierter darstellen, soll die Sprache suggerieren, dass eine Entscheidung notwendig ist, die moralisch getragen werden muss.

„Wer für die Reform der Schule eintritt, muss sich gegen die alte Pädagogik und die Institutionen der Vergangenheit wenden, wenn er die Zukunft gestalten will. Man kann nicht auf beiden Seiten stehen.“ (Oelkers 1989, 12)

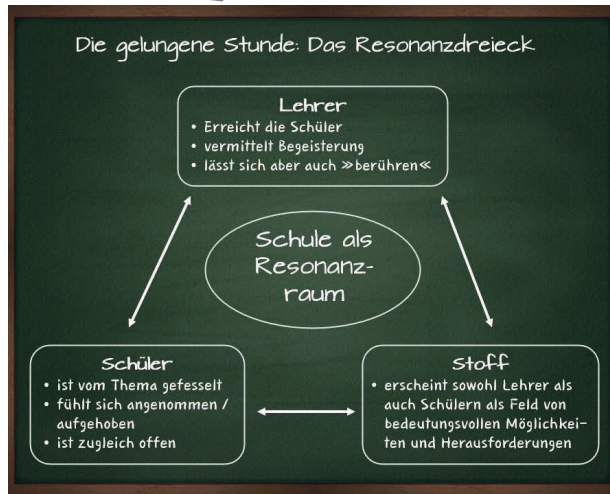
Dabei fällt auf, dass Rosas esoterische, d.h. nach innen, an die Disziplin gerichtete Soziologie, weitaus mehr Schattierungen und Zwischentöne enthält als seine eher exoterische, nach außen an die Profession gerichtete Pädagogik. Während das zentrale Begriffspaar *Resonanz* und *Entfremdung* in der *Soziologie der Weltbeziehungen* auf 47 eng bedruckten Seiten als eine ziemlich komplizierte und einigermaßen schwierige Beziehung beschrieben wird (vgl. Rosa 2023b, 281-328), ist in der *Resonanzpädagogik* von solchen Feinheiten und Differenzierungen keine Spur mehr zu finden: *Kompetenzpädagogik* und *Resonanzpädagogik* sind hier „zwei ganz verschiedene Dinge“ (Rosa/ Endres 2016, 7), ebenso wie die Formen von Unterricht, die aus den gegensätzlich verstandenen Orientierungen hervorgehen und schlicht als ‚misslingende‘ bzw. ‚gelingende Unterrichtsstunde‘ codiert und graphisch ‚veranschaulicht‘ werden.



Entfremdungsdreieck. Der Unterricht wird zum Kampf, es kommt nichts zurück. Es steigen Widerwille und Erschöpfung. Die Resonanzachsen (= Doppelpfeile) sind stumm, blockiert (nach Rosa, H. [2016]: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp, S. 409)



Abb. 2: Die ‚misslungene‘ und die ‚gelungene‘ Unterrichtsstunde (Rosa/Endres 2016, 45 bzw. 46; von Rosa/Endres übernommen aus dem Kapitel Schule als Resonanzraum der Soziologie der Weltbeziehung aus dem Jahr 2016 (Rosa 2023b, 409 bzw. 411), dort allerdings ohne den tafelförmigen Hintergrund. Der Eindruck eines strikten Gegensatzes, der keine Schattierungen



Resonanzdreieck. Es »knistert« im Klassenraum, die Aufmerksamkeit ist ohne Anstrengung fokussiert. Die Resonanzachsen »vibriert«. (nach: Rosa, H. [2016]: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp, S. 411)

zwischen einem mehr oder weniger gelungenen bzw. misslungenen Unterricht kennt oder zulässt, wird auch durch die Art der graphischen Darstellung noch zusätzlich verstärkt und unterstrichen.

Besonders augenfällig wird die oppositionell-binäre Struktur des Begriffs-paars *Kompetenzpädagogik* und *Resonanzpädagogik* an der Beschreibung des sogenannten *Resonanzdreiecks*, gewissermaßen das Herzstück des resonanzpädagogischen und *aus diesem Grund* gelingenden Unterrichts (in der Graphik oben rechts).

„Resonanzdreieck

Das Resonanzdreieck beschreibt eine gelingende Unterrichtsstunde oder -situation und ist als solche dem Entfremungsdreieck entgegengesetzt. Beim Resonanzdreieck sind die drei Resonanzachsen konstitutiv offen; das bedeutet, Lehrer und Schüler vermögen sich wechselseitig zu erreichen und zu motivieren. Beide haben ein Interesse am Unterrichtsstoff und sind in der Lage, sich diesen nicht nur anzueignen, sondern anzuverwandeln.“ (Endres/Rosa 2016, 126)

Wie man sieht, beschreibt das Resonanzdreieck einen Unterricht, der in allem, aber wirklich *allem* und in *jeder* Hinsicht jenem Unterricht ‚entgegengesetzt‘ ist, den viele Lehrkräfte in ihren Schulen tagtäglich erleben – und erleiden. Das ist nicht einfach ein anderer oder gar irgendein anderer, auch nicht lediglich ein besserer, das ist vielmehr ein *ganz anderer* Unterricht.

Die Sehnsucht nach der ‚ganz anderen‘ Schule, die Sehnsucht nach dem *ganz anderen* Unterricht -: die ‚Sehnsucht nach dem ganz Anderen‘, das wäre dann allerdings ein originär *religiöses* und *theologisches* Motiv, und – mit Max Horkheimer (vgl. Horkheimer 1970; dazu Nagl-Docekal 2020, 659-688) – vielleicht sogar das religiöse und theologische Grundmotiv schlechthin.² Und das wäre nicht weiter überraschend: Denn bei – und wie ich vermute – auch für Hartmut Rosa hat letzten Endes alles ‚irgendwie‘ mit Religion zu tun, was ja nicht erst und nicht nur mir aufgefallen ist (vgl. etwa Huizing 2019). Das gilt wohl nicht nur für Rosas

² Als „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ identifizierte Horkheimer nach dem 2. Weltkrieg die Befindlichkeit einer Welt, die aus den Trümmern und Verlusten des großen Krieges neu zu leben versuchte, aber sich angesichts der unübersehbaren Massen von Toten kaum mehr traute, das Wort Gott in den Mund zu nehmen. Und doch allein Gott kann es sein, der all den vielen namenlosen Toten ihr Recht auf Leben zurückgeben kann. Es ist schon bemerkenswert, dass Rosa, seinem Selbstverständnis nach legitimer Erbe einer ‚optimistisch‘ gewendeten kritischen Theorie (vgl. etwa Rosa 2023b, 739ff.; kritisch dazu M. Brumlik 2016) diesen so zentralen religionssoziologischen Text aus dem Umkreis der kritischen Theorie konsequent negiert, wie Rosa für ihn selbst wichtige Autoren offenbar schon einmal gerne verschweigt. (vgl. Huizing 2019, 129 Fn 7)

Vorstellungen von *Demokratie* und deren vermeintlich unverzichtbaren Religionsbedarf (vgl. Rosa 2023a), sondern ganz allgemein auch für Rosas *Soziologie der Weltbeziehung*, in der Religion noch vor Natur, Kunst und Geschichte auf dem ersten Platz der als vertikal rubrizierten ‚Weltbeziehungen‘ rangiert (vgl. Rosa 2023b, 435-453). Und diese religiöse Grundierung gilt ganz sicher für Rosas Beschreibungen von Schule und Unterricht: Gerade auch Rosas *pädagogische* Sprache ist durchzogen von heimlichen theologischen Implikationen und christlich-religiösen Motiven, die besonders in Rosas resonanzpädagogischem Konstrukt der ‚gelungenen Unterrichtsstunde‘ sogar recht offen zu Tage treten. Um es zugespitzt zu formulieren: Rosas ‚gelungene Unterrichtsstunde‘ erinnert in zentralen Aspekten eher an einen (möglicherweise) gelungenen Gottesdienst als an Schule und Unterricht, der ja ohnehin weit mehr umfasst als eine oder auch eine Abfolge von wie auch immer als ‚gelungen‘ zu bezeichnenden Einzelstunden.

Dafür nur einige markante Indizien: Da ist *erstens* die Stilisierung und Überhöhung der im resonanzpädagogischen Verständnis ‚gelungenen Unterrichtsstunde‘ zu einer Anders- und Gegenwelt, die sich als eine Art schulisches Paradies vorzustellen, geradezu aufdrängt. Auch in dieser quasireligiösen Überhöhung des Unterrichtsgeschehens zeigt sich wiederum eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit zu der Anziehungskraft, die die ‚pädagogischen Gegenwelten‘ (Ulrich 2012, 241f.) der Waldorfschulen auf ihre Anhänger, darunter viele von der ‚Staatsschule‘ enttäuschte Lehrkräfte und Eltern, auszuüben scheinen. Da ist *zweitens* die trinitarisch-christologische Auslegung des altbekannten didaktischen Dreiecks, die verkennt, dass es sich bei dem Verhältnis von Lehrer, Schüler und Sache gerade nicht um eine Art ‚Drei-Einheit‘ handelt, wie sie nach Ansicht Rosas im Moment der pädagogischen Resonanz erfahren wird, sondern um ein sehr viel komplexeres Beziehungsgefüge strukturell ungleicher, ungleichartiger und ungleichwertiger Faktoren. So sollten Lehrer und Lehrerinnen etwa immer darauf bedacht sein, dass die Aufmerksamkeit der Schüler immer der *Sache* und eben nicht *ihnen*, der Person des *Lehrers*, zu gelten hat (vgl. dazu etwa Gruschka 2014, 37ff.). Da ist *drittens* die an das Geschehen der Eucharistie erinnernde Beschreibung von Bildungsprozessen als ein Schüler und Lehrer gemeinsam in der Tiefe der Person ergreifender Vorgang der Wandlung, die im Prozess des Angesprochen-

Werdens vom anderen als ein von außen momenthaft in den Unterricht einbrechendes Ereignis erfahren wird. Und da ist *viertens* das im Thema der Unverfügbarkeit aufscheinende Gnadenmotiv, das Rosa zu betonen nicht müde wird (vgl. Rosa 2023b, 59f, 314ff, 475-478) und ihm offenbar so wichtig ist, dass er dem Thema sogar ein eigenes Buch gewidmet hat (vgl. Rosa 2020). Resonanz ereigne sich demnach als „klingende, unberechenbare Beziehung mit einer nicht-verfügbaren Welt (...)“ (Rosa 2020, Klappentext) und sei als solche der Machbarkeit und Verfügungsgewalt der Lehrkräfte grundsätzlich entzogen.

Resonanz, das ist und will mehr und anderes sein, als ein neuer pädagogischer Leitbegriff, der Lehrerinnen und Lehrern dabei helfen kann, ihre Arbeit besser zu verstehen und zu organisieren. Gerade in den Ohren der engagiertesten und am stärksten motivierten und häufig aus diesem Grund am meisten frustrierten Lehrerinnen und Lehrern klingt die emphatisch vorgetragenen Pathosformel der Resonanz wohl wie eine Verheißung – ein Versprechen auf Erlösung vom irdischen Jammertal der PISA-Schule und dem tief gefühlten Bedürfnis, alles *ganz anders* machen zu wollen, ohne das Kreuz der Verantwortung für das Misslingen ihres Unterrichts selbst übernehmen und tragen zu müssen. Dieses zentrale Entlastungs- und Erlösungsmotiv deutet auch Winkler an, wenn er schreibt, ein wesentliches Moment der Attraktivität der Resonanzpädagogik könnte in der Vermittlung und Entwicklung des Gefühls bestehen, „etwas auszurichten, ohne jedoch direkt wirksam werden zu können“. (Beljan/Winkler 2019, 26) und ich würde hinzufügen: nicht direkt wirksam werden zu sollen und zu müssen.

Bei der Resonanzpädagogik handelt es sich also nicht lediglich um eine Übersetzung pädagogischer Begriffe in die Sprache der Resonanz (wie Winkler und andere kritische Beobachter meinen). So einfach ist es nicht. Wie bereits angemerkt und auch von anderen Beobachtern bemerkt wurde, hat Rosa eine bemerkenswerte Vorliebe für Metaphern, die aus der Welt der Technik stammen (vgl. Görlich 2017, 271-290). Das ist erstaunlich, denn Pädagoginnen und Pädagogen haben in der Regel eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Abneigung gegen Technik und

bevorzugen eine eher warme Sprache und anheimelnde Wörter.³ Das Geheimnis von Rosas (pädagogischer) „Metapherntechnik“ (Görlich) scheint mir vielmehr darin zu bestehen, dass sie theologische Denkfiguren und christlich-religiöse Motive in eine technikaffine, d.h. für moderne Menschen verständliche Sprache übersetzt, die gleichwohl nicht in kalter Technologie aufgeht, sondern, indem sie Momente der Transzendenz in sich aufnimmt, auch meta-physische Bedürfnisse anzusprechen - Rosa würde wohl sagen ‚anzurufen‘ - und offenbar auch zu stillen vermag. Nur nebenbei und *fünftens*: auch das Motiv des ‚angerufen Werdens‘ und sein Pendant der ‚Anrufbarkeit‘ kann seine biblische Abstammung kaum verbergen – und will das auch gar nicht. Als solche ist sie eine Sprache für moderne Menschen und moderne Lehrerinnen und Lehrer, die sich auf der einen Seite nichts mehr dabei denken, sich im Spiegel ihrer Maschinen wahrzunehmen (Meyer-Drawe 2007) und so zu beschreiben, als ob sie selbst Computer wären, die sich mal wieder ‚updaten‘ müssen, die wieder mal etwas ‚nicht auf dem Schirm haben‘, und, wenn es ganz schlimm kommt, ‚abstürzen‘ - : aber auf der anderen Seite genau das nicht sein wollen: zu ‚Lehrkräften‘ umfunktionierte Unterrichts-Maschinen, sondern Menschen auf der Suche nach Anerkennung, Wertschätzung sowie beruflichen und existenziellen Sinnerfahrungen, die noch über ihr berufliches und privates Dasein hinausgehen.

Resonanz als ‚Lösung‘ und Symptom

Vielleicht liegt gerade hier, in ihrer religiösen Grundierung, der positive Sinn und die Bedeutung der Resonanzpädagogik und zugleich die verborgene Ursache ihrer Wirkung, gerade ‚in Teilen der Schulpädagogik‘: dass sie auf sehr viel tiefer gehende Belastungsstörungen, Sicherheitsbedürfnisse und Sinndefizite von Lehrkräften aufmerksam macht, von der

³ Beispielhaft dafür stehen Aussprüche wie etwa der Klassiker aus dem unerschöpflichen Repertoire küchenpädagogischer Plattitüden: ‚Kinder sind keine Fässer, sondern Feuer, die entzündet werden sollen‘. Für bare Münze genommen ist das eine so unpassend wie das andere; der Umstand, dass sich Pädagogen und Pädagoginnen für das Feuer entscheiden, scheint schlicht daran zu liegen, dass es *wärmer* ist. Erst dann kommt die polare Codierung Passivität-Aktivität ins Spiel, wobei ja auch das Entzündet werden, ein aus Sicht des Kindes passives Geschehen darstellt.

die empirische Bildungs- und Schulforschung mit ihrer fast neurotisch zu nennenden Fixierung auf das Zählbare und Messbare nicht die geringste Ahnung hat - geschweige denn eine fachwissenschaftlich befriedigende Antwort zu geben im Stande ist. Man kann wohl sagen: Die Resonanzpädagogik ist die Antwort auf das Verstummen der Schulpädagogik angesichts der beruflichen Sinnkrisen vieler Lehrerinnen und Lehrer.

Wenn diese Deutung stimmt – und ich bin einigermaßen sicher, dass sie stimmt – dann läge in dem gleichsam metaphysischen Überschuss, mit dem Rosa die Sinnkrise zu füllen und Sicherheitsbedürfnisse zu stillen verspricht, zugleich die Grenze der Resonanzpädagogik, zumindest dann, wenn man es als Aufgabe von Erziehungswissenschaft versteht, sich nüchtern und mit klarem Blick mit den unvermeidlich komplexen Verhältnissen und widersprüchlichen Anforderungen zu befassen, die schulisches Lehren und Lernen in modernen Bildungssystemen nun einmal mit sich bringt, auch wenn man das noch so gerne anders sehen oder haben würde.

Rosa hat eine ausgesprochen freundliche, auf Versöhnung und Ausgleich bedachte Theorie geschrieben (vgl. Kirchhoff 2017, 195-212; Witte 2017, 291-310). Und das ist gewiss richtig und wichtig, zumal in einem gesellschaftlich aufgeheizten Klima, in dem eine wachsende Zahl von Menschen in ihren Mitmenschen entweder bloß noch sich selbst oder Feinde zu sehen vermögen. In einer kritischen Perspektive wäre in der Resonanzpädagogik allerdings weniger die von Rosa versprochene „Lösung“ (Rosa 2023b, 13)⁴ aller Probleme der modernen Schule, sondern vielmehr als deren Produkt zu begreifen: als ein Symptom für das Verdrängen der vielen sehr großen und Ausweichen vor den sehr vielen kleinen Problemen und Herausforderungen der Schule in eine von Rosa sogar selbst als ‚romantisch‘ (Rosa 2023b, 599-614; vgl. Taylor 2017, 249-270) bezeichnete schulischen Gegenwelt, in der nicht nur alle Unzumutbarkeiten, sondern auch alle pädagogischen und sozialen Antinomien moderner Schulen im magischen Ereignis der Resonanz aufgehoben sind, in dem plötzlich alles licht und einfach wird, in dem es vor positiver Spannung nur so ‚knistert‘,

⁴ So lautet der programmatische Eröffnungssatz der *Soziologie der Weltbeziehung*: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.“ (Rosa 2023b, 13)

in dem Schülerinnen und Schüler ihren Lehrerinnen und Lehrern ‚begeistert‘ und ‚mit leuchtenden Augen‘ zuhören – und ihnen vielleicht sogar ein wenig zu Füßen liegen, so wie es Wolfgang Endres, Jens Beljahn und viele andere Hartmut Rosa gegenüber tatsächlich ein bisschen zu tun scheinen, Rosa, der, einem Zauberkünstler gleich, „Scherben in die Luft werfen kann und am Ende steht eine Vase auf dem Tisch“ (Rosa/Endres 2016, 78).

Das Zitat ist keineswegs polemisch gemeint, sondern stammt von einer namentlich nicht genannten Lehrerin, die damit den starken Eindruck beschreibt, den Hartmut Rosa als Person und Dozent bei ihr hinterlassen hat. Hartmut Rosa und Wolfgang Endres hat die Beschreibung offenbar so gut gefallen, dass sie es ihrem Buch *Resonanzpädagogik* als Motto leitmotivisch vorangestellt haben. Möglicherweise war ihnen dabei gar nicht bewusst, welche tiefe Wahrheit sie damit über die Sprache der Resonanz und das Geheimnis ihrer pädagogischen Wirkung ausgesprochen haben.

Schlussbemerkung

In die Sprache der Erziehungswissenschaft haben Rosas merkwürdige pädagogische Wörter bisher keinen Eingang gefunden. Der von dem eingangs zitierten Markus Rieger-Ladich (mit-)herausgegebene Band *Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung* (vgl. Feldmann/Rieger-Ladich/Voß/Wortmann 2022) enthält zwar eine ganze Reihe neuer Begriffe, so beispielsweise ‚Digitalisierung‘, ‚kulturelle Aneignung‘, ‚Privileg‘, ‚Scheitern‘ und ‚Verletzlichkeit‘. Der Eintrag ‚Resonanz‘ fehlt dagegen – ob zu Recht oder zu Unrecht sei vorerst einmal dahingestellt.⁵ Einstweilen bleibt nur zu hoffen, dass sich z.B.

⁵ Zeitgleich zur Abfassung des vorliegenden Beitrages ist der von Karl Heinz Dammer und Anne Kirschner herausgegebene Band mit dem programmatischen Titel *Pädagogisches Neusprech. Zur Kritik aktueller Leitbegriffe* (2023) erschienen. Neben *Individualisierung*, *Selbststeuerung*, *Kompetenz*, *Geschlechtergerechtes Sprechen – Gender-Neusprech*, *Achtbarkeit*, *Vielfalt*, *Resilienz*, *Nachhaltigkeit*, *Evidenz* hat (richtigerweise) auch *Resonanz* Eingang in den Reigen zweifelhafter Leitvokabeln der aktuellen pädagogischen Sprache gefunden (Kirschner 2023). Kirschner legt den Akzent ihrer Untersuchung auf die

die vielen, nur notdürftig auf ihren ebenso anspruchsvollen wie anstrengenden Lehrberuf vorbereiteten Seiten- und Quereinsteiger auf der verzweifelten Suche nach pädagogischer Orientierung und Handlungssicherheit nicht allzu sehr von der Sprache der Resonanz ‚verzaubern‘ lassen: Das berufliche Scheitern, so steht zu befürchten, wäre so gut wie vorprogrammiert, oder - das Wortspiel drängt sich leider auf - fast so sicher wie das Amen in der Kirche.

Literatur

- Beljan, Jens (²2019), Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone. Eine neue Perspektive auf Bildung, Weinheim/Basel.
- Beljan, Jens / Winkler, Michael (2019), Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand. Über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz, Weinheim/Basel.
- Bismarck, Kristina / Ortwin, Beisbart (Hg.) (2020), Resonanzpädagogischer Deutschunterricht. Lernen in Beziehungen. Mit einem Vorwort von Hartmut Rosa, Weinheim/Basel.
- Brozio, Peter (1995), Vom pädagogischen Bezug zur pädagogischen Beziehung. Soziologische Grundlagen einer Erziehungstheorie, Würzburg.
- Brumlik, Micha (2016), Resonanz oder: Das Ende der kritischen Theorie, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Ausgabe Mai, 120–123.
- Endres, Wolfgang / Gleich, Michael / Rosa, Hartmut (2019), 75 Bildkarten Resonanzpädagogik, Weinheim/Basel.
- Dammer, Karl-Heinz / Kirschner, Anne. (Hg.) (2023), Pädagogisches Neusprech. Zur Kritik aktueller Leitbegriffe, Stuttgart.
- Endres, Wolfgang (2020), Resonanzpädagogik in Schule und Unterricht. Von der Entdeckung neuer Denkmuster. Mit Beiträgen von J. Bauer, M. Brohm-Badry, Knüpfen, H. Rosa, Weinheim/Basel.

Funktion von Metaphern für das Sprechen über Pädagogik, die zumal dann lohnt, wenn, wie in der Resonanzpädagogik, ein physikalischer Begriff nicht nur zur Beschreibung, sondern mehr noch zur normativen Orientierung pädagogischer Beziehungen dienen soll. Kirschner zeigt sehr überzeugend, dass die vermeintliche Prägnanz der Resonanzvokabel mit starken Verkürzungen und Vereinseitigungen des stets sich durch Widersprüche lavierenden Erziehungsgeschäfts erkaufte wird. In ihrem (sprach-)kritischen Zugriff trifft sich der Beitrag von Kirschner (und der übrigen Beiträge des Bandes) mit den Intentionen des Verfassers.

- Feldmann, Melina/ Rieger-Ladich, Markus/ Voß, Charlotta/ Wortmann Kai (Hg.) (2022), Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung, Weinheim.
- Görlich, Christoph (2017), Welt-Bilder und Weltmodelle. Resonanz als Metapher-technik und Technikmetapher, in: Peters, Christian Helge / Schulz, Peter (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld, 271-290.
- Grundmann, Matthias (2017), Rezension von Hartmut Rosa und Wolfgang Endres. *Resonanzpädagogik Wenn es im Lehrerzimmer knistert*, in: ZSE 37. Jg. Nr. 1, 97f.
- Gruschka, Andreas (2014), Lehren. Stuttgart.
- Hanusa, Barbara (2021), Sind wir fertig mit der Reformpädagogik? Resonanzpädagogik – ein reformpädagogischer Entwurf der Gegenwart, in: Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde des Religionspädagogischen Instituts Loccum, Nr. 3, 15-22.
- Horkheimer, Max (1970), Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg.
- Hübner, Edwin/Weiss, Leonhard (Hg.) (2020), Resonanz und Lebensqualität. Weltbeziehungen in Zeiten der Digitalisierung. Pädagogische Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Hartmut Rosa. Leverkusen-Opladen.
- Huizing, Klaas (2019), Rosa(s) Resonanzkunst, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden, 127–138.
- Kirchhoff, Christine (2017), Erfahrung trifft auf Resonanz. Ein Kommentar zu Hartmut Rosas Resonanztheorie aus der Perspektive der kritischen Theorie Adornos, in: Peters, Christian Helge /Schulz, Peter (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld, 195–212.
- Kirschner, Anne (2023), Resonanz. „Nicht gelb! Gelb ist so eine pissige Farbe“. Unterricht zwischen Resonanz und Dissonanz, in: Dammer, Karl-Heinz / Kirschner, Anne (Hg.) (2023), Pädagogisches Neusprech. Zur Kritik aktueller Leitbegriffe. Stuttgart, 124–142.
- Lauer, Christian (2017), Beziehungsdidaktik, in: Jaszus, Rainer / Küls, Holger (Hg.), Didaktik der Sozialpädagogik. Grundlagen für die Lehr- und Lernprozessgestaltung im Unterricht, Hamburg, 64–73.
- Leonhard, Silke (2021), Resonanzorientierte Religionsdidaktik mit Herz, Kopf, Hand und Fuß, in: Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde des Religionspädagogischen Instituts Loccum, Nr. 3, 22–27.
- Meyer-Drawe, Käte (2007), Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. München.

- Nagl-Docekal, Herta (2020), Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, in: DZPhil 68, Nr. 5, 659–688.
- Oelkers, Jürgen (1989), Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte, Weinheim und München.
- Rieger-Ladich, Markus (2002), Mündigkeit als Pathosformel. Beobachtungen zur pädagogischen Semantik, Konstanz.
- Rosa, Hartmut (2020), Unverfügbarkeit. Mehr Welt!, Salzburg.
- Rosa, Hartmut (⁹2023a), Demokratie braucht Religion. Mit einem Nachwort von Gregor Gysi, München.
- Rosa, Hartmut (⁷2023b), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt am Main.
- Rosa, Hartmut / Buhren, Claus G. / Endres, Wolfgang (2018), Resonanzpädagogik & Schulleitung. Neue Impulse für die Schulentwicklung, Weinheim/Basel.
- Rosa, Hartmut / Endres, Wolfgang (²2016) (Hg.). Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert, Weinheim/Basel.
- Sommer, Wilfried (2021), Resonanzfiguren des verkörperten Selbst. Essays zu anthropologischen Perspektiven der Waldorfpädagogik, Weinheim.
- Taylor, Charles (2017), Resonanz und die Romantik, in: Peters, Christian Helge / Schulz, Peter (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld, 249–270.
- Twardella, Johannes (2016), Rosa, Hartmut/Endres, Wolfgang (Hg.), Resonanzpädagogik, in: Erziehungswissenschaftliche Revue (EWR) 15 (2016), 5.
- Ulrich, Heiner (2012), Rudolf Steiner. Leben und Werk. München.
- Witte, Sonja (2017), In Liebe gebor(g)en: Heilsversprechen der Resonanz als Symptom für das Unbehagen an der Kultur. Psychoanalytisch-kulturtheoretische Anmerkungen zu Hartmut Rosas Soziologie der Weltbeziehungen, in: Peters, Christian Helge / Schulz, Peter (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld, 291–310.
- Wittgenstein, Ludwig (⁸2017), Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hg. von Joachim Schulte. Mit einem Nachwort des Herausgebers, Frankfurt am Main.

Zur Relevanz von religiösen Fragen in der Sozialen Arbeit

Rita Braches-Chyrek

In den theoriegeschichtlichen Diskursen als auch in professionsbezogenen Debatten der Sozialen Arbeit haben Auseinandersetzungen mit religiösen Fragen, bspw. hinsichtlich der grundsätzlichen ethischen Normen im Falle der Hilfe für Arme und Bedürftige, eine lange Tradition. Dies ist darauf zurückzuführen, dass zum einen die ersten Denkbewegungen und Vorformen der fürsorgerischen Arbeit in Europa eng verwoben waren mit einer Idee vom Menschen, der nicht nur human, solidarisch und sittlich handelt, sondern auch christliche Nächstenliebe ausübt (vgl. Natorp 1908; Mollat 1984, 26). Dabei lässt sich der „Grundsatz, der jederzeit hilfsbereiten christlichen Caritas“ (ebd., 21), welcher sich insbesondere in der Versorgung und dem Schutz von Armen widerspiegelt, schon sehr früh nachweisen (ebd., 272). Armut und Bedürftigkeit sind „konstante Phänomene“ (ebd., 9) mit unterschiedlichen individuellen und gesellschaftlichen Ausprägungen. Vielfach sind die Notlagen von Menschen so umfassend, dass die Bedürftigen weder ausgestoßen noch übersehen werden können. Daher wurde die Organisation der Fürsorge und Einbeziehung dieser in kommunale und staatliche Verwaltungen bis hin zur Gründung von privaten und caritativen Wohlfahrtsvereinen bzw. Wohlfahrtsorganisationen als zentral angesehen, um soziale Probleme nachhaltig lösen zu können. Bis heute berufen sich drei der bedeutsamsten Wohlfahrtsorganisationen, wie bspw. die Caritas, Diakonie oder auch der Jüdische Wohlfahrtsverband auf ihre religiösen Wurzeln (vgl. Großbölting 2016, 40). Nachfolgend wird der Frage nachgegangen, welche Relevanz religiöse Fragen in der Organisierung von Sozialer Arbeit haben und wie die konkrete Ausgestaltung der caritativen Arbeit bis heute in den Handlungsvollzügen der professionellen Sozialen Arbeit sichtbar ist.

Organisierung des caritativen und diakonischen Handelns in der Sozialen Arbeit

Soziale Arbeit orientiert sich seit ihrer Entstehung in den christlichen Gemeinschaften an einer Vielzahl von religiösen Grundsätzen, wie etwa der Liebestätigkeit, dem Liebesgebot, der Nächstenliebe und der Mildtätigkeit allen Menschen gegenüber (vgl. Braches-Chyrek 2013, 80 ff.; Schneider 2009, 14; Evers 2019, 20). Mit zunehmender Organisierung der Fürsorge durch die Klöster im 9. Jahrhundert (vgl. Mollat 1984, 48), der Neuorganisation ab dem 12. Jahrhundert durch verschiedene gesellschaftliche Gruppen, wie Laien, Stifter, Organisation des Kleinadels (ebd., 82) und später dann auch der städtischen Bürgerschaft konnten neben der kommunal-staatlichen Wohlfahrtspflege ab dem 19. Jahrhundert zwei bedeutende Großorganisationen entstehen, die sich bis heute religiösen Grundsätzen verpflichtet fühlen. Dies ist zum einen die Diakonie, die sich schon ab 1848 herausbildete, durch die Vorläuferorganisation des Centralausschusses der Inneren Mission, und die Caritas, die durch den Caritasverband für das katholische Deutschland 1897 begründet wurde (vgl. Schneider 2009, 10). Die Gründung dieser Wohlfahrtsverbände kann darauf zurückgeführt werden, dass im 19. Jahrhundert durch die industrielle Modernisierung der europäischen Gesellschaften weitreichende ökonomische und politische Veränderungen angestoßen wurden, wie etwa die Herausbildung von Nationalstaaten, Gewerbefreiheit und Bodenreform. Die bisherigen Herrschaftsgefüge reformierten sich. Hinzu kam eine stetig wachsende Bevölkerung, Missernten, Ernährungskrisen, ungleiche Verhältnisse zwischen Löhnen und Preisen, welche die Notlagen vieler Menschen verschärften. Mit der Entwicklung von Wohlfahrtsstaaten wurde die Hoffnung verbunden, die soziale Frage lösen zu können (vgl. Sachße/Tennstedt 1988; 1988a). Jedoch konnte weder die Einführung von Sozialversicherungen noch die vermehrt angebotenen sozialstaatlichen Maßnahmen die Armut des überwiegenden Teils der Bevölkerung nachhaltig lindern (ebd.). Wohltätige Organisationen und Institutionen wurden zu wesentlichen Akteuren der Wohlfahrtserbringung (ebd.).

In der diakonischen und caritativen Arbeit spielte die intentionale Einbeziehung der Armen eine große Rolle.

„Aber beide christliche Glaubensrichtungen erwachsen schließlich auf derselben Grundlage, und so sehen dann auch beide in der Caritas die wichtigste Voraussetzung für die Eingliederung der Armen“ (Mollat 1984, 274).

Mit der Integration von Armen sollten die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, religiös-moralisierende Vorstellungen als Denkweisen und Verhaltensnormen durchzusetzen, um Armen eine gesunde geistige und körperliche Entwicklung sowie einen sittlichen Lebenswandel zu ermöglichen (vgl. Mollat 1984, 79, 274). Mit den konkreten Hilfen zur Überwindung von materiellen Bedürftigkeiten wurde das Prinzip der Selbststeuerung fokussiert und nicht das der Fremdsteuerung, um somit das Defizit der freien Liebestätigkeit gegenüber der kommunal-staatlichen Wohlfahrtspflege bzw. Zwangspflege zu kompensieren (vgl. Braches-Chyrek 2013, 80 ff.).

Gleichzeitig kann aber in diesem Zusammenhang auch festgehalten werden, dass es erhebliche Unterschiede in der Ausformung der caritativen und diakonischen Wohlfahrtserbringung in den einzelnen europäischen Gemeinschaften gab und weder die hier angedeuteten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Transformationsprozesse einheitlich verliefen noch die Ausformung der caritativen und diakonischen Wohlfahrtserbringung (vgl. Schneider 2009, 12 ff.). Jedoch führte die bewusst vorgenommene Abgrenzung der caritativen und diakonischen Armenpflege von der staatlichen und bürgerlichen Armenpflege dazu, dass auch Forderungen nach einer caritativen Sozial- und Wirtschaftspolitik an den Staat gestellt werden konnten, die das Ziel hatten, die wirtschaftlichen und politischen Notstände nachhaltig zu verändern.

„Nebenbei ist es wichtig zu wissen, dass die Kirche lange Zeit gleichsam staatliche Funktionen von allgemeinem Interesse wahrgenommen hat, Funktionen des öffentlichen Dienstes; dass sie die erste Konzentration von öffentlichem Kapital für öffentliche Zwecke – Bildung, Krankenpflege, Waisenfürsorge usw. – vollzogen hat. Daraus erklärt sich auch, dass es zwischen ihr und diesem Staat zu heftigen Konkurrenzkämpfen kam, als im Laufe des 19. Jahrhunderts der »Sozialstaat« Gestalt anzunehmen begann“ (Bourdieu 1998, 194; vgl. Schneider 2009, 29).

Die Freiheit zum caritativen und diakonischen Handeln im Gemeinwesen war demzufolge ein tragendes Element für die weitgehend christlichen und kirchlich geprägten europäischen Gesellschaften und begünstigten die Profilierung von Wohlfahrtsorganisationen als unabhängige Interessenvertretungen der Bedürftigen gegenüber dem Staat, auch wenn sie bis heute durch den paradoxen Charakter von „Ökonomie der Opfergabe, des Ehrenamtes und des Opfers“ (Bourdieu 1998, 186) wesentlich geprägt sind. Dies ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass „die Leistungen von Caritas und Diakonie ... immer weniger aus Kirchenmitteln oder Spendengeldern bezahlt, sondern vor allem staatlich getragen“ wurden (Großbölting 2016, 59; vgl. Dorrie 1973, S. 127 ff.).

„Immer stärker integrierten sich Caritas und Diakonie in den Sozialstaat, wurden damit gleichsam vergesellschaftet und koppelten sich auf diese Weise von den religiösen Gemeinschaften ab. Die Entwicklung zu mehr finanzieller Unabhängigkeit von den Kirchen, zur Verrechtlichung und zur Professionalisierung war kein Selbstläufer, sondern wurde von verschiedenen Prozessen begünstigt, zu denen auch die Kirchen selbst beitrugen: Von Staats wegen gab es hohe Auflagen zu einer Verrechtlichung und, damit eng verbunden, zur Professionalisierung und Verwissenschaftlichung der Sozialen Arbeit“ (Großbölting 2016, 59).

Das große Potential der caritativen und diakonischen Wohlfahrtserbringung lag in ihren Arbeitskräften, zum einen in der Gestalt der Ordensfrauen und Diakonissen (Schweizer 2025, 91), die über die Jahrhunderte hinweg professionell tätig waren und zum anderen in ihrem nicht zu verkennenden Bestand an ehrenamtlichen Helfern und Helferinnen in den Bereichen der Kranken- und Armenpflege sowie bei der Erfüllung der sozialen und politischen Aufgaben in den kirchlichen sowie städtischen Gemeinden.

„Als christliche Impulse für das Handeln der Frauen und Männer in den Wohltätigkeitsvereinen lassen sich aus den Quellen zahlreicher Belege aus der Bibel und den Schriften der frühen Kirche eruieren. Es finden sich Verweise aus den Psalmen, den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen, so besonders auf das Gebot der Gottes-, Nächsten- und »Bruderliebe«, auf das jüngste Gericht (wo Arme als Fürsprecher auftraten), auf den himmlischen Lohn, auf die Seligpreisungen, auf das Almosengeben. In ihrem Engagement für die Armen sammelten die Mitglieder der Vereine auch »Verdienste für die Ewigkeit«. Demgemäß waren Werke christlicher Barmherzigkeit eng

verknüpft mit der Hoffnung auf eine transzendente Wirkkraft dieser Taten“ (Sohn-Kronthaler/Blinzer 2009, 279).

Frauen wurden besondere Befähigungen zu caritativer und diakonischer Arbeit zugeschrieben. Durch die Identifizierung spezifischer weiblicher Wesenszüge, wie bspw. „Aufmerksamkeit, Hilfsbereitschaft, Gutmütigkeit und letztlich ein Wirken im Stillen“ als „natur- und gottgegebene“ Nächstenliebe fand über die Jahrhunderte hinweg eine Einordnung der helfenden Tätigkeiten durch Frauen statt (ebd.). Für Diakonissen, Gemeindegewerkschaften, Vikarinnen (später auch Pfarrfrauen) sowie für Ordensfrauen galt die Verpflichtung zur lebenslangen Ehe- und Kinderlosigkeit, da in beiden Religionen die Auffassung vertreten wurde, dass nur die Hingabe an die geistige Familie, in Form der Kirchen- oder Ordensgemeinschaft, oder an eine eigene Familie möglich sei. Diese Regelungen wurden in Deutschland erst durch ein Urteil des Bundesarbeitsgerichtes im Jahr 1957 aufgehoben (vgl. Scheepers 2008, 236; Großbölting 2016, 54). Trotzdem hielt sich in caritativen und diakonischen Organisationen eine höchst paternalistische Einstellung und Haltung gegenüber Frauen, die durch eine rigide Geschlechterpolitik zur Überdauerung konservativer Familienleitbilder und ideologischer Vorstellungen von „mütterlichen“ Aufgaben und Funktionen bis heute in vielen Arbeitsfeldern nachwirkt (vgl. Scheepers 2008, 250; Braches-Chyrek/Bock/Spanu 2025, 7). Jedoch veränderte sich die Struktur der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ab 1950 grundlegend:

„Vermehrt kamen nun Laien, also Sozialpädagog_innen, Erzieher_innen und andere Fachkräfte in den Dienst, während die Zahl derjenigen, die aus Ordensgemeinschaften bzw. als Diakonissen und Verbandsschwester arbeiteten, dramatisch zurückging. Bereits seit den 1950er-Jahren fanden sich kaum noch Nachwuchskräfte, die für diesen „Identitätsmarker“ konfessioneller Sozialer Arbeit standen“ (Großbölting 2016, 58).

So kann die Geschichte der Organisierung von Sozialer Arbeit – also der Übergang von ehrenamtlicher zu organisierter Fürsorge und Wohltätigkeit – zwar um 1890 datiert werden, aber nur wenn der lange Vorlauf und die Funktionen ignoriert werden, die die konfessionellen Schwesternschaften und Ordensgemeinschaften im Bereich der Fürsorge sowie der Kranken- und Armenpflege bereits besaßen. Nicht vergessen werden dürfen in diesem Zusammenhang die Missionarinnentätigkeiten, die seit

Beginn des Christentums nachzuweisen sind (vgl. van der Heyden/Lieb-
bau 1995; Ratschiller/Rees 2025, 76).

Diese Skizzierung zentraler Entwicklungslinien des Verhältnisses von Religion und der Organisierung von Fürsorge macht deutlich, dass bisher zentrale Themen, die im Zusammenhang mit der Wirkkraft von religiösen Fragen und ihrer zielgerichteten Orientierung an christlicher Nächstenliebe nur randständig bearbeitet wurden (vgl. Oelkers/Karic/Schröer/Böllert 2022, 92). Zum einen wurde die caritative und diakonische Sorgearbeit stets von Frauen organisiert und gesteuert, dies bedarf allerdings noch weiterer vertiefter Auseinandersetzungen. Caritativ wirkende Frauen waren, wie aufgezeigt wurde, sehr zentral an der konkreten Organisierung der Armen-, Kranken- und Altenpflege und der sich daraus mit entwickelten professionalisierten Handlungsvollzüge in der Sozialen Arbeit beteiligt. Gleichzeitig waren sie immer auch Nutznießerinnen der Armen-, Kranken- und Altenfürsorge, wie bspw. die Konzepte von Witwenschaft, von „verlassenen“ Frauen oder auch „des gefallenen Mädchens“ deutlich werden lassen (vgl. Schneider 2009, 57). Und im Kontext dieser Ambivalenzen – Frauen als Avantgarde der professionalisierten caritativen und diakonischen Sozialarbeit und als Hauptnutzerinnengruppe – werden bis heute die negativen Effekte, die mit der religiös bezogenen Aufwertung, Wertschätzung und Honorierung weiblicher sozialer Hilfsarbeit eben auch verbunden sind, immer wieder diskutiert. Dies betrifft Fragen nach Entlohnung oder dem Versuch, Berufe zu definieren, bspw. ist nach wie vor wenig geklärt, ob Küster einen Beruf haben oder versehen sie „eine gottesdienstliche Handlung“ (Bourdieu 1998, 189). Aber auch Fragen nach dem Umgang mit der persönlichen Lebensführung der Fachkräfte in Religionsgemeinschaften, die sich an der Wohlfahrtserbringung beteiligen, sind nach wie vor strittig, wie etwa die sexuelle Orientierung von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie der Adressaten und Adressatinnen, die Problematiken von Abtreibung, Ehescheidung und Wiederheirat. Zwar werden diese hier genannten Aspekte nicht mehr als „Verstoß“ gegen die „Sittenlehre“ geahndet, jedoch machen sie deutlich, dass die Modernisierungsprozesse in den caritativen und diakonischen Wohlfahrtsorganisationen noch nicht abgeschlossen sind (vgl. Großbölting 2016, 55; Stein 2023).

Religion und Soziale Arbeit: Aktuelle Entwicklung

Wie aufgezeigt wurde haben sich die Formen und Funktionsbestimmungen der Wohltätigkeit gewandelt. Die Religionsgemeinschaften haben sich – wenngleich aller Ambivalenzen – eine starke Stellung in der Wohlfahrtserbringung erkämpft und diese auch weitgehend ausformen können. Und dies trotz des nachhaltig wirksamen Problems der Säkularisierung und des Säkularismus, welches schon seit den 1950er in der Bundesrepublik Deutschland diskutiert wird (vgl. Hildebrandt/Brockner/Behr 2001, 19; Pollak 2016, 5 ff.; Großbölting 2016, 55 ff.). In diesem Zusammenhang wird der christlichen Religion ein Funktionsverlust und eine Funktionsverschiebung hinsichtlich ihrer zentralen Aufgaben der „diakonischen Tätigkeit“ und der „religiösen Kommunikation“ zugeschrieben (vgl. Pollak 2016, 9; 15). Empirische Befunde zeigen, dass diese Prozesse weder linear, irreversibel noch universell sind (Hildebrandt/Brockner/Behr 2001, 17; Oelkers/Karic/Schröer/Böllert 2022, 150). Sicherlich hat Religion in vielen gesellschaftlichen Feldern an Bedeutung verloren. Deutlich wird dies bspw. an stetig steigenden Zahlen von Kirchaustritten (vgl. Pollak 2016, 11 ff.), gleichzeitig ist aber auch nach wie vor eine enge Verknüpfung von Religion und der Ausformung von Lebenslagen zu beobachten (vgl. Großbölting 2016, 60; Skrobaneck/Jobst 2022, 150 ff.). „Trotz der Abnahme der Bindungen der Bevölkerung an kirchliche Praktiken und Normen“ findet „sich in der Bevölkerung eine breite Skala von Teilidentifizierungen mit der Kirche“ und „der Fortbestand des Christentums, besonders der Volksfrömmigkeit“ manifestiert sich „nunmehr in institutionell weniger gebundenen Formen“ (Hildebrandt/Brockner/Behr 2001, 10). Wenn beispielsweise verstärkt die

„Vielzahl kleiner religiöser Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die Gemeindekreise, christliche Elterninitiativen, kirchliche Chöre, Therapiegruppen, Gesprächskreise, Meditationskurse, die vielfältigen kirchlichen Angebote von musikalischer Früherziehung, über Seniorentanz hin zu meditativem Wandern“ (Pollak 2015, 10)

in den Blick genommen werden, zeigt sich nicht nur die interessante Vielfalt religionsbezogener Programme, Projekt und Konzepte, sondern auch ein „Relevanzgewinn“, der bspw. im sozialen Zusammenhalt von Gemeinschaften sichtbar ist. Indessen weisen aktuelle Befunde immer

wieder auf die Erosionsprozesse der religionsbezogenen Wohlfahrtserbringung hin, obwohl konfessionelle Träger an dieser nach wie vor in hohem Ausmaß beteiligt sind (vgl. Oelkers/Karic/Schröder/Böllert 2022, 97). In den sozialpädagogischen Fachdiskursen wird zwar stets auf die lange Geschichte der konfessionellen Armenfürsorge verwiesen sowie auf die Wirkkraft und -mächtigkeit von einzelnen Akteuren und Akteurinnen, bspw. Johann Hinrich Wichern oder Paul Natorp, Jane Addams oder Alice Salomon, jedoch wird die hohe Bedeutung, die religiöse Aspekte für sozialpädagogisches Denken und Handeln haben, bspw. als Haltungs-, Ordnungs- und Motivationsvorgaben, nur randständig verhandelt und bearbeitet (vgl. Evers 2019, 7; Braches-Chyrek 2013, S. 76 ff.). Religiöse Aspekte beeinflussen nicht nur das Handeln von Fachkräften in der Praxis, sondern auch die Ausbildung dieser an den konfessionell orientierten Hochschulen (vgl. Oelkers/Karic/Schröder/Böllert 2022, 97). An diesen Bildungsorten werden neben den grundlegenden Wissensbeständen auch religiöse Werte und Haltungen vermittelt, die als zentral angesehen werden, um die Fachkräfte caritativ und diakonisch zu sozialisieren (vgl. Pollak 2016, 59; Großbölting 2016, 58, 59).

„Fachkräfte, die an einer konfessionell gebundenen Hochschule studiert hatten, entwickeln zugleich eine größere Affinität zu religiös begründeten Fragestellungen im Umgang mit Adressatinnen. Dabei hatte allerdings die eigene konfessionelle Bindung, welche sich zwischen den Regionen sehr unterschiedlich darstellt, für die sozialpädagogische Arbeit eine größere Bedeutung als die Religionszugehörigkeit der Adressat*innen“ (vgl. Oelkers/Karic/Schröder/Böllert 2022, 98).

Ziel der „Professionalisierung der eigenen Ausbildung“ ist es, die „Entwicklung der professionellen Standards“ mitzugestalten (vgl. Großbölting 2016, 59). Gleichzeitig können sich aber die unter kirchlicher Trägererschaft organisierten Fachhochschulen nicht den Weiterentwicklungen von professionellen Standards durch die Disziplin der Sozialen Arbeit verschließen, was schließlich dazu führt, dass sich auch im Ausbildungssystem die Prozesse der „Enttraditionalisierung“ verstärken und somit der lange Zeit geltende „Kernethos der christlichen Dienstgemeinschaft“ (vgl. Pollak 2016, 60) zunehmend in Frage gestellt wird.

Die grundlegende Bedeutung von Religion für die Wohlfahrtspflege (ebd., 100) wird besonders offensichtlich, wenn die ökonomischen

Dimensionen und Strategien der Wohlfahrtserbringung (Pollak 2016, 9), welche eng verbunden sind mit organisationsbezogenen Überlebens- und Machtstrategien, in den Blick genommen werden. Sicherlich dienen diese Strategien dazu, das soziale Feld überblicken zu können und vielleicht auch identitäts- und gemeinschaftsstiftend wirksam zu werden. Gleichzeitig werden aber auch immer die eigenen Machtpositionen gesichert. Verdeutlicht werden können diese Interdependenzen, wenn der doppelte Sinngehalt der religiösen Wohlfahrtserbringung aufgeschlüsselt wird. Mit der Gegenüberstellung der Begrifflichkeiten „Apostolat“ versus „Marketing“, „Gläubige“ versus „Kundschaft“, „Gottesdienst“ versus „Lohnarbeit“ können die wechselseitigen Bedeutungen sichtbar gemacht werden (vgl. Bourdieu 1998, 188). Diese hier benannten Spannungslinien religiöser Begriffe und die damit einhergehenden Diskurse sowie die Festlegung von Zieldimensionen, die „die Praxis“ begleiten, sind integrale Bestandteile „der Ökonomie der Praktiken als Ökonomie von symbolischen Gütern“ (ebd.). Gerahmt durch das grundlegende Verhältnis von „Staat, Ökonomie und Wohlfahrtserbringung“ (vgl. Großbölting 2016, 61) können die Interdependenzen von religiöser Haltung und Motivation und ökonomischen Regelungen nicht aufgelöst werden:

„Die Objektivierung bringt ans Licht, daß die Kirche auch ein Wirtschaftsunternehmen ist; sie läßt aber leicht in Vergessenheit geraten, daß die Kirche ein Wirtschaftsunternehmen ist, das nur so funktionieren kann, wie es funktioniert, weil es nicht wirklich ein Unternehmen ist, weil es sich als Unternehmen verneint“ (Bourdieu 1988, 187).

Aktuelle Herausforderungen

Obwohl in professions- und disziplinbezogenen Debatten Sozialer Arbeit seit den 1950er Jahren zunehmend davon ausgegangen wird, dass Religionsgemeinschaften, religiöse Praktiken und Überzeugungen an Bedeutung verlieren (vgl. Pollak 2016, 7), ist die caritativ und diakonisch ausgerichtete Soziale Arbeit nach wie vor ein bedeutsamer Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrtserbringung. Wenn bei der Betrachtung von Religiosität unterschieden wird zwischen Zugehörigkeit, Praxis und Überzeugung, kann insbesondere für die religionsaffine

Wohlfahrtsarbeit festgehalten werden, dass diese durch vielfältige Dimensionen der religiösen Praxen und Angebote geprägt ist (vgl. Pollak 2016, 15). Der konfessionellen Wohlfahrtserbringung wird nach wie vor zugeschrieben, „soziale, moralische und familiäre Probleme und Sinnfragen“ bearbeiten zu können (ebd.). Gleichzeitig geraten aber auch immer wieder die „Finanzierungs-, Struktur- und Personalprobleme“ der konfessionellen Wohlfahrtserbringung ins Zentrum professionspolitischer Diskussionen (ebd., 10; vgl. Dorrie 1973, S. 127 ff.). Und auch eine Öffnung für transzendente und kulturelle Themen wird als unabdingbar angesehen, um die Vielfältigkeit und Vitalität von caritativen und diakonischen Angeboten dauerhaft erhalten zu können. Nur mit weiteren Öffnungsprozessen, entlang von sozialen Dienstleistungsangeboten, der Adressatengruppen und Adressatinnengruppen sowie mit Bezug auf die religiöse Gebundenheit der Fachkräfte, welche dann eben nicht nur auf die fehlenden Kapazitäten zurückgeführt werden, sondern gezielt Kooperationen und Vernetzungen befördern, wie bspw. interreligiöse Dialoge, können dazu beitragen die caritativ und diakonisch orientierte Soziale Arbeit zu stärken. Gleichzeitig ist es überaus notwendig die Grenzen und den negativen Einfluss von Religionsgemeinschaften hinsichtlich des Umgangs mit bestimmten Adressatinnengruppen oder auch Fachkräften zu diskutieren, bspw. hinsichtlich der Durchsetzung von konservativen Sexualmoralvorstellungen und Geschlechterrollen, der strikten Ablehnung von Abtreibung, von Jugend- und Homosexualität. Aber auch der Umgang mit nicht caritativ und diakonisch orientierten religiösen Programmatiken sowie esoterischen „Patchworkglaubensgemeinschaften“, wie Astrologie, Schamanismus und Voodoo oder ‚Sekten‘, etwa Scientology oder Zeugen Jehovas, wird wenig diskutiert. Und oft sind auch die professionellen Angebote, Haltungen, Motive und Praxen wenig sensibel, um Menschen aufzufangen, die in säkulären Staaten verfolgt wurden und aus diesen geflohen sind.

Literatur

Bock, Karin / Braches-Chyrek, Rita / Spanu, Stefanie (2025), Soziale Frauenberufe: Historische Entwicklungen, Frankfurt a. M.

- Bourdieu, Pierre (1998), *Praktische Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Braches-Chyrek, Rita (2013), Jane Addams, Mary Richmond und Alice Salomon. Professionalisierung und Disziplinbildung Sozialer Arbeit, Opladen.
- Dorrie, Klaus (1973), Aspekte einer Strukturanalyse der Freien Wohlfahrtspflege, in: Otto, Hans-Uwe / Schneider, Siegfried (Hg.), *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit*, Band 2, Neuwied / Darmstadt, 127–146.
- Evers, Ralf (2019), *Religion und Soziale Pädagogik. Der Beitrag Paul Natorps zur Begründung einer kritischen Sozialpädagogik*, Weinheim / Basel.
- Großböling, Thomas (2016), „Christliche Dienstgemeinschaft“ – Transformationen des religiösen Feldes und die Profildebatten von Caritas und Diakonie im Nachkriegsdeutschland, in: *Soziale Passagen*, Nr. 8, 49-63.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred/Behr, Hartmut (2001), Einleitung: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, in: ders. (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden, 9-28.
- Mollat, Michel (1984), *Die Armen im Mittelalter*, München.
- Natorp, Paul (1908), *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität: Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Freiburg.
- Oelkers, Nina / Karic, Senka / Ehlke, Carolin / Schröer, Wolfgang / Böllert, Karin (2022), Glaubensgemeinschaften als Anbieter Sozialer Arbeit. Zentrale Befunde des Projekts „Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften – Pfade regionaler Wohlfahrtsproduktion“, in: Lutz, Ronald / Kiesel, Doron (Hg.), *Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten*, Weinheim / Basel, 92-107.
- Pollak, Detlef (2016), *Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung: Religiöser Wandel in Westdeutschland*, in: *soziale Passagen*, Nr. 8, 5-28.
- Ratschiller, Linda / Rees, Simone (2025), *Globale Gesandte. Koloniale Karrieren, emanzipatorische Ansprüche und ambivalente Auswirkungen von Missionarinnen seit dem 19. Jahrhundert*, in: Braches-Chyrek, Rita / Bock, Karin / Spanu, Stephanie (Hg.), *Soziale Frauenberufe: Historische Rückblicke*, Frankfurt a. M., 76-90.
- Skrobanek, Jan / Jobst, Solvejg (2022), *Religion und Religiosität von Jugendlichen*, in: Lutz, Ronald / Kiesel, Doron (Hg.), *Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten*, Weinheim Basel, 150-166.
- Scheepers, Rajah (2008), *Mütterlich und kinderlos von Amts wegen. Konzeption von Mütterlichkeit in der weiblichen Diakonie nach 1945*, in: Brunner, José (Hg.), *Mütterliche Macht und väterliche Autorität. Elternbilder im deutschen Diskurs*, Göttingen, 236-253.

- Schneider, Bernhard (2009), Armut und Konfession – Ergebnisse und Perspektiven (Kirchen-)historischer Forschungen zum Armutsproblem unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts und des deutschen Katholizismus, in: ders. (Hg.), *Konfessionelle Armutsdiskurse und Armenfürsorgepraktiken im langen 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 9-58.
- Schweizer, Dorothea (2025), Beruf Diakonisse. Historische Einblick in die Protestantischen Schwestern in Tracht, in: Braches-Chyrek, Rita / Bock, Karin / Spanu, Stephanie (Hg.), *Soziale Frauenberufe: Historische Rückblicke*, Frankfurt a. M., 91-105.
- Sohn-Kronthaler, Michaela / Blinzer, Christian (2009), „... ohne Unterschied der Religion und des Geschlechtes“. Armenfürsorge am Beispiel katholischer Frauenvereine in Österreich, in: Schneider, Bernhard (Hg.), *Konfessionelle Armutsdiskurse und Armenfürsorgepraktiken im langen 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 247-282.
- Sachße, Christoph / Tennstedt, Florian (1988), *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Band 2: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871-1929*, Stuttgart.
- Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian (1988a), *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Band 1: Vorm Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg*, Stuttgart.
- Stein, Peter (2023), *Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht im Arbeitsrecht und seine Grenzen*, Frankfurt/M.
- Van der Heyden, Ulrich / Liebau, Heike (1995) (Hg.), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte*, Stuttgart.

Das Engagement von Lehrkräften gegen Antisemitismus: Eine empirische Analyse zur Akzentuierung von Werten im Umgang mit Antisemitismus

Caroline Rau / Paula Maria Rüb

Aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive ist Antisemitismus ein weit verbreitetes Phänomen. Auch an Schulen häufen sich antisemitische Vorfälle. Vor diesem Hintergrund und der besonderen Verantwortung Deutschlands aufgrund seiner nationalsozialistischen Vergangenheit kommt Schulen und Lehrkräften eine wichtige Rolle zu: Sie sind aufgefordert, sich gegen Antisemitismus zu engagieren und Schüler/-innen im Kontext einer Demokratieerziehung zu befähigen, gegen Antisemitismus einzustehen und entsprechende demokratiebezogene Werte auszubilden. Die hier vorgestellte Studie bearbeitet auf Basis eines qualitativen Forschungsdesigns folgendes Erkenntnisinteresse: Welche Werte akzentuieren Lehrkräfte im Umgang mit Antisemitismus?

Mit diesem Beitrag wird ein Diskurs fortgeführt, der durch das Symposium „Demokratie braucht Religion!?“ angestoßen wurde und es wird diskutiert, welches Leistungspotenzial Religion(en) für die Demokratieerziehung und für die Befähigung zum Engagement gegen Antisemitismus haben. Zudem werden Anregungen für die Lehrkräftebildung im Umgang mit Antisemitismus nachgezeichnet.

1. Einleitung

Antisemitismus ist weit verbreitet. Die Berichterstattung der Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus zeigt, dass für Bayern im Jahr

2022 424 und im Jahr 2023 722 antisemitische Vorfälle gemeldet wurden (vgl. Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern 2024). Eine antisemitische Mobilisierung ist vor allem im Spektrum des Links- und Rechtsextremismus und im islamistischen Fundamentalismus zu beobachten. Konkret äußert sich die Zunahme beispielsweise in antisemitischer Hetze und Propaganda, etwa in den sozialen Medien (vgl. Bundesministerium des Inneren & Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2018). Zuletzt stieg die Zahl an Übergriffen auf jüdische Institutionen und Kultureinrichtungen – insbesondere nach dem Terrorangriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023. So ist ein sprunghafter Anstieg von 24 Vorfällen im September 2023 auf 162 Vorfälle im Oktober 2023 zu beobachten (vgl. Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern 2024, 14–17 ; 23f.). Darüber hinaus zeigen neueste Untersuchungen, dass Antisemitismus auch in der breiten Bevölkerung zunehmend höhere Zustimmungswerte erhält: Im Jahr 2022/23 stimmten beispielsweise 6% der deutschen Bürger/-innen Antisemitismus vollumfänglich zu, während der Zustimmungswert im Jahr 2020/21 unter 2% lag. (Zick / Mokros 2023). Die vorliegenden Daten machen auch deutlich, dass bestimmte Faktoren positiv mit antisemitischen Zustimmungswerten korrelieren. Einfluss auf eine antisemitische Haltung haben das Alter und die Einkommensstärke: je jünger und einkommensschwächer desto höher die Zustimmungswerte. Zick und Mokros weisen zudem darauf hin, dass auch Arbeiter, Selbstständige/Freiberufler, Gewerkschaftsmitglieder, Männer sowie Menschen, die überwiegend in Ostdeutschland aufgewachsen sind, eher Antisemitismus befürworten (ebd.). Die Autoren heben hervor:

„Menschen der Mitte scheinen deutlicher von der Demokratie abzurücken, vermutlich um von der Dominanz und Höherwertigkeit des Nationalen, die der Rechtsextremismus verspricht, zu profitieren. [...] Der Wert der eigenen nationalen Bezugsgruppe bemisst sich an der Abwertung ‚der Anderen‘. Es verwundert daher nicht, dass vor allem die sozial-völkischen Dimensionen des Rechtsextremismus – die Fremdenfeindlichkeit, der Antisemitismus und der Sozialdarwinismus – mehr Zuspruch finden als in den Vorjahren. [...] Insgesamt weisen die Befunde und der Trend höherer Zustimmung eher auf eine Normalisierung rechtsextremer Einstellungen in der Bevölkerung hin als auf eine Polarisierung“ (Zick / Mokros 2023, 84f.).

Bis Anfang der 2000er-Jahre konzentrierte sich die Auseinandersetzung mit Antisemitismus auf den „Historischen Antisemitismus“: Im Mittelpunkt stand die nationalsozialistische Vergangenheit Deutschlands und die daraus resultierenden, angemessenen Formen von Erinnerung an die Gräueltaten während des Nationalsozialismus. Ab den 2000er-Jahren bestimmten weitere, neue Formen von Antisemitismus (z.B. insbesondere der israelbezogene Antisemitismus sowie die Kritik daran) den gesellschaftlich-öffentlichen und politischen Diskurs. Beispielsweise schürten in der Bundesrepublik Deutschland 2002 der Möllemann-Friedmann-Streit (vgl. sueddeutsche.de/AP 2010) sowie der Nahostkonflikt und die israelische Politik gegenüber den Palästinenser/-innen antisemitische Ausdrucksformen (vgl. Bundesministerium des Inneren & Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus 2018, 12f. ; 23–28).

Auf nationaler Ebene wurden diese Entwicklungen jüngst in der „Gemeinsamen Empfehlung des Zentralrats der Juden in Deutschland, der Bund-Länder-Kommission der Antisemitismusbeauftragten und der Kultusministerkonferenz zum Umgang mit Antisemitismus in der Schule“ (vgl. Kultusministerkonferenz et al. 2024) aufgegriffen: In dieser Empfehlung wird u.a. an schulische Akteure und Akteurinnen appelliert, Maßnahmen im Hinblick auf einen angemessenen Umgang mit Antisemitismus zu ergreifen.

2. Schule im Kontext von Antisemitismus: Schauplatz antisemitischer Vorfälle und Lernort für Antisemitismusprävention, -intervention und -bekämpfung

Mit der genannten Empfehlung wird eine doppelte Rolle von Schule erkennbar: *Auf der einen Seite ist Schule ein Schauplatz antisemitischer Vorfälle.* Zwar ist derzeit unklar, in welcher Form, Intensität und Häufigkeit Antisemitismus an deutschen Schulen zu beobachten ist, auch weil es bislang keine bundesweite Meldepflicht gibt. Für einzelne Bundesländer lässt sich die Zahl antisemitischer Vorfälle in Bildungseinrichtungen jedoch genauer beziffern. Die Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern benennt explizit Bildungseinrichtungen als „Offline-

Tatorte“ und konkretisiert die Zahl der Vorfälle, die sich dort im Jahr 2023 ereignet haben, auf 57. Die Dunkelziffer dürfte jedoch deutlich höher liegen. Auch vor diesem Hintergrund kommt der Bildungsinstitution Schule sowie deren pädagogischem Personal eine wichtige Funktion im Umgang mit Antisemitismus zu.

Auf der anderen Seite gilt Schule als ein Lernort für Antisemitismusprävention, -intervention und -bekämpfung. Sie kann als Lern- und Bildungsort fungieren, an dem Schüler/-innen für verschiedene antisemitische Erscheinungsformen sensibilisiert werden. So wird von bildungspolitischer Seite Schule „eine besondere Bedeutung und Verantwortung bei der Prävention und der Bekämpfung von Antisemitismus“ (Kultusministerkonferenz et al. 2024, 2) zugeschrieben. Zugleich können Schüler/-innen dort lernen, eigene antisemitische Einstellungen zu reflektieren und sich gegen Antisemitismus auszusprechen, indem sie zu Mündigkeit, Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Menschen und Zivilcourage befähigt und für demokratische Werte sensibilisiert werden. Antisemitismusprävention, -intervention und -bekämpfung, denen die Vermittlung und der Erwerb demokratischer und rechtstaatlicher Werte inhärent ist, gelten als Kernelemente zur Stärkung der demokratischen Grundordnung. In diesem Zusammenhang werden Schüler/-innen auch befähigt, sich für den gesamtgesellschaftlich-demokratischen Zusammenhalt einzusetzen. Hierbei kommt Lehrkräften eine Schlüsselrolle zu. Denn sie gestalten Lehr- und Lernsettings, in denen sie unter anderem erzieherisch tätig werden. Pädagogisches Handeln sollte sich an Erziehungszielen orientieren, die auf demokratischen Werten basieren und Einfluss auf die demokratiebezogene(n) Individuation, Persönlichkeitsentwicklung und Dispositionen der Schüler/-innen nehmen können (Kultusministerkonferenz et al. 2024, 7). Die KMK et al. betonen:

„[D]as pädagogische Handeln in Schulen [ist] von Werten getragen, die sich aus den Grundrechten des Grundgesetzes und aus den Menschenrechten ableiten, wobei der Würde des Menschen zentrale Bedeutung zukommt. Aus dieser Haltung heraus muss Antisemitismus entgegengewirkt werden“ (2024, 7).

An diese Vorüberlegungen knüpft der Beitrag an und greift die verantwortungsvolle Rolle von Lehrkräften in der präventiven und intervenierenden Auseinandersetzung mit Antisemitismus und für die Demokra-

tierziehung von Schüler/-innen auf. Es werden empirisch gewonnene Befunde vorgestellt, die Aufschluss darüber geben, welche Werte Lehrkräfte im Umgang mit Antisemitismus akzentuieren.

3. Forschungsstand

Die vorliegenden, empirischen Befunde zu Antisemitismus und Lehrkräfteprofessionalität zeigen, „dass das Ausmaß antisemitischer Bedrohung im Bildungswesen weitgehend unterschätzt wurde und nicht ausreichend abgebildet wird“ (Chernivsky & Lorenz 2020, 19). Auf der einen Seite sehen Lehrkräfte es weitgehend als pädagogische Verpflichtung und Selbstverständlichkeit an, sich gegen Antisemitismus im schulischen Kontext zu engagieren. Auf der anderen Seite zeigen empirische Untersuchungen, „dass erhebliche Unsicherheiten und Unklarheiten dominieren, Antisemitismus in all seinen Erscheinungsformen zu erkennen“ (Bernstein, Diddens, et al. 2023, 71) und angemessen zu reagieren. Lehrkräfte neigen dazu, antisemitische Vorfälle zu bagatellisieren und selbst antisemitische Ressentiments zu aktualisieren, wobei sie selten eigene Defizite in Bezug auf einen adäquaten Umgang mit Antisemitismus reflektieren. Empirische Untersuchungen machen deutlich, dass Lehrkräfte eine (aktive) Verantwortungsübernahme tendenziell ablehnen und ein mangelndes Problembewusstsein für Antisemitismus in der Schule haben: In der Konsequenz bleiben sie untätig (vgl. Bernstein & Diddens 2022) oder zeigen und formulieren ein Unvermögen, im Rahmen von Intervention und Prävention angemessen aktiv zu werden (Bernstein 2020; Bernstein & Diddens 2020, 2021; Chernivsky / Lorenz-Sinai 2022, 2023; Rüb 2022, 2023; Salzmann & Fereidooni 2024; Wolf 2021). Dass Lehrkräfte im Schulalltag keinen adäquaten Umgang mit Antisemitismus zeigen, wird häufig durch mangelndes Professionswissen sowie eine Dysregulation von Emotionen evoziert und begünstigt. Vor diesem Hintergrund wird in jüngster Zeit verstärkt die Forderung erhoben, Lehrkräfte für den Umgang mit Antisemitismus zu qualifizieren (Bernstein, Grimm, et al. 2023; Thein & Hiepel 2024).

Die Zunahme antisemitischer Vorfälle sowie die daraus resultierenden öffentlichen Debatten haben dazu geführt, dass Antisemitismus zunehmend in den Fokus der Bildungspolitik und -praxis gerückt ist. Inzwischen sind eine Reihe von Konzepten entwickelt und Maßnahmen erprobt worden: Sie betreffen sowohl die (Weiter-)Entwicklung von Unterrichts- und Bildungsmaterialien sowie der Lehrpläne, die biografiebezogene Lehrkräftebildung im Aus-, Fort- und Weiterbildungssektor und den Fortschritt in der Organisations-, Personal- und Unterrichtsentwicklung an Einzelschulen im Besonderen (Gläser et al. 2021; Grimm / Müller 2021; Hößl / Stralla 2023; Salzborn 2021).

Die bisherigen Forschungsergebnisse machen deutlich, dass Lehrkräften eine Schlüsselrolle bei der Prävention und Intervention von Antisemitismus zukommt. Die Studienlage zeigt aber auch, dass Lehrkräfte häufig große Schwierigkeiten haben, ihr pädagogisches Handeln an einem an Normen orientierten Umgang mit Antisemitismus auszurichten. Rüb spezifiziert in ihrer qualitativ-rekonstruktiven Untersuchung zum Lehrkräftehabitue im Kontext von Antisemitismus: Es muss

„die Notwendigkeit einer Subjektbezogenheit der Lehrkraft in der Auseinandersetzung mit antisemitischen Vorfällen im Unterricht [...] vor dem Hintergrund einer Werteerziehung [...] [betont werden], bei der ein direkter Bezug zu Schüler/-innen konstitutiv ist“ (Rüb 2022, 28).

Während also einerseits die normative Erwartung an Lehrkräftehandeln im Umgang mit Antisemitismus damit verbunden ist, Antisemitismusprävention und -intervention auf der Basis demokratischer Werte zu gestalten, stellt sich andererseits hingegen aus empirischer Perspektive die Frage, ob und inwiefern sich das Handeln von Lehrkräften im Umgang mit Antisemitismus realiter an demokratiebezogenen Werten orientiert: Welche Werte akzentuieren Lehrkräfte im Umgang mit Antisemitismus? Diesem Erkenntnisinteresse geht die im Folgenden dargestellte Studie nach.

4. Methodik

Die Studie untersucht mit einem qualitativen Zugang, welche Werte Lehrkräfte im Umgang mit Antisemitismus akzentuieren. Der Zugang ist explorativ, hypothesen- sowie theoriegenerierend angelegt. Zum einen ist die Befundlage zu entsprechenden Konstruktionsleistungen von Lehrkräften im Kontext von Antisemitismus dünn. Zum anderen ermöglicht dieser Forschungszuschnitt eine freie kommunikative Entfaltung von Lehrkräften.

Sample und Datenerhebung: Insgesamt liegen 17 narrativ-leitfadengestützte Interviews vor (vgl. Nohl 2012), in denen Lehrkräfte von ihren Erfahrungen und Praktiken im Umgang mit Antisemitismus erzählen. Ursprünglich wurden diese Interviews von Rüb für eine Studie (vgl. Rüb 2022, 2023) erhoben, in der die Autorin die handlungsleitenden Orientierungen von Lehrkräften im Umgang mit Antisemitismus rekonstruierte. Mit ihrer Studie gibt Rüb Aufschluss darüber, welche unterschiedlichen Facetten das Handeln von Lehrkräften konstituieren und welche Orientierungsrahmen im Lehrkräftehabitus inkorporiert sind. Die inhaltliche Fülle und das breite Spektrum der in den Interviews angesprochenen Themen erlauben es, die Daten im Hinblick auf weitere Aspekte auszuwerten. Für die hier berichtete Studie wurde die Frage verfolgt, welche Werte Lehrkräfte für die von ihnen gestaltete Antisemitismusprävention und -intervention akzentuieren. Aus Gründen der Anonymisierung erhielten die Interviews italienische Städtenamen. Das Sample ist gemäß den „Theoretical-Sampling“-Strategien gesättigt (vgl. Glaser & Strauss 2010). Folgende Samplingstrategien wurden angewandt: unterschiedliche Schulformen, nicht jüdische sowie jüdische Religionszugehörigkeiten von Lehrkräften, die Breite des Fächerkanons der geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Fächerdomänen, Expertise bzgl. Antisemitismusprävention und -bekämpfung seitens der Lehrkräfte (vgl. Rüb 2023, 53f.).

Datenauswertung: Die Daten wurden mit der Qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet (vgl. Kuckartz / Rädiker 2022). Diese Methode ermöglicht es, die expliziten Äußerungen und argumentativen Untermauerungen herausarbeiten zu können, die Lehrkräfte in Bezug auf ihre

Wertvorstellungen im Umgang mit Antisemitismus verbalisieren. Im Rahmen des inhaltsanalytischen Zugangs wurden die Interviews in einem ersten Schritt in diejenigen Codiereinheiten segmentiert, in denen Lehrkräfte sich zu ihren Wert- und Erziehungsvorstellungen im Kontext von Antisemitismus äußern. In einem zweiten Schritt wurden diese Codiereinheiten zu einem Kategoriensystem verdichtet, das das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung dimensioniert. Eine Forschungswerkstatt begleitete die Datenauswertung und validierte die Datenanalyse kommunikativ-konsensuell.¹

5. Ergebnisse

Die inhaltsanalytische Verdichtung der Interviews ergab zunächst, dass Lehrkräfte ihre Wert- und Erziehungsvorstellungen an drei erzieherischen Umgangsweisen mit Antisemitismus orientieren. Diese lassen sich folgendermaßen dimensionieren:

- Erziehungsbereitschaft – Lehrkräfte werden dann erzieherisch tätig, wenn sie davon überzeugt sind, dass Schüler/-innen für Prävention und Intervention sowie das damit verbundene erzieherische Handeln empfänglich sind.
- Erziehungsverweigerung – Lehrkräfte verweigern ein erzieherisches Handeln und reagieren aus unterschiedlichen Gründen nicht auf einen berichteten antisemitischen Vorfall. Die hierfür beschriebenen Gründe sind vielfältig. Sie reichen von einer internalen, subjektiv empfundenen emotionalen Überlastung, einer Verkennung der tatsächlichen Tragweite des antisemitischen Vorfalls, Schülermerkmalen und einer Delegation von Verantwortung an andere schulische Akteur/-innen (z.B. Mitglieder der Schulleitung) usw. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass Lehrkräfte Schüler/-innen einerseits als erziehungsbedürftig und andererseits als erziehungsunfähig in Bezug auf ihre

¹ Wir danken Dr. Nikolaus Schröck für die Unterstützung bei der Datenauswertung und -interpretation im Rahmen dieser Untersuchung.

antisemitischen Dispositionen attribuieren, weshalb Lehrkräfte letztlich nicht erzieherisch tätig werden.

- Erziehungshandeln – Lehrkräfte werden erzieherisch tätig und gestalten ihren präventiven und intervenierenden Umgang mit Antisemitismus ganz unterschiedlich. Das Spektrum reicht von Aufklärungsarbeit (z.B. Dekonstruktion antisemitischer Stereotype), Wissensvermittlung (z.B. über den Holocaust, das Judentum oder Israel) bis hin zum Besuch von außerschulischen Lernorten (z.B. KZ-Gedenkstätten).

Die Gesamtschau der Erziehungsvorstellungen, die sich entlang der drei Umgangsweisen (Erziehungsbereitschaft, -verweigerung und -handeln) dimensionieren, macht deutlich, dass sich Lehrkräfte ihrer erzieherisch-pädagogischen Verantwortung im Kontext der Antisemitismusprävention und -intervention bewusst sind. Eine weitere Analyse macht die in diesem Kontext bedeutsamen Werte sichtbar. Lehrkräfte haben in ihren Wert- und Erziehungsvorstellungen ein erstrebenswertes Ziel verankert, das durch pädagogisches Handeln evoziert werden soll. Mit dem Postulat „Kein Antisemitismus“ fordern sie die Abwesenheit von antisemitischen Objektivationen, die Schüler/-innen transportieren, und die Abwesenheit von antisemitischen Dispositionen, die Schüler/-innen inkorporiert haben (könnten). Die Besonderheit dieser Affirmation zeigt sich darin, dass das abstrakte Postulat „Kein Antisemitismus“ seitens der Lehrkräfte nicht näher konkretisiert wird und damit unbestimmt bleibt. Spezifizierungen, die die Affirmation näher illustrieren könnten, werden in den Äußerungen der Lehrkräfte nicht deutlich bzw. bleiben implizit. Anders formuliert: Die Ablehnung von etwas Unerwünschtem („Kein Antisemitismus!“) veranschaulicht noch nicht die Bejahung von etwas Erwünschtem bzw. von demokratischen Werten. In der Konsequenz bleibt für Schüler/-innen offen, was idealerweise an die Stelle antisemitischer Objektivationen und Dispositionen treten sollte. Die inhaltsanalytische Auswertung macht deutlich, dass Lehrkräfte nicht elaborieren, was den positiven Gegenhorizont bzw. den wünschenswerten Kontrast zur Negation antisemitischer Objektivationen und Dispositionen bildet. In den Wert- und Erziehungsvorstellungen ist zwar das Erziehungsziel der Affirmation „Kein

Antisemitismus“ eingelassen. Diese wird seitens der Lehrkräfte aber nicht näher bestimmt.

Die unbestimmte Affirmation orientiert auch das Handeln von Lehrkräften. Mittels drei unterschiedlicher Praktiken, die im Besonderen in der erzieherischen Umgangsweise „Erziehungshandeln“ emergierte, versuchen Lehrkräften, die Bedeutsamkeit der unbestimmten Affirmation „Kein Antisemitismus“ gegenüber Schüler/-innen zu unterstreichen. Diese drei Praktiken sind:

- die Invisibilisierung antisemitischer Symbole,
- die Dekonstruktion antisemitischer Stereotype und
- der Verweis auf das Verbot und die Strafbarkeit antisemitischer Äußerungen.

Mit der Anwendung dieser Praktiken werden Schüler/-innen aufgefordert, keine antisemitischen Äußerungen zu tätigen. Ein positiver Gegenhorizont wird von Lehrkräften jedoch weder entworfen noch formuliert. Im Folgenden werden die drei unterschiedlichen Praktiken, mit denen Lehrkräfte die unbestimmte Affirmation „Kein Antisemitismus“ erzieherisch umzusetzen versuchen, näher beschrieben und mit Interviewausschnitten illustriert.

Zur ersten Praktik, mittels derer die unbestimmte Affirmation „Kein Antisemitismus“ von Lehrkräften bekräftigt wird: die Invisibilisierung antisemitischer Symbole. Objektivationen, die in (im-)materieller Form vorliegen und über einen antisemitischen Sinngehalt verfügen, werden seitens der Lehrkraft unsichtbar gemacht. Die Lehrkraft des Interviews Florenz erzählt von antisemitischen Vorfällen im schulischen Alltag. Häufiger komme es vor, dass insbesondere männliche Schüler an berufsbildenden Schulen, die eine Lehre in einem Handwerksberuf absolvieren, Kleidung mit antisemitischen Symbolen tragen. Das unterbinde sie umgehend. Die Lehrkraft erzählt:

„ich hab schon mal ab und zu ein antiisraelisches T-Shirt [...] oh was ich natürlich unterbinde, soweit [...] ichs erkenne (.) es war [...] n-T-Shirt und hat dann umgedreht, ich hab drauf bestanden“ (Interview Florenz, Zeile 92–118)

Die Lehrkraft betont die Schwierigkeit, den Bedeutungsgehalt antisemitischer Symbole, die z.B. u.a. auf Kleidung transportiert werden,

decodieren zu können. Wenn ihr aber eben diese Decodierung gelingt, fordert sie Schüler umgehend auf, das Kleidungsstück abzulegen bzw. das antisemitische Symbol zu verdecken, sodass es für andere Mitglieder der Schulgemeinschaft nicht mehr sichtbar ist.

Zur zweiten Praktik, mittels derer die unbestimmte Affirmation „Kein Antisemitismus“ von Lehrkräften bekräftigt wird: die Dekonstruktion antisemitischer Stereotype. In zahlreichen Interviews erzählen Lehrkräfte davon, dass sie im Schulalltag immer wieder stark verallgemeinernde und weit verbreitete Glaubenssätze von Seiten der Schüler/-innen vernehmen, denen (fehlerhafte) Klischees über jüdischen Menschen und das Judentum inhärent sind. Im Interview Bari berichtet eine Lehrkraft von einem Schüler, der von seinen Mitschüler/-innen gemobbt wird und als Jude beschimpft wird.

„ich hab jetzt ne Klasse ghabt da is n Schüler drin der [...] is glaub ich katholisch und zu dem hams a zeitlang immer sagt du Jude(.) ich hab des aber irgendwann nur durch n Zufall [...] mitbekomme weil ich des dann ghört hab ich sitz in der Pause meistens hier drin und dann hab ich mitbekomma dass da draussen wieder manche rumgröle da sitz ein Jude und so weiter und [...] da hab [...] ich ihn angesprochen bist du wirklich Jude? nein. ja warum sagen die das dann, ja die wollen mich nur ärgern ja wieso lässt du [...] dich ärgern über den Begriff Jude? [...] und dann hab ich des angesprochen amal warum des so warum machtn ihr des, weil er so aussieht wie ein Jude. hab ich gsagt wie sieht denn ein Jude aus? ja kucken Sie doch mal seine Nase an und seine Brille. hab ich gsagt ich hab doch die gleiche Brille wie er, bin ich jetzt auch Jude, [...] es sind einfach dumme Jungs es kommt [...] nichts; drei vier Gegenfragen kommt nichts mehr sind einfach nur dumm; und seitdem hab ich s auch nicht mehr [...] ghört und [...] des muss ma [...] in der Schule schon besprecha“ (Interview Bari, Zeile 393–426)

Durch Zufall habe die Lehrkraft mitbekommen, dass ein Schüler mit verbalen, antisemitischen Äußerungen verhöhnt wird. Sie erzählt, dass dieser katholische Schüler von Mitschüler/-innen mit dem Schimpfwort „Jude“ verspottet würde. Sie interveniert und fragt die anderen Schüler/-innen nach dem Grund ihres Handelns. Die Mobbingtäter legitimieren ihr eigenes Verhalten im Verweis auf Äußerlichkeiten („seine Nase [...] und seine Brille“), die die Lehrkraft im Rahmen ihrer Interventionstätigkeit als antisemitische Klischees und Stereotype entlarvt und damit dekonstruiert. Auch in diesem Interview reproduziert sich das Muster,

wonach die Lehrkraft das Erziehungsziel „Kein Antisemitismus“ in ihr Handeln eingelassen hat. Gleichzeitig machen aber auch diese Äußerungen deutlich, dass der Affirmation des Erziehungsziels kein positiver Gegenhorizont entgegengesetzt wird. Stattdessen erschöpft sich das Lehrkräftehandeln in der Dekonstruktion antisemitischer Stereotype und in der Geringschätzung der kognitiven Leistungsfähigkeit der Schüler/-innen. Letztlich bringt die Lehrkraft sowohl ihre Bereitschaft als auch ihren Unwillen zum Ausdruck, sich mit den antisemitischen Vorfällen weiter auseinandersetzen zu wollen. Es genügen „drei vier Gegenfragen [und es] kommt nichts mehr [...] [denn] die Schüler sind einfach nur dumm“. Die Mobbingtäter „sind einfach dumme Jungs“. So zeigen auch die Äußerungen dieser Lehrkraft im Interview Bari, dass die Notwendigkeit und der Bedarf gesehen werden, antisemitische Vorfälle in der Schule besprechen zu müssen, ohne dass diese mit wünschenswerten, demokratischen Werten kontrastiert würden.

Zur dritten Praktik, mittels derer die unbestimmte Affirmation „Kein Antisemitismus“ von Lehrkräften bekräftigt wird: Verweis auf das Verbot und die Strafbarkeit antisemitischer Äußerungen. In unterschiedlichen Interviews erzählen Lehrkräfte davon, dass sich Schüler/-innen immer wieder antisemitisch äußern, was Lehrkräfte dann umgehend unterbinden bzw. sanktionieren. Im Interview Pisa berichtet eine Lehrkraft davon.

„da ging es [im Physikunterricht] um ähm fest ähm flüssig und gasförmig (2) und ähm da hat er [...] den Spruch gemacht so sinngemäß na ja Hitler hätte seine Freude an dem Gas gehabt und lächelte nur und das hat als [...] Anlass genommen dass die Schüler dass dieser Schüler in den Trainingsraum geschickt wurde und um darüber nachzudenken was er da gesagt hat“ (Interview Pisa, Zeile 48–55)

Der Schüler verweist auf die Ermordung von Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus, indem er sagt: „Hitler hätte seine Freude an dem Gas gehabt“. Dieses antisemitische Schülerverhalten wird seitens des pädagogischen Personals sanktioniert und der Schüler wird in „den Trainingsraum“ geschickt, um dort über sein Vergehen eigen- und selbstständig nachzudenken. Gleichzeitig weist die Lehrkraft den Schüler auf das Verbot dieser Äußerungen hin. An die Stelle des Verbots antisemitischer Objektivationen platziert auch diese Lehrkräfte keinen positiven Gegenhorizont zum Antisemitismus, sodass die unbestimmte

Affirmation auch hierin aufscheint. So wird dem Schüler auch keine heuristische Selbstreflexionsfolie angeboten, vor deren Hintergrund er sein Verhalten, seine Einstellungen oder Dispositionen kritisch beleuchten könnte, um den seitens der Lehrkraft angestrebten Transformationsprozess zu steuern.

Auch im Interview Roma verweist die Lehrkraft darauf, dass antisemitische Äußerungen verboten sind. Sie verbietet und unterbindet es, dass eben diese im Klassenzimmer seitens der Schüler/-innen und Schüler mitgeteilt werden.

„wenn so ein Satz kommt ich mag keine Juden ich hasse Juden, äh frag ich nach; warum; wenn äh wenn [...] Beschimpfungen sind, reagier ich meistens sehr hart, also dass ich eindeutig sage ich möchte so was hier im Klassenraum nicht hören“ (Interview Roma, Zeile 459–464)

Die Lehrkraft bezeichnet sich selbst als jemanden, der „meistens sehr hart“ reagiere, wenn antisemitische Beschimpfungen fallen. Sie betont, entschieden gegen Antisemitismus aufzutreten. Allerdings zeigt sich auch in diesem empirischen Ausschnitt die unbestimmte Affirmation, denn die Erwartungshaltung der Lehrkraft erschöpft sich darin, dass antisemitische Objektivationen nicht öffentlich kundgetan werden. Diese Erwartungshaltung wird weder seitens der Lehrkraft noch seitens eines anderen Mitglieds der Schulgemeinschaft erweitert, sodass an die Stelle der Affirmation „Kein Antisemitismus“ keine anderen wünschenswerten, konkreten sowie bestimmten Werte und Erziehungsziele o.a. treten. Somit bleibt auch hier die Affirmation unbestimmt.

6. Diskussion

In der Gesamtschau der Ergebnisse wird deutlich, dass der Wert bzw. das Erziehungsziel der unbestimmten Affirmation „Kein Antisemitismus“ das erzieherische Handeln von Lehrkräften akzentuiert, wenn sie gegen Antisemitismus im schulischen Kontext vorgehen. Einerseits ist die Ablehnung von Antisemitismus in den Äußerungen der Lehrkräfte klar erkennbar. Die Abwesenheit von Antisemitismus im schulischen Kontext hat für die untersuchten Lehrkräfte eine hohe Bedeutung. Andererseits

wird deutlich, dass die Affirmation „Kein Antisemitismus“ von Lehrkräften nicht näher bestimmt wird und dass sie keinen positiven Gegenhorizont bzw. ein erstrebenswertes Wertespektrum formulieren. Den insbesondere im öffentlichen politischen und bildungspolitischen Diskurs vorgebrachten Annahmen und Forderungen, das Engagement gegen Antisemitismus basiere auf dem verpflichtenden Eintreten für Menschenrechte und Menschenwürde (vgl. u.a. Kultusministerkonferenz et al. 2024), kann im Rekurs auf die empirischen Befunde dieses Beitrags entgegengehalten werden, dass Lehrkräfte die rechtliche und moralische Letztbegründung ihres präventiven und intervenierenden Handelns gegen Antisemitismus nicht explizieren und nicht zum Gegenstand einer demokratiebezogenen Werteerziehung erheben. Vor diesem Hintergrund dürfte es eine Aufgabe zukünftiger Lehrkräftebildung sein, Lehrkräfte dazu zu befähigen, dass sie die norm- und moralorientierte Begründung ihres pädagogischen Handelns gegenüber Schüler/-innen unterrichtspraktisch elaborieren lernen.

Im Anschluss an diese Ausführungen stellt sich die Frage, wie die empirisch herausgearbeitete „unbestimmte Affirmation“ in eine „bestimmte Affirmation“ überführt werden kann, die in letzter Konsequenz auf die „Unantastbarkeit der Menschenwürde“ (Art. 1 GG) zielt. Im Kontext des gemeinsamen Themas dieses Bandes² wird auf „Demokratie braucht Religion“ von Hartmut Rosa zurückgegriffen. Er arbeitet die Bedeutung von Religion für die Bildung demokratiebezogener Werte heraus: „Religion hat die Kraft, sie hat ein Ideenreservoir, [...] die einen Sinn dafür öffnen, was es heißt, sich anrufen zu lassen, sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen“ (Rosa 2023, 74). An anderer Stelle schreibt er: Die Kirchen verfügen „über Narrationen, über ein kognitives Reservoir“ (Rosa 2023, 55). Vor dem Hintergrund der hier beschriebenen Befunde wird erkennbar, dass es einer inhaltlichen Konkretisierung dessen bedarf, was

² Der Beitrag knüpft an Hartmut Rosas These „Demokratie braucht Religion“ (Rosa, 2023) an und führt damit den Diskurs fort, der durch das Symposium „Demokratie braucht Religion!“ im Rahmen des Projekts »Eine Uni-Ein Buch« im Januar 2024 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg angestoßen wurde. Konkret dienen Rosas Überlegungen dem Beitrag als Heuristik, anhand derer die Untersuchungsbefunde beleuchtet und im Hinblick auf professionstheoretische Aspekte der Lehrkräfteprofessionalität weitergeführt werden.

das „Ideenreservoir“, die „Narrationen“ oder „ein kognitives Reservoir“ (Rosa 2023) bedeuten könnten.

Negativ gewendet, könnte über Religion ein Ideenreservoir, Narrationen sowie ein kognitives Reservoir angeboten werden, das zwar Resonanz evoziert, aber gleichzeitig der Menschenwürde, der Gleichheit aller Menschen sowie demokratischen Werten zuwiderläuft bzw. diese konterkariert.³ Im Kontext von Antisemitismus wird das offensichtlich: Denn hier bieten zum Teil religiöse Zuschreibungen erst den Anlass für Konflikte und menschenverachtenden Hass. Religiöse Inhalte werden nicht zur Lösung von Konflikten herangezogen, weswegen ein entsprechendes Ideenreservoir usw. nicht als demokratieförderlich, sondern als demokratiefeindlich empfunden wird. Positiv gewendet, könnte der These „Demokratie braucht Religion“ eine implizite Universalethik inhärent sein, die sich im Sinne einer demokratiestärkenden Position konstituiert. Einen Vorschlag dazu hat beispielsweise Küng mit seinen Ausführungen zum Weltethos unterbreitet. Er verweist u.a. auf das Prinzip der Gegenseitigkeit, wonach man andere Menschen genauso behandeln sollte, wie man selbst behandelt werden möchte (vgl. Küng 1980, 1997). Eine Gegenseitigkeit könnte beispielsweise bei der begrifflichen Konkretisierung der „bestimmten Affirmation“ im Rahmen eines Engagements gegen Antisemitismus dienlich sein. Aus erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Perspektive müsste dann für die Auswahl und Begründung von konkreten Werten reflexiv in den Blick kommen, welche normativen und diskursiven Verfahren sowie welche Verfahrenslegitimationen herangezogen wurden. Darüber hinaus wäre zu fragen, wie aus der religiösen Vielfalt,

³ An dieser Stelle sei zudem darauf hingewiesen, dass das Verhältnis von Religion/Religiosität und Demokratie (als Lebens-, Gesellschafts- sowie Staatsform) sich komplex gestaltet. Eine Verhältnisbestimmung von Religion/Religiosität und Demokratie muss in (zeitlich-)kontextueller und funktionaler Hinsicht ausdifferenziert werden, auch um deren gemeinsame, gegenseitige oder unterschiedliche Angewiesenheit und eine entsprechende Abhängigkeitsbeziehung deutlich machen zu können. Diese Überlegungen könnten dann den Einfluss von Religion/Religiosität auf die Zustimmung, Förderung, Unterstützung usw. von Demokratie (und umgekehrt) deutlicher erkennbar werden lassen. Exemplarisch sei auf den christlichen oder den islamischen Antisemitismus, den Antijudaismus oder die Rolle von Kirche(n) während des Deutschen Reiches (insbesondere während des Nationalsozialismus) usw. verwiesen. Mit diesem Verweis wird sichtbar, dass Religion/Religiosität einen Beitrag zur Durchsetzung politischer Ziele leistet bzw. geleistet hat, die demokratische Ausdrucksformen und demokratische Werte durchaus auch konterkariert haben (vgl. z.B. Schäfer, 2020).

die im Mikrokosmos Schule ihre eigene Ausprägung findet, eine Einheit hergestellt werden kann, ohne die mit Religionen verbundene Vielfalt zu negieren (vgl. Scheunpflug / Hellekamps 2022).

Der These „Demokratie braucht Religion“ liegt eine funktionale Zweckbestimmung von Religion zugrunde, die auf einen gesellschaftskohäsiven Charakter von Religion verweist. Religion wird implizit eine hohe Wirkmächtigkeit auf die Stärkung und Erhaltung von Demokratie durch einzelne zugesprochen. So hebt Rosa hervor, dass Religion die Möglichkeit bietet, „sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen“ (Rosa 2023, 74). Was die angestrebte Transformation durch Religion inhaltlich ausmacht, wird vom Autor nicht näher bestimmt. Umfasst diese Lern-, Bildungs-, Erziehungs- oder Sozialisationsprozesse? Führt man die Überlegungen aus erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Perspektive fort, kommen die komplexen Herausforderungen der Vermittlung von Werten in den Blick. Die unterrichtliche Anbahnung der Ausbildung von Werthaltungen ist multifaktoriell bedingt und unterliegt zahlreichen Herausforderungen (Astill et al. 2002). Deshalb ist „[e]in teleologischer Durchgriff von Lehrplänen, [bildungspolitischen Rahmenpapieren, pädagogischem Anregungen usw.] auf Lernen [...] governance- wie lehr-lern-theoretisch nicht zu erwarten“ (vgl. Scheunpflug et al. 2024). Die mit Religion angestrebte Transformation kann demnach in pädagogisch intentionalen gestalteten Settings lediglich angeregt werden. Zugleich ist in Anlehnung an bisherige Forschungsarbeiten evident, dass die Religiosität schulischer Akteursgruppen (z.B. Schulleitungen, Lehrkräfte) die Gestaltung pädagogischen Handelns beeinflusst (vgl. Pirner 2013). Ob bzw. inwiefern eine Affinität zu Religion, eine Religionszugehörigkeit sowie die individuelle Religiosität Einfluss auf die Gestaltung von Bildungs- und Erziehungsprozessen im Kontext von Antisemitismus hat und damit erstrebenswerte demokratiebezogene Dispositionen und Werthaltungen bei Schüler/-innen begünstigt werden, bleibt eine Aufgabe von weiterer Forschung.

Literatur

- Astill, B. R., Feather, N. T., Keeves, J. P. (2002). A multilevel analysis of the effects of parents, teachers and schools on student values. *Social Psychology of Education*, 5, 345–363. <https://doi.org/10.1023/A:1020982517173>
- Bernstein, J. (2020). *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen*. Unter Mitarbeit von Florian Diddens. Mit Beiträgen von Marina Chernivsky, Jörg Rensmann und Michael Spaney. Beltz Juventa.
- Bernstein, J., & Diddens, F. (2020). Umgang mit Antisemitismus in der Schule. *APuZ*, 26–27, 42–47.
- Bernstein, J., & Diddens, F. (2021). Antisemitismus an Schulen. Empirische Befunde. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 73(2), 151–165. <https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0019>
- Bernstein, J., & Diddens, F. (2022). „Man muss da schon ganz schön auf Durchzug schalten, um nichts mitzubekommen“. Antisemitismus an Schulen aus den Perspektiven der Betroffenen. In J. Bernstein, M. Grimm, & S. Müller (Hrsg.), *Schule als Spiegel der Gesellschaft: Antisemitismen erkennen und handeln* (S. 70–88). Wochenschau Verlag. <https://doi.org/10.46499/1905>
- Bernstein, J., Diddens, F., & Müller, S. (2023). Antisemitismus in der Schule. Aktuelle Herausforderungen und Bildungsansätze. *Migration und Soziale Arbeit*, 45(1), 71–78. <https://doi.org/10.3262/MIG2301071>
- Bernstein, J., Grimm, M., & Müller, S. (2023). Addressing Antisemitism in Germany: Challenges and Possibilities in Society, School, and Education. *Journal of Contemporary Antisemitism*, 5(2), 29–41. <https://doi.org/10.26613/jca.5.2.114>
- Bundesministerium des Inneren, & Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus. (2018). *Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen*. o.V.
- Chernivsky, A., & Lorenz, F. (2020). *Antisemitismus im Kontext Schule – Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen*. Forschungsbericht zur Studie „Umgang mit Antisemitismus im Kontext Schule“. o.V. Aufruf am 15.06.2024 https://zwst-kompetenzzentrum.de/wp-content/uploads/2020/11/Forschungsbericht_2020.pdf
- Chernivsky, A., & Lorenz-Sinai, F. (2022). „Und ich wusste nicht, dass es das gibt.“ Zur Bedeutung von Kollektivbiografie und Antisemitismusverständnissen von Lehrer/-innen für den Umgang mit Antisemitismus an Schulen. In J. Bernstein, M. Grimm, & S. Müller (Hrsg.), *Schule als Spiegel der Gesellschaft: Antisemitismen erkennen und handeln* (S. 242–261). Wochenschau Verlag. <https://doi.org/10.46499/1905>
- Chernivsky, A., & Lorenz-Sinai, F. (2023). *Antisemitismus im Kontext Schule. Deutungen und Praktiken von Lehrkräften und Schulleitungen*. Beltz Juventa.

- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2010). *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung* (3. Auflage). Hans Huber.
- Gläser, G., Hentges, G., & Meier, M. (2021). Implementing antisemitism studies in German teacher education. *Journal of Social Science Education*, 20(3), 75–101.
- Grimm, M., & Müller, S. (Hrsg.). (2021). *Bildung gegen Antisemitismus. Spannungsfelder der Aufklärung*. Wochenschau Verlag. <https://doi.org/10.46499/1641>
- Höfl, S. E., & Stralla, M. (2023). Lehrpersonen als Change Agents gegen Antisemitismus an Schulen – Konzeptionelle Überlegungen und Impulse aus Perspektive der Schulentwicklungsforschung. In A. Hinz, D. Jahr, & R. Kruschel (Hrsg.), *Inklusive Bildung und Rechtspopulismus. Grundlagen, Analysen und Handlungsmöglichkeiten* (S. 211–234). Beltz Juventa.
- Kuckartz, U., & Rädiker, S. (2022). *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung* (5., überarbeitete Auflage). Beltz Juventa.
- Kultusministerkonferenz, Bund-Länder-Kommission der Antisemitismusbeauftragten, & Zentralrat der Juden in Deutschland. (2024). *Gemeinsame Empfehlung des Zentralrats der Juden in Deutschland, der Bund-Länder-Kommission der Antisemitismusbeauftragten und der Kultusministerkonferenz zum Umgang mit Antisemitismus in der Schule (Beschluss des Präsidiums des Zentralrats der Juden in Deutschland vom 18.03.2021, Beschluss der Bund-Länder-Kommission der Antisemitismusbeauftragten vom 26.04.2021, Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 10.06.2021)*. o.V.
- Küng, H. (1980). *Projekt Weltethos*. Piper.
- Küng, H. (1997). *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. Piper.
- Nohl, A.-M. (2012). *Interview und dokumentarische Methode: Anleitungen für die Forschungspraxis* (4., überarbeitete Auflage). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pirner, M. L. (2013). Religiosität und Lehrerprofessionalität. Ein Literaturbericht zu einem vernachlässigten Forschungsfeld. *Zeitschrift für Pädagogik*, 59(2), 201–218. <https://doi.org/10.25656/01:11934>
- Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern. (2024). *Antisemitische Vorfälle in Bayern 2023*. Aufruf am 15.06.2024 <https://report-antisemitism.de/annuals/>
- Rosa, H. (2023). *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi* (8. Auflage). Kösel.
- Rüb, P. (2022). Orientierungen von Lehrkräften in der Auseinandersetzung mit schulischem Antisemitismus. Eine qualitativ-rekonstruktive Studie. *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 45(3), 25–28. <https://doi.org/10.31244/zep.2022.03.05>

- Rüb, P. (2023). *Der Umgang mit Antisemitismus im Unterricht. Eine qualitativ-rekonstruktive Studie zu Orientierungen von Lehrkräften*. Julius Klinkhardt.
- Salzborn, S. (2021). *Schule und Antisemitismus. Politische Bestandsaufnahme und pädagogische Handlungsmöglichkeiten* (2., überarbeitete Auflage). Beltz Juventa.
- Salzmann, S., & Fereidooni, K. (2024). Antisemitismus als soziales Phänomen in der Institution Schule. Ergebnisse einer qualitativen Unterrichtsbeobachtungsstudie. *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 33, 113–135. <https://doi.org/10.5771/9783748947677-113>
- Schäfer, P. (2020). *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. C.H.Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406755804>
- Scheunpflug, A., Abele-Brehm, A., Osterrieder, M., & Banze, A.-C. (2024). Werte in fachübergreifenden Lehrplantexten für das gegliederte Schulwesen in Bayern. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 27. <https://doi.org/10.1007/s11618-024-01234-7>
- Scheunpflug, A., & Hellekamps, S. (2022). Editorial: Religion und Bildung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 25, 1–3. <https://doi.org/10.1007/s11618-022-01077-0>
- sueddeutsche.de/AP. (2010). *Chronologie: Müllemanns Streit mit der FDP*. Aufruf am 15.06.2024 <https://www.sueddeutsche.de/politik/chronologie-moelle-manns-streit-mit-der-fdp-1.315185>
- Thein, C., & Hiepel, L. (2024). *Antisemitismusprävention als Professionalisierungsanliegen in der universitären Lehrkräftebildung*. Unter Mitarbeit von Julia Bernstein. Aufruf am 01.02.2025 <https://n-j-h.de/wp-content/uploads/2024/11/THEIN-HIEPEL-BERNSTEIN-Antisemitismuspraevention-Lehrkraeftebildung.pdf>
- Wolf, C. (2021). *Wie Politiklehrkräfte Antisemitismus denken: Vorstellungen, Erfahrungen, Praxen*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-33387-4>
- Zick, A., & Mokros, N. (Hrsg.). (2023). Rechtsextreme Einstellungen in der Mitte. In *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*. Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von Franziska Schröter (S. 53–89). Dietz.

Evangelische Schulseelsorge: Unterbrechung und Raumeröffnung

Carolin Lochner

1. Resonanzoasen in der Schule

Stellen Sie sich eine felsige Wüstenlandschaft vor: Die Wüste ist karg, bergig, steinig und felsig. Es ist heiß, und die Wüste wirkt leblos. Obwohl wir heute wissen, dass es dort viel Leben gibt – oft sogar ganz erstaunliches Leben –, erscheint eine Wüste dennoch leblos, heiß, karg, ausgestorben und lebensfeindlich. Wie schön und gleichzeitig oft völlig überraschend gibt es an manchen Stellen mitten in der Wüste eine grüne Oase mit Pflanzen, Wasser und Tieren. Die gelblich-braune Landschaft wird durch die Farben Grün und Blau unterbrochen. Leben und Leben sind dort angesagt. Ein Platz, ein Ort, um aufzutanken, sich einmal kurz vom Überlebenskampf zu erholen und dann gestärkt wieder aufzubrechen.

Hartmut Rosa verwendet den Begriff der Oase in einem Vortrag aus dem Jahr 2014 anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg. Er spricht von notwendigen „Resonanzoasen“ (Rosa 2014, 142) in der Schule. Damit meint er Zeiten, in denen Kinder und Jugendliche in der Schule merken: Das, was in der Schule passiert – zum Beispiel die Fächer selbst oder die Gegenstände in den Fächern –, betrifft sie persönlich. Denn, so Rosa, „Bildung ereignet sich nicht dort, wo eine bestimmte Kompetenz erworben wird, sondern dann, wenn ein gesellschaftlich relevanter Weltausschnitt ‚zu sprechen beginnt‘“ (Rosa 2023, 66). Ich lese das nicht als Entweder-oder, sondern als notwendige Ergänzung. Es braucht Kompetenzen, keine Frage. Diese reichen allein jedoch nicht aus. Zu einem Bildungsgeschehen kommt es erst, wenn der

Bildungsgegenstand mit mir etwas zu tun hat, mich betrifft und meine Ideen von der Welt beeinflusst und verwandelt.

Deshalb stellt Rosa beim Jubiläum 2014 die Frage:

„Wie schaffen wir es, unsere Schulen und unseren Unterricht (von ‚Schauplätzen der Entfremdung‘) in ‚Resonanzoasen‘ zu verwandeln? Welche Möglichkeiten stehen uns in den Bereichen der Unterrichtsgestaltung, der Raumgestaltung, der pädagogisch-didaktischen Instrumentarien, aber auch der Freizeitangebote zur Verfügung?“ (Rosa 2014, 142)

Nebenbei bemerkt: Hartmut Rosa geht sogar davon aus, dass die erfolgreiche Beantwortung dieser Frage der Schlüssel für den Schulerfolg skandinavischer Schulen sein könnte (vgl. ebd.).

Zugegeben: Wenn man sich vorstellt, dass es in Schulen nur einzelne Oasen in einer weiten Wüstenlandschaft gibt, entsteht ein ziemlich düsteres und negatives Bild von Schule. Wenn wir eine Veränderung in der Bildung herbeiführen möchten, reicht es sicherlich nicht aus, noch weitere Oasen in dieses Bild zu zeichnen. Lassen Sie uns ein Gedankenexperiment wagen: Wenn Sie sich Schule als Wüstenlandschaft vorstellen, wie viel Sand und Fels gibt es auf Ihrem inneren Bild? Und wie viele Oasen? Welche Bedeutung haben die Bilder von Wüste und Oase für Sie?

Für Hartmut Rosa ist klar, dass es in der Schule mehr Resonanzoasen geben muss. Die entscheidende Frage ist jedoch, wo es dafür Raum und Möglichkeiten gibt. Er geht davon aus, dass sich der Unterricht ändern muss. Unterricht sollte in einem Raum und einer Haltung stattfinden, in der Resonanz entstehen kann. Genau wie in der Gesellschaft fehlt auch in der Schule als Teil der Gesellschaft diese Resonanz. Und das muss sich ändern. Rosa behauptet,

„dass Religion tatsächlich über eben jene Räume verfügt oder zumindest darauf abzielt, solche Räume bereitzustellen. Sie verfügt über die Elemente, die uns daran erinnern können, dass eine andere Weltbeziehung als die steigerungsorientierte, auf Verfügbarmachung zielende möglich ist“ (Rosa 2023, 67).

Als Beispiele führt er das Zeit- und Raumkonzept kirchlicher Strukturen an. Das Feiern des Kirchenjahrs und Kirchenlieder wie „Meine Zeit steht in deinen Händen“ verdeutlichen: Es geht nicht nur um das Verfügbar-

machen, sondern auch um eine andere Art der Beziehung, die beim Betreten eines Kirchenraums spürbar wird (vgl. ebd., 67f.).

Vielmehr sind Räume und Zeiten einfach da, ein bloßes Sein ist möglich. So stellt sich die Frage, wo es in Schule solche Räume gibt, in denen einerseits Zeit als Ressource zur Verfügung steht und nicht erst verfügbar gemacht werden muss, und andererseits auch Räumlichkeiten, welche nicht den Aufforderungscharakter zum Lernen, zum Arbeiten haben, sondern in denen ein einfaches Sein möglich ist.

Fest verankert ist in unseren Schulen – in welcher Form auch immer – der Religionsunterricht. Dieser unterliegt aber eben genau nicht den oben genannten Kriterien von freien Zeiten und Räumen im religiösen Sinne, sondern in erster Linie den Kriterien einer leistungsorientierten Schule. Doch Religion und Schule treffen nicht nur im Religionsunterricht aufeinander, sondern auch in außerunterrichtlichen Formen, welche gerne unter dem Begriff religiöses Schulleben zusammengefasst werden. Die Leistungsorientierung fällt bei diesen Aktivitäten in der Regel heraus. Sind sie aber geeignet, um Resonanz(fähigkeit) zu steigern? Am Beispiel der evangelischen Schulseelsorge soll dieser Frage auf den Grund gegangen werden. Mit Hartmut Rosa frage ich also: Welche Möglichkeiten bietet explizit die evangelische Schulseelsorge, unsere Schulen in Resonanzöasen zu verwandeln?¹

2. Der Gegenstand der evangelischen Schulseelsorge

Zunächst ein kurzer Einblick darüber, was sich unter dem Label Evangelische Schulseelsorge versteckt.

¹ Die vorliegende Veröffentlichung ist im Kontext des Projektes „LeadCom“ entstanden (<https://www.leadcom.digital/>); finanziert durch die Europäische Union – NextGenerationEU – und gefördert durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung. Die geäußerten Ansichten und Meinungen sind ausschließlich die der Autorin und spiegeln nicht unbedingt die Ansichten der Europäischen Union, Europäischen Kommission oder des Bundesministeriums für Bildung und Forschung wider. Weder Europäische Union, Europäische Kommission noch Bundesministerium für Bildung und Forschung können für sie verantwortlich gemacht werden.

2.1 Nicht nur ein Trostpflaster

Das Logo der Evangelischen Schulseelsorge setzt sich aus zwei gekreuzten gelben Pflastern zusammen, auf denen ein Rettungsring abgebildet ist und die Aufschrift steht: Evangelische Schulseelsorge in Bayern – mehr als ein Trostpflaster.

Evangelische Schulseelsorge will mehr sein als ein Trostpflaster, sie bietet auch einen Rettungsring in der Not und eine Versorgung kleinerer Blessuren. Durch die gekreuzten Pflaster ist der christliche Hintergrund der Evangelischen Schulseelsorge zumindest angedeutet. Zudem lässt die Aufschrift „mehr als ein Trostpflaster“ noch viel Raum für weitere Ideen, wofür das Pflaster stehen könnte. Die Broschüre des Religionspädagogischen Zentrums (RPZ) der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur Schulseelsorge (RPZ 2016, 1) sieht folgende Interpretation vor: So wird in der Deckschicht wahrnehmen und trösten gesehen, in der Wirkstoffebene das Dasein, Zuhören, Stärken und Aufbauen. Die Klebeschicht dient als Symbol für Stabilisation und das Finden von Lösungen und die Wundaufgabe zeigt die Verschwiegenheit und das heilsame Wirken.

2.2 Selbstverständnis Evangelische Schulseelsorge

Der 2015 von der Evangelischen Kirche in Deutschland verfasste Orientierungsrahmen für Evangelische Schulseelsorge regelt die Rahmenbedingungen: Evangelische Schulseelsorge

„ist ein von der evangelischen Kirche getragenes Angebot an Menschen und Gruppen in der Schule [und] bietet Rat und Hilfe sowie religiös-ethische und liturgisch-spirituelle Begleitung im sinnstiftenden Horizont des christlichen Glaubens.“ (EKD 2015, 6)

Bei evangelischer Schulseelsorge handelt es sich demnach um ein kirchliches Engagement im Lebensraum Schule, das sich an alle Menschen an der Schule wendet, unabhängig von Konfession und Religion. Das Angebot ist komplett freiwillig und es gibt keine Noten, wodurch eine Unabhängigkeit vom leistungsorientierten Unterricht entsteht. Eine Anbindung ist aber trotzdem gegeben, da derzeit in der Regel ausschließlich Religionslehrkräfte nach abgeschlossener Weiterqualifizierung eine

Beauftragung für schulseelsorgerliches Handeln erhalten können. Eine Zusammenarbeit mit anderen psychosozialen Diensten ist gewünscht und gegeben. In Bezug auf Krisenintervention kann Schulseelsorge als Partnerin agieren. Sie versteht sich als Teil „einer sorgenden Schulgemeinschaft“ (ebd.)

2.3 Evangelische Schulseelsorge und katholische Schulpastoral²

Während die evangelische Schulseelsorge in ihren Angeboten besonderen Wert auf Beratung und Begleitung der Personen in der Schule legt, können andere religiöse Angebote im Schulleben wie zum Beispiel Schulgottesdienste von Religionslehrkräften ohne seelsorgerliche Weiterqualifikation übernommen werden. Dahingegen ist das katholische Verständnis der Schulpastoral weitergefasst und kann neben Einzelgesprächen auch Orientierungstage, Projekte zur Sozialkompetenz, Trauerbegleitung, Andachten und Gottesdienste umfassen. In der Praxis finden sich oft ökumenische Angebote, welche von staatlichen und kirchlichen Religionslehrkräften mit und ohne seelsorgerliche Ausbildung verantwortet werden, wodurch die Grenzen zwischen evangelischer Schulseelsorge und katholischer Schulpastoral verschwimmen, die Angebote sich ähneln und für einen Außenstehenden kaum ein Unterschied zu erkennen ist. Im Folgenden beziehe ich mich ausschließlich auf Beispiele der evangelischen Schulseelsorge.

2.4 Resonanz Erfahrung der evangelischen Schulseelsorge

Große Resonanz erfahren Angebote im seelsorgerlichen Bereich vor allem beim Umgang mit Tod und Trauer. Da geben Schulleitungen und Sozialarbeiter*innen, aber oft auch Psycholog*innen gerne die Verantwortung an Religionslehrkräfte ab, egal, ob mit oder ohne Zusatzqualifikation. Eine gute Vorbereitung mit Hilfe des *Notfallhandbuchs Schule*³, zum Beispiel hinsichtlich Ausstattung und Materialien, kann dabei hilfreich sein.

² vgl. <https://www.schulpastoral-bayern.de/ueber-uns.php>, Abruf am 07.05.2024

³ <https://www.notfallhandbuch-schule.de/>, Abruf am 07.03.2025

Im normalen Alltag erfährt die Schulseelsorge doch deutlich weniger Resonanz und ist sehr von der Schulleitung und auch von der Art der Lehrkraft – kirchlich, staatlich, kommunal oder privat – abhängig. Je nach Art kann es für die Tätigkeit als Schulseelsorgeperson Anrechnungsstunden geben oder nicht, wie der Website des RPZ Heilsbronn⁴ zu entnehmen ist. Trotzdem bieten viele Schulseelsorgepersonen Angebote für Schüler*innen, aber auch für Lehrkräfte und sonstiges Personal an, welche konfessions- und religionsunabhängig angenommen werden und Resonanz erfahren. Einen Eindruck der Fülle an Angeboten vermittelt die Website *Kirche im Lebensraum Schule*⁵. Wie kann nun, mit Rosa gefragt, dieses kirchlich verantwortete Engagement Räume und Zeiten in Schulen in Resonanzoasen verwandeln?

3. Auf-hören mit evangelischer Schulseelsorge

Um den Resonanzoasen bzw. den Räumen, in denen Resonanz entstehen kann, auf die Spur zu kommen, lohnt sich ein genauerer Blick auf den von Rosa interpretierten Begriff des Auf-Hörens, der bei ihm den Moment beschreibt, in dem Resonanz beginnt. Er formuliert:

„Einerseits meint dieses großartige Wort „aufhören“ **anhalten, stoppen**.

Andererseits heißt das Wort auf-hören, dass ich, während ich am Abarbeiten der To-do-Liste bin, mich im Hamsterrad, im rasenden Stillstand verausgabe, **aufwärts höre**, nach außen lausche, mich anrufen und erreichen lasse von etwas anderem, von einer anderen Stimme, die etwas anderes sagt als das, was auf meiner To-do-Liste steht und was sowieso erwartbar ist und sozusagen im funktionalen Austausch besteht.“ (Rosa 2022, 56)

Finden wir im Rahmen der Angebote der Schulseelsorge Räume, in denen dies so gemeinte Auf-hören möglich ist?

⁴ <https://www.rpz-heilsbronn.de/arbeitsbereiche/schulseelsorge/>, Abruf am 07.03.2025

⁵ <https://www.elkb-lebensraum-schule.de/aktivitaeten.html>, Abruf am 07.03.2025

3.1 Auf-hören: stoppen

Ein Aufhören im Sinne von anhalten, stoppen ist zunächst jedes Angebot von Schulseelsorge. Denn Schulseelsorge unterbricht den Schulalltag. Sie unterbricht das Lernen, das Prüfen, das Etwas-Leisten-müssen, das stetige Bemühen um noch bessere Wissensaneignung durch neue Methoden, digitale und analoge Instrumente. Schulseelsorge stoppt zudem das Eilen von Raum zu Raum und auch das innerliche Eilen von Fach zu Fach, von Lehrkraft zu Lehrkraft. Dieses Anhalten wird dadurch unterstützt, dass die Angebote freiwillig sind – und auch nur im Sinne der Religionsfreiheit freiwillig sein können. Im Gegensatz zum Unterricht kann eine Schülerin, ein Schüler selbst über die Teilnahme entscheiden. Zum Aufhören im Sinne von Stoppen gehört – wie eben skizziert – einerseits das aktive Unterbrechen, das Verlassen des Hamsterrads, aber auch das Herunterkommen, das Durchatmen. Ich kann bei mir selbst ankommen und muss mir in diesem Moment nichts aneignen.

Hier können verschiedene Angebote der Schulseelsorge genannt werden, die den Anhalteprozess unterstützen können – sei es durch einen *Raum der Stille*, der diese besondere Atmosphäre hat, wie sie Hartmut Rosa auf Kirchen bezogen beschrieben hat. In diesen Räumen ist ein einfaches Sein möglich - für Schülerinnen und Schüler, für Lehrkräfte und weitere Mitarbeitende. Doch auch bewusste Zeiten der Ruhe sind Angebote der Schulseelsorge wie bei dem Angebot der *Stillen Pause*, in der neben der Stille verschiedene kreative und meditative Angebote gemacht werden mit dem Ziel, innerlich zur Ruhe zu kommen. Die Schulseelsorgerin in Bad Tölz sagt über ihr Angebot *Die Pausenoase-Zeit für mich*: „Manchen Kindern ist die Lautstärke in der Pause zu viel und sie sehnen sich nach einem Ort der Ruhe. Es steht ein Raum zur Verfügung, wo die Kinder mit einem Entspannungsangebot im Trubel des Schulalltags wieder zu sich selbst kommen können.“⁶ Zeiten und Orte der Ruhe mitten im Schulalltag mit all seinen Aufgaben und Leistungsanforderungen, das ist evangelische Schulseelsorge: Auf-hören im Sinne von Stoppen und zu sich selbst finden. Eine Pausenoase eben.

⁶ vgl. Pausenoase-Zeit für mich; www.elkb-lebensraum-schule.de, Abruf 07.03.2025

3.2 Auf-hören: nach außen lauschen

Vielleicht reicht ein Ankommen bei sich selbst bereits aus, um auch das Lauschen nach außen zu ermöglichen. Bin ich bei mir, kann ich auch erreicht werden.

3.2.1 Auf Resonanzsuche gehen – im Gebet

Doch expliziter wird es bei Hartmut Rosa, wenn er in dem Buch *Unverfügbarkeit* die Form des Gebets als ein religiöses Beispiel für Resonanz ausmacht. Er schreibt:

„Der Mensch soll auf Gott oder sein Wort hören, und Gott lässt sich im Gebet erreichen – was eben nicht heißt, dass er sich in irgendeiner Form verfügbar machen ließe.“

Und weiter:

„Responsivität bedeutet hier – ungeachtet aller endloser theologischen Kontroversen – ein gleichsam hörendes, auf-hörendes Aufeinanderbezogensein, das verwandelnde Kraft hat, aber beide Seiten die „eigene Stimme“ und die Antwortfreiheit lässt: Ob sich Resonanz einstellt und was ihr Ergebnis sein wird, bleibt unverfügbar offen. [...] es geht eher darum, ein entgegenkommen-des Antworten oder ein Antwortgeschehen zu erspüren, dessen Inhalt eben nicht schon feststeht.“ (Rosa 2023, 57)

In den verschiedensten Formen von Gebet, welche Schulseelsorge anbietet, kommt dieses auf-hörende Aufeinanderbezogensein zum Tragen: in laut oder leise ausgesprochenen Gebeten – allein oder in Gruppen, in Schreib-Angeboten, welche z.B. in einer Art Klagemauer abgegeben werden können oder in der Ausgestaltung von fertigen Gebeten, z.B. Psalmen. Was all diese Formen bei den Menschen auslösen, ob sie sich erreichen und anrufen lassen und ob sich Resonanz einstellt, bleibt unverfügbar. Aber möglich ist es. Solche Formen können Resonanzoasen sein. Für einen kurzen Moment die eigenen Gedanken und Worte in ein ergebnis-offenes Antwortgeschehen einbringen und dem nachspüren, ob auch mich etwas erreicht. Oder, wie es im Praxisbuch *Schulseelsorge* heißt: „Sich einüben in Spiritualität bedeutet immer auch: Entschleunigung, Unterbrechung des Alltags.“ (Gutmann 2014, 146)

3.2.2 Sich ansprechen lassen – im Zweiergespräch

Nicht nur durch das Gebet im Sinne eines Beziehungsgeschehens mit Gott kann Resonanz entstehen. Auch in den vielen verschiedenen Angeboten der Zweiergespräche, ob als Kurzgespräch zwischendurch, als Offenes Ohr in der Sprechstunde oder als Walk&Talk außerhalb des Schulhauses, geht es um das Hören. Das Hören auf etwas von außen, das Hören der Worte des anderen und das Hineinhören auf das, was die Worte bei mir auslösen. Ein Impuls von außen, der mich bewegen und verändern kann. Nicht muss, aber kann.

Im Rahmen des bayerischen Schulseelsorgetags 2023 wurden die Anwesenden gebeten, aufzuschreiben, wie sie denn Schulseelsorge erleben, was für sie Schulseelsorge ist. Schulseelsorge wurde gesehen als eine Begegnung, nach der ich mich wieder lebendiger fühle und besser spüre. Schulseelsorge ist aber auch: Zeit zu haben. Es ist jemand da. Und: Schulseelsorge ist ein Ort für Beziehung. Die Menschen gaben aber auch an, dass Schulseelsorge ein Ort ist, seinen Wert zu spüren. Es geht in der Schulseelsorge um die Personen selbst und um ihre Stimme als Schüler*in, als Lehrkraft, als Mensch. Ganz im Sinne von Rosas Verständnis von Bildung in seinem Buch Resonanz:

„Bildung als Weltanverwandlung und Resonanzachsenetablierung setzt aber in jedem Falle voraus, dass die eigene Stimme des Schülers geäußert und gehört werden kann – und das kann sie nicht, wenn das Unterrichtsgeschehen nur auf richtige und falsche Antworten, auf Effizienz und Optimierung zielt.“
(Rosa 2019, 363)

Das Zitat zielt auf den Unterricht selbst, doch lässt es sich übertragen auf Angebote außerhalb des Unterrichts, so auch auf die Schulseelsorge. Diese kann dazu beitragen, dass sich Schülerinnen und Schüler gesehen fühlen, dass ihre Stimme etwas zählt – und sie jedenfalls in den Seelsorgegesprächen und –angeboten einüben können, wie es ist, wenn es eben kein Richtig und Falsch gibt und es nicht um Effizienz und Optimierung geht, wenn es ganz bewusst heißt: Was bewegt dich gerade und woran machst du das fest? Was bewegt und verändert dich? Dann ergänzt Schulseelsorge zumindest die leistungsorientierte Schulbildung, sodass es zu Hartmut Rosas Weltanverwandlungen kommen kann. Vielleicht kann Schulseelsorge darüber hinaus ihren Teil dazu beitragen – mit Angeboten

und als mahnende Stimme –, das von Rosa geforderte Umdenken im gesamten Schulsystem anzugehen. Zweiergespräche können Resonanzrauschen sein und gleichzeitig können sie eine Art Seh- oder Starthilfe sein, auch an anderer Stelle in Schule Resonanzverfahren zu machen.

3.2.3 *Sich trösten lassen – im Schmerz*

Wie eingangs schon erwähnt, werden besonders im Umgang mit Tod und Trauer Religionslehrkräfte mit und ohne seelsorgerliche Zusatzqualifikation gerne zu Rate, wenn nicht sogar zur Verantwortung gezogen. Eine Schule tut gut daran, hier auf geschultes Personal zu setzen, sodass nicht nur eine punktuelle Begleitung möglich ist. Besonders beim Verlust von Angehörigen ist es wichtig, den Trauernden über einen längeren Zeitraum Raum und Zeit zu geben. Hier kann Schulseelsorge begleiten, indem sie aufmerksam hinschaut, wahrnimmt, Angebote für die Seele macht: Orte zum Durchatmen, zum Abladen, zum Aussprechen von Belastungen, Ängsten, Trauer und Sorgen. Schulseelsorge kann besonders in Krisenzeiten, wenn einen etwas aus dem Tritt bringt, ob persönlich oder schulisch, Anregung, Anleitung geben, mit all den widersprüchlichen Gefühlen umzugehen: auch ganz im Sinne des Aufhörens. Auf mich hören und gleichzeitig auch auf das, was mich bewegt und berührt. Sorgen, Ängste und Nöte können ihren Platz haben oder auch für einen Moment beiseitegelassen werden, wie z.B. im Gestalten von Bildern, Kerzen oder Mutmach- und Gemeinschaftsaktionen. Es kann Ausdruck finden, was bewegt. Aber es kann auch bewusst beiseitegelegt werden, um wenigstens für einen Moment wieder von außen erreichbar zu sein – trotz des Schmerzes und im Schmerz. Eine kleine tröstende Oase inmitten der trüben Gedanken.

3.2.4 *Sich weiterentwickeln - in Gemeinschaft*

Damit auch im Klassenraum Resonanz entstehen kann, braucht es laut Hartmut Rosa eine erfüllte Grundbedingung, die er wie folgt formuliert:

„Resonanzbereitschaft kann sich bei ihnen [den Schülerinnen und Schülern] nur einstellen, wenn die Klassenzimmeratmosphäre sie zulässt, das heißt, wenn sie sich nicht repulsiv gegen mögliche Häme, Herabsetzung, Hänselei, Mobbing etc. wappnen müssen. Umgekehrt wird natürlich durch vibrierende

Resonanzdrähte zu Klassenkameraden auch die Öffnung zum Stoff hin befördert.“ (Rosa 2019, 361)

Ich denke, auch dafür kann die Schulseelsorge etwas tun. Durch gruppenstärkende Angebote für die Klassengemeinschaft kann die Klassenzimmeratmosphäre deutlich verbessert werden. Solche Angebote sind oft nicht spezifisch seelsorgerlich, sondern haben ihren Sitz im sozialpädagogischen Bereich. Gibt es keine sozialpädagogischen Angebote, dann übernimmt dies der Öfterer auch die Schulseelsorgeperson. Oder ein solches Angebot wird von Schulsozialarbeit und Schulseelsorge gemeinsam verantwortet. Auch hier geht es um das Auf-hören. Ein bewusstes Innehalten, ein aufeinander hören, ein Aufbauen von Beziehungen, um dann anders und gestärkt wieder in den gemeinsamen Alltag zurückzukehren. Schulseelsorge als Hilfe, Resonanzbereitschaft auch im Unterricht zu erhöhen.

4. Evangelische Schulseelsorge: Unterbrechung und Raumeröffnung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass evangelische Schulseelsorge selbst Resonanzzone sein kann. Sie kann Räume und Zeiten in Schulen anbieten, welche zum Unterbrechen einladen. Ist das Stoppen – äußerlich und innerlich – erst einmal vollzogen, kann man sich von außen erreichen lassen: im Gebet, im Zweiergespräch, im Schmerz, in Gruppenprozessen. Schulseelsorge kann als freiwilliges Angebot an Schulen Raum für Resonanz schaffen und bewusste Unterbrechungen im leistungsorientierten Denken initiieren. Sie kann dazu beitragen, dass in Schule Bildung mehr ist als der bloße Kompetenzerwerb. Sie kann dabei unterstützen, dass sich Schülerinnen und Schüler gehört fühlen – in der Schule und in der Gesellschaft.

Dieses Gehörtwerden ist nach Hartmut Rosa zwingend notwendig, um Demokratie zu leben: „Demokratie bedarf eines hörenden Herzens, sonst funktioniert sie nicht.“ (Rosa 2023, 55)

Es bedarf dieses Auf-hörens, das Religionen einüben können – und damit auch die evangelische Schulseelsorge mit ihren Angeboten in all ihrer

Freiwilligkeit und Leistungsunabhängigkeit mitten im Lebensraum Schule. In diesem Sinne kann sie wahrnehmen und trösten, stabilisieren und verschwiegen sein, da sein und zuhören und nicht zuletzt heilsam wirken – ganz wie es das Logo der evangelischen Schulseelsorge in Bayern intoniert. Es kann ein Raum entstehen für Resonanz: zum Stoppen und nach außen Lauschen, zum Auf-hören.

Literatur

- Evangelische Kirche in Deutschland (2015) (Hg.), Evangelische Schulseelsorge in der EKD: ein Orientierungsrahmen, in: EKD-Texte 123, Hannover.
- Gutmann, Hans-Martin/ Kuhlmann, Birgit/ Meuche, Katrin (2014), Praxisbuch Schulseelsorge, Göttingen.
- Religionspädagogisches Zentrum der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (2016) (Hg.), Evangelische Schulseelsorge in Bayern. Mehr als ein Trostpflaster, Heilsbronn.
- Rosa, Hartmut (⁸2023), Unverfügbarkeit, Berlin.
- Rosa, Hartmut (⁴2022), Demokratie braucht Religion: über ein eigentümliches Resonanzverhältnis: basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022, München.
- Rosa, Hartmut (¹2019), Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Rosa, Hartmut (2014), Schule als Resonanzraum – Lehren und Lernen als Resonanzbeziehung, in: FORUM 60, Nr. 06, Freiburg, 140-143.

Internetquellen:

- <https://www.elkb-lebensraum-schule.de/aktivitaeten.html> (Abruf am 07.03.2025)
- <https://www.notfallhandbuch-schule.de/> (Abruf am 07.03.2025)
- <https://www.rpz-heilsbronn.de/arbeitsbereiche/schulseelsorge/> (Abruf am 07.03.2025)
- <https://www.schulpastoral-bayern.de/ueber-uns.php> (Abruf am 07.03.2025)

Theoretische Begründung und praktische Motivation

Die unterschiedliche Bedeutung von Recht, Moral und Religion für die Politik

Michael Gerten

Vorbemerkungen

Das Verhältnis von Religion und Politik ist nicht nur im wirklichen Leben ein komplexes und spannungsreiches, auch für die wissenschaftliche Reflexion stellt es ein kulturhistorisches und systematisches Dauerthema dar. So ist durch eine mit der Säkularisierung einhergehende äußere Trennung von politischem und religiösem Teilbereich der Gesamtkultur noch nichts über den inneren, ‚logisch‘ zu nennenden Unterschied und Zusammenhang beider Kulturbereiche oder ‚Sphären‘ entschieden. Und die Sache wird noch einmal wesentlich komplizierter, wenn man die Sphären von Moral und Recht ins Spiel bringt, woraus sich dann die umfassenderen Fragen nach dem Unterschied und Zusammenhang von Moral, Recht und Religion und die nach der jeweiligen Bedeutung dieser Sphären (im Sinne von unterschiedlichen, relativ autonomen, eigengesetzlichen Kulturbereichen) für den Bereich der Politik ergeben.

Fragen wie die nach dem Verhältnis von freiheitlich-rechtsstaatlicher Demokratie (oder, was letztlich dasselbe ist, von freiheitlich-demokratischem Rechtsstaat) zu Religion verlangen interdisziplinäre Zusammenarbeit.¹ Aber im Kern geht es zunächst einmal um Grundsatzfragen,

¹ Insofern ist es verdienstlich, wenn ein universitätsöffentliches Symposium sich interdisziplinär mit der Thematik beschäftigt: „Demokratie braucht Religion!?“ Öffentliches

Prinzipienfragen. Sie müssen zwar ihren Ausgang bei der konkreten, erfahrbaren Wirklichkeit nehmen, sind aber selbst nicht empirisch, sondern nur rein rational, a priori zu beantworten. Die Wissenschaft, die dies leisten soll und kann, ist die Philosophie. In dieser prinzipientheoretischen, philosophischen Perspektive sind meine folgenden Ausführungen verfasst. Sie wollen aus diesem komplexen Prinzipienzusammenhang von Recht, Moral, Religion und Politik eine Teilfrage behandeln, von der ich überzeugt bin, dass sie ein wichtiges Licht auf die Gesamthematik werfen kann.

Ich argumentiere für folgende Grundthese: die eigentliche theoretisch zu reflektierende *Begründungsbasis* für Politik (und entsprechend für Demokratie) ist nicht die Religion, noch nicht einmal die Moral (im Sinne der Moralität innerer Gesinnungen), sondern das *Recht*. Gemeint ist damit aber nicht das positive Recht im Sinne eines veränderbaren Katalogs von Rechtsgesetzen, sondern primär das transzendental-apriori zu denkende Rechts*prinzip*. Dieses überpositive Recht wird in der entsprechenden (auch religiös und theologisch geprägten) Tradition ‚Naturrecht‘ genannt und fast durchgehend mit dem Bereich der Moral (seltener mit dem der Religion) gemischt oder gar identifiziert und als moralisches (bzw. religiös gesehen: göttliches) Recht oder zumindest Teil desselben angesehen. Ich will jedoch im Folgenden dafür argumentieren, dass die theoretische Begründung und Entfaltung eines solchen relativ autonomen (hier im Sinne von *eigen*gesetzlichen, nicht per se moralischen, sittengesetzlichen) Rechts eben nicht primär auf dem Boden von Moral oder Religion (oder gar Natur) stattfindet, sondern Aufgabe einer eigenständigen, von Ethik im engeren Sinne (Moralphilosophie, Sittenlehre) unterschiedenen genuinen Rechtslehre ist. Die passendere Bezeichnung für dieses nicht-empirische, überzeitliche, rein-rationale Recht wäre nicht Naturrecht, sondern

Symposium, 25.-26. Januar 2024 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg zu Hartmut Rosa: *Demokratie braucht Religion*, München 2022. – Aus meinem Vortrag auf diesem Symposium entstand der vorliegende Beitrag, auf dessen eher populärwissenschaftliche Form hier ausdrücklich hingewiesen sei. Rosas Buch, das selbst auf einen Vortrag zurückgeht, behandelt ein spezifischeres Thema; es dient als Anlass, nicht als Grundlage meiner Ausführungen. Ich greife z.T. auf eigene Vorarbeiten zurück, die ich an den betreffenden Stellen angebe.

Vernunftrecht, die entsprechende Wissenschaft eine transzendental-philosophische Vernunftrechtslehre.

Durch den Primat eines solchen Vernunftrechts für die Begründung von Politik werden aber Moral und Religion keineswegs bedeutungslos. Nur wird ihnen keine im engeren Sinne *konstitutive theoretische Begründungsfunktion*, wohl aber eine wichtige, in bestimmten Hinsichten sogar unverzichtbare *praktische Motivationsfunktion* für Politik zugesprochen. Im Sinne dieser These ist die Überschrift meines Beitrages zu verstehen. Und von dieser Unterscheidung her ergibt sich auch: Das ‚Brauchen‘ in der Frage, ob Politik, speziell Demokratie, Religion braucht, ist ebenfalls entsprechend zu differenzieren: freiheitlich-rechtsstaatliche Demokratien sind in ihrer historischen Gründung und Entwicklung sicherlich nicht ohne vorausgesetzte Moral und positive, real existierende Religion erklärbar. Auch können moralische und (bestimmte) religiöse Grundüberzeugungen und Einstellungen bleibende Bedeutung zur Verwirklichung und Stabilisierung von Politik, Demokratie, Rechtsstaat haben und sind dann ‚gut zu gebrauchen‘.² Aber von der realen *Gründung* und *Stabilisierung* ist die ideale, logische *Begründung* zu unterscheiden. Politik und Demokratie brauchen in diesem Sinne – so meine Grundthese – weder Religion noch Moral als konstitutive Begründungsbasis, tun deshalb auch gut daran, von ihnen bei der expliziten Begründungsargumentation abzusehen. Diese *Abstraktion* von Moral und Religion bedeutet aber keineswegs eine Ignoranz oder gar *Negation* ihrer Bedeutung für Kultur, Gesellschaft, Individuum – das würde auf das Schlimmste, den Nihilismus, hinauslaufen. Zugleich aber hat die Religion in wichtigen Aspekten wiederum einen unverzichtbaren Bezug auf Moral und Recht. Die Nichtbeachtung dieses Bezugs in widerrechtlichen und widersittlichen Erscheinungsformen positiver, d.h. real existierender Religionen bildet in der Menschheitsgeschichte eine bis in die Gegenwart nicht abreißende Kette von Inhumanitäten, die von individuellen Würdeverletzungen bis zu monströsen Verbrechen gegen die Menschlichkeit reichen, und, wenn nicht im Geiste, so doch leider im Namen von Religion(en) begangen werden.

² Darin sehe ich das Grundanliegen von Hartmut Rosas Buch.

1. Zum Zusammenhang von Säkularisierung und modernem Rechtsstaat

Als die letzten großen historischen Umbrüche im Verhältnis von Religion und Politik sind zwei Entwicklungen zu sehen, die als Konstitutiva der Epoche der Moderne gelten: 1. in religiöser und auch gesamtultureller Hinsicht die Säkularisierung; 2. in politischer Hinsicht die über wichtige Stufen verlaufende *theoretische* Erfindung und mit hohem Blutzoll erkämpfte, an Umwegen und Rückschlägen reiche, global gesehen nur begrenzte und bleibend fragile *praktische* Etablierung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates. Beide Entwicklungen bilden einen notwendigen Zusammenhang: erst mit der Entlarvung der Berufung absoluter monarchischer Macht auf ein beanspruchtes, tatsächlich aber angemessenes Gottesgnadentum als bloße Scheinlegitimation und mit der säkularen Trennung von Kirche und Staat, von religiöser und weltlicher Sphäre und Macht, wurde die Voraussetzung geschaffen für einen an kirchliche Strukturen, aber auch an bestimmte religiöse, sakrale Prämissen und Zielsetzungen nicht mehr notwendig gebundenen Staat. Umgekehrt wird verständlich, dass selbstbewusste Bürger, die sich nicht mehr bloß als Untertanen verstehen, in ihrem Kampf gegen klerikale und religiöse Bevormundung dazu tendieren, nicht nur den direkten politischen, sondern auch den gesamtulturell bestimmenden Einfluss der Religion überall da zurückzudrängen, wo diese nicht als freies Angebot, sondern als determinierender Zwang auftrat und immer noch auftritt.

Aber Emanzipation von religiöser Unterdrückung und Bevormundung ist nicht notwendig Emanzipation von Religion. So hat die Säkularisierung auch keineswegs zu einem Verschwinden der Religion geführt, auch nicht in (relativ) aufgeklärten ‚säkularen‘ Gesellschaften. Sie hat überdies auf vielen kulturellen Ebenen (Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft u.a.) positive Kräfte freigesetzt, in vielerlei Hinsicht aber auch zweifelsohne ein Vakuum hinterlassen: etwa die Frage, wodurch im beschriebenen Sinne ‚moderne‘ Gesellschaften nach der Säkularisierung nicht bloß äußerlich institutionell, sondern innerlich geistig zusammengehalten werden sollten oder auch nur könnten. Das Problem wurde früh erkannt. Unter den Vorschlägen zu seiner Lösung gehören die restaurativen (Wiedereinsetzung der klerikalen Macht und ihrer

Form institutionalisierten religiösen Lebens) zu den einfalllosesten, borniertesten und auch inhumansten. Bekannt, aber auch in ihrer Mangelhaftigkeit erkannt ist Rousseaus Idee einer ‚religion civile‘, eine auf reiner, natürlicher Vernunft basierende Bürgerreligion, die zugleich die Basis für einen funktionierenden politischen Gesellschaftsvertrag und das aus ihm hervorgehende Staatsgebilde sein sollte. Mit dem Konzept seiner autonomen, auf reiner praktischer Vernunft basierenden Moral, die er auch als letzte Rechtsgrundlage sieht, argumentiert Kant jedoch bekanntlich gegen die Notwendigkeit von Religion und Gottesglauben als Voraussetzung für Moral bzw. Recht und plädiert für das umgekehrte Verhältnis: dass Moral der tiefere faktische Grund (also Ursache) für religiöse Überzeugungen sei, zugleich aber Legitimitätsgrundlage für richtige, d.h. vernünftige Religion. Kant unterschied also, wie schon Theologen vor ihm, wenn auch mit anderen Vorzeichen, ‚natürliche‘ (auf Vernunftnotwendigkeit beruhende) und ‚positive‘ (auch auf empirischen Zufälligkeiten beruhende) Religion. Deshalb zog der späte Kant es in seinem Sprachgebrauch vor, nur für die Vernunftreligion den Namen ‚Religion‘ (im Singular) zu reservieren, während das, was wir bis heute als die (positiven) Religionen (im Plural) bezeichnen, bei ihm „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren“ genannt wird.³ Beruht nach Kants Standpunkt also Religion – in ihrem Ideal als Vernunft-Religion – letztlich auf Moral, so kann ihr nicht zugleich umgekehrt für die Moral eine logische Begründungsfunktion zukommen – sonst müsste man religiös sein, um auch moralisch sein zu können.⁴ Vielmehr beschränkt Kant die Bedeutung der real existierenden Glaubensarten auf ihre praktisch-motivationale Funktion: sie sollen einen positiven „Einfluß auf die Gemüther“ machen (wofür nach Kants eigenem, von ihm selbst als *historisch bedingt* qualifizierten Urteil, unter den (ihm) bekannten ‚Glaubensarten‘ „das Christenthum, so viel wir wissen, die

³ Um Missverständnisse zu vermeiden, bleibe ich einerseits bei dem heute üblichen Sprachgebrauch, verwende andererseits da, wo es mir nötig erscheint, Kants Unterscheidung von Religion und Glaubensarten.

⁴ Dieser Irrtum ist ebenso unsinnig wie verbreitet, indem man den Nichtglauben an eine bestimmte positive Religion mit Unmoralität, Widersittlichkeit gleichsetzt. Der Irrtum wird auf die Spitze getrieben, wenn man dann noch diese Form der ‚Unmoralität‘ mit Sanktionen bekämpfen und bestrafen will – und so nicht nur Religion und Moral, sondern zudem auch noch Moral und Recht verwechselt und vermengt!

schicklichste Form ist“).⁵ Damit hat Kant die zwei Hinsichten bezüglich der Verhältnisse von Moral, Recht, Religion unterschieden, die den Haupttitel meines Vortrages ausmachen: Die theoretische Begründung (von ihm bekanntlich auch *principium diiudicationis*, Prinzip zur Beurteilung der Geltung, genannt), und die praktische Motivation (*principium executionis*, Prinzip der verwirklichenden Ausführung, genannt).

2. Die Notwendigkeit adäquater Binnendifferenzierungen der Begriffsfelder von Politik und Religion

Für eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion hängt viel davon ab, wie weit die Vieldeutigkeit dieser Wörter und der umfassenderen Begriffsfelder, die sie bezeichnen, aufgelöst wird. Beginnen wir mit der Politik, die ja das umfassendere Feld zu Begriffen wie Staat, Rechtsstaat, Demokratie bildet.

Politik ist Ordnung interpersonalen Gemeinschaft. Wäre nun das Ordnungskriterium einfach Gewinn, Erhaltung, Verteilung von Macht, handelte es sich nicht um Politik, sondern um bloße Kratik, Machtlehre. Nun gehört zur Politik sicherlich auch Macht, aber eben nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel. Damit wird zur genuin politischen Grundfrage an die Ordnung und die Ordnungsmacht die nach den Prinzipien ihrer *Legitimierung*, ihrer Rechtfertigung. Als Basis dieser Legitimierung kommen verschiedene Bereiche in Frage, von denen die gängigsten schon genannt sind: Recht, Moral und Religion. Ist die Frage nach der Legitimierung die Grundfrage der Politischen Philosophie, so ist Sache der Politik selbst die *Verwirklichung* der politischen Ordnung. Politik wäre dann entweder

⁵ „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Object, nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht nur verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, so viel wir wissen, die schicklichste Form ist“ (Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 45).

angewandte Rechtslehre, angewandte Ethik oder Teil der Religion bzw. angewandte Theologie.

Das Wort ‚Religion‘ wiederum bezeichnet selbst schon das Umfassende eines in sich wiederum differenzierbaren Begriffsfeldes. Zu diesem gehören u.a. folgende Unterbegriffe und Erscheinungsformen, die ein logisches Abhängigkeitsverhältnis erkennen lassen:

- Die Wurzel wäre die Religio; als (eher individuelle als kollektive) Bindung oder Beziehung zu einem das gewöhnliche, alltägliche, besorgende Leben überschreitenden, also transzendierenden Aspekt des geistig-personalen Lebens. Dabei kann dieses Transzendieren zu einer als intern – im ‚inneren Menschen‘ – oder als extern – außerhalb des Menschen – verstandenen Form von Selbst- und/oder Welttranszendenz führen, die in verschiedenen Vorstellungen von Gott, Gottheit, Göttern resultieren kann, aber nicht muss. Aus dieser Religio erwächst ein
- Glaube; und zwar im doppelten Sinne; a) als fides qua creditur (der Glaube, mit dem geglaubt und gelebt wird), also Glaube als Grundhaltung (etwa der Hingabe, des Gehorsams, des Vertrauens); b) als fides quae creditur (der Glaube, der geglaubt wird), also die Glaubensinhalte. Die innere, geistige Überzeugung liegt den jeweiligen mündlich oder schriftlich tradierten Texten zugrunde (ohne die wiederum eine Identifizierung mit und Differenzierung in Glaubensrichtungen sowie deren Tradition letztlich nicht denkbar ist).
- Die Glaubensgemeinschaft ist die Kirche (hier im weitesten Sinne eines allgemeinen Oberbegriffs genommen, zu unterscheiden von ‚Kirche‘ als Name für die spezifisch christliche Gemeinschaft). Diese Gemeinschaft kann wiederum in zweifachem Sinne verstanden werden: a) als interpersonale innere Gemeinschaft der Gläubigen; b) als institutionelle äußere Organisation des Glaubenslebens und der geglaubten Inhalte.⁶

⁶ Dieser Unterscheidung liegt die schon bei Augustinus und dann auch wirkungsmächtig bei Martin Luther auftretende Rede von der ‚unsichtbaren Kirche‘ zugrunde, die auch in

- Auf der Basis der Texte und Traditionen entwickelt sich eine Theologie; als a) vernunftgeleitete und/oder b) auf Offenbarungsschriften und einen tradierten Kanon verpflichtete Reflexion des Glaubens.⁷ Zu ihr gehörte auch die Frage nach der Bedeutung und Möglichkeit von Offenbarung. Eine nur auf Offenbarung und tradierten Glaubenssätzen sich stützende Reflexion wäre eine fideistische, offenbarungspositivistische Theologie. Ihr stellt sich die Frage: Wie hältst Du es mit der Vernunft?

Wie alle menschlichen Verhältnisse unterliegen auch die Erscheinungsformen von Religion der Gefahr, dass aus ursprünglich gehaltvollen Erscheinungen leerer Schein wird, dass in Texten, Kulturen, Institutionen, Gemeinschaften der Geist dem Buchstaben weicht und immer wieder neu um den wahren Geist gerungen werden muss.

Erst mit den genannten Differenzierungen von Politik und Erscheinungsformen von Religion lässt sich nun die Frage nach dem gegenseitigen ‚Brauchen‘ von Politik und Religion sinnvoll spezifizieren: Braucht Politik gläubige Bürger? Kirchen? Theologie? Brauchen Kirchen Politik, Staat? Braucht Glaube Kirchen? Kulte? Theologie? Diese Fragen wiederum lassen sich ohne nähere Bestimmung des Verhältnisses von Recht, Moral und Religion nicht sinnvoll beantworten.

3. Die Bedeutung einer Stufenordnung theoretischer Standpunkte und handlungspraktischer Sinnebenen für die Bestimmung des Verhältnisses von Recht, Moral und Religion

In der gewöhnlichen Denkhaltung und Bildung werden Bereiche oder Sphären unserer Lebenswelt – von denen bisher drei genannt wurden: Recht, Moral, Religion – unterschieden, allerdings ohne ein klares und

der Aufklärung, dem deutschen Idealismus und in der Romantik eine wichtige Rolle gespielt hat.

⁷ Eine ausschließlich vernunftgeleitete, also apriorische Reflexion auf *religio* ergäbe rein rationale Theologie, letztlich identisch mit philosophischer Reflexion von Religion und Glaube (Kants Vernunftreligion). Für sie wäre positive Religion (konkrete Glaubensarten) allenfalls ein *Anlass* zur Reflexion, kein *Grund*/Begründungsfundament.

deutliches Bewusstsein ihrer je spezifischen Unterschiede.⁸ Die Wichtigkeit einer klaren Differenzierung dieser Bereiche wird oft erst bewusst, wenn die negativen Folgen ihrer unzulässigen Verwechslung und Vermischung hervortreten. An dieser Stelle soll ein Ansatz vorgestellt werden, den ich für diese Thematik als außerordentlich fruchtbringend ansehe: J. G. Fichtes sogenannte „Standpunktlehre“.⁹ Damit meint Fichte eine zusammenhängende Theorie geistiger Hauptstandpunkte, Perspektiven, Weltansichten, von denen aus Wirklichkeit gesehen und geordnet wird. In diesem von Fichte leider nur rudimentär ausgeführten Teil seiner philosophischen Gesamtsystematik unterscheidet er zunächst vier inhaltliche Standpunkte auf dem Boden des gewöhnlichen, natürlichen Denkens und der gewöhnlichen Bildung. Mit der Aufstufung von möglichen Standpunkten, die Welt zu sehen, lässt sich auch eine je spezifische Differenzierung der menschlichen Lebenswelt in verschiedene Sphären und Bereiche verbinden, die man mit dem Philosophen Erich Heintel auch „Sinnstufen“ menschlicher Praxis nennen kann.¹⁰ Diese Standpunkte und Sphären können in ihrem eigentlichen Charakter, ihrer Struktur und ihrer jeweiligen Einseitigkeit und Begrenztheit erst gesehen und verstanden werden durch den freien Durch-Blick ausreichender philosophischer Reflexion (von Fichte als ‚Wissenschaftslehre‘ entwickelt). Dieser über den vier inhaltlichen Standpunkten schwebende Blick bildet den fünften Standpunkt, der aber keine neue inhaltliche Sphäre eröffnet und deshalb von Fichte als formal bezeichnet wird.

Die vier inhaltlichen Standpunkte bilden nach Fichte hierarchische Stufen in der kulturellen Bewusstseinsgeschichte des Menschen. Im Folgenden versuche ich in eigenen Worten eine kurze Charakterisierung der vier

⁸ Diese Bereichsgliederung ließe sich auf einen ersten, vorläufigen Blick noch durch Natur, Technik, Wirtschaft, Kunst, Spiel und Sport ergänzen, während z.B. Sprache und Geschichte eher übergreifende Phänomene darstellen.

⁹ Fichtes inhaltliche Ausführungen zur Standpunktlehre finden sich vor allem in seiner *Wissenschaftslehre, II. Vortrag im Jahre 1804*, v.a. zum Schluss der Vorlesungen (GA II/8, 416-421) und in seiner *Anweisung zum seeligen Leben*, 7. bis 10. Vorlesung (GA I/9, 19-174).

¹⁰ Eine differenzierte Darstellung einer Hierarchie von solchen Sinnstufen findet sich in Heintel (1990).

inhaltlichen Standpunkte und der entsprechenden Bereichsdifferenzierungen.¹¹ Diese Stufen sind (von der niedersten anfangend):

- der Standpunkt der Sinnlichkeit (Primat der Natur): Reduktion des Interesses auf das gefühlsmäßig Lustvolle/Angenehme (Hedonismus; würde darauf auf diesem Standpunkt auch das technisch-pragmatisch und ökonomisch Nützliche/Förderliche reduziert, ergäbe das einen individuellen Utilitarismus);
- der Standpunkt der Legalität (Primat des Rechts): Überwindung bloß hedonistisch-egoistischer Motivation zugunsten eines Primates von Persönlichkeit (im rudimentärsten Sinn: kein bloßes Tier, sondern ein Rechtssubjekt zu sein) und der Notwendigkeit eines überindividuellen äußerlich erzwingbaren Rechtsgesetzes für personale Kollektivität;
- der Standpunkt der Moralität (Moral/Sittlichkeit): Übersteigerung des bloß äußerlichen Rechtsgesetzes zugunsten des moralisch/sittlich Guten, des Sittengesetzes, dessen Einhaltung nicht äußerlich erzwingbar ist und auch nicht in den Folgen einer Handlung liegt, sondern in der allein dem freien Willen unterliegenden Moralität der Gesinnung;
- den höchsten inhaltlichen Standpunkt nennt Fichte den der Religion; wegen der Vieldeutigkeit dieses Wortes in unserem Sprachgebrauch (und auch in Abweichung von Fichtes Schilderung dieses Standpunktes) bevorzuge ich den traditionellen Begriff des Supererogatorischen, mit dem das bezeichnet und bestimmt wird, was als Sinnebene noch über die Moral, über das kategorisch Gebotene hinausreicht, letztlich die unbedingte Güte/Liebe (deren Relevanz für die Religion bzw. umgekehrt mit zu bedenken wäre).

Für jede dieser Sinnebenen ist auch das Gegenteil denkbar: Unlust/Schädliches, Widerrechtliches/Illegales, moralisch Böses, Hass auf das Gute und Verweigerung der Liebe. Mit diesen Sinnebenen und ihrer Hierarchie ist zugleich eine Hierarchie von Werten ausgedrückt: Die

¹¹ Dabei weiche ich z.T. von Fichte ab, v.a. in der Charakterisierung des vierten Standpunktes und seines Verhältnisses zum dritten.

Sinnlichkeit (das Angenehme, Lustvolle, Nützliche um seiner selbst willen) ist die niedrigste Sinn- und Wertebene des Handelns. Dann folgt die Sinnebene des Rechts (rechtliche Legitimität und Legalität), die eine Art Zwitterdasein zwischen bloßer Sinnlichkeit und Moralität hat, weil bezüglich ihrer sowohl sinnliche Lust-Unlust-Motivation als auch moralische Motivation möglich sind. Diese beiden Sinnebenen haben nur bedingten Wert, sie haben ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sind Mittel zur Verwirklichung der höheren Sinnebenen. Mit der nächsten Sinnebene, der der Moralität, ist der Bereich unbedingter, selbstzweckhafter Werte erreicht: das Sittengesetz gilt unbeding, die aus ihm resultierende moralische Pflicht tritt einem endlichen Vernunftwesen, das nicht nur sittlich, sondern auch sinnlich motiviert ist, als unbedingt gebietend, als kategorischer Imperativ entgegen. (Hier, in der Autonomie im Sinne der Fähigkeit freier sittlicher Selbstbestimmung, ist das erreicht, worin wir ausdrücklich die unbedingte Würde des Menschen als Person zu sehen und zu achten haben.)

Wenn Fichte den über die Moral hinausgehenden vierten Standpunkt den der Religion nennt, so legt das für die heutigen Leser Missverständnisse nahe, indem mit Religion meist konkrete positive Religionen assoziiert werden. Auch bestimmt Fichte den Standpunkt inhaltlich anders. Zwar charakterisiert auch er den Standpunkt als den der höchsten, absoluten Lebensform, die er verbal mit Gott bzw. der Liebe identifiziert. Diese Liebe ist beim Menschen nach Fichte als Empfindung (nicht als Wille) realisiert, und er versteht unter ihr letztlich den spinozistischen Begriff von Gottesliebe, indem in der Wechselliebe zwischen Mensch und Gott eigentlich nur Gott sich selbst liebt.¹² Diese Konzeption (von der mit Blick auf das Spätwerk eigens zu untersuchen wäre, ob sie Fichtes letzte ist) hat Schwächen. Von der *interpersonalen Liebe* zwischen Menschen ist in dieser Fichteschen Konzeption des ‚Standpunkts der Religion‘ z.B. keine Rede. Schon gar nicht findet sich bei Fichte die Sinnebene der Supererogation. Supererogatorische Einstellungen und Handlungen können nicht sinnvoll Gegenstand eines moralischen Gebotes werden, sondern gehen über diese noch hinaus: sie geschehen aus intrinsischer, aus keinem

¹² „Unsere Liebe zu ihm [ist] [...] nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns“ (Fichte: *Die Anweisung zu seeligen Leben*, GA I/9, 166).

kategorischen Imperativ sich motivierender unbedingter Güte und Liebe – Liebe hier im eigentlichen, höchsten Sinne gefasst, wie sie sich in Formen ausdrückt, die unter den Namen *agape*, *caritas* behandelt werden. Mit diesem, bei Fichte so nicht gesehenen Begriff von Liebe sehe ich die höchste inhaltliche Sinnebene angesprochen (von der her sich die Frage ergibt, inwieweit eine je konkrete positive Religion diese Sinnebene überhaupt erreicht hat). Diese Liebe, die (im Gegensatz zum *sittlichen* Gebot tätiger Nächstenliebe) weder erwartet noch geboten und in diesem Sinne auch das Unverfügbare genannt werden kann, ist aber ein übersittlicher geistiger Akt des Willens, kein bloßes Gefühl gemeint.¹³

Für unsere Ausführungen zentral ist nun ein weiterer Aspekt der Fichteschen Standpunktlehre: Indem die Standpunkte ja nicht einfach zeitlich nacheinander und in sauberer Trennung auftreten und sich ablösen, sondern historisch auch parallel existieren können, verändert sich in der jeweiligen Standpunktperspektive das Verständnis der genannten Sphären von Natur, Recht, Moral und Religion/Supererogation. Das bedeutet: Jeder der vier Bereiche wird von jedem anderen der vier Standpunkte verschieden gesehen, so dass die Durchdekliniation sechzehn Ansichten ergibt.¹⁴ So wird z.B. der Bereich der Natur auf dem Standpunkt der Natur naturalistisch gesehen, auf dem der Moral als das sittliche Material der Pflicht, auf dem supererogatorischen Standpunkt als Gabe, Geschenk. Entsprechend wird auf dem Standpunkt der Natur nicht nur die Natur, sondern auch das Recht, die Moral und die Religion naturalistisch konzipiert. Diese vier Standpunkte bilden auch spezifische Ausprägungsformen von positiven Glaubensrichtungen: naturalistisch-hedonistische,

¹³ Ohne Zweifel ist in der christlichen Religion, sofern sie nicht gegen ihren Geist auf bloße Legalität oder Moralität reduziert wird, diese Form der Supererogation zu finden. Ohne eine Konzeption solcher supererogatorischer (Willens-)Handlungen dürfte im Übrigen eine Satisfaktionslehre, die sich dem Problem der Bewältigung von moralischer Schuld, Reue, Verzeihen, Sühne, Wiederherstellung des moralisch schuldig gewordenen Menschen stellt, nicht gelingen. Sollte die Satisfaktionslehre wiederum ein Spezifikum des Christentums sein, wäre eine – noch ausstehende – philosophische Satisfaktionslehre mit einer philosophischen Christologie zu verbinden.

¹⁴ Die oberste Unterscheidung von gewöhnlichem und philosophisch-reflektiertem Standpunkt bedeutet: Wie die vier genannten Sphären von Natur, Recht, Moral und Religion (im Sinne des Supererogatorischen), so können auch diese verschiedenen inhaltlichen Standpunkte nur auf dem fünften Standpunkt der ausdrücklichen Reflexion voll bewusst gesehen, unterscheiden und begriffen werden.

legalistische, kategorisch-moralische, supererogatorische (mit entsprechend verschiedenen Gottesbildern!). Und natürlich könnte man von unterschiedlichen Standpunkten her auch unterschiedliche Grundkonzeptionen der Bedeutung und Aufgabe der Politik entwickeln: sinnlich-naturalistische, rechtlich-legalistische, moralische, womöglich auch supererogatorische und dabei auch zu unterschiedlichen Einordnungen der Bedeutung verschiedener religiöser Grundüberzeugungen kommen.

Für unser Thema relevant ist nun folgende Überlegung, für die die Standpunktlehre Fichtes die Voraussetzung ist und die ich in keiner Philosophie vor Fichte, leider auch in keiner nach ihm ausreichend berücksichtigt sehe: Es gibt die relativ autonome Sinnebene des Rechts, die von der der Moral unterschieden ist. Schon dieser Unterschied ist all denen, die Recht und Moral mischen oder gar identifizieren, nicht genügend klar geworden. Von Fichtes Standpunktlehre her aber ist diese Unterscheidung von Recht und Moral noch eine Stufe komplizierter: Wenn ich bis hierher Recht als das Begründungsfundament für Politik bezeichnet habe, so ist jetzt zu zeigen, dass das Recht auf verschiedenen Standpunkten verschieden konzipiert wird, von denen uns v.a. der (genuin) rechtliche Standpunkt und der moralische Standpunkt (und sein nicht genuin rechtlicher, sondern moralischer Blick aufs Recht) interessieren.

4. Die konstitutive politische Bedeutung einer genuinen Vernunftrechtslehre und die Gefahren der Ignorierung ihrer relativen Autonomie

Als Kernthese meiner Ausführungen stellte ich oben auf: Die legitimierende *Geltungsbegründung* von Politik im Allgemeinen und Demokratie im Besonderen ist weder Moral (bzw. Ethik) noch Glaube/Religion (bzw. Theologie), sondern das Vernunft-Recht, und zwar, das gilt es jetzt zu zeigen, als Gegenstand nicht der Ethik (qua Morallehre, Sittenlehre), auch nicht des supererogatorischen Standpunktes (schon gar nicht einer positiven Theologie als Reflexion vorausgesetzten Glaubens), sondern adäquat nur als Gegenstand einer *genuinen Rechtslehre* betrachtet. Diesen Rechtsbegriff gilt es nun wenigstens so weit zu erläutern, dass seine

Bedeutung als einzig sinnvolles Begründungsfundament für Politik klar wird.¹⁵

Wie weit Kant schon vor Veröffentlichung seiner eigentlichen Rechtslehre¹⁶ seinen Rechtsbegriff entfaltet hat, soll an einem Zitat aus seinem Aufsatz *Über den Gemeinspruch* von 1793 verdeutlicht werden:

„Verbindung vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu geraten, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältnis an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Einriff gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriff der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu tun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetze schlechterdings nicht, als Bestimmungsgrund derselben, mischen muß. *Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das *öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines anderen *Zwang* heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis *freier* Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine a priori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch

¹⁵ Vgl. zum Folgenden auch Gerten (2016).

¹⁶ Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797.

unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes, Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*.
 2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*.
 3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*.
- Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist.“ (Kant: *Über den Gemeinspruch*, A 233 ff.)

In einer späteren Kurzdefinition von 1797 bestimmt Kant:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AB 32.)

Hier sind so klar wie selten vorher die Idee des Rechts und die Beschränkung seiner Aufgabe auf die Sicherung äußerer Handlungsfreiheit beschrieben: In einer schrankenlosen äußeren Wechselwirkung aufeinander, in der jeder nur den subjektiven Maximen seiner eigenen Willkür folgt (Hobbes' Naturzustand!), wäre *das* äußerlich unmöglich, was formal gesehen *jeder Mensch notwendig will*: gemäß seinem inneren Willen äußerlich (mit seinem Leib, genauer: *als* Leib) wirken, handeln zu können, also in seiner Wirkfreiheit nicht beschränkt zu werden. Das aber geht nur (sehen wir von Beschränkungen durch die physische Natur ab), wenn er mit anderen Personen gar keine Sphäre der physischen Wechselwirkung teilt, also alleine ist. Sobald Personen jedoch miteinander und aufeinander wechselwirken, beschränken sie sich gegenseitig. Soll nun diese Wechselwirkung nicht der bloßen Macht des Stärkeren ausgeliefert sein, müssen Freiheit und Beschränkung äußerer Wechselwirkung wiederum so beschränkt werden, dass jedermanns Freiheit gewahrt, d.h. mit der Freiheit aller anderen vereinbar gemacht wird. Diese Aufgabe hat das Recht, ihre Lösung ist der Rechtszustand. Zu sichern und zu garantieren ist dieser Zustand in einer nicht vollkommen sittlichen Welt nur, wenn die dafür notwendige Beschränkung der Wirkfreiheit notfalls, nämlich zur Verhinderung von seinerseits unrechtmäßigem Zwang, erzwungen werden kann. Indem die Menschen sich zusammenschließen

(Rechtsvertrag) und sich äußerliche Gesetze zur genaueren Bestimmung und Regulierung dieser wechselseitigen Beschränkung, also *Rechtsgesetze*, geben, treten sie in einen bürgerlichen Zustand. Und indem sie mit diesen Rechtsgesetzen auch eine Zwangsmacht zur Sicherung des Rechts und der Einhaltung der Rechtsgesetze konstituieren, den Staat, treten sie in einen staatsbürgerlichen Zustand. Dieser Staat, dessen Macht sich *bleibend* durch freie Machtübertragung durch seine Bürger konstituiert (Volkssouveränität), hat von seiner grundlegenden Idee als *Rechtsstaat* her (so sieht es auch Kant) die Aufgabe, weder die sinnliche Glückseligkeit, noch die (höhere) Moralität, schon gar keine positiven Glaubensüberzeugungen, sondern ausschließlich das Recht zu sichern.¹⁷

Indem Kant die möglichen Kombinationen der drei Grundbegriffe des Rechts – (äußere) Freiheit, Gesetz und Gewalt (Macht) – durchspielt, kommt er zu verschiedenen Staatsformen, von denen nur eine den *eigentlichen* Begriff des Staates als *Rechtsstaat* erfüllt:

„Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. Aber, damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich aber viererlei Kombinationen der letzteren mit den ersten beiden denken.

- A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).
- B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism).
- C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).
- D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht“. (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 328 f.)

Es dürfte klar sei, dass für diese vernunftrechtlichen Überlegungen religiöse Glaubensüberzeugungen keine konstitutive Begründungsfunktion haben können, sondern umgekehrt die rechtlichen Bedingungen der äußeren Koexistenz von ‚Religionen‘ entfaltet werden! Wie aber verhält es sich mit dem Verhältnis von Recht und Moral? Auch wenn Kant den Rechtsbegriff und mit ihm die Aufgabe des Staates und von Politik

¹⁷ In diesem (primären) Rechtsstaatsbegriff ist übrigens der *Sozialstaat* analytisch enthalten, zudem der Boden für eine (sekundäre) Weiterentwicklung zum *Kulturstaat* bereitet.

adäquat als angewandte Rechtslehre, nicht als angewandte Morallehre (qua Tugendlehre) bestimmt, so fehlt ihm doch das Bewusstsein, dass man das Recht zwar *auch*, wie er selbst es tut, aus der moralischen Perspektive betrachten kann, aber eben auch von dieser Perspektive abstrahieren und das Recht auf einer rein ‚legalistischen‘ Ebene betrachten kann. Anders gesagt: Für Kant ist das Recht zwar richtigerweise im (relativen) Gegensatz zum Sittengesetz, das sich an die innere Willensfreiheit richtet, auf äußere Gesetzgebung (Wirkfreiheit) bezogen; aber trotzdem wird es letztlich ausschließlich als Gegenstand einer (sittlich-)praktischen Vernunft und deshalb als kategorisch geboten, als moralische Pflicht betrachtet.¹⁸ Entsprechend werden zwar Rechtslehre und Tugendlehre unterschieden, beide aber als (erster und zweiter) Teil einer gemeinsamen, übergeordneten Metaphysik der Sitten verstanden.

Fichte dagegen sieht sich selbst als den ersten, der eine genuine, d.h. nicht innerhalb der Ethik angesiedelte, sondern von dieser als Sittenlehre klar unterschiedene (und darin relativ autonome) Rechtslehre aufgestellt habe. Zunächst ist eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Kant und Fichte in der Bestimmung von Begriff und Aufgabe des Rechts festzustellen.

„Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander einfließen, und sich gegenseitig stören, und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letztern Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung möglich seyn, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlossen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. – [...] Und so hätten wir denn das *ganze Objekt* des Rechtsbegriffes; nemlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*. Es ist nothwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme; aber es ist nicht nothwendig, daß sie alle, als *freie Wesen*, neben einander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft, und die Realisation desselben ist sonach etwas willkührliches. *Wenn* er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handlungsweise

¹⁸ Darin sind sich auch alle ihm folgenden ‚Kantianer‘ bis heute einig.

wird er gedacht? Es findet sich, daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigne äussere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, daß alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können. Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil der Gedanke, und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloß technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müßte geantwortet werden; nach dem Rechtsbegriffe. *Daß* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keineswegs gesagt.“ (J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, S. 320)

Oder als Kurzdefinition formuliert: „Alles Rechtsverhältnis ist bestimmt durch den Satz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des andern.“ (ebd., GA I,3, S. 411).

In der Bestimmung der Aufgabe der Politik, nämlich primär Verwirklichung von Recht, nicht von Moral (oder gar Religion), stimmen Kant und Fichte überein. Aber während für Kant (und alle, die ihm hierin folgen) die Gründung von Gemeinschaft und das sie garantierende Recht *per se* im Sinne eines *kategorischen*, also letztlich moralischen Imperativs gesehen werden, differenziert Fichte: meine Achtung des Rechts aller Anderen und die Achtung meines Rechts durch alle Andere ist auf der Sinnenebene der Moral kategorisch geboten, auf der Ebene des Rechts dagegen nur ein hypothetischer Imperativ; und nur als letzterer ist er Gegenstand einer genuinen Rechtslehre:

„Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduktion nur einmal da ist, jeder unbefangene sie, ohne daß ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst, annimmt [...]. Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keinesweges aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigne für sich bestehende Wissenschaft seyn soll.“ (J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, S. 320 f.)

Als Gegenstand einer genuinen Rechtslehre ist Fichtes Rechtsbegriff primär als Lösung einer theoretischen Aufgabe zu sehen: Wie ist äußere

Wechselwirkung einer Mehrheit von Personen mit deren Wirkfreiheit vereinbar zu denken? Die Fundierung und Entfaltung des Rechtsbegriffs ist innerhalb der Rechtslehre Sache des bloßen Verstandes, nicht genuiner Gegenstand der moralisch-praktischen Vernunft (wie bei Kant) oder göttlicher Gebote und Offenbarungen.

Andererseits ist die Moral zwar formal eine Sache der inneren Gesinnung, erstreckt sich aber inhaltlich doch auf alle Gegenstandsbereiche des Lebens. Daraus ergibt sich ein entscheidendes Dilemma: Ist dann nicht doch die Moral auch auf dem Gebiet des Rechts relevant? Ja und nein! Ja, indem die Rechtspflichten auf dem Standpunkt der Moral *auch* Gewissenspflichten sind; nein, indem *genau davon* auf dem Standpunkt des Rechts abgesehen und das Recht unabhängig von der Motivation und Gesinnung betrachtet und durchgesetzt werden muss. Dem Recht ist genüge getan, wenn ihm entsprechend äußerlich gehandelt wird, ob aus moralischer Motivation oder aus klugem Eigennutz, aus sittlicher Pflicht oder aus bloßer Neigung, aus freier Einsicht oder durch (legitime) Androhung und Durchführung von physischem Zwang.

Mit dieser für das Recht konstitutiven Abstraktion (nicht Negation!) von der Gesinnung fordert die Unterscheidung von Recht und Moral einen schwierigen Akt der Reflexion, *der eine eigene kulturelle Leistung bedeutet*: nämlich nicht nur auf dem Standpunkt des Rechts, sondern sogar auch *aus moralischen Gründen* auf die unmittelbare Fundierung des Rechts in der Moral (und natürlich in der Religion) ebenso zu verzichten wie auf die Durchsetzung der Moral (oder von Religion) mit rechtlichen Mitteln. Es ist diese Gratwanderung, in der sich mündige Bürger wahrhaft zu bewähren haben: selbst wenn sie über moralische, religiöse, weltanschauliche, künstlerische, wissenschaftliche Ansichten miteinander im Dissens stehen, ist es unabdingbar, dass sie sich gegenseitig trotzdem als gleichberechtigte Mitglieder des juristischen Gemeinwesens, als Mitbürger (im rechtlichen Sinne) anerkennen.

Politik in ihrer einzig sinnvollen Variante muss sich also *sowohl* rechtlich *wie* moralisch betrachtet im Wesentlichen auf die Sinnenebene des Rechts, der bloß rechtlichen Legitimität beschränken. Verhängnisvolle Irritationen und Verfehlungen politischen Denkens und Handelns resultieren daraus, dies nicht genügend zu berücksichtigen oder aber falsch zu

verstehen. Staat und Politik sollten sich (in ihrem Kern) auf diese Aufgabe der Sicherung und Verbesserung des Rechtszustandes beschränken, und sie sollten dies *besonnen* tun, d.h. sich dieser Beschränkung als notwendig bewusst sein. Nur so können sie der Gefahr begegnen, sich selbst als die Totalität menschlichen Sinns anzusehen (diese wird nur von Religion, Philosophie und natürlich der Kunst thematisiert), sich gar diese Totalität zur unmittelbaren Aufgabe zu machen, oder aber das Sinnganze menschlichen Daseins auf den rechtlichen, staatlichen, politischen Bereich zu reduzieren. Politik, die sich falsch verabsolutiert, zugleich damit das Sinnganze falsch reduziert, landet notwendig bei Formen des Totalitarismus, d.h. bei der totalen Beanspruchung und drohenden Vernichtung des Individuums als eines nicht nur rechtlichen, sondern sittlich-personalen Wesens durch den Staat. Genau in dieser Hinsicht und in dieser Bedeutung haben Staat und Politik säkular zu sein. Die politische *Rechtsgemeinschaft* ist eine säkulare Gemeinschaft; aber sie ist als solche nur eine (notwendige und heilsame) Abstraktion von der *ganzen* interpersonalen Gemeinschaft, die mehr ist als Rechtsgemeinschaft: mögliche moralische Gemeinschaft und (als denkbar höchste Form interpersonaler Gemeinschaft) mögliche supererogatorische Liebesgemeinschaft. Wenn auch nicht für die je innerpersonale Haltung des Individuums, die letztlich Sache der inneren Freiheit ist, so ist doch für das äußere interpersonale Gedeihen solcher höheren Gemeinschaften die funktionierende Rechtsgemeinschaft, dem innerstaatlich der Rechtsstaat, interstaatlich und überstaatlich der globale Weltrechtszustand entsprechen würde, die notwendige Voraussetzung. Umgekehrt wäre in einer hypothetisch angenommenen idealen (durch die bisherige reale Menschheitsgeschichte bis in die Gegenwart aber widerlegten) Annahme einer vollendeten interpersonalen sittlichen oder gar supererogatorischen Liebesgemeinschaft immer schon per se das garantiert, was in der bisherigen Realität nur problematisch ist und nicht ohne Zwangsvorbehalt gesichert werden kann: der Rechtszustand; denn niemand würde sich für die Wirkfreiheit der anderen nur aus Egoismus oder Angst vor Strafe beschränken, sondern *alle* würden das tun, was sie aus moralischer Güte und aus Liebe immer schon getan haben: das Recht aller aus moralischer Pflicht, aus Liebe zu den anderen achten.

5. Schlussbemerkungen zur konstitutiven Bedeutung des Rechts und zur möglichen motivationalen Bedeutung von religiösen Überzeugungen für Staat und Politik

Meine Ausführungen sollten die konstitutive Rolle des Rechts für Staat und Politik herausstellen. Wenn dementsprechend Moral und religiösen Glaubensüberzeugungen keine *Begründungsfunktion* zukommen kann, bleibt ihnen immerhin eine *motivationale* Bedeutung für Politik und Rechtsstaat. Diese Rolle kann nur dann eine positive sein, wenn die entsprechenden Überzeugungen mit dem Recht und dem Rechtsstaat kompatibel sind, sie im Idealfall sogar unterstützen und befördern. Dies wäre bei moralischen Überzeugungen, sofern sie das universalistische Kriterium des kategorischen Imperativs erfüllen, unausbleiblich der Fall: Eine allgemeingültige Moral kann keine inneren Überzeugungen abdecken, die zu den allgemeinen äußeren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens überhaupt, das heißt zum Recht, im Widerspruch stehen. Ein Wille, der dadurch moralisch gut ist, dass er seine subjektiven Maximen auf objektive Gültigkeit ausrichtet, bejaht auch den allgemeinen Rechtszustand und seine Bedingungen, und ineins damit auch das konkrete Recht aller anderen Personen. Insofern wäre eine Bildung (als zentrale Aufgabe eines den Begriff des Rechtsstaates innerlich erweiternden Kulturstaates!), die auf moralische Autonomie ausgeht und den mündigen Bürger als oberstes Bildungsziel hat, auch ein Gebot staatspolitischer Klugheit.

Für alle anderen ‚weltanschaulichen‘ Überzeugungen, auch die konkreter religiöser Glaubensarten, ist die Sache komplizierter. Hier sind in der Regel positive und negative, rechtskompatible und rechtswidrige Überzeugungen gemischt. Staat und Politik haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht (im Sinne einer nicht nur physisch, sondern auch geistig wehrhaften Demokratie) über bildungspolitische, kulturfördernde und andere Maßnahmen diese positiven Tendenzen und Motivationen zu stärken. Vor allem bezüglich einer Klientel, die als Gläubige ihren hauptsächlichsten oder gar ausschließlichen Motivationshorizont innerhalb ihrer konkreten positiven Religion haben, wäre es hilfreich, geistige oder institutionelle Anhaltspunkte in deren positiven Religionen zu finden, die

motivational die innere Bereitschaft zu einer Bejahung rechtsstaatlicher Prinzipien verstärken.

Angesichts der entscheidenden gesamtulturellen Bedeutung der Thematik aber würde es einen bedeutsamen allgemeinen kulturellen Fortschritt bedeuten, die adäquate Differenzierung der Sphären von Recht, Moral und supererogatorischer Sinnebene (sowie ihr Verhältnis zu Religionen im Sinne von positiven Glaubensarten) auf die richtige Spur zu bringen. Die Unkenntnis oder Vermischung und Verwechslung von Sinnebenen und Standpunkten, falsche Begriffe von Recht, Staat, Moral und Religion, daraus resultierende Fundamentalismen und falsche Relativismen sind mitverantwortlich für Fehlentwicklungen, die von kleineren und größeren Tragödien im engeren Umfeld (Familien, Freundschaften usw.) bis hin zu großen Menschheitskatastrophen (Religionskriege, religiös motivierter Terror, Staatstotalitarismen aller Art) reichen.¹⁹ Insofern wäre schon viel gewonnen, wenn das Bewusstsein von der Rechtsverwirklichung als der genuinen Aufgabe der Politik und zugleich eines von moralischen und religiösen Grundüberzeugungen unabhängigen Rechtsbegriffs sich verbreiten würde.

Zum Schluss seien mit Blick auf den Anlass meiner Ausführungen – die Frage: Braucht Demokratie Religion? – einige Folgerungen aus einem solchen Rechtsbegriff aufgezählt, deren Bedeutung man sich leicht durch den Versuch der Imagination tatsächlicher oder möglicher Folgen ihrer Negation klarmachen kann:

- Das Fundament des Staates ist das Recht und die auf dem Vernunftrecht beruhende Rechtsordnung. Wie die Rechtsbegründung so sind auch der auf ihr beruhende Staat und die ihr entsprechende Politik notwendig säkular.
- Das bedeutet keineswegs, dass Bürger oder Politiker notwendig ‚areligiös‘ sein müssen. Es wird nur verlangt, dass sie in politischen Grundfragen die rechtliche Perspektive einnehmen und dabei in Besonnenheit von ihren religiösen Überzeugungen absehen können. (Wie bedeutend diese Forderung sein kann, lässt sich klarmachen durch die Überlegung, in welcher Haltung

¹⁹ Vgl. dazu Gerten (2024).

Politiker Gesetze beschließen oder gar eine Verfassung schreiben sollten).

- In allen Bereichen der äußeren Wechselwirkung (Kulthandlungen, im engeren Sinne religiöse, aber auch soziale, pädagogische, ökonomische und weitere Institutionen) unterliegen positive Religionen (qua Glaubensrichtungen) dem Recht, und zwar dem staatlichen, bürgerlichen Recht, dem sich alles wie immer gear-tete ‚kirchliche Recht‘ unterordnen muss.
- Zugleich kann nur der Rechtsstaat die friedliche Koexistenz von verschiedenen, sich auch widersprechenden Glaubensrichtungen garantieren. Alle Formen der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden, Andersgläubigen müssen auf dem Boden des Rechts ausgetragen werden.
- Die äußere Sicherung des Rechts, notfalls durch Zwang, ist Staatsaufgabe, weshalb dem Staat auch das alleinige Gewaltmonopol zugesprochen werden kann.
- Zugleich ist das Recht nicht die einzige, auch nicht die höchste Sinnenebene menschlicher Praxis, die Rechtsgemeinschaft nicht die einzige und auch nicht die höchste Gemeinschaftsform. Aber Recht und funktionierende Rechtsgemeinschaft sind die Mindestvoraussetzung (nicht schon die alleinige Garantie) für das fruchtbare Gedeihen aller anderen kulturellen Arbeit und interpersonellen Gemeinschaftsformen.

Alle Kultivierung im Sinne menschlicher Selbstgestaltung und Weltgestaltung ist letztlich vom Menschenbild abhängig. Meine Ausführungen dürften klargemacht haben, dass jede Sinnverwirklichung menschlichen Denkens und Handelns auf den verschiedenen Sinnebenen nur in *interpersonaler* Gemeinschaft, und das heißt letztlich: auf dem Boden eines universalistischen und *personalistischen* Menschenbildes sinnvoll möglich ist. Dessen Ausgangs- und Zielpunkt, dessen absoluter, gegen jede Relativierung zu verteidigender Maßstab ist die unbedingte Würde des Menschen als eines leiblichen und zugleich geistigen, mit Willensfreiheit,

praktischer Vernunft und zu interpersonaler Liebe begabten und aufgerufenen Wesens.²⁰

Angesichts der unverzichtbaren Bedeutung, die der Rechtszustand für alle kulturelle Entwicklung hat, und angesichts der weltweiten Zustände von Rechtlosigkeit dürfte klar sein, dass die Arbeit an einem Weltrechtssystem in unserem gegenwärtigen Zeitalter zwar nicht die höchste, aber die vordringlichste Aufgabe der Menschheit ist.²¹ Ich subsumiere darunter auch ausdrücklich die globale Ökonomie, die weit mehr an Hobbes' Naturzustand, als an einen befriedigenden Rechtszustand erinnert, und im Zusammenhang damit auch die Klimakrise, deren Bewältigung nicht nur technischer, sondern eben auch ökonomischer und vor allem rechtlich-politischer Fortschritte bedarf. Wer die gegenwärtige Weltlage betrachtet, dem dürfte die Vorstellung einer gelungenen Institutionalisierung eines Weltrechtszustandes mit entsprechenden Institutionen, wie etwa einem Weltparlament und einem föderativen Weltstaatenbund von demokratischen Rechtsstaaten, durch die die weltweite Einhaltung der Menschenrechte garantiert und jeder aufkeimende Krieg im Keim erstickt werden könnte, wie das halbe Paradies erscheinen. Für diese Idee sollten alle motivationalen Kräfte genutzt und freigesetzt werden, und das sind nach wie vor auch die religiösen Überzeugungen und Traditionen, sofern sie mit diesem Rechtsgedanken kompatibel sind.

Literatur

- Emmerich-Fritsche, Angelika (2007), *Vom Völkerrecht zum Weltrecht*, Berlin.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796/97], in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [= GA], Band I/3.
- ders., *Die Wissenschaftslehre, II. Vortrag im Jahre 1804*, in: Fichte GA, Band II/8.
- ders., *Die Anweisung zum seeligen Leben* [1806], in Fichte GA, Band I/9.

²⁰ Vgl. dazu Gerten (2014). Die wichtigen Beiträge des frühen Christentums zu diesem Personbegriff arbeitet Kobusch (2006) heraus.

²¹ Zwei leitende Ideen weisen dabei in eine an den grundlegenden Menschenrechten orientierte Zukunft: die des Weltrechts und die eines demokratischen Weltparlaments; vgl. dazu Emmerich-Fritsche (2007); Leinen/Bummel (2017).

- Gerten, Michael (2014), Wie denke ich über mich? Zum Verhältnis von Menschenbild und Menschenwürde, in: Marta Famula (Hg.), *Das Denken vom Ich. Die Idee des Individuums als Größe in Literatur, Philosophie und Theologie*, Würzburg, 99-120.
- ders. (2016), Das Erziehungsziel des mündigen Bürgers im Kontext von Moral und Recht, in: Reheis, Fritz u.a. (Hg.), *Kompetenz zum Widerstand. Eine Aufgabe für die politische Bildung*, Schwalbach/Ts., 86-98.
- ders. (2024), Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus. Die transkulturelle Bedeutung transzendentaler Geltungsreflexion, in: Bunte, Martin/ Völker, Fabian (Hg.), *Transzendentalität und Transkulturalität*, Freiburg i.Br., 150-186.
- Heintel, Erich (1990), *Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“*, Wien.
- Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: *Berlinische Monatsschrift*, September 1793, 201-284.
- ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797 (= *Metaphysik der Sitten*, Erster Teil).
- ders., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798.
- ders., *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798.
- Kobusch, Theo (2006): *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt.
- Leinen, Jo/ Bummel, Andreas (Hg.) (2017), *Das demokratische Weltparlament. Eine kosmopolitische Vision*, Bonn (engl.: *A World Parliament. Governance and Democracy in the 21st Century*, 2nd expanded and updated edition 2024).

Erleben – Regel – Freiheit

Einige Betrachtungen zur Ethik mit
Blick auf das Konzept der Resonanz

Gabriel Jäger

Hartmut Rosas Analyse und Kritik der modernen Gesellschaftsform weist deren systemische Beschleunigungs- und Steigerungszwänge sowohl als Ursache für ein grundlegend „problematisches Weltverhältnis“ als auch als dessen Folge aus (Rosa 2020, 14). Der Begriff der *Entfremdung* in seinen verschiedenen Facetten kennzeichnet dieses Weltverhältnis (vgl. Rosa 2020, 305f.). Rosa entwickelt vor diesem Hintergrund eine „Soziologie der Weltbeziehung“, die die „Qualität der *Weltbeziehung*“ zum Untersuchungsgegenstand macht und den Begriff der *Resonanz* als positives Gegenkonzept zur Entfremdung etabliert (Rosa 2020, 19). Resonanz gilt als Indikator eines guten und gelingenden Lebens. Dieses Gelingen „hängt davon ab, auf welche Weise Welt (passiv) erfahren und (aktiv) angeeignet oder anverwandelt wird und werden kann“ und bemisst sich insbesondere „am Grad der *Verbundenheit mit* und der *Offenheit gegenüber* andren Menschen (und Dingen)“ (Rosa 2020, 53). Eine so verstandene „*Soziologie des guten Lebens*“ (Rosa 2020, 14) regt – insbesondere dann, wenn „Resonanz im Sinne eines ‚normativen Monismus‘ als ein Metakriterium des gelingenden Lebens“ (Rosa 2020, 749) etabliert werden soll – die altgediente Disziplin der Ethik an und bisweilen womöglich auch auf.

Ich möchte diesen Anlass nutzen, um einige Betrachtungen über Ethik anzustellen, die wie ich hoffe zeigen zu können, grundlegende Dimensionen des Ethischen, berühren und mit dem Konzept der Resonanz verbinden. Unter Ethik verstehe ich im weitesten Sinne den Versuch einer methodisch geleiteten Formulierung und Begründung von Kriterien und

Regeln für ein gelingendes (Zusammen-)Leben und von entsprechenden normativen Handlungsanleitungen. Diese Dimension der Regelmäßigkeit ist unterfüttert von einer Konzeption des Lebens beziehungsweise des *Erlebens* als Ausgangs- und Bezugspunkt solcher Regeln. Andererseits erfährt die Dimension der Regelmäßigkeit ihr zweites Korrektiv durch den Begriff der *Freiheit*. Den drei Dimensionen des *Erlebens*, der *Regel* und der *Freiheit* korrespondieren auf der subjektiven Seite jeweils das *Selbst*, das *Subjekt* und die *Person*. Darauf beruht die Gliederung in die drei folgenden Abschnitte *Selbst und Erleben*, *Subjekt und Regel* sowie *Person und Freiheit*.

Selbst und Erleben

Wenn Ethik als Wissenschaft die methodisch angeleitete Beantwortung der Frage nach einem guten oder gelingenden Leben zum Ziel hat, dann erscheint es naheliegend, zunächst das worauf sie sich bezieht und worauf sie abzielt, das (gute) Leben, zu thematisieren. Die biologischen und physiologischen Aspekte des Lebens und damit ein ganzes eigenes Problemfeld ausklammernd, setze ich da an, wo die resonanztheoretische und ethische Bedeutung des Lebens ansetzt: beim *Erleben*. Im Erleben zeigt sich, wie das Leben *für ein Selbst*¹ ist, insofern es seine konkrete Situation in der Welt mit Bewusstsein begleitet.

Um die Materialität und Qualität seines Erlebens, also was und wie es erlebt und ob das Leben in Teilen oder im Ganzen als ein leidvolles Misslingen oder ein glückseliges Gelingen erlebt wird, kann nur das erlebende Selbst und kein äußerer Betrachter wissen. Trotzdem beschränkt sich das Erleben nicht auf die bloß subjektive Perspektive und den evaluativen Selbstbezug, sondern es ist die subjektive Seite einer erlebnismäßig gesättigten Relation zwischen Selbst und Welt. Der Charakter des *Für-mich* im Erleben ist nicht unabhängig von der erlebten Bezüglichkeit zu einem

¹ Da ich in Anlehnung an Christoph Menke das *Subjekt* im Zusammenhang mit der *Regel* behandle, bezeichne ich den subjektiven Pol der phänomenalen Relation als *Selbst*. Rosa, der in der Regel den Begriff *Subjekt* verwendet, gebraucht den gelegentlich auftauchenden Begriff des *Selbst* synonym (vgl. Rosa 2020, 65).

gegenständlichen *Etwas* beziehungsweise zu einer Umwelt als dem Horizont des Erlebens zu denken: „Die Wirklichkeit meiner Wahrnehmung läßt mich unbezweifelbar sicher wissen, daß es mich gibt: eben nicht als substantielles Ich, sondern als Ichpol in einer Konstellation“ (Wiesing 2015, 123). Die Unterscheidung von Selbst und Welt ist durch die vorgängige, präreflexive Verbundenheit beider Elemente der Relation des Erlebens vorgeprägt. Insofern sich diese Bezüglichkeit nicht unterlaufen lässt, ohne das Erleben seines Gehaltes zu berauben, lässt sich sagen, dass das Erleben als präreflexive Selbst- und Umweltbezogenheit und damit als bleibende Voraussetzung für alle folgenden Stufungen menschlicher Existenz (*Subjekt und Regel, Person und Freiheit*) aufgefasst werden muss.

Die These einer ursprünglichen und der dualistischen Trennung von Subjekt und Welt vorgängigen phänomenologisch-ontologischen Relation findet sich ebenfalls bei Hartmut Rosa:

„Folgt man dieser Vorstellung einer der Trennung von Subjekt und Objekt vorausgehenden Grundbezogenheit als dem Urgrund für Weltpräsenz und subjektive Erfahrung, dann erscheint Resonanz nicht als etwas, das sich erst zwischen einem seiner selbst bewusst gewordenen Subjekt und einer ‚fertigen‘ Welt herausbildet, sondern als deren Anfangsgeschehen.“ (Rosa 2020, 66)

Entsprechend wird der Kernbegriff der Resonanz als ontologischer Grundbegriff konzipiert, der nicht darauf abzielt, Resonanz

„als (emotionalen) Zustand im Subjekt zu verorten, sondern als dynamische Beziehung zwischen Entitäten, aus denen Subjekt und Objekt erst hervorgehen“ (Rosa 2019, 197; vgl. Rosa 2020, 62 und Rosa 2020, 747)

anzusetzen. Diese ursprüngliche Beziehung des Erlebens kann in resonanztheoretischer Terminologie durch den Richtungsunterschied von *Affekt* und *Emotion* fortbestimmt werden. Während der „A←ffekt“ die erlebten Eindrücke, die die Umwelt auf das Selbst macht, bezeichnet, beschreibt die „E→motion“ (vgl. Rosa 2020, 279), die Richtung des Ausdrucks ausgehend vom Selbst hin zu seiner Umwelt: „Die Welt *kommt auf das erfahrende Subjekt zu* – und dieses *geht* (handelnd und erschließend) *in die Welt hinein*“ (Rosa 2020, 211). Diese wechselseitige Anruf-Antwortbeziehung macht einen Grundzug des Resonanzkonzeptes aus (vgl. Rosa 2019, 38-41). Beide Richtungen können darüber hinaus durch

die Beziehungsmodifikationen *Attraktion* und *Repulsion* weiterbestimmt werden (vgl. Rosa 2020, 187). Diese zeigen an, inwiefern das Selbst seine Umwelt als entweder anziehend oder abstoßend erfährt (Affekt) und sich entsprechend zugewandt oder abgeneigt verhält (Emotion):

„Die Beziehungsqualität unserer Weltbeziehung wird also stets dadurch gestiftet, dass wir etwas begehren (Subjekt-Pol), was uns als attraktiv erscheint (Welt-Pol), oder etwas fürchten (Subjekt-Pol), was uns als repulsiv begegnet (Welt-Pol), und in den jeweiligen Bestimmungen von Attraktion und Repulsion formen und bilden sich auch jeweils die Konturen des Subjekts und der Welt.“ (Rosa 2020, 189)²

Bereits auf der Ebene des Erlebens deutet sich eine ethische Relevanz dort an, wo die Attraktion oder die Repulsion hinsichtlich ihrer Intensität oder Dauer übersteigert oder strukturell zementiert wird. Die erlebte Attraktion oder Repulsion in Bezug auf bestimmte Ausschnitte der Umwelt oder sogar der Umwelt als Ganzes kann derart übersteigert und andauernd sein, dass der Modus einer resonanten Beziehung in Formen verstummter oder entfremdeter Beziehung kippt. Während die resonanten Beziehungen durch einen lebendigen, affektiven und emotionalen Austausch geprägt sind, simulieren stumme Beziehungen nur noch formell den Charakter einer Beziehung. Insofern eine Nicht-Beziehung eine relationsontologische Unmöglichkeit darstellt, die entfremdeten Beziehungen aber nicht als Beziehung erlebt werden, können sie von Rosa in Anlehnung an Rahel Jaeggi als *beziehungslose Beziehungen* bezeichnet werden (vgl. Rosa 2020, 54). Bedenkt man, dass der Charakter der Beziehung ursprünglich und unhintergebar für das erlebende Selbst ist, dann sind Beziehungsweisen, die formell zwar Beziehungen darstellen, aber in wesentlichen Aspekten den Charakter von Beziehungshaftigkeit unterbieten, tendenziell problematisch und insofern Gegenstand normativer

² Es lässt sich hier die Überlegung anstellen, dass erst durch Attraktion und Repulsion ein hinreichend markantes Gefälle von Selbsterleben und Umwelterleben einrückt, durch das die Unterscheidung von Selbst und (Um-)Welt für das Selbst erst explizit wird. Falls etwa die Umwelt sich hinsichtlich eines erlebten Mangels im Selbst als kompatibel erweist, baut sich eine Attraktion, ein Begehren auf. Falls die Umwelt mit den Bedürfnissen des Selbst in Konflikt tritt, wirkt sie abstoßend und ruft eine vermeidende oder eine feindliche Haltung hervor. So erlebt das Selbst sich als von der Umwelt Unterschiedenes und bleibend auf sie Bezogenes.

Überlegungen³. Eine überwältigende Repulsion kann als Reaktion zu Verhaltensweisen des Rückzugs und der Isolation führen. Umgekehrt kann eine übersteigerte Attraktion in Verhaltensweisen rückhaltloser Konsumption resultieren. In beiden Fällen wird der Beziehungscharakter dadurch überlagert, dass die Selbstständigkeit jeweils der einen Seite der Relation zu Gunsten der anderen aufgehoben wird. In der Konsequenz bleiben in der Tendenz entweder eine verabsolutierte Welt und ein annulliertes Selbst oder ein verabsolutes Selbst und eine annullierte Welt zurück. Solche Grenzfälle unterlaufen den Begriff des Erlebens, der eine ursprüngliche und gesättigte Relation beschreibt, die der Unterscheidung Selbst und Welt vorangeht, und dem – wie auch dem Leben im Allgemeinen – eine grundlegende, natürliche ethisch-anthropologische Dignität zukommen dürfte. Hinsichtlich der Grundlegung einer Ethik dürfte also die Qualität der Erlebnisse und der Beziehungen von Menschen zueinander sowie zu ihrer Umwelt relevant sein. In dieser Hinsicht lässt sich auch mit Helmut Pape sagen, dass „[d]ie zeitliche, kontingente Existenz von Menschen“, deren Ausdruck das Erleben ist „der Ausgangs- und unüberwindbare Bezugspunkt von Menschlichkeit und Moral“ ist (Pape 2024, 24).

Das Subjekt und die Regel

Über die Dimension des Erlebens hinaus ist der Mensch ein Wesen, das Regeln verstehen und sich zu ihnen verhalten kann, d.h. ihnen folgen, sich ihnen widersetzen oder sie sogar selbst setzen und (mit-)bestimmen kann. In Bezug auf das regelgemäße Handeln möchte ich den Menschen als *Subjekt* bezeichnen. Unter *Regeln* sollen hier im Allgemeinen formelle, symbolische Relationen verstanden werden, die konkrete materielle Verbindungen, Prozesse und Handlungen regulieren und normieren. Die Regel ist *formell* in dem Sinn, als dass sie von der Konkretion und spezifischen Konstellation von in Wirklichkeit ablaufenden Prozessen und den Elementen dieser Prozesse abstrahiert, diese auf ihre allgemeinen

³ Dazu auch Rosas Einschätzung von Resonanz als deskriptives und normatives Konzept (vgl. Rosa 2020, 747ff.)

Aspekte reduziert und idealtypische, generalisierte Bezüglichkeiten und Ordnungsmuster zwischen variablen, regelförmigen Elementen herstellt. *Symbolisch* ist die regelhafte Ordnung in dem Sinne, als dass sie mittels Zeichen nicht nur eine Vermittlung von allgemeiner Regel zu konkreten, erlebbaren Entitäten als ihrem Anwendungsbereich herstellen kann, sondern auch mögliche Adressaten, die die Regel verstehen können und ihr Handeln an der Regel orientieren können, anspricht. . Zuletzt *normiert* die Regel die erlebbare Realität, insofern sie angibt, ob ein Sachverhalt, ein Prozess oder eine Handlung der Regel gemäß oder von ihrer Vorgabe abweichend ist. Die Regel eröffnet so die Differenz von erlebtem ‚Ist‘-Zustand zu auferlegtem ‚Soll‘-Zustand. Sie zieht zwischen beiden aber auch den Möglichkeitsraum des ‚Kann‘ ein, denn im Unterschied zum Begriff logischer oder natürlicher Gesetze bestimmt die Regel die Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern durch prinzipiell freie Handlungen. Die regelgemäße Handlung mag auf so verschiedenen Gründen beruhen, wie Zwang, Disziplinierung, Internalisierung, Akzeptanz, Überzeugung oder Entscheidung beruhen, sie hängt immer auch vom Vermögen und der Bereitschaft der Subjekte ab, der Regel zu folgen.

Insofern die Regel symbolisch-normativen Charakter hat, hängt ihre Umsetzung davon ab, dass diejenigen, die der Regel folgen sollen, die Regel wenigstens implizit als Regel verstehen. Das heißt, dass sie verstehen, dass in Form der Regel eine bestimmte regelmäßige Handlung von ihnen erwartet oder gefordert wird, die grundsätzlich auch anders möglich wäre. Das *Selbst* kann nur dadurch *Subjekt* werden, d.h. sich in etablierte, konventionelle Ordnungsmuster und soziale Institutionen eingliedern, weil es grundsätzlich die Fähigkeit zum Verstehen von Regeln hat. In Anlehnung an die philosophischen Konzeptionen der Anerkennung, die auf J. G. Fichte und G. W. F. Hegel zurückgehen, denen zufolge eine ursprüngliche interpersonale Begegnung, sei sie im Modus einer Evokation (Fichte) oder eines Kampfes um Anerkennung (Hegel), nicht nur initiale Bedingung für die Eingliederung eines *selbstischen* Individuums in die Logik symbolisch-normativer Ordnung ist, deren Stelle das andere Individuum situativ vertritt, sondern dabei außerdem das Selbstverhältnis transformiert wird. Die Veränderung besteht im Übergang vom ursprünglichen, unmittelbaren (Selbst-)Erleben zu einer reflexiven Differenzierung des Selbst als Erlebenden und als Adressat einer Regel.

Dadurch wird das Selbst zum *Subjekt* im doppelten Wortsinn: Einerseits als handelndes Subjekt oder Agent, das sich und seine Umwelt durch die Umsetzung der Regel bestimmt, andererseits insofern es das einer Regel unterworfenen Subjekt und so Adressat von Handlungserwartungen wird (vgl. Menke 2024, 541-542).

Von der Seite der Regel her betrachtet, wird das Selbst im Zuge der Eingliederung in eine symbolisch-normative Ordnung dadurch zum Subjekt, dass es als funktionales Element im Rahmen der regelhaften Ordnung bestimmt wird. Unabhängig davon, ob die Regelfolge freiwillig erfolgt oder erzwungen wird, rückt durch die Eingliederung der normierende Bewertungsmaßstab der Beurteilung des Subjekts als geeignetes oder defizitäres funktionales Element ein. Das Verhältnis oder Missverhältnis von erforderlicher Regelkonformität und individuellem Erleben kann dann wiederum als Resonanz- oder Entfremdungserfahrung erlebt werden, abhängig vom Grad der Beteiligung an der Gestaltung von sozialen Regeln und der Konvergenz oder Diskrepanz zwischen ursprünglichem Erleben und erforderlicher Regelkonformität. Das hat auch ethisch relevante Auswirkungen auf die Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen. Gemäß der Logik der Regel betrachten die Subjekte einander aus der Perspektive einer dritten, ihr Handeln regulierenden Instanz. Das heißt, sie beurteilen sich und werden danach beurteilt, ob sie mehr oder weniger adäquat Regeln befolgen beziehungsweise ihre jeweilige Funktion erfüllen. Sie begegnen sich darin primär als funktionale Elemente und Repräsentanten einer normativen Ordnung und sind als erlebende Selbst austauschbar. Sie sind dadurch sowohl von sich selbst als auch voneinander entfremdet, in dem ihr Selbstverhältnis und ihre Beziehungen untereinander durch Aspekte der Funktionalisierung oder Kommodifizierung geprägt sind, die die Dimension des Erlebens resonanter, gelingender Beziehungen tendenziell überlagern.

Person und Freiheit

Die dritte Dimension, die ich in diesem Beitrag behandeln möchte, ist die der *Freiheit* und der *Personalität*. Zunächst thematisiere ich den Begriff der *Freiheit als Selbstbestimmung*. Anschließend problematisiere ich das Verständnis der Freiheit als Vermögen eines Subjekts, das seine Freiheit an seinem vorgängigen Erleben orientiert und versuche ein Konzept *relationaler Freiheit* zu skizzieren.

Das Thema der Freiheit muss an dieser Stelle nicht erst eingeführt werden. Sie war schon im Konzept der Regel implizit vorausgesetzt. Einerseits wurde das Selbst durch die mit der Regel einhergehenden Subjektwerdung von sich als Selbst distanziert und relativ befreit. Andererseits zeigt sich vor allem da, wo die Regel als äußerliche Zurichtung des Selbst erlebt wird und ein Spannungsverhältnis zwischen reguliertem Subjekt und erlebenden Selbst einrückt, Freiheit als Hoffnung auf die Befreiung von dem bestehenden Regelwerk, sei es als Reformation, Revolution oder im Extremfall als Anomie. Mit dem Verständnis der Regel als Regel geht also das Verständnis der bloß faktischen Gesetztheit und Veränderlichkeit der Regel und vermittelt dadurch der Gegebenheit und möglichen Veränderlichkeit des Erlebens, etwa durch Mechanismen der Internalisierung und Habitualisierung, einher. Die Veränderlichkeit des Erlebens sowie der handlungskordinierenden Regeln verweist grundsätzlich – in Abstraktion von etwaigen pragmatischen, ethischen oder sonstigen Limitationen – auf einen unbestimmten, offenen Raum der Möglichkeit hinsichtlich der Regelsetzung. In dieser Perspektive ist jede Regel eine bestimmte Setzung innerhalb eines Raums der Unbestimmtheit, der durch die Freiheit als Medium der Setzung und Differenzierung von möglichen Regeln gestiftet wird. Darin, dass die Regel als Bestimmtheit innerhalb der Unbestimmtheit der Freiheit gedacht wird und die Freiheit so unhintergehbare Voraussetzung für jede mögliche Regelsetzung ist und somit in jeder faktischen Regelsetzung implizit enthalten ist, besteht der transzendente Charakter der Freiheit. Die transzendente Freiheit ist nicht die Freiheit des Subjekts zwischen vorausgesetzten Regeln zu wählen, so wäre die Freiheit der Regel untergeordnet, sondern die Regel wird umgekehrt als bestimmte Setzung innerhalb des Raums der Möglichkeit der Freiheit gefasst. Die Freiheit kann so als vorgängige, konstitutive

Unbestimmtheit einer möglichen Bestimmtheit und somit als Bestimmbarkeit konzipiert werden. Da die Freiheit aber nicht durch ein anderes bestimmt werden kann, ohne den Charakter der Freiheit zu verlieren, muss die Bestimmbarkeit der Freiheit als *Selbstbestimmung* aufgefasst werden. Daraus resultiert die Auffassung der Freiheit als Vermögen zur Selbstbestimmung und als alleiniges Prinzip ihrer bestimmenden Setzungen.

Es wäre ein Missverständnis, den Begriff einer selbstbestimmenden und autonomen Freiheit mit der Freiheit eines Subjekts zu identifizieren. Denn die Freiheit des nicht bloß regelfolgenden, sondern regelsetzenden Subjekts besteht letztlich darin, den kontingenten Ausgangspunkt, der sich aus dem vorgängigen Erlebniszusammenhang seines eigenen Selbst ergibt, zu wiederholen. Das selbstherrliche Subjekt wiederholt trotz seiner Befreiung seine eigene Vorgeschichte. Zwar kann es scheinbar die Regeln sich selbst statt sich den Regeln unterordnen. Dennoch ist die identitäre Freiheit keine reine Selbstbestimmung, die aus der Unbestimmtheit hervorgeht, wie der Begriff der absoluten Freiheit es fordert, sondern eine durch Regelsetzung vermittelte Rückbindung an das Selbst und dessen vorgängiges Erleben sowie an die Historie seiner identitätsstiftenden Selbstregulierung. Durch diese Rückbindung ist also nicht lediglich der Ausgangspunkt, sondern ebenso der Zielpunkt vorbestimmt, und die identitäre Freiheit ist keine Freiheit in der Wahl der Zwecke, denn der Zweck ist immer sein vorgängiges Selbst, sondern nur eine Freiheit in der Wahl der Mittel. Das Subjekt unterliegt also bei aller Wahlfreiheit der Regel der *Selbsterhaltung*. Dieser Typus der Subjektivität – der sich nicht auf Individuen beschränken muss, sondern Gruppen und ganze Gesellschaften beschreiben kann – deckt sich mit Rosas Analyse der modernen Gesellschaftsform, in der die Erhaltung bestehender Kapazitäten und die inhaltsleere Reichweitenvergrößerung als dominanter Ausdruck von Rationalität erachtet wird (Rosa 2020, 45). Es liegt deshalb in der Logik der subjektiven Freiheit, in entfremdeten Weltbeziehungen zu resultieren, denn die Wiederholung des Selbst durch das Subjekt besteht wesentlich darin sich von der Andersheit der Welt zu isolieren und das divergierende Andere, sofern es nicht assimiliert, beherrscht oder verwaltet werden kann, auszuschließen.

Die subjektive Freiheit ist eine beschränkende Auffassung der Freiheit, insofern die Freiheit durch ihren Ausgangs- und Zielpunkt vorherbestimmt ist. Freiheit in einem eminenten Sinne soll allerdings als frei von jeglicher Voraussetzung und als echte Selbstbestimmung gedacht werden. Die absolute Freiheit setzt also die Entgrenzung und (Selbst-)Transzendenz der subjektiven Identität voraus. Sie ist – emphatisch gesprochen – die Auflösung und Vernichtung des erlebnismäßigen Bestands des Selbst und der regulierenden Verwaltung des Subjekts und nur so echte Unbestimmtheit. Eine solche Form der Transzendenz findet womöglich in manchen spirituellen und mystischen Konzeptionen ihren Ausdruck. Sie kann als verabsolutierte Form negativer ‚Freiheit von‘ verstanden werden, die eine positive ‚Freiheit zu‘ erst ermöglichen soll, wobei noch unklar ist, wie sich die Bestimmtheit regelgeleitet ergeben soll. Soll die transzendente Freiheit nicht transzendent, sondern weltimmanent sein, so kann sie nicht in jener Unbestimmtheit verbleiben, sondern muss als Selbstbestimmung und in die Bestimmtheit überführbar gedacht werden können. Einer Konzeption von Freiheit, die sich jeder Bestimmtheit enthält, haftet ein Mangel an, der an Selbstwidersprüchlichkeit grenzt. Freiheit, die nicht von sich lassen kann, ist nicht frei. Die Auffassung der Freiheit kann nicht darin bestehen, dass die Freiheit an sich zum Idol wird, sie hält nicht – narrativ gesprochen – neidisch an sich⁴. Ihr Charakter müsste stattdessen darin bestehen, dass die Freiheit sich von ihrer exklusiven Selbstbezüglichkeit freimachen kann, selbst von sich lassen, sich öffnen, sich hingeben und sich binden kann. Die Aufgabe der Freiheit – im mehrdeutigen Sinne des Wortes – besteht darin das Andere ihrer selbst zu affirmieren, in der Hingabe zur Welt, im Wagnis der Endlichkeit. Sicherlich ist hier ein irrationales Moment enthalten, insofern es keinen inneren (und erst recht keinen äußeren) Grund gibt, der die Freiheit dazu nötigen könnte, sich aufzugeben. Aber womöglich ist dieses Modell

⁴ vgl. dazu J. W. F. Schellings Kommentar zu einem Zitat von Platons Timaios, in dem Schelling einen entsprechenden Gedanken entwickelt: „Der Ordner des Alls‘, drückt sich der Timäus in seiner bildlichen Sprache aus, ‚war gut: dem Guten aber entsteht niemals wegen irgend etwas noch irgendwann Neid; dessen frei wollte er, dass alles so viel möglich ihm ähnlich sei.‘ – Das ausschließend Eigentümliche der Absolutheit ist, dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angehauten, ist *Freiheit*.“ (Schelling 2008, 32)

nicht so sehr unterschieden von der Art der freiwilligen Bindung, die wir Liebe in ihrer höchsten Form der *agape* oder der *caritas* nennen⁵.

Wie die absolute Freiheit als selbstbestimmende Bestimmbarkeit sich in die Bestimmtheit übersetzen lässt, ist eine spekulative Frage⁶. Aus der Perspektive, die wir als Erlebende und Erfahrende haben, kann sich die Übersetzung der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit nur als immer schon geschehen erweisen. Die Frage nach der Mundanisierung der absoluten Freiheit, also die Frage, wie sie zu Bestimmtheit und inhaltlicher Konkretion kommen kann und damit überhaupt „in die Welt“ finden kann, kann aus der Perspektive der endlichen Reflexion also nur in der Retrospektive gedacht werden. Die Voraussetzung, die wir hier darum machen, ist die einer Welt und in dieser Welt existieren Individuen, die Freiheit ausdrücken und realisieren können. Der Begriff der Freiheit müsste in einer Weise konzeptualisiert werden, die sowohl den wesentlichen Charakter der Freiheit, die voraussetzungslose Selbstbestimmung, erhält als auch den grundlegenden Charakter der Weltlichkeit integrieren kann. Die Weltlichkeit zeichnet sich insgesamt und insbesondere im Modus des Erlebens durch den Charakter der Relationalität aus. Die hier versuchte These lautet dementsprechend, dass der Begriff der Freiheit nur dann adäquat gefasst und konkretisiert werden kann, wenn *Freiheit relational* aufgefasst wird. Das Andere der Freiheit liegt im Erleben, aber, um die Freiheit und die Relationalität vermitteln zu können, insbesondere im *Erleben der anderen Freiheit*: Das „schlechthin Erfüllende für Freiheit [...] die andere Freiheit“ (Krings 1980, 123). Das wiederum impliziert eine anerkannte Multipolarität der Freiheit wie sie Grundlage interpersonaler

⁵ Die personalisierende Charakterisierung der Freiheit in diesem Abschnitt ist nicht ganz zufällig. Freiheit in diesem Sinne scheint mir durchaus verwandt mit den kosmogonischen Vorstellungen religiöser Schöpfungserzählungen.

⁶ Mit Wort „spekulativ“ spiele ich auf die philosophischen Entwürfe des nachkantischen, sogenannten Deutschen Idealismus an. Die Hauptvertreter dieser Strömung – Fichte, Schelling und Hegel – haben diesen Begriff nicht im heute gebräuchlichen Sinne einer mehr oder weniger haltlosen Mutmaßung oder Zukunftserwartung verstanden, sondern ihn als auszeichnende Charakterisierung ihrer jeweiligen Ansätze einer nach-kantischen Logik und Metaphysik gebraucht. Deren geteiltes Projekt besteht, bei allen Unterschieden, die sich feststellen lassen, wie ich meine darin, wie das noumenale Absolute, als Selbstbestimmung und Freiheit gedacht, in der phänomenalen Wirklichkeit zum Ausdruck kommt und welche strukturalen Erkenntnisse dadurch über die Wirklichkeit gewonnen werden können.

Beziehungen ist. Personen finden ihre je konkrete Bestimmtheit in ihrer Situation in ihrem jeweiligen Erlebens- und Regelhorizont bzw. als Selbst und als Subjekt. Ihre Beziehung zueinander besteht allerdings nicht, wie in der Dimension des Erlebens in einer affektiven und emotionalen entweder attraktiven und repulsiven Relation, noch wie in der Dimension der Regel darin, dass sie sich als funktionale Repräsentanten einer symbolisch-normativen Ordnung begegnen, sondern darin, dass sie sich als aufeinander bezogene Instanzierungen von Freiheit anerkennen. Ein solches Verhältnis endlicher, konkretisierter Instanzierungen von Freiheit zueinander ist das *interpersonale Verhältnis von Personen zueinander*⁷, die über die Medien eines geteilten Erlebnisraums und normierender Regelwerke miteinander in Beziehung stehen.

Hinsichtlich der Dimension der Regel ist die Realisierung relationaler Freiheit nur im ethischen Anspruch der Anerkennung der Selbstbestimmung und somit der wechselseitigen Unverfügbarkeit in interpersonalen Beziehung haltbar. Eine entsprechende Regel ist im Unterschied zu den kontingenten Regeln des vorherigen Abschnitts eine *Metaregel*, eine Regel der Regeln. Sie kann wie folgt formuliert werden: „Die transzendente Regel der Regelsetzung aber besteht in der primären Anerkennung von Freiheit durch Freiheit“ (Krings 1980, 68). Diese Regel gilt universell als Maßstab für alle konkreten Regeln sowie für alle Instanzierungen von Freiheit und damit für alle Subjekte, die Adressaten einer normativen Ansprache gewesen sind und deren Verhalten nicht nur einer Regel folgt, sondern deren Handeln aus dem Verständnis einer Regel als Regel resultiert. Darin aber, dass das Subjekt als Person anerkannt wird – in der normativen Ansprache im Zuge der Subjektwerdung ist jedes Individuum insgeheim immer schon als Person verstanden worden – übersteigt die Anerkennung der anderen Person ihre Festlegung und Reduzierung

⁷ Der Begriff der *Person* soll hier, im Unterschied zum *Selbst des Erlebens* und zum *Subjekt der Regel*, den Menschen als Element einer freien Relation bezeichnen. Sicherlich ist mit dem Begriff der Person das kantische Verständnis als Selbstbestimmung gemeint, aber eben nicht in dem Sinne der identitären Freiheit in ihrem Selbstbezug, sondern im Sinne einer transzendierenden, relationalen Freiheit. Damit nimmt der Begriff hier auch Anklänge an etymologische Erklärungsversuche des Wortes auf. Einerseits auch im Sinne des lateinischen *persona* als Maske, durch die die Freiheit hindurchklingt, andererseits im Sinne des griechischen *prosopon* als Antlitz, das der Freiheit ein Gesicht gibt und das Begegnung ermöglicht, auf.

darauf, bloß Repräsentantin und funktionales Element einer kontingenten regelhaften Ordnung zu sein. Die Person ist ihrerseits Repräsentantin der Freiheit, deren Anspruch auf Anerkennung der Selbstständigkeit in ethischer Hinsicht niemals unterboten werden darf. Ganz in diesem Sinne kann die kantische Formulierung des Kategorischen Imperativs als Erinnerung an die der Subjektivität zu Grunde liegenden Personalität verstanden werden:

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant: GMS, AA IV, 429)

Mit Bezug auf die Dimension des Erlebens scheint die Betonung der Anerkennung als freie und selbstständige Person eine wechselseitige Entzogenheit der Personen nach sich zu ziehen. Eine Ethik, die die Freiheit und Selbstständigkeit der Personen als Individuen zum alleinigen Maßstab macht, kann dahin tendieren, gelebte Beziehungen und Muster von Sozialität zu vernachlässigen und könnte wiederum in einer eigenen, individualistischen Form der „beziehungslosen Beziehungen“ resultieren, die zwar von der grundsätzlichen Anerkennung personaler Selbstständigkeit, aber auch von wechselseitigem Desinteresse und Tendenzen zur sozialen Isolation geprägt ist. Um ein solches Resultat zu vermeiden, lässt sich das skizzierte Anerkennungskonzept mit zentralen Einsichten des Resonanzkonzepts und Rosas Kritik an einem formellen Anerkennungskonzept ergänzen:

„Weil die Resonanztheorie allerdings zugleich auch die Resonanzqualität und Antwortfähigkeit der ‚Weltseite‘ in den Blick nimmt, geht sie über die Forderung individueller und kollektiver Emanzipation hinaus.“ (Rosa 2020, 728)

Im ersten Abschnitt (*Selbst und Erleben*) sollte die Dimension des Erlebens als bleibender Ausgangs- und Bezugspunkt einer möglichen Ethik herausgestellt werden. Das Erleben und die damit verbundene konkrete leiblich-seelische Situation und Einbettung des eigenen und des anderen Selbst in einen geteilten Kontext liefert den materialen Gehalt und die erlebnismäßige Sättigung zwischenmenschlicher Beziehungen, die das formelle Anerkennungsverhältnis unterfüttert. Die Freiheit soll nicht nur in ihrer abstrakten Entzogenheit der Personen anerkannt werden, sondern gerade darin auch erlebt werden, wie sie sich in den

Erlebnishorizont einschreibt und in der Nähe des Nächsten erfahrbar macht. Einerseits hinsichtlich der Vulnerabilität und den grundlegenden Bedürfnissen von Leib und Seele. Andererseits aber auch hinsichtlich der gelingenden Beziehungsmodi der Offenheit, der Neugier, des Spiels, der Vertrautheit und Intimität als Erfüllungsräume von Beziehungen, die wir beispielsweise als Familien-, Freundschafts- oder Liebesbeziehungen kennen. Solche gelingenden Beziehungsformen können nicht institutionell delegiert oder ethisch gefordert werden. Das wäre weder mit der Anerkennung der persönlichen Freiheit vereinbar, noch in seiner Umsetzung erfolgversprechend, da resonanten Beziehungen, wie Rosa betont, eine Unverfügbarkeit eignet, die nicht automatisch durch regelhaftes Handeln erzeugt werden kann (vgl. Rosa 2020, 15ff.). Trotzdem dürfen die gelingenden Lebens- und Beziehungsformen – die ja die regulative Idee einer Ethik darstellen – nicht strukturell verhindert werden. Im Gegenteil müsste die Idee einer relationalen Freiheit konzeptionell offen für die Ausbildung und Entwicklung gelingender Beziehungsformen sein, indem sie die Dispositive möglicher gelingender Beziehungsformen und deren Realisierbarkeit reflektiert. Sowohl die Unbestimmtheit der Freiheit als auch die Bestimmtheit und Konkretion der erlebnismäßigen Situation sind relevante Faktoren für die Realisierung relationaler Freiheit in der Regelsetzung. So lässt sich die vorgeschlagene Metaregel dahingehend erweitern, dass die sozialen Regeln der Gewohnheit, des Alltags und der Institutionen so einzurichten und zu kritisieren sind, dass sie der Konzeption relationaler Freiheit entsprechen.

Schluss

Im Rahmen einer Ethik – als methodisch geleitete Beantwortung der Frage nach einem guten Leben – erachte ich die Konstellation der drei Dimensionen *Erleben* – *Regel* – *Freiheit* für zentral. Das *Erleben*, weil es Ausgangs- und Bezugspunkt für ein gelingendes Leben ist. Wenn sich gutes Leben irgendwann ereignet, dann im Erleben. Die *Regel*, weil sie neben allem, was sie sonst noch ist, auch der Ort der planvollen Gestaltung des Lebens ist, insofern sie der Möglichkeit nach die Instanz der Vermittlung des faktischen Erlebens und der Freiheit ist. Die *Freiheit*, weil sie als

legitimierender Fixpunkt einer möglichen regelbasierten Ethik dienen kann, insofern die Selbstbestimmung eine besondere ethische Dignität hat und sich aus dem Begriff einer relationalen Freiheit die Metaregel der wechselseitigen Anerkennung selbstständiger Personen herleiten lässt.

Die drei Dimensionen des *Erlebens*, der *Regel* und der *Freiheit* in ihrem Spannungsverhältnis und Zusammenspiel sind meines Erachtens unerlässlich für die Formulierung normativ-ethischer Angebote. Deshalb stehe ich dem Vorschlag, Resonanz als singuläres Kriterium in einem normativen Monismus zu installieren, tendenziell skeptisch gegenüber. Allerdings scheint es mir nicht ausgeschlossen, dass das Resonanzkonzept diese drei Dimensionen nicht nur berührt, sondern womöglich sogar implizit mit ihnen arbeitet. Zwischen den von Rosa ausgewiesenen Kriterien resonanter Beziehungen und den drei genannten Dimensionen lassen sich durchaus Beziehungen herstellen. Rosa identifiziert die vier „definierende Merkmale“ resonanter Beziehungen: 1) Affizierung, 2) Selbstwirksamkeit, 3) Transformation, 4) Unverfügbarkeit (vgl. Rosa 2022, 38-45). Die Merkmale der Affizierung und der Selbstwirksamkeit decken sich mit der Dimension des Erlebens und zum Teil auch mit dem regelgeleiteten Handeln. Die Transformierbarkeit bezieht sich auf die Möglichkeit der Veränderung des Subjekts und der Welt in ihrem Verhältnis zueinander und steht im Zusammenhang mit der Kritik des Konzeptes einer identitären Freiheit durch den Begriff einer relationalen Freiheit. Die Unverfügbarkeit meint im Bereich der Ethik nicht bloß die Unmöglichkeit, resonante Beziehungen mechanisch zu erzeugen oder deren transformative Folgen der Beziehung zu berechnen, sondern insbesondere die wechselseitige Anerkennung der Unverfügbarkeit und Selbstständigkeit der Personen. Die resonante Beziehung ist eine Beziehung, die relationale Freiheit als Anerkennung zur Voraussetzung hat. Denn erst die freie Beziehung schafft den metaphorischen luftleeren Raum, der Schwingung im Sinne von Resonanz ermöglicht. Für die Disziplin der Ethik scheint mir der Begriff der Resonanz als Indikator für gelingende Lebensformen außerordentlich produktiv. Insbesondere dann, wenn Resonanz nicht vereinseitigt gegenüber einer sozial-ethischen Konzeption der Anerkennung ausgespielt wird, sondern mit dieser in ein fruchtbares Verhältnis gesetzt wird. Eine solche Vereinseitigung muss man dem Resonanzkonzept Harmut Rosas aber keineswegs anlasten. Die Relevanz

der Anerkennung interpersonaler Freiheit wird von Rosa sowohl für die eine Seite der Relation betont: „Emanzipation zielt auf die Ermöglichung individueller Schwingungsfähigkeit und bezeichnet damit eine Voraussetzung für die Resonanzfähigkeit der Subjekte.“ (Rosa 2020, 728); als auch für die andere Seite der interpersonalen Relation: „Resonanz [...] ist nur möglich zwischen einem Subjekt und einem Gegenüber, das mit eigener Stimme zu sprechen vermag und sich dadurch als eine Quelle starker Wertungen erweist“ (Rosa 2020, 456).

Literatur

- Rosa, Hartmut (2019), Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, in: Wils, Jean-Pierre (Hrsg.): Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden.
- Rosa, Hartmut (2020), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.
- Rosa, Hartmut (2022), Unverfügbarkeit, Berlin.
- Kant, Immanuel (1911), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin.
- Krings, Hermann (1980), System und Freiheit, in: Ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München, 15-68.
- Krings, Hermann (1980), Handbuchartikel: Freiheit, in: Ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München, 99-130.
- Menke, Christoph (2024), Theorie der Befreiung, Frankfurt.
- Pape, Helmut (2024), Der Körper der Moral. Versuch über den Anfang und das Ende des Menschlichen, Weilerswist-Metternich.
- Schelling, Friedrich Josef Wilhelm (2008), Philosophie und Religion, München.
- Wiesing, Lambert (2015), Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie, Frankfurt.

Die Religion in Zeiten der Totalisierung

Demokratie und die Fähigkeit zur Selbstrelationalisierung
auf Gemeinschaft hin

Alexander Schmitt

1. Religion in Zeiten der Totalisierung!?

Besonders mit dem Bekanntwerden der Deportations- und Vertreibungsphantasien und -planungen der politischen extremen Rechten Ende 2023¹ ist noch offensichtlicher geworden, dass wir – als Menschen in einer demokratischen Gesellschaft – in Zeiten leben, die wieder einmal bzw. noch immer von massiven Selbsttotalisierungstendenzen zu Ungunsten kultureller Vielfalt und eines gemeinschaftlichen, friedlichen Zusammenlebens geprägt sind. Neben dieser gegenwartsanalytischen Einsicht geht der vorliegende Aufsatz auch davon aus, dass Gesellschaft *generell* mit der Herausforderung sowie dem individuellen und strukturellen Phänomen der Selbsttotalisierung konfrontiert ist. Diese Totalisierung stellt eine Dynamik *in allen Zeiten* dar, wenn auch in unterschiedlicher Weise, in verschiedenem Grad und unterschiedlich an verschiedenen Orten. Auf diese Herausforderung muss jeder Mensch, jede Gesellschaft und somit auch jede Demokratie eine theoretische sowie praktische Antwort finden.

Die These des vorliegenden Aufsatzes besteht nun darin, dass zur Adressierung dieser Grundherausforderungen in einer Demokratie auch ›Religion‹ – in den Ausprägungen unterschiedlicher konkreter Religionen – einen positiven Beitrag leisten *kann*, d.h. *enttotalisierend* wirken kann. Die Prämisse hierbei besteht darin, dass Totalisierungstendenzen grundsätz-

¹ Vgl. Bensmann u.a. 2024.

lich antidemokratische Auswirkungen haben, Gemeinschaft erschweren oder verunmöglichen und demokratische Gesellschaften dadurch destabilisiert sowie undemokratische Ungleichheiten befördert werden. Dagegen lässt sich in Religion bzw. Religionen ein spezifisches *enttotalisierendes* Selbstkonzept identifizieren, das auf die genannten Totalisierungsdynamiken einen spezifischen *enttotalisierenden* Effekt ausüben kann. Auf der Basis eines solchen Selbstkonzepts stört Religion das menschliche Subjekt oder eine Gesellschaft in der Tendenz, sich zu verschließen und sich nur auf sich selbst zu beziehen, d.h. Religion kann dieser sich selbst vor dem:r Anderen verschließenden Tendenz entgegenwirken. Dadurch kann sie das Subjekt bzw. die Gesellschaft *relationalisieren* und *relativieren*, d.h. Religion kann den Universalitätsanspruch von Mensch und Gesellschaft einschränken, diese in Beziehung/Relation zu einer größeren Gemeinschaft setzen und in der Folge neue Gemeinschaft stiften. Religion kann damit prinzipiell eine *Fähigkeit zur Selbstrelationalisierung auf Gemeinschaft hin*, d.h. zu einem friedlichen, gemeinschaftlichen und solidarisches Zusammenleben befördern, das in der Folge integral zu einem Gelingen von Demokratie beiträgt.

Mit der mehrfachen bewussten Verwendung des Modalverbs »kann« betone ich die *Möglichkeit*, dass Religionen auf der Basis eines solchen Selbstkonzepts diesen enttotalisierenden, relationalisierenden Effekt ausüben, nicht einen Automatismus oder eine Notwendigkeit. Denn die Geschichte der Religionen zeigt, dass Religionen auch sehr einfach als Selbsttotalisierungsmechanismen fungieren, totalisierende Ideologeme produzieren und in einer totalitären Praxis zur Anwendung bringen können. Meine These schließt somit weder die Behauptung ein, dass Religion bzw. Religionen diesen Beitrag *immer leisten*, noch, dass sie diesen Beitrag überhaupt *immer leisten wollen*, sondern, dass sich *ein Selbstkonzept identifizieren lässt*, das einen positiven Beitrag *ermöglicht*.

Dieser positive Effekt, den Religionen ausüben können, lässt sich nicht einfach über bloße Fähigkeiten, Praktiken oder Kompetenzen analysieren, die Religion schaffen bzw. fördern kann, sondern als ein ganz anderes/neues Verhältnis des Menschen zur Welt und zu anderen Menschen. Im Rahmen dieses neuen Weltverhältnisses lässt sich der Mensch in Frage stellen, von dem:r »Anderen« anfragen, d.h. »enttotalisieren« und

stellt so einen ganz neuen Bezug, ein ganz neues Verhältnis zu anderen Menschen her. Ein anderes Weltverhältnis als positiven Beitrag zu Demokratie integriert auch Hartmut Rosa in seinen Resonanzbegriff:

»Die Gesellschaft, ja die Demokratie bedarf der Fähigkeit, sich anrufen zu lassen. Diese Fähigkeit habe ich mit dem Begriff Resonanz zu fassen versucht, es ist nicht nur eine Fähigkeit, es ist ein anderes Weltverhältnis.«²

Die positive Rolle, die Religion für eine demokratische Gesellschaft ausüben kann, lässt sich dabei auf zwei idealtypischen und miteinander verschränkten Feldern bestimmen, auf denen für Rosa Religion Demokratie-förderliche Resonanzbeziehungen ermöglichen bzw. erleichtern kann:³

- Auf eher philosophisch-theologischem Feld tradiert Religion einen *Komplex an Ideen*, »Narrationen«⁴ und ein »kognitives Reservoir«⁵, das die jeweilige Theologie produziert, kritisch reflektiert, aktualisiert und weiterentwickelt.
- Auf eher soziologisch-praktischem Feld stellt Religion »ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken«⁶ bereit.

Auf beiden Feldern ermöglicht, erleichtert bzw. erzeugt Religion für Rosa Haltungen und Räume für Demokratie-förderliche Resonanzbeziehungen und damit eine spezifische Demokratie-förderliche Weltbeziehung.⁷

Auf eher philosophisch-theologischem Feld möchte ich nun aus systematisch-theologischer Perspektive einen konzeptionellen Interpretationsvorschlag machen, wie das Christentum bzw. die christlichen Theologien auf enttotalisierende und relationalisierende Weise positiv zu einer Demokratie-förderlichen Haltung der Gemeinschaft und Selbstrelativierung beitragen können, d.h. Momente eines enttotalisierenden Selbstkonzeptes aufweisen.

² Rosa 2023, 57.

³ Vgl. Rosa 2023.

⁴ Rosa 2023, 55.

⁵ Rosa 2023, 55.

⁶ Rosa 2023, 74.

⁷ Vgl. Rosa 2023, 67.

Mein Ansatz ist dabei stark vom Denken des kürzlich verstorbenen argentinisch-mexikanischen dekolonialen Befreiungstheologen und -philosophen Enrique Dussel beeinflusst. Auf der Basis seines Denkens möchte ich ein paar theologische Reflexionen zum Beitrag einer befreienden christlichen Theologie zur Enttotalisierung und Relationalisierung und damit in der Folge zu einer Demokratie-förderlichen Haltung vorstellen, worin die Momente des enttotalisierenden Selbstkonzepts des Christentums deutlich werden sollen. An entsprechender Stelle werde ich auf die strukturellen Ähnlichkeiten zu Rosas Resonanzmomenten eingehen.

Vor einem abschließenden Fazit möchte ich exemplarisch noch auf ein weiteres enttotalisierendes, relationalisierendes Moment in einer anderen Religion – »Leerheit« (*śūnyatā*) im Mahāyāna-Buddhismus – eingehen. Mit der Thematisierung dieses weiteren Moments lässt sich zumindest exemplarisch plausibilisieren, dass sich ein solches Moment nicht auf das Christentum beschränkt. Sicherlich ließen sich solche Momente auch in weiteren Religionen finden.

2. Enttotalisierendes, relationalisierendes Moment in der christlichen Theologie

Bevor das enttotalisierende, relationalisierende Moment in der christlichen Theologie thematisiert wird, soll zunächst darauf eingegangen werden, was in Anlehnung an Dussel in diesem Aufsatz unter ›Totalisierung‹ verstanden werden soll.

2.1. Totalisierung und Exteriorität

›Totalisierung‹ findet immer dann statt, wenn sich eine Position – z.B. eine Gesellschaft, ein Mensch oder eine Meinung – selbst als universal gültig und ›total‹ setzt, d.h. sich nach außen hin verschließt, sich von dem:r ›Anderen‹ abgrenzt und diesem:r ›Anderen‹ die Legitimität, die Berechtigung, die Relevanz und das Sein abspricht. In einer solchen Totalisierung erhebt sich das Selbst bzw. eine Gesellschaft zum einzig gültigen Maßstab der Beurteilung und der Wertung. Die andere Person wird

nicht mehr als Person mit Würde und Rechten, sondern nur noch als Gegenstand verstanden (Objektifizierung): »Einer der beiden Pole *verabsolutiert* sich und negiert den anderen, zerstört ihn und degradiert ihn zu einem Ding.«⁸ Das Resultat der Selbsttotalisierung bezeichnet Dussel als »System«: die herrschende Ordnung, die an der Macht ist und sich durchgesetzt hat. Dieses System ist durch den Ausschluss bzw. die Nicht-Anerkennung von ›Anderem‹ gekennzeichnet, dem:r die Anerkennung, die Existenz im System versagt wird und der:die aus der geltenden Ordnung ausgeschlossen ist (»Exteriorität«). In einem solchen selbsttotalisierten System darf es dann für dieses System nur noch Elemente geben, die den normativen Standards des Systems entsprechen; alles andere wird entweder aus dem System ausgeschlossen (Exteriorität) oder erhält nur insofern eine Berechtigung, als es für die Interessen des totalisierten Systems funktionalisiert werden kann (Herrschaft, Unterdrückung, Ausbeutung). Ein Teil der Welt oder der Gesellschaft versucht also, sich als ›das Ganze‹ der Gesellschaft, z.B. als ›das Volk‹ durchzusetzen und andere Menschen und Bedürfnisse auszuschließen. Eine wirkliche menschliche *Gemeinschaft* ist hier nicht mehr gegeben.⁹

Nationalismus, Rassismus, Sexismus und Kolonialismus bilden Beispiele für eine solche Selbsttotalisierung:

- Auch der aktuelle migrant:innenfeindliche Diskurs in der deutschen Gesellschaft kann in diesem Zusammenhang genannt werden. Wo Menschen nicht dem hegemonialen, selbsttotalisierten ›Deutschsein‹ entsprechen, sollen sie vertrieben werden (Ausschluss) oder es sollen mit ihnen höchstens ökonomische, arbeitsmarktliche Lücken gefüllt werden (Funktionalisierung, Ausbeutung). Eine solche selbsttotalisierende Position versucht, die Differenzkategorie des ›Deutschseins‹ oder ›Weißseins‹ zu konstruieren, diese zu essentialisieren (d.h. sie als wesenhafte Eigenschaft von Menschen zu behaupten), auf dieser Basis fundamentale Wertungen sowie Anspruchsbewertungen von Menschen durchzuführen und damit Menschen auszuschließen, die diesen selbsttotalisierenden Standards nicht entsprechen. Eine

⁸ Dussel 1988, 26.

⁹ Vgl. Dussel 1988, 26–28.36–45.

Anerkennung der je eigenen Würde und Menschenrechte dieser Menschen sowie des Eigenwerts anderer Kulturen findet somit nicht oder nur teilweise statt.

- Wo queere Menschen nicht der herrschenden Heteronormativität entsprechen, tauchen ihre Bedürfnisse und Perspektiven in einem solchen System gar nicht auf und werden – wenn sie unüberhörbar geworden sind – als vermeintlich widernatürliche Störung der Systemharmonie verurteilt.

Auf diese unterschiedlichen Weisen finden auf der Grundlage partikularer Interessen und Perspektiven Ausgrenzung von und Herrschaft über andere Menschen statt.

Dussel bietet mit dieser Theorie von System (als Unterdrückungsposition) und Andersheit (als Position des:r Unterdrückten und im System ›Ungültigen‹) eine idealtypische und sehr dialektische Kategorisierung an, die nicht ohne weitere Reflexionen und Beachtung der komplexen gesellschaftlichen und globalen Verhältnisse auf die soziale Wirklichkeit übertragen werden kann. Welche massiven negativen Auswirkungen eine eindimensionale dialektische Unterdrücker-Unterdrückte-Figuration auf den globalen Diskurs und die praktischen Folgen für alle Beteiligten haben kann, zeigen die Äußerungen und Interpretationen der internationalen Linken zum Terroranschlag der Hamas vom 7. Oktober 2023¹⁰ sowie wiederkehrende antisemitische Muster in Schriften post-/dekolonialer Autor:innen (dies sei an dieser Stelle erwähnt, ohne den Postkolonialismus prinzipiell unter Verdacht stellen zu wollen/können)¹¹. Daher dient mir Dussels Theorie lediglich als schematische Schablone zur Darstellung zweier gegenläufiger Prinzipien, die mit Bezug auf die soziopolitische Wirklichkeit einer komplexen Konkretisierung bedürfen und nicht als simples Analyseinstrumentarium verwendet werden können.

¹⁰ Vgl. Illouz 2023.

¹¹ Vgl. Kastner 2024.

2.2. Andersheit, Offenbarung, Umkehr und Nachfolge

Einem solchen totalitären Denken und Handeln setzt eine christliche, befreiende Theologie das Konzept der ›Gemeinschaft‹ entgegen, in der die Andersheit von Menschen voll anerkannt wird. ›Andersheit‹ wird hier nicht als *Othering* begriffen, d.h. es geht gerade nicht darum, Menschen, die von bestimmten sozialen Normen abweichen bzw. nicht den normativen Vorstellungen der Mehrheit entsprechen, als ›die Anderen‹ abzuqualifizieren und sich von diesen abzugrenzen. Vielmehr geht es bei der Betonung der ›Andersheit‹ um die Einsicht, das menschliche Gegenüber nie ganz verstehen, nie ganz begreifen und den eigenen Denkschemata nicht unterwerfen zu können, sondern als wirkliches menschliches Subjekt mit Eigenwert und Würde respektieren zu müssen. Das menschliche Gegenüber muss also nicht erst von der Gesellschaft her begriffen werden, also nicht erst seine gesellschaftliche Intelligibilität erweisen, bevor es als menschliches Subjekt und Person anerkannt wird.

Das Christentum fordert mit seinem Reich-G*ttes-Konzept in der ›Gemeinschaft‹ als Gegenkonzept zum System (als Selbsttotalisierung), Menschen *als Menschen* mit Würde und nicht als Systemfunktionen oder als für das System nicht-existierend zu betrachten. Es fordert dem Beispiel Jesu folgend, den anderen Menschen nicht mehr nur als Objekt der eigenen totalitären Herrschaftsdurchsetzung, sondern als anderes menschliches Wesen zu verstehen, in dem sich G*tt offenbart, und sich zu diesem Wesen in eine wirkliche Beziehung zu setzen (Relationalisierung).

Dieses *gemeinschaftliche Verhältnis* aus Dussels Theologie kann Rosas Resonanzmomenten gegenübergestellt werden¹² und soll im Folgenden als Struktur der Erläuterung dessen dienen, was mit ›Gemeinschaft‹ näherhin gemeint ist:

¹² Vgl. Rosa 2023, 58–66.

Rosa	Christentum/Dussel
(1) Affizierung, Anrufung, Auf-Hören	Offensein für und Hören der Offenbarung des:r (Ganz-)Anderen (G*tt)
(2) Selbstwirksamkeit, Antworten	Anerkennung des anderen als Menschen und Repräsentant:in des:r Ganz-Anderen (G*tt)
(3) Transformation	Nachfolge, Umkehr und Verwandlung in einen neuen Menschen
(4) Unverfügbarkeit	prinzipielle Unverfügbarkeit des:r (Ganz-)Anderen

(1) Soll die Andersheit des anderen Menschen wirklich anerkannt werden, ist es zwingend nötig, sich diese Andersheit vom anderen Menschen her erst *offenbaren* zu lassen. Für Dussel kann die Frage, wer der:die Andere sei, nicht auf der Basis seiner:ihrer *Erscheinungsweise* beantwortet werden, d.h. nicht auf der Basis der Weise, wie ein Mensch einem anderen Menschen oder einer Gesellschaft lediglich unter den eigenen Verstehensvoraussetzungen *erscheint*. Vielmehr müsse man sich diese Antwort erst von dem:r Anderen her *offenbaren* lassen:

»Das, was ich von ihm:ihr [scil. dem:r Anderen] sehe, ist lediglich das, was mir erscheint; aber nicht das, was freie Möglichkeit und *sein:ihr* Projekt ist. Denn sein:ihr Projekt, diese seine:ihre Welt und die Möglichkeiten, die sich ihr:ihm eröffnen, eröffnen sich ihr:ihm von sich, aber nicht von mir aus, und deshalb frage ich ihn:sie: »Wer bist du?« [...] Ich frage das, weil es mir nicht in Erscheinung tritt [*no se me manifiesta*], sondern: Entweder er:sie selbst offenbart [*revela*] es mir oder ich werde es niemals wissen.«¹³

Ein einseitig erkennender Zugriff auf den anderen Menschen ist letztlich totalitär, weil dieser Versuch wieder darauf hinausläuft, den anderen Menschen in die eigenen Erkenntnismuster einzusortieren. Die Offenbarung des anderen Menschen durch den anderen Menschen kann sich nur durch dessen freie Entschließung ereignen. Diese Offenbarung bewirkt einen Einbruch in die eigene Selbstbezüglichkeit, in die eigene Totalität, in die Totalität der Gesellschaft oder einer Gruppe. Eine wirkliche, menschliche Beziehung entsteht erst dann, wenn dieser Einbruch, diese Offenbarung der:s Anderen zugelassen wird; wenn diese Offenbarung als

¹³ Dussel 1995, 116f. [Übersetzung AS].

wirkliche Begegnung mit dem radikal Neuen des anderen Menschen willkommen geheißen wird und der andere Mensch nicht wieder nur unter der Voraussetzung eigener Erkenntnismuster wahrgenommen bzw. erkannt wird. Dussel betont daher mit biblischem Bezug, dass die Gemeinschaft des Reiches G*ttes darin besteht,

»zu hören, auf die Stimme zu horchen, die von außerhalb her, von jenseits des Horizonts des Systems, eine Forderung an mich stellt: der Arme, der aufgrund seines *absoluten* und heiligen Rechtes als Person nach Gerechtigkeit schreit.«¹⁴

Absolut ist daher nicht die eigene partikulare Welt, sondern die Würde des anderen Menschen als Mensch und Person. Auf diese gilt es zunächst zu hören.

(2) Im offenbarenden Einbruch der Andersheit des anderen Menschen bricht zugleich die radikale Andersheit G*ttes als des:r ›Ganz-Anderen‹, der ›absoluten Exteriorität‹ ein.¹⁵ Und wenn in der Begegnung mit dem Anderen die radikale Andersheit G*ttes einbricht, kann sie nicht mehr ignoriert werden. Diese Unverfügbarkeit des anderen Menschen wird damit zu etwas Sakralem, das die eigene Ehrfurcht und Selbstrelativierung einfordert. Eine befreiende christliche Theologie fordert den Menschen heraus, sich auf den Anruf des:r Anderen und damit auch des Ganz-Anderen wirklich einzulassen, sich von ihm:ihr rufen zu lassen, um etwas wirklich Neues und Unerwartetes zu erfahren und nicht nur wieder das Echo des eigenen Selbst zu hören.

(3) Wer so den sakralen Anruf des:r Anderen gehört hat und ihn:sie in seiner:ihrer Würde anerkannt hat, kann nicht anders, als im biblischen Sinne zum:r Anderen umzukehren. Die Umkehr zur Andersheit des:r Anderen, d.h. die radikale Akzeptanz des Eigenwerts und der Notwendigkeit der Offenbarung von dem:r Anderen her, zieht in letzter Konsequenz auch die Umkehr zu den ›Ganz-Anderen unserer Gesellschaft‹, den Armen, den Unterdrückten, den Ausgeschlossenen mit ein, »dann beginnt die Nachfolge G*ttes auf dem Pfad des *Nichts* des Systems«¹⁶ (d.h. der Exteriorität). Die totalitäre Selbstbezüglichkeit wird aufgebrochen und es

¹⁴ Dussel 1988, 47.

¹⁵ Dussel 1988, 27f.57.

¹⁶ Dussel 1988, 61.

findet die Transformation, Verwandlung in einen neuen Menschen in Gemeinschaft statt.¹⁷

(4) Und weil in dem:r Anderen die Exteriorität und Andersheit G*ttes als der:des Ganz-Anderen aufscheint, bleibt die Andersheit des:r Anderen, ein volles Verstehen und erkennendes Einholen unerreichbar – der:die Andere bleibt letztlich unverfügbar und ungreifbar.¹⁸ Jeder Versuch, den:die Andere:n nur aus der Perspektive des eigenen Verstehenshorizonts zu verstehen, negiert diese Andersheit und baut eine neue Totalität auf. Die Notwendigkeit und Freiheit der Offenbarung von dem:r Anderen her bleibt ständige Voraussetzung der Gemeinschaft und des Reiches G*ttes.

2.3. »Gemeinschaft«

Im selbsttotalisierenden System maßt sich die Individualität einer Gruppe oder Position universale Gültigkeit an und schließt alles ›Andere‹ aus. In einer solchen selbsttotalisierenden Antigemeinschaft muss der:die Einzelne um sich selbst und seine:ihre Ansprüche fürchten. Denn er:sie kann jederzeit aus dem System fallen, sobald er:sie nicht mehr den normativen Maßstäben des Systems entspricht.

Dagegen betont das Gemeinschaftskonzept des Reiches G*ttes nicht nur das Kollektiv als solidarische Größe gegenseitiger Achtung. Auch die Individualität des:r einzelnen kann in einer solchen Gemeinschaft zu wirklicher Entfaltung kommen, weil in der enttotalisierenden echten Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit G*tt die Bedürfnisse aller gelten und die individuellen Bedürfnisse der einzelnen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«¹⁹.

Jede:r steht zu dem:r Anderen in einer gemeinschaftlichen solidarischen Relation der Nächstenliebe – auch der:die vermeintliche Feind:in. Der:die

¹⁷ Vgl. Dussel 1988, 47f.59.

¹⁸ Vgl. Peter 1996, 37–42.

¹⁹ Marx/Engels 1977, 482.

Andere wird nicht mehr den eigenen normativen Maßstäben unterworfen oder für die eigenen Zwecke funktionalisiert, sondern als eigenständige Person mit Würde und eigenen Bedürfnissen und Ansprüchen wahrgenommen und als letztlich unverfügbar anerkannt: »Das absolute Prinzip ist die Achtung der Würde oder der Heiligkeit der menschlichen Person, und zwar überall und jederzeit.«²⁰ Somit handelt es sich bei der Gemeinschaft des Reiches G*ttes um »eine utopische Ordnung, die es uns erlauben wird, die geltende ›gesellschaftliche‹ Wirklichkeit einer Kritik zu unterziehen«²¹ und echte Veränderung zu einem gemeinschaftlichen Zusammenleben zu ermöglichen. Die grundlegende Haltung der Gemeinschaft ist dabei die biblische

»›agape‹ – eine ganze besondere Art von Liebe. Sie ist nicht Eigenliebe, sondern Liebe des anderen *als anderen*, um seiner selbst willen, nicht um meinetwillen. Sie ist Liebe zu seiner Person, Liebe, die die Gerechtigkeit zu verwirklichen sucht, und so ist sie erhaben und heilig. Deshalb ist die authentische Beziehung zwischen Personen *als Personen* Liebe, nämlich ›Gerechtigkeitsliebe‹, ›agape‹.«²²

Diese Gemeinschaftsethik stellt für Dussel »das *Grundprinzip* der christlichen Ethik überhaupt«²³ dar. Aber das Primäre dieser christlichen Gemeinschaftsethik bildet die konkrete, personale und strukturelle *Praxis* zur Veränderung der Welt hin zur Gemeinschaft. Die gemeinschaftsethische Theologie mit ihrer Kritik der bestehenden Verhältnisse (Ausschlüsse, Marginalisierungen usw.) bildet nur die (ebenfalls notwendige) Reflexion auf die konkrete Praxis.²⁴

3. Leerheit (*śūnyatā*) im Mahāyāna-Buddhismus als enttotalisierendes Konzept

Ein solches enttotalisierendes, selbstrelationalisierendes Konzept auf Gemeinschaft hin gibt es nicht nur im Christentum. Auch im mahāyāna-

²⁰ Dussel 1988, 83.

²¹ Dussel 1988, 37.

²² Dussel 1988, 19.

²³ Dussel 1988, 25.

²⁴ Vgl. Dussel 1988, 220.

buddhistischen Zentralkonzept der ›Leere‹ bzw. ›Leerheit‹ (*śūnyatā*), wie es sich z.B. im Zen-Buddhismus findet, wird ein religiöses Konzept von Enttotalisierung und Relationalisierung greifbar. Über dieses Konzept der ›Leere‹ betont der Mahāyāna-Buddhismus, dass es kein definitives und abgrenzbares Selbst gibt und jedes Seiende vielmehr in gegenseitig abhängiger Verbindung besteht und entsteht. Eine Selbsttotalisierung ist damit *prinzipiell* nicht möglich. Der Philosoph und Theologe Byung-Chul Han formuliert das Spezifikum dieser ›Leerheit‹ in Abgrenzung von der philosophischen ›Substanz‹ folgendermaßen:

»Der buddhistische Zentralbegriff *śūnyatā* (›Leerheit‹) stellt in vielfacher Hinsicht den Gegenbegriff zur Substanz dar. Die Substanz ist gleichsam *voll*. Sie ist angefüllt mit *sich*, mit dem Eigenen. *Śūnyatā* stellt dagegen eine Bewegung, der Ent-*Eignung* dar. Sie ent-*leert* das Seiende, das in sich verharret, das sich auf sich versteift oder sich in sich verschließt. Sie versenkt es in eine Offenheit, in eine offene Weite. Im Feld der Leere verdichtet sich nichts zu einer massiven Präsenz. Nichts beruht allein auf sich. Ihre ent-grenzende, ent-eignende Bewegung hebt das monadische Für-sich in eine wechselseitige Beziehung auf.«²⁵

Die ›Substanz‹ bezeichnet die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Seienden von anderen Seienden, ein genuin ›Eigenes‹, das für sich selbst steht, in sich verbleiben und sich verschließen kann. Wird im Zen-Buddhismus alles Seiende als ›leer‹ charakterisiert, wird dagegen die wesenhafte Bewegung vom Eigenen weg bezeichnet, die *Ent-Leerung* eines (vermeintlich) definitiven, für sich stehenden Sein-Gehalts unabhängig von anderen Wesen. Der Ausgangspunkt der Leerheit besteht in der prinzipiellen Unabschließbarkeit, Offenheit bzw. Verbundenheit aller Seienden untereinander. ›Leer‹ ist ›etwas‹ nicht insofern, als es gar keinen ›Inhalt‹ hätte, sondern als keine inhaltliche Bestimmung ausschließlich aus sich selbst heraus, d.h. unter Absehung der Beziehung, des Verhältnisses und der Verbundenheit zu allem anderen, möglich ist. Das zu bestimmende ›etwas‹ lässt sich nicht klar von anderen Dingen abgrenzen; es ist bereits prinzipiell nie einfach ›es selbst‹, sondern immer schon in Verbindung mit anderem (das wiederum nicht einfach ›anderes‹ ist, sondern mit dem zu bestimmenden ›etwas‹ verbunden ist). Allerdings bedeutet die ›Leerheit‹ alles Seienden nicht, dass alles identisch miteinander ist.

²⁵ Han 2002, 44.

Somit wird sowohl eine Identität als auch eine Nicht-Identität vermieden. Die Gegenstände, Personen usw. werden somit immer anders verstanden, als sie dem erkennenden Bewusstsein in Erscheinung treten.²⁶

Dabei kommt das Konzept der Leerheit jedoch – anders als Dussels Modell – ohne Bezug auf den:die:das ›Ganz-Andere:n‹ (Transzendenz) aus, sondern beschreibt die fundamentale Interrelationalität alles Immanenten.²⁷ Sich selbst totalisierend zu verschließen und Anderes als ›ungültig‹ oder ›minderwertig‹ oder ›unbedeutend‹ abzuqualifizieren, widerspricht in der Logik der Leerheit damit der wahren Natur der Dinge. Denn die Interrelationalität alles Immanenten hat zur Folge, dass es kein Anderes, vom (vermeintlichen) Selbst Getrenntes gibt.

Auch hieraus ergibt sich in der Folge eine normative Ethik, die sich in Mitleid, Fürsorge und Solidarität äußert, wie es im mahāyāna-buddhistischen Bodhisattva-Ideal zum Ausdruck kommt. Diesem Ideal zufolge wird die eigene Erlösung bzw. das eigene Eingehen ins *Nirvāna* (d.h. der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburt) zugunsten des Mitgefühls für, der Verbundenheit mit und der Hilfe für alle anderen Lebewesen und deren Heil/Erlösung aufgeschoben. In der Konsequenz entsteht das Ideal allumfassender verbundener Gemeinschaft mit allen anderen Lebewesen.²⁸

4. Fazit

Vorliegender Aufsatz hat nicht zum Ziel, die Rosa'sche These »Demokratie braucht Religion« zu bestätigen oder zu widerlegen. Ein solches Vorhaben wäre auf den Einbezug weiterer empirischer Untersuchungen und religions- sowie demokratie-philosophischer Überlegungen angewiesen. Auch Rosa unternimmt in seinem kurzen Vortrag keinen Nachweis oder detaillierte Begründung seiner These, sondern vielmehr den Versuch einer basalen und recht allgemeinen Plausibilisierung der positiven

²⁶ Vgl. Brück 2016, 240–242.

²⁷ Vgl. Han 2002, 44.

²⁸ Vgl. Schmidt-Glintzer 2019, 69f.

›Unterstützung‹ von Demokratie durch Religion, die noch weiter vertieft werden müsste, um letztlich haltbar zu sein.

Vorliegender Aufsatz versucht, die Grundthese, dass Religion durch ihr grundlegendes enttotalisierendes und relationalisierendes Selbstkonzept bzw. durch die enttotalisierenden Momente ihres Selbstkonzepts einen positiven Beitrag zu Demokratie leisten kann, lediglich prinzipiell zu plausibilisieren. Wenn die Prämisse stimmt, dass Totalisierungstendenzen undemokratische Auswirkungen haben und demokratische Gesellschaften destabilisieren, dann kann jeder gesellschaftliche Mechanismus, der eine Enttotalisierung kultiviert und befördert, prinzipiell als positiver Beitrag zur Demokratie betrachtet werden. Dass Religionen zumindest ihrem Selbstkonzept entsprechend eine enttotalisierende Dynamik aufweisen, sollte durch diesen Beitrag grundlegend plausibilisiert werden.

Somit kann eine Demokratie – zumal in Zeiten massiver Selbsttotalisierungstendenzen – eine Religion mit befreiendem, enttotalisierendem Selbstkonzept und einer enttotalisierenden Praxis *gut gebrauchen*, weil eine solche Religion das Bewusstsein um die Partikularität und Relativität der eigenen Position sowie die Notwendigkeit der Einbettung in einen größeren gemeinschaftlichen Kontext schafft bzw. befördert. Religion kann dabei die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung und Selbstrelativierung im Rahmen eines größeren Ganzen entwickeln sowie kultivieren und kann somit zu einem demokratischen Zusammenleben beitragen. Allerdings muss stets auch kritisch überprüft werden, ob die jeweilige konkrete empirische Ausprägung von Religion diesem Kriterium gerecht wird und nicht sogar das Gegenteil befördert.

Dieses größere Ganze darf dabei jedoch nicht einfach die Extrapolation oder Abstraktion des eigenen Egos (einer Person, einer Gruppe, einer gesellschaftlichen Norm) bilden, sondern stellt im Christentum die Gemeinschaft mit den anderen Menschen dar. Darin werden die Würde und die Rechte der einzelnen Menschen gewahrt und auf diese Weise wird der:die Ganz-Andere (G*tt) erkennbar. Die Gemeinschaft mit anderen Menschen als normatives Ziel des Zusammenlebens verweist somit besonders auf die (auch aus theologischen Gründen) gültigen und einzufordern Menschenrechte sowie die grundlegende Würde des Menschen.

Auch die Mitmenschen in einer Demokratie sind nie ganz zu verstehen, besonders wenn sie andere politische Ansichten, Bedürfnisse usw. haben. Andersheit und Unverständnis des:r Anderen sind kein Trennungskriterium, sondern ein sakrales Gemeinschaftskriterium, weil sie auf die Würde der anderen Menschen (christlich: den:die Ganz-Andere:n) verweisen und ein Grundmoment menschlicher Existenz darstellen. Jede:r in einer Gesellschaft muss dem:r anderen auch seine:ihre Andersheit lassen, will man nicht selbst wieder eine Totalität aufbauen und ein gemeinschaftliches Zusammenleben erschweren oder sogar unmöglich machen. Eine solche Haltung und ein solches Weltverhältnis bilden die Grundlage für eine gesunde und starke Demokratie.

Literatur

- Bensmann, Marcus/Daniels, Justus von/Dowideit, Anette/Peters, Jean/Keller, Gabriela (2024), Geheimplan gegen Deutschland (10.01.2024), Correctiv. Recherche für die Gesellschaft, <https://correctiv.org/aktuelles/neuerrechte/2024/01/10/geheimplan-remigration-vertreibung-afd-rechtsextrem-november-treffen/> [Abruf am 28.04.2024].
- Brück, Michael von (⁴2016), Einführung in den Buddhismus, Frankfurt a. M./Leipzig.
- Dussel, Enrique (⁵1995), Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos Preliminares y Bibliografía (Contestación 6), Bogotá.
- Dussel, Enrique (1988), Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- Han, Byung-Chul (2002), Philosophie des Zen-Buddhismus (Reclams Universal-Bibliothek 18185), Stuttgart.
- Illouz, Eva (2023), Wir, die Linken? Nicht mehr, in: Süddeutsche Zeitung vom 28./29.10.2023, 17.
- Kastner, Jens (2024), Postkoloniale Theorie und Antisemitismus. Die dunkle Kehrseite, <https://taz.de/Postkoloniale-Theorie-und-Antisemitismus!/5993338/>.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977), Manifest der Kommunistischen Partei, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke, Bd. 4, Berlin, 459–493.
- Peter, Anton (1996), Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Theologische Profile), Mainz.

Rosa, Hartmut (⁹2023), Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München.

Schmidt-Glintzer, Helwig (⁴2019), Der Buddhismus, München.

Resonanz der Menschwerdung Gottes

Theologische Beobachtungen zu Johann

Sebastian Bachs Weihnachtsoratorium

Simon Steinberger

Hartmut Rosas Resonanztheorie hebt auf das menschliche Weltverhältnis ab. Wer in Resonanz tritt und sich anrufen lässt, wer anrufbar bleibt und *aufhört*, kann sein Verhältnis zur Welt transformieren (Rosa 2022, 55–57). Im Koordinatensystem von Rosas Ansatz tritt Religion als vertikale Resonanzachse auf, insofern sie als „Beziehung zur Welt, zum Dasein oder zum Leben als ganzem“ (Rosa 2016, 331) bestimmt ist. Ob eine religiöse Resonanz jedoch ihr transformierendes Potenzial entfaltet, ist ihrem menschlichen Gebrauch entzogen – und doch hat Religion einer Gesellschaft, deren Zustand Rosa als „rasenden Stillstand“ diagnostiziert, „etwas anzubieten“ (Rosa 2022, 22.27). Er nennt die spezifische Bedeutung der *Zeit* einen zentralen Vorzug religiösen Denkens, von dem her das Resonanzangebot von Religion greifbar wird.

„[D]er entscheidende Punkt scheint mir zu sein, dass das gesamte religiöse Denken, die ganze Tradition [...] auf die Idee und Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen hin angelegt sind.“ (Rosa 2022, 68)

Wenn Religion also im Ruf steht, Resonanzverhältnisse sinnlich zu vergegenwärtigen, stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln ihr das gelingen kann, welche Konstruktionen von Zeit dem zugrunde liegen und wie so ein religiöses Verständnis von Gott, Mensch und Welt transformiert werden kann. Diese Perspektiven werden im Folgenden an einer prominenten Inszenierung der Menschwerdung Gottes, nämlich J.S. Bachs *Weihnachtsoratorium*, erprobt.

1. Resonanzen der Heiligen Nacht

In seiner Studie *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* qualifiziert Hartmut Rosa den speziellen Charakter der Heiligen Nacht mit dem bemerkenswerten Bild, dass an diesem Zeitpunkt im Jahreslauf „die vertikale Resonanzachse ganz buchstäblich zu vibrieren beginnt“ (Rosa 2016, 444). Anschaulich wird das an der Tradition der *Rauhnächte*, die sich um die zwölf dunklen und kalten Nächte zwischen Weihnachten und dem Dreikönigsfest gebildet hat. Die Eindrücke von schauerlicher Kälte, mystischen Nebelschwaden und bedrohlicher Dunkelheit sind für den alten Volksglauben Ausdruck davon, dass in diesen rauen Nächten Gefahren aus dem Boden aufsteigen. Dämonen, Geister und allerlei Unholde treiben in dieser Zeit ihr Unwesen. Die Spanne zwischen dem Heiligen Abend, an dem die Geburt Jesu nach dem Lukasevangelium memoriert wird, und dem Dreikönigsfest, an dem die Huldigung durch die Weisen nach Matthäus im Zentrum steht, ist somit mythisch codiert: Während Menschen der Menschwerdung Gottes gedenken, stehen die Tore der Unterwelt offen. Was aber zeigt sich am 24. Dezember?

„Die Heilige Nacht wird nun aber konzipiert als die Nacht, in der sich der Himmel öffnet, die Engel erscheinen und die Gnade und das Licht herabsteigen und uns Menschen entgegenkommen; sie bezeichnet mithin die Nacht, in der die Unterwelt und die Überwelt gleichzeitig spürbar werden und präsent sind – *den Schnittpunkt der Resonanzachsen.*“ (Rosa 2016, 444, Hervorhebung S. Steinberger)

Nicht nur, weil das Weihnachtsoratorium eine Deutung der Menschwerdung Gottes vorlegt, die es virtuos an den Mächten der Unterwelt abschmeckt, oder weil es eine so kunstvolle und sinnliche Inszenierung des Weihnachtsgeschehens ist, eignet es sich als Dialogpartner in den Überlegungen dieses Beitrags. Vor allem ist Bachs sechsteiliges Werk ein Rezeptionsdokument von Rang in Bezug auf die Erzählungen von der Geburt Jesu und ihren Deutungen, das die Proprien der weihnachtlichen Festtage sinnlich zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus sind, wie noch zu sehen sein wird, besonders die Schlusschoräle der sechs Werkteile wirkmächtige Trägermedien lutherischer Theologie, da sie Dimensionen des christlichen Glaubens ausloten und seine Bedeutung für die Gemeinde konturieren. Für Martin Luther ist die Stimme die Seele des

(menschgewordenen) Wortes (*vox est anima verbi*); in dieser sinnlichen Vermittlung sucht Religion die Menschen in Anspruch zu nehmen und zu verwandeln (Gardiner 2018, 345). In den Worten von Hartmut Rosa: Die Erinnerung an die Geburt Jesu im Stall von Bethlehem ist resonant. Sie hat uns etwas zu sagen und wird in den Advents- und Weihnachtsliedern selbst zum Klang (Rosa 2016, 444). Wie gelingt es nun J.S. Bach, das Unverfügbare zu konzipieren? Wie wird sein Weihnachtsoratorium zum Angebot einer resonanten Transformation?

2. Konstruktionen von Zeit

Religiöses Denken und gottesdienstliche Inszenierungen folgen einer ganz „andere[n] Konzeption von Zeit“, verglichen mit „Zeit als ökonomischer Ressource“ (Rosa 2022, 68). Ein Blick auf ihre spezifischen Konstruktionen erhellt die Besonderheiten liturgischen Gedenkens und seiner resonanten Potenziale.

2.1 Liturgische Zeit

Zeit wird im wissenschaftlichen Denken linear vorgestellt. Mit Immanuel Kant ist die Zeit (wie auch der Raum) als transzendente Form menschlicher Anschauung zu verstehen: als Größe, in der unsere Vernunft das Nacheinander von Dingen bzw. Empfindungen ordnet (KrV B 46–49; Kant 1986, 78–80). Diese Konzeption (Abb. 1, siehe nächste Seite) erlaubt es z.B., die Lebensdaten von Johann Sebastian Bach (1685–1750) und konkrete Ereignisse wie die Uraufführungen der sechs Teile des Weihnachtsoratoriums in der Weihnachtszeit 1734/35 in einer strukturierten Abfolge aufzutragen und als Geschichte zu erzählen.

Das religiöse Denken hingegen vollzieht eine charakteristische Krümmung von Zeit, z.B. indem es die Anschauungsform Zeit zyklisch ansetzt. Nach Ernst Cassirer ist

„Zeit [...], religiös betrachtet, niemals ein einfacher und einförmiger Ablauf des Geschehens, sondern sie empfängt ihren Sinn erst durch die Abhebung und Unterscheidung ihrer einzelnen Phasen“ (Cassirer 1973, 146).

Der liturgische Jahreskreis (Abb. 2) realisiert dieses Prinzip, indem er das gottesdienstliche Handeln im Ablauf eines Jahres mit Festkreisen zu Weihnachten und Ostern (sie sind in der Abbildung skizziert, das x markiert den Heiligen Abend), geprägten Zeiten, Heiligengedenktagen und allerlei mehr orientiert. Diese immer gleiche Folge inszeniert verschiedene religiöse Deute- bzw. Resonanzoptionen in jährlicher Wiederholung. So feiern jedes Jahr am Heiligen Abend christliche Kirchen mit den immer gleichen Schriftlesungen und einem relativ stabilen Kanon an Weihnachtsliedern die Menschwerdung Gottes. Jedes Jahr auf's Neue *wird es Weihnachten*.



Abb. 1 Menschliche Zeit

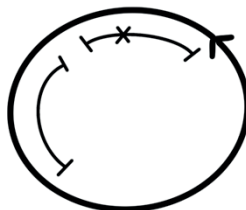


Abb. 2 Liturgische Zeit

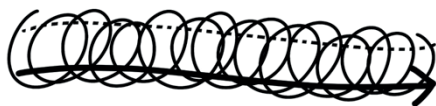


Abb. 3 Liturgisches Erleben

Im liturgischen Erleben nun verbinden sich diese beiden Konstruktionen von Zeit (Abb. 3). Das Resonanzangebot des Jahreskreises ermutigt dazu, im eigenen Leben immer wieder über das vermeintlich Selbe nachzudenken – zum Beispiel, was es denn bedeutet, dass Gott Mensch geworden ist. Die gestrichelte Linie steht für die Auseinandersetzung mit Weihnachten in ihrer biographischen Dimension. Was bedeutet mir das Christfest in den verschiedenen Etappen meines Lebens: Als kleines Kind? Wenn ich mit kleinen Kindern aus meinem Umfeld Weihnachten

feiere? Wenn ich über den Krieg in Israel und Gaza nachdenke? Wenn sich mein Leben dem Ende zuneigt? Schon formal ist durch dieses liturgische Strukturprinzip ein Raum eröffnet, in dem Menschen in Resonanz zu ihrem Weltverhältnis treten können.

2.2 Das Weihnachtsoratorium und sein Resonanzangebot

Über die Weihnachtszeit hinweg sind die sechs Teile von Bachs Oratorium verteilt, die in den beiden Leipziger Hauptkirchen in den Gottesdiensten zur erstmaligen Aufführung gebracht wurden (Schweitzer 1952, 633; Näheres zu den Aufführungen und liturgischen Gepflogenheiten s. Walter 2006, 29–31). Die einzelnen Tage haben ihren liturgischen Ort am (1–3) ersten, zweiten und dritten – dieser wurde in Leipzig zu Bachs Zeiten noch gefeiert – Weihnachtsfeiertag, (4) am Neujahrstag, (5) am ersten Sonntag nach Neujahr (Erstaufführung: 2. Januar 1735) und (6) am Epiphaniastag (Erscheinung des Herrn). In den Gottesdiensten in der Nikolai- und Thomaskirche kam dem neu geschaffenen oratorischen Werk eine doppelte Funktion zu: Erstens setzt es die Weihnachtsgeschichte *erzählerisch* als Ganzes in Szene; zweitens fügt es sich in die *liturgische* Dramaturgie ein, zumal eine jede Kantate die (in ihr) gebotenen Evangelientexte kommentiert und reflektiert (Janz 2009, 248).

In diesem gottesdienstlichen Rahmen ist das Weihnachtsoratorium zu verstehen. Seine Besonderheit, die genannten Funktionen mit den Mitteln der Musik zu füllen, geht im Selbstverständnis christlicher Liturgie auf. Jan Assmann verweist in diesem Kontext auf die paulinische Formel vom „gegenwärtigen Augenblick“ (Assmann 2020, 123) aus 2 Kor 6,2. Sie kennzeichnet den Kerngedanken des Gottesdienstes in seinem eschatologischen Horizont. Von ihm her ist der musikalischen Inszenierung die Eigenart gegeben, zwischen dem Memorieren des Vergangenen und dem Schauen auf das Kommende die Gegenwart erlebbar zu machen. Assmann greift hierbei auf einen Satz aus den *Erinnerungen* von Igor Strawinsky zurück, demzufolge Musik die Gegenwart realisiert, sie wirklich macht und in diesem Sinn die Zeit still stehen lässt (Assmann 2020, 123). Das Weihnachtsoratorium hat seinem Sitz in der Liturgie nach das Potenzial, die "Botschaft" von der Menschwerdung Gottes zu verdichten und sie seinen Hörer:innen zu aktualisieren – ob in den Morgenstunden

des 25. Dezember 1734 in St. Nikolai, bei einer Aufführung des Werks in einer Konzerthalle oder beim privaten Nachhören anlässlich der Lektüre dieser Zeilen. Sakrale Musik genießt ihr Ansehen auch im profanen Raum, vermag auch dort ihre Wirkung zu entfalten und die Ewigkeit auf geneigte Ohren wirken zu lassen. Für Meinrad Walter schließt Bachs Musik einen Weltzugang im Glauben auf (Walter 1994, 55). Dieser kann in den verschiedenen Satzformen ergründet werden. Die nachfolgenden Beobachtungen zu den unterschiedlichen dramaturgischen Charakteristika von Choral und Arie gehen dem exemplarisch nach.

3. Resonanzachsen im Choral

Choräle gehören neben den biblischen Texten zu denjenigen Elementen des Weihnachtsoratoriums, die selbst aus der Liturgie stammen. Bach hat hier bereits bekannte Stücke re-arrangiert und in die Dramaturgie der Kantaten eingefügt. Die den Chorälen zugrunde liegenden Melodien waren in den Leipziger Kirchen wohlbekannt und auch die Texte (bei den hier besprochenen Beispielen handelt es sich um Dichtungen von Paul Gerhardt) gehörten zum festen Bestand der lutherischen Gemeindegesangbücher dieser Zeit. Man kann daher mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass die Menschen während der gottesdienstlichen Aufführungen jedenfalls zum Mit-Murmeln hingerissen waren. Dieser Einblick hebt die Choräle spürbar von den anderen Satzteilen ab und ist für die kommunikative Situation nicht unerheblich. So bahnt sich ein besonderes Resonanzverhältnis an, das durch Verinnerlichung und Kollektivierung gleichermaßen geprägt ist.


Von seiner Funktion her unterbricht der Choral die in Rezitativen vorangetriebene und durch Arien retardierte Handlung zugunsten einer kollektiven Reflexion. Diese findet zwar in aller Regel im Singular statt: „wie soll *ich* dich empfangen?“. Die Sprechsituation aber, die durch die Ich-Form entsteht, bezeichnet Tobias Janz als ein kollektives Singen, das die religiöse Subjektivität der Einzelnen sichtbar macht (Janz 2009, 249). Dieses Strukturmoment vernetzt den Choral mit der griechischen Tragödie, in der der Chor stets eine "Ich"-Perspektive einnimmt. Im (teilweise:

mehrstimmigen) Miteinander des Choralgesangs zeigt sich dieser als Tun der Gemeinde, die gemeinhin die Selbstdeutung als „Leib Christi“ beansprucht. Durch das gemeinsame Singen konstituiert sich ganz verdichtet „Gottes Wirklichkeit auf Erden“ – in Chorälen, deren Texte es in Anspruch nehmen, religiöse Gehalte zu deuten und zu verinnerlichen, *passiert* also etwas. Gerade in der lutherischen Tradition sind solche Gemeindelieder Trägermedien von Glaubensinhalten. Hinter der individualisierenden Perspektive liegt also eine katechetische Absicht (Petzoldt 2007, 126).

Im Choral *Wie soll ich dich empfangen?* (BWV 248/5) erscheinen demnach durch den Gesang die gläubige Seele und die versammelte Gemeinde zugleich als Sprecherinnen. Ihr Reflektieren fasst den bisherigen Inhalt aktualisierend zusammen, wenn die titelgebende Frage nach der angemessenen Reaktion auf Gottes Offenbarung im Zentrum steht und die Singenden in die Dynamik mit hineinzieht: „O Jesu Jesu setze / mir selbst die Fackel bei“.

Die Melodie des vorliegenden Chorals firmiert außerhalb des Schemas von Dur und Moll. In phrygischer Modalität ist sie hinsichtlich des Tongeschlechts und den mit ihm verbundenen Zuweisungen (z.B. fröhlich vs. traurig) offen, auch wenn die kleine Terz den Tonbestand in Richtung Moll rückt. Über diese formale Beobachtung hinaus inszeniert die Melodie einen christologischen Effekt. Innerhalb des Bach'schen Œuvres kommt sie erstmals in der 1727 uraufgeführten Matthäus-Passion vor, wenn Gerhardts Passionslied *O Haupt voll Blut und Wunden* vorgetragen wird, nachdem die römischen Soldaten den dornengekrönten Jesus verspottet haben. Die Weise ist von daher mit der Passion und dem Vorverweis auf die Kreuzigung verbunden. Er klingt sie nun im Weihnachtsoratorium, bevor das Jesuskind in der Krippe liegt, färbt sie die unschuldige Vorbereitung auf die Ankunft des Gottessohnes in der Welt empfindlich ein. Die Komposition lässt im Hören also einen Oberton mitschwingen, der im Jahreskreis einen Querverweis setzt. Was Gottes Menschwerdung bedeutet, ist für Bach nicht von Jesu Tod und Auferstehung Jesu zu trennen – Krippe und Kreuz bilden die Achse, entlang der er seine Christologie in Szene setzt. Freilich ist diese Verbindung, die im Choral *Wie soll ich dich empfangen?* prominent hervortritt, nicht in den 1730ern vom

Himmel gefallen. Schon die frühchristliche Literatur verbindet die Geburt Jesu mit dem Anspruch ihrer Heilsbedeutsamkeit; auch die Verwendung der phrygischen Melodie für das Passionslied ist vor Bachs Schaffen bezeugt (für eine differenzierte Betrachtung: Walter 2006, 58–59 u. Petzoldt 2007, 126–127). Nichtsdestoweniger ist diese christologische Pointe auch in seinem Werk vollzogen und durch ihn geprägt.

<p>O Haupt voll Blut und Wunden, Voll Schmerz und voller Hohn, O Haupt, zu Spott gebunden Mit einer Dornenkron, O Haupt, sonst schön gezieret Mit höchster Ehr und Zier, Jetzt aber hoch schimpferet, Gegrüßet seist du mir!</p>		<p>Wie soll ich dich empfangen Und wie begegn' ich dir? O aller Welt Verlangen, O meiner Seelen Zier! O Jesu, Jesu, setze Mir selbst die Fackel bei, Damit, was dich ergötze, Mir kund und wissend sei!</p>
---	---	--

Karfreitag 1727 (BWV 244/63)

Text: Paul Gerhardt (1656)

Melodie: Hans Leo Haßler (1601) ←

1. Weihnachtstag 1734 (BWV 248/4)

Text: Paul Gerhardt (1653)

Melodie: identisch →

(Quelle: Neumann 1956, 18)

Weiterhin lässt sich am vorliegenden Choral zeigen, dass religiöser Ausdruck mit Hartmut Rosa als ein „Resonanzverbund“ zu verstehen ist, „in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen“ (Rosa 2016, 443). Dieser oben bereits erwähnte „Schnittpunkt der Resonanzachsen“, der die Heilige Nacht auszeichnet, wird in BWV 248/4 sichtbar. Die *vertikale* Resonanzachse ist durch die Ausrichtung auf die Ankunft Jesu aktiviert; dieses Geschehen ist als Offenbarung Gottes gedeutet und transzendiert den Horizont über das menschliche Zueinander hinaus. Das ist in der gemeinsamen Aufführung durch die Musiker:innen erfahrbar. Ihr Miteinander steht in *horizontaler* Resonanz, wenn sich Chor, Orchester und die Gemeinde *in communio* der Bedeutung des Weihnachtsgeschehens versichern. Dieses ist durch das vorgestellte Setting greifbar: Wenige Minuten später wird Maria ihr Neugeborenes in

eine Krippe legen, klassisch vorgestellt in Anwesenheit von Ochs und Esel. Dieses gegenständliche ‚Bühnenbild‘ markiert die *diagonale* Resonanz, insofern es Beziehungen zu elementaren Symbolisierungen ins Bewusstsein ruft.

Überdeutlich verdichtet sich dieser Resonanzverbund im Choral *Ich steh' an deiner Krippen hier* (Text: Paul Gerhardt / BWV 248/59). In der titelgebenden ersten Verszeile folgt auf das prononcierte „Ich“ szenisches Präsens. Dieses rückt nach der Untersuchung von Volker Leppin

„den Singenden [...] hinein in das Szenario in Bethlehem im Stall. Maria, Josef und das Kind werden nicht in historischer Distanz betrachtet, sondern die Singenden sind Teil des Geschehens“ (Leppin 2021, 354).

Aus verschiedenen Blickwinkeln setzt sich eine kongruente Bilanz zu Paul Gerhardts Choraldichtungen und ihrer Bedeutung im Weihnachtssoratorium zusammen: Volker Leppin streicht heraus, dass die in der Menschwerdung Gottes ins Werk gesetzte Erlösung des Menschen erst durch die individuelle Verinnerlichung zum Ziel gelangt (Leppin 2021, 355). Für Hartmut Rosa bringen die Texte paradigmatisch „eine ganz andere Form der Weltbeziehung zum Ausdruck“ (Rosa 2016, 445).

4. Vom Verlangen der Seele nach Gott

Zudem fallen im Choraltext Bilder des Verlangens auf. Stellt der Einsatz noch zaghaft die Frage nach der angemessenen Disposition, wird Jesus Christus hernach als „aller Welt Verlangen“ und „meiner Seele Zier“ apostrophiert. Die „Fackel“ entstammt der klassischen Bebilderung einer Hochzeit, zu der der Bräutigam seine Braut (hier: die Seele *pars pro toto* für den Menschen) in der Nacht abholt. Dieses Verlangen der Seele nach Gott ist zentral für die Tradition der Mystik, deren Ausdrucksformen insbesondere die adventlich dominierte erste Hälfte der ersten Kantate prägen.

Unter Mystik ist im Allgemeinen eine doppelte Transformation der Größen *Jenseits* und *Diesseits* zu verstehen: Die Ewigkeit bricht in das Zeitliche herein und transzendiert die Trennung zwischen den Geschöpfen und

ihrem Schöpfer (Leppin 2022, 1–2). Die Zuweisung und insbesondere die strikte Trennung dieser Rollen ermöglicht erst ihre Überwindung, für die der Begriff der mystischen Vereinigung (*unio mystica*) geprägt ist. Ob eine Erfahrung als unmittelbare Nähe zu Gott, als Erfüllung des Verlangens nach Transzendenz oder tatsächlich als im Leben vorweggenommene Einheit mit dem Grund des Seins gedeutet wird – Mystik kennt gerade als hochgradig individuelles Erleben verschiedene Zugriffe und Ausprägungen. Volker Leppin rechnet unter die gemeinsamen Merkmale christlicher Mystik, dass es sich um eine „momenthafte Erfahrung“ handelt, die durch die „Vorwegnahme eines Heilsgeschehens“ geprägt ist (Leppin 2021, 18). Er traut es ausdrücklich der Musik zu, im Diesseits eine Erfahrung der ausstehenden Fülle zu antizipieren (Leppin 2022, 11). Die Schwelle zu einer solchen Verschmelzung illustriert die Arie *Bereite dich Zion* (BWV 248/4), die dem zuvor betrachteten Choral unmittelbar vorangeht.

Bereite dich, Zion, mit zärtlichen Trieben,
 Den Schönsten, den Liebsten bald bei dir zu sehn!
 Deine Wangen
 Müssen heut viel schöner prangen,
 Eile, den Bräutigam sehnlichst zu lieben!
 (BWV 248/4 [Quelle: Neumann 1956, 18.]

In dieser ersten Arie im Weihnachtsoratorium singt nach dem tänzerischen instrumentalen Ritornell die Alt-Solistin ihre Aufforderung an „Zion“, sich auf die Ankunft des Höchsten vorzubereiten. Das Stück hat durch den Dreivierteltakt und die Oboe im Staccato einen grazilen Charakter; die Ansprache ist zärtlich, geradezu intim. Hier hat Bach eine bestehende Arie (nämlich aus der Herkules-Kantate BWV 213) parodiert. Im Original ist die Stimmung in ganz anderer Hinsicht ungehalten: Herkules maßregelt die personifizierte Wollust und schickt sich an, sich mit der Tugend allein zu vermählen. Von dieser Vorlage hat Bach keine Note verändert. Allein die Oboe d’amore ist neu; sie umspielt mit ihrem lieblichen Klang den vorgetragenen Text. Die Aufforderung, sich auf die Ankunft des Bräutigams vorzubereiten, ist zärtlich, mitunter erotisch. Auch von der Genese der Arie her, die Bach aus dem Kontext *Wollust* herausgelöst und mit intimer Festlichkeit instrumentiert hat, intensiviert sich der Eindruck mystischen Verlangens.

Die Anrede an *Zion* ist schillernd. Ein erster Kandidat für seine Identifizierung ist *localiter* Jerusalem. Dass die Geburt Jesu in Betlehem angesetzt ist, muss hier keinen Widerspruch darstellen. Im Horizont der christlichen Glaubenstradition erscheint aber auch das Gottesvolk angesprochen – diese religionsgeschichtliche Assonanz gilt es freilich interreligiös zu temperieren. Zuletzt setzten das Wort vom *Bereiten* und das zärtlich-liebkosende Vokabular den Verweis auf das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13). Die Ankunft des Jesuskindes in der Krippe mit hochzeitlichen Bildern des Verlangens auszudeuten, ist das Privileg der Mystik. Dieser Zugang ermöglicht es den Hörenden, in Resonanz mit der eigenen Sehnsucht und Hoffnung zu treten. In diesem Sinn ist mit „Zion“ auch die momentan versammelte Gemeinde angesprochen.

Auch die Deutung der Sprecherinnenrolle erhellt das kommunikative Setting: Wer ist zu hören, wenn der Alt singt? Im Weihnachtsoratorium ist die Altstimme häufig auf Maria, die Mutter Jesu, hin transparent. Diese Zuweisung ist im Horizont der klassischen Deutungen plausibel: Zum Verhältnis von Mutter und Kind passt es, dass sie genau um sein Wesen weiß (dass er „der Schönste“, der „Bräutigam“ ist) und davon auch nicht ohne typologische Überhöhung kündigt. Trotzdem ist es nicht angebracht, die Rollenzuweisung zu vereindeutigen und damit den Resonanzraum zu verengen; ein Blick in die christliche Frömmigkeitsgeschichte zeigt, dass die „Braut“ in aller Regel nicht trennscharf bald mit der Seele des gläubigen Individuums, bald mit der Kirche und/oder mit Maria identifiziert wurde (Leppin 2022, 3). Diese Polyvalenz zeichnet den mystischen Resonanzraum aus und hält das Weltverhältnis derer, die sich von der Altstimme affizieren lassen, offen.

5. Resonante Kontrastfolien

Die theologische Deutung, die das Weihnachtsoratorium in seinem Schlusschoral an das Weihnachtsfest heranträgt, entspinnt sich wesentlich an Themen aus seinem fünften Teil. Betrachtungen zur Figur des Herodes sowie dem vorgetragenen Menschenbild bilden gewissermaßen

die Kontrastfolie für sein Resonanzangebot. Diese Verbindung wird auch in der Architektur des Oratoriums manifest: Bevor der sechste Werkteil in D-Dur endet, leitet die fünfte Kantate in der Dominante (A-Dur) organisch und erwartend zu ihm hin (Janz 2009, 252).

5.1 Herodes als Verkörperung des Bösen

Nachdem die ersten vier Teile des Weihnachtsoratoriums nach dem Text aus dem Lukasevangelium (Lk 2,1.3–21) gestaltet waren, wechselt Bach für die letzten beiden zur Geburtsgeschichte nach Matthäus (Mt 2,1–12). Bemerkenswert ist, dass aus dessen Textbestand die Episoden von der Flucht nach Ägypten und dem Kindermord in Bethlehem (Mt 2,13–18) keine Beachtung finden, insbesondere weil der fünfte Teil für den Sonntag nach Neujahr vorgesehen war, dessen liturgischer Lesungstext vor dem Erklängen der Kantate die Flucht nach Ägypten war (Schulze 2007, 644). Meinrad Walter sieht den Grund für diese Auslassung in einer dramaturgischen Erwägung: Der Anbetungsszene aus dem sechsten Werkteil die Flucht-Perikope voranzustellen hätte die Chronologie der Handlung empfindlich irritiert (Walter 2006, 147).

Mit einem ausgesprochen kurzen Rezitativ wird nach einigen Partien, deren Reflexionen sich der Suche nach Licht verschreiben, schließlich die Figur des Herodes eingeführt:

Da das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm das ganze Jerusalem.

(BWV 248/48 [Quelle: Neumann 1956, 60])

Dieser vom Evangelisten vorgetragene Vers (Mt 2,3) verändert den bisherigen Charakter des Stückes merklich: Sein Erschrecken ist für den Tenor in höchster Lage lautmalerisch umgesetzt; auch auf der Situation in Jerusalem liegt eine dissonante Emphase (Walter 2006, 157–158). Die im Text unterstrichenen Silben inszenieren mit musikalischen Mitteln eine dramaturgische Zuweisung: Herodes ist der finstere Antipode zu Jesus Christus. Sein *Erschrecken* über die Kunde von einem aufgehenden Stern ist bekanntermaßen unheilvoll. Der doppelt verminderte Septakkord auf der Spitzensilbe realisiert in drei kleinen Terzen eine Krümmung: Wie Herodes auf die Ankunft Jesu reagiert, ist jedenfalls nicht im Wohlklang

darstellbar. Nicht weniger beeindruckend ist das *Schauern Jerusalems*. Auf der Silbe mit dem dunklen Vokal u singt der Tenor ein *his*, das mit dem *fis* in der Continuo-Begleitung akustisch einen Tritonus bildet. Dieser Tonabstand ist wegen seines hässlichen Klangs auch unter dem Namen *Teufelsintervall* bekannt – was die Herrschaft des Herodes für das Schicksal Jerusalems bedeutet, darüber muss dieses Rezitativ keine Worte verlieren. Der Klientelkönig ist als *diablus in musica* klar auf die Seite der Finsternis gestellt.

Herodes ist nicht einfach ein Feind Jesu. Er erscheint als Prototyp der Feinde Jesu, eine Personifikation des Bösen schlechthin. Die Begegnung mit den Sterndeutern, die in Mt 2,2 nach dem neugeborenen König fragen, ist der Anfang seines Niedergangs. Der Antagonismus zwischen den beiden Figuren ist aber kein plumper Dualismus. Die Skala zwischen Licht und Finsternis ist dynamisch; so zeigt der Fortgang der Kantate, dass sich der neue Glanz zaghaft und sukzessive seinen Weg bahnt. In der Arie BWV 248/51 gibt – ausgerechnet – die Altstimme im Kontrast zu den irrlichternden Sopran- und Tenorparts die Antwort auf die Frage, wo denn der Christus zu finden ist, ein: „Schweigt, er ist schon wirklich hier!“. Die extreme Charakterisierung des Herodes ist nicht zuletzt dramaturgisch begründet; ist es doch wesentlich mit seiner Rolle verbunden, dass die Weisen einen anderen Weg nach Hause wählen.

5.2 Zur Anthropologie im Weihnachtsoratorium

Nachdem das Rezitativ *Mein Liebster herrschet schon* (BWV 248/52; wiederum vom Alt vorgetragen) von der beginnenden Herrschaft Jesu erzählt und das eigene Herz als seinen Thron bestimmt, wartet der Schlusschoral der fünften Kantate mit einer allgemeinen Aussage hierzu auf:

Zwar ist solche Herzensstube
 Wohl kein schöner Fürstensaal,
 Sondern eine finstre Grube;
 Doch, sobald dein Gnadenstrahl
 In denselben nur wird blinken,
 Wird es voller Sonnen dünken.
 (BWV 248/53 [Quelle: Neumann 1956, 61])

Die Gestaltung hebt sich von den anderen Schlusschorälen des Weihnachtsoratoriums durch seine dezente, ausschließlich im Hintergrund verbleibende Instrumentierung ab. Seinen schlichten Charakter erhält der vierstimmige Chorsatz wesentlich durch die Komposition nach (lockerem) syllabischem Prinzip: Jede Stimme hat auf jeder Silbe einen neuen Ton. Die weitgehende Abwesenheit von Verschleifungen und Verzierungen passt auch zum inhaltlichen Eindruck, dass hier nämlich in schnörkelloser Klarheit Grundsätzliches verhandelt wird: Anthropologie. Der Grundzustand des Menschen, im Bild: seine „Herzenstube“, ist als „finstre Grube“ vorgestellt – letztlich ein dem Grab ähnlicher Ort, an dem Leben und Licht nicht von selbst zu finden sind. Die wenigen Stellen im Choral, an denen sich doch Melismen (verschliffene Ornamente, im Text kursiviert) finden, erhellen seine Pointe: So ist der „Gnadenstrahl“ sinnlich zu vernehmen und transformiert den ihm metrisch zugeordneten „Fürstensaal“. Die gottlos gedachte dunkle Welt des Menschen wird allein durch das Aufblitzen seiner Transzendenz hell (s. auch die Melismen im sechsten Vers). Die zuvor in Aussicht gestellte Regentschaft Jesu im Herzen macht, das ist eine Spitze des hier präsentierten Menschenbildes, tatsächlich einen Unterschied.

Diese *sola-gratia*-Theologie (derzufolge allein durch Gottes Gnade der Mensch gerechtfertigt wird) fügt sich in einen größeren Zusammenhang ein. Die Rezeption der reformatorischen Grundsätze ist typisch für Bach; gerade die von ihm ausgewählten Choräle inszenieren lutherische Dogmatik par excellence. Schon die Komposition des Weihnachtsoratoriums folgt dem Schriftprinzip *sola scriptura*, wenn biblische Texte durch Rezipienten verbunden, in Arien vertieft und in Chorälen aktualisiert werden. Diese konfessionelle Verortung schlägt jedoch nicht in Dogmatismus um. Dichtungen und Deutungen stehen artifiziell weit über der Präsentation der Heiligen Schrift; auch scheut Bach in BWV 248/47 das Signalwort „Werke“ nicht, wenn es darum geht, worin die Ausrichtung auf Jesus (*solus Christus*) erfahrbar ist. Hierin liegt auch die Brücke zu Herodes: Was passiert, wenn Menschsein allein im Modus der finstren Grube realisiert wird, dafür gibt er ein schauderliches Beispiel. Worauf also richtet sich das Resonanzangebot im Weihnachtsoratorium?

6. Theologie der Menschwerdung Gottes – der Schlusschoral

Im letzten Teil des Weihnachtsoratoriums ziehen die Weisen von Herodes zur Krippe und wählen, nachdem sie dem Kind gehuldigt haben (*Ich steh an deiner Krippen hier*), eine andere Route in ihre Heimat. Das Werk geht nach einer Arie (BWV 248/62), die in festlichen Tönen vom Einzug des Heilands in die Herzen der Protagonisten kündigt, in eine letzte Sequenz über, die in zwei Schritten das gesamte Weihnachtsoratorium beschließt. Die Macht des Herodes ist gebrochen, das Schicksal gewendet, und alle Solostimmen stellen in einem polyphonen Aufbau die Frage nach dem *So what* dieser Inszenierung: „Was will der Höllen Schrecken nun / was will und Welt und Sünde tun“ und fokussieren schließlich gemeinsam: „da wir in Jesu Händen ruhn?“ (BWV 248/63). Auf diese Zusammenfassung, die als Abfolge von Septakkorden eine Abrundung fordert, folgt das große Finale: der Schlusschoral erhebt sich zum prächtigen Triumphlied (Schweitzer 1952, 636).

Der Choral vertont die vierte Strophe aus Georg Werners Lied *Ihr Christen auserkoren* (ca. 1648; Schulze 2007, 650) mit derselben Melodie wie zuvor *Wie soll ich dich empfangen* (BWV 248/5), die somit ein zartes Netz über das Oratorium spannt und hier von freudigen Fanfaren und feierlichen Zwischenspielen unterbrochen wird. Insgesamt tritt der Schlusschoral als instrumental dominierte Chorfantasia mit groß besetztem Orchester auf (Pauken und Trompeten schlagen die Brücke zum Auftakt des Werkes); die Liedzeilen sind in einen prächtigen, konzertanten Orchestersatz eingebettet (Petzoldt 2007, 402; Walter 2006, 149.168). Mit Sopran, Tenor, Alt und Bass sowie dem Chor spricht nun die Gemeinschaft derer, die in knapp drei Stunden Aufführungsdauer bzw. über zwölf Tage verteilt zuvor das Weihnachtsgeschehen auf die musikalische Bühne gebracht haben, im *Tutti* zur Hörerschaft – diese verdichtete Sprechsituation konzentriert sich auf eine theologische Botschaft (Petzoldt 2007, 403–405).

Die erste Hälfte des Chorals hat Herodes als Urbild der Feinde Christi im Blick, die böse Herrscherfigur, die zur Deutefolie für die gute Herrschaft des Friedensfürsten wurde. An Herodes' Beispiel zeigt sich, dass diejenigen, die zum Geschehen in der Krippe nicht in Resonanz treten, nichts zu gewinnen haben. Die Weisen haben das Jesuskind nicht verraten. Die

Begegnung mit ihrem Heiland lässt es eben nicht nur „in den Herzen warm werden“ (Rosa 2016, 444 [Hervorhebung: H. Rosa]), sondern transformiert ihre Weltbeziehung und orientiert ihr Handeln.

Nun seid ihr wohl gerochen
 An eurer Feinde Schar,
 Denn Christus hat zerbrochen,
 Was euch zuwider war.
 Tod, Teufel, Sünd und Hölle
 Sind ganz und gar geschwächt;
 Bei Gott hat seine Stelle
 Das menschliche Geschlecht.“
 (BWV 248/64 [Quelle: Neumann 1956, 66])

Das Menschenbild aus dem zweiten Teil des Chorals schließt sich an die in 5.2 besprochene Anthropologie an. Die Unvollkommenheit des Menschen ist in seiner Sterblichkeit (*Tod*) verkörpert, er ist anfällig für die Verlockungen des Bösen (*Teufel*) und sein Handeln ist durchzogen durch Abwendungen vom Guten, die klassisch als *Sünde* bezeichnet sind. Hartmut Rosa hat den bestechenden Vorschlag eingespielt, diesen Begriff mit ambivalenter Geschichte als „Resonanzunwilligkeit“ neu zu übersetzen (Rosa 2016, 447). Zuletzt wird auch die ultimative Resonanzlosigkeit (*Hölle*) unter jene Größen gerechnet, die durch die Menschwerdung Gottes „ganz und gar geschwächt“ sind, was sich im (unvermittelten) Einsatz der jublierenden Trompeten-Fanfare über dem Text „Hölle“ musikalisch abbildet. Zu den großen Stärken dieser theologischen Deutung gehört es, die Referenzen des Bösen „geschwächt“ zu nennen und daher als vorhanden anzuerkennen (Walter 2006, 169). Ungeachtet des exaltiert triumphalistischen Tons ist das in der Welt wirkliche Leid nicht geleugnet – im Resonanzsetting der christlichen Glaubenshoffnung ist es jedoch seiner Macht beraubt, das letzte Wort zu haben.

Der Wortlaut der Schlussverse „bei Gott hat seine Stelle / das menschliche Geschlecht“ mag auf den ersten Blick an eine Vergottung des Menschen denken lassen. Dem Choral hier eine Apotheose als Quintessenz zu unterstellen wird aber dem Weihnachtsoratorium nicht gerecht, handelt doch sein Text nicht von Jesu Auferstehung, sondern tätigt eine Aussage über die Erlösung des Menschengeschlechts. Bei der Ortung von

„Gottes Stelle“ geben einige musikalische Beobachtungen entscheidende Hinweise:

- Die phrygische Melodie von O Haupt voll Blut und Wunden und Wie soll ich dich empfangen (s.o.) ist hier – durchaus entgegen der zeitgenössischen Konvention – mit strahlenden Dur-Akkorden harmonisiert. Diese Vereindeutigung transponiert den Schlusschoral nach D-Dur, der Grundtonart des Weihnachtsoratoriums, in dessen erstem Teil auf der Bühne der Menschen die Vorbereitung auf das weihnachtliche Geschehen erzählt wird.
- In den instrumentalen Zwischenspielen zwischen den Versteilen sind mitunter überschwängliche Trompetenmotive zu hören, die aber ebenso wie die Geigen im Hintergrund fallende Linien beschreiben. Die Seitenthemen von „Tod, Teufel, Sünd und Hölle“ verschallen nicht an der Grenze zum nächsten Vers, sondern werden behutsam integriert und aufgehoben.
- Als ob sich das Postludium nach dem chorischen Finale für seine eigene Pointe sortierte, beginnt das Thema der Trompeten noch einmal ganz von vorne und steigert sich bis zu seiner Wiederholung: Der letzte Eindruck ist der einer markanten, vierfachen Abwärtsbewegung.

So endet das Weihnachtsoratorium *down to earth*. Dass des Menschen Stelle "bei Gott" ist, hat schlicht den Grund, dass er die Gott-Ferne als Ort der Begegnung erschließt. Die Menschwerdung Gottes wird zum *cantus firmus* der vertikalen Resonanzachse und perspektiviert diese auf die Welt des Menschen. In ihrer Profanität wird sie zum Resonanzraum Gottes. Nachdenken über Religion darf sich daher rühmen, es wirklich mit Welt-Beziehungen zu tun zu haben. Dass selbst der opulente Schlusschoral menschliches Erleben, Handeln und Deuten weiterhin in seiner menschlichen Dimension denkt, überzeugt. Die Vielfalt der kommunikativen Formen im Weihnachtsoratorium bildet ein Resonanzangebot und regt bei jedem Hören auf's Neue dazu an, über die Bedeutung der Menschwerdung Gottes nachzudenken.

Literatur

- Assmann, Jan (2020), *Kult und Kunst. Beethovens Missa Solemnis als Gottesdienst*, München.
- Cassirer, Ernst (⁶1973), *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken [1925]*, Darmstadt.
- Gardiner, John Eliot (2018), *Bach. Musik für die Himmelsburg*, München.
- Janz, Tobias (2009), *Werkbetrachtungen. Weihnachts-Oratorium BWV 248*, in: Emans, Reinmar / Hiemke, Sven (Hg.), *Bachs Passionen, Oratorien und Motetten. Das Handbuch (= Das Bach-Handbuch 3)*, Laaber, 248–267.
- Kant, Immanuel (1968), *Kritik der reinen Vernunft [1781/1787]*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- Leppin, Volker (2022), *Bach und die mystische Tradition. Überlegungen anhand von Texten seines Vokalwerks*, in: Bredenbach, Ingo / Leppin, Volker / Schwöbel, Christoph (Hg.), *Bach unter den Theologen. Themen, Thesen Temperamente*, Tübingen, 1–22.
- Leppin, Volker (2021), *Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik*, München.
- Neumann, Werner (1956): *Johann Sebastian Bach. Sämtliche Kantatentexte*, Leipzig.
- Petzoldt, Martin (2007), *Bach-Kommentar. Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian Bachs. Die geistlichen Kantaten vom 1. Advent bis zum Trinitatisfest (Bd. 2)*, Stuttgart.
- Rosa, Hartmut (2022), *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis*, München.
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Schulze, Hans-Joachim (2007), *Die Bach-Kantaten. Einführungen zu sämtlichen Kantaten Johann Sebastian Bachs*, Leipzig.
- Schweitzer, Albert (1952), *J.S. Bach*, Wiesbaden.
- Walter, Meinard (2006), *Johann Sebastian Bach. Weihnachtsoratorium*, Kassel.
- Walter, Meinrad (1994), *Musik – Sprache des Glaubens. Zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs*, Frankfurt a.M.

KI, Überzeugungen und Freiheit

Andrea Vestrucci

Dieser Artikel skizziert einige Überlegungen, die mich beim Lesen von Hartmut Rosas Buch *Demokratie braucht Religion* inspiriert haben. Diese Überlegungen konzentrieren sich speziell auf die Interaktionen mit dem Thema Technologie. Wie verbinden sich die Erkenntnisse und Fragen in der Technologieforschung mit dem Thema dieses Symposiums: Der Bedeutung von Religion in unserer heutigen komplexen Welt und der demokratischen Gestaltung? Dieses Buch behandelt mehrere Aspekte dieser Bedeutung, die in Geschichte, Literatur, Bildung, Musik und Kultur verwurzelt sind - auch aus anderen Kulturen als der deutschen.

In Verbindung mit Forschungen, die in der Gruppe für *Artificial Intelligence Systems Engineering (AISE)* an der Uni Bamberg durchgeführt werden, möchte ich gerne ein weiteres Thema hinzufügen: Künstliche Intelligenz (KI) und ihre Beziehung zur Freiheit in religiösen und demokratischen Kontexten. Ich werde meinen Artikel in zwei Abschnitte unterteilen. Der erste Abschnitt trägt den Titel *Braucht KI Religion?* und der zweite Abschnitt, der auf dem ersten aufbauen wird, trägt den Titel *Braucht Religion KI?*.

Die Antwort auf beide Fragen lautet eindeutig „Ja“, sonst würde dieser Artikel jetzt enden. Das Problem besteht darin, herauszufinden, warum die Antwort „Ja“ lautet. Die Antwort hängt eng mit dem Begriff der *Überzeugungen* zusammen und damit, wie KI mit der Komplexität unserer Glaubenssysteme interagiert.

Natürlich ist es in einem kurzen Beitrag wie diesem unmöglich, solch komplexe Themen auszuschöpfen. Daher zielt mein Artikel darauf ab,

einige Punkte zu präsentieren, die inspirieren und zur weiteren Diskussion und Reflexion einladen können.

1. Braucht KI Religion?

1.1 KI und Argumente für Überzeugungen

Wir alle wissen, dass sich Überzeugungen von Wissen dadurch unterscheiden, dass sie nicht sicher sind. Wir sagen nicht „Ich glaube, dass $2 + 2 = 4$ “, sondern „Das weiß ich“. Daher können Überzeugungen durch Argumente gestützt werden. Dies gilt insbesondere für religiöse Überzeugungen. Genau dieser Aufgabe widmet sich der Teil der Theologie, der *Apologetik* genannt wird.

Unter diesen Argumenten zur Stützung religiöser Überzeugungen gibt es eines, das eine lange und berühmte Tradition hat: Das ontologische Argument für die Existenz Gottes. Ein ontologisches Argument ist, kurz gesagt, ein Argument, das die Existenz Gottes nur anhand des Konzepts oder der Definition Gottes nachweist. Wenn wir uns auf eine Definition von Gott einigen, dann beweist das Argument, dass es widersprüchlich ist, die Existenz Gottes nicht zu bestätigen.

Es ist ein ebenso komplexes wie faszinierendes Argument – und diese Faszination erklärt seinen tausendjährigen Erfolg.

Seit mindestens 1078, als Anselm von Canterbury im *Proslogion* seinen ontologischen Gottesbeweis niederschrieb, haben menschliche Intelligenzen über diese Art von Argument nachgedacht, sie kritisch hinterfragt und stetig weiterentwickelt. Aber eigentlich nicht nur menschliche Intelligenz: Auch künstliche Intelligenz! Eine Art von KI, die mit expliziter Wissensdarstellung und Regeln arbeitet. Bei der Software handelt es sich insbesondere um (automatisierte und interaktive) *Reasoner* oder *Theorem-beweiser*. Ich beschränke mich hier auf drei Beispiele.

- Im Jahr 2011 kodierten Edward Zalta von der Stanford Universität und Paul Oppenheimer eine nichtmodale Formalisierung von Anselms ontologischem Argument in die Syntax des

Theorembeweisens erster Stufe Prover⁹ (vgl. Oppenheimer/Zalta 2011; Oppenheimer/Zalta 2021).

- Seit 2013 arbeitet Christoph Benzmüller an Kurt Gödels ontologischem Argument aus dem Jahr 1970 in der automatisierten Argumentationsumgebung der Theorembeweiser höherer Stufe Isabelle HOL. Er untersuchte auch mehrere Varianten von Gödels Argumentation, die z. B. von Dana Scott, Anthony Anderson und Melvin Fitting vorgeschlagen wurden (vgl. Benzmüller/Woltzenlogel Paleo 2014; Benzmüller 2023; Vestrucci/Benzmüller 2024).
- Ich selbst habe sowohl an einer modalen Formalisierung von Anselms Argument als auch an der Formalisierung von Avicennas ontologischem Argument von 1027 gearbeitet, das von einigen als das erste ontologische Argument überhaupt angesehen wird und aus dem Islam und nicht aus dem Christentum stammt. Beide Automatisierungen werden in Isabelle HOL untersucht. Diese Artikel befinden sich noch in der Finalisierungsphase.

1.2 Die Frage nach der Wahrheit

Dies könnte eine Frage aufwerfen: Beweisen diese Erkundungen der Varianten des ontologischen Arguments in einer automatisierten Beweisumgebung endgültig, dass Gott wirklich existiert? Die Beantwortung dieser Frage erfordert möglicherweise einen kurzen Umweg in den Bereich der Philosophie der Mathematik. „Gott existiert (auch in der Realität)“ (und nicht „nur im Geist“ – wie das Argument von Anselm behauptet zu beweisen) ist eine Formel, die von den Theorembeweisern bewiesen wird. Der Beweis dieser Formel ist das Ergebnis zweier Prozesse: Eines syntaktischen Prozesses und eines semantischen Prozesses.

Der syntaktische Prozess überprüft, ob die Formel aus einigen anderen Aussagen, sogenannten Prämissen, abgeleitet werden kann, indem einige logische Regeln der Symbolmanipulation angewendet werden. Die grundlegendste Regel ist das berühmte *Modus Ponens*: Wenn p , dann q ; p ; dann q . Wenn es regnet, nehme ich den Schirm. Es regnet. Dann nehme ich den Schirm. Die Ableitung von „ q “ aus „wenn p , dann q “ und „ p “ wird Inferenz genannt. Die Inferenzen, die am Beweis des ontologischen

Arguments beteiligt sind, sind komplizierter als diese, aber im Wesentlichen ist das Verfahren dasselbe. Der Theorembeweiser überprüft, ob die Formel „Gott existiert (auch in der Realität)“ gemäß einiger logischer Inferenzregeln, die in die Maschine kodiert sind, aus den Prämissen des Arguments abgeleitet werden kann.

Der semantische Prozess macht etwas anderes: Er überprüft, ob das Argument gültig ist, d. h. ob unter der Annahme, dass die Prämissen wahr sind, die Schlussfolgerung – die Formel „Gott existiert (auch in der Realität)“ – auch wahr ist. Wenn hier von *Wahrheit* die Rede ist, kann dies zu Missverständnissen führen. Es bedeutet nicht, dass der Theorembeweiser beweist, dass Gott wirklich existiert. Im Kontext formaler Sprachen bedeutet „wahr sein“, „in einigen oder allen Modellen wahr zu sein“. Es ist irgendwie mit unserem intuitiven Wahrheitsbegriff verbunden, wird aber auf logisch/mathematische Formeln angewendet.

Ein *Modell* (oder auch eine *Interpretation*) besteht aus einer Menge von Objekten, dem sogenannten *Grundbereich*, und einer Zuordnung, die den nicht-logischen Symbolen (z. B. Prädikaten, Funktionssymbolen, Konstanten) Bedeutungen verleiht. Betrachten wir zum Beispiel die Formel: „Für alle x gilt: Wenn Q auf x zutrifft, dann trifft P nicht auf x zu.“ Wählen wir als Grundbereich *Tiere auf der Erde* und interpretieren Q als „ein Pinguin sein“ sowie P als „fliegen können“, dann ist die Formel wahr. Interpretieren wir dagegen Q als „ein Schwan sein“ und P als „schwarz sein“, so wird die Formel falsch. Eine Formel heißt *erfüllbar* (satisfiable), wenn es mindestens eine Interpretation gibt, in der sie wahr ist. *Gültig* (valid) ist eine Formel, wenn sie in *allen* Interpretationen wahr ist. Die oben genannte Formel, „Für alle x gilt: Wenn x Q ist, dann trifft P nicht auf x zu“, ist im Grundbereich *Tiere auf der Erde* erfüllbar, jedoch nicht gültig, da es mindestens eine Interpretation gibt, in der die Formel falsch ist. Solche Interpretationen, in denen eine Formel nicht erfüllt wird, bezeichnet man als *Gegenbeispiele*. Zurück zum ontologischen Argument: In einem Theorembeweiser kann man zunächst überprüfen, ob die Prämissen des Arguments widerspruchsfrei (konsistent) sind, denn aus einem Widerspruch kann beliebig alles bewiesen werden (ex contradictione sequitur quodlibet), was das Argument trivialisieren würde. Wenn die Prämissen als konsistent erkannt werden, nimmt sie der Theorembeweiser bei

seiner Suche nach einem formalen Beweis als gegeben an und versuchen kann, ein Gegenbeispiel für die Schlussfolgerung „Gott existiert (auch in der Realität)“ zu finden – also ein Modell, in dem alle Prämissen gelten, die Schlussfolgerung jedoch falsch ist.

Existiert kein solches Gegenbeispiel, lässt sich zeigen, dass die Schlussfolgerung logisch aus den Prämissen folgt. Dabei bedeutet ein „Beweis“ innerhalb des Theorembeweisers, dass es keine Interpretation gibt, in der sämtliche Prämissen wahr und die Konklusion zugleich falsch ist. Ob die Formel in einem „realen“ oder philosophischen Sinn wahr ist, hängt jedoch davon ab, ob man die Prämissen als wahr im außermathematischen bzw. außermodelltheoretischen Kontext akzeptiert. Der Theorembeweiser kann nur über jene Modelle „entscheiden“, in denen die Prämissen bereits als gültig vorausgesetzt werden; außerhalb dieses Rahmens (z.B. in Modellen oder Wirklichkeiten, in denen die Prämissen nicht gelten) kann er nichts über die „Wahrheit“ von „Gott existiert (auch in der Realität)“ aussagen.

Die Antwort auf die Frage, ob die Formel tatsächlich wahr ist, hängt also davon ab, welche Gründe man anführt, um die Prämissen für wahr zu halten. In Argumenten, die sich mit metaphysischen oder abstrakten Objekten befassen, bleibt die Frage nach der Wahrheit von Formeln (Sätzen) oft umstritten, weil es per Definition nicht möglich ist, sie empirisch zu überprüfen (anders als etwa bei Formeln über Tiere).

Daher stehen uns für die Beurteilung der Wahrheit der Prämissen zwei, nicht gegenseitig ausschließende Optionen offen: intrinsische und extrinsische Unterstützung (vgl. Maddy 1988). Die intrinsische Unterstützung bedeutet, dass Prämissen etwa aus offensichtlichen Gründen oder durch weitgehenden Konsens für wahr gehalten werden; so kann es sich bei dem ontologischen Argument um Glaubensartikel handeln (wie bei Anselm). Die extrinsische Unterstützung verweist auf den Nutzen solcher Prämissen: Man führt sie ein, um bestimmte Thesen zu formulieren oder gewünschte Sachverhalte zu erklären (eine Art empirischer bzw. bottom-up-Vorgehensweise).

Aus der Geschichte der Mathematik – etwa der Mengenlehre – ist bekannt, dass sich beide Arten von Unterstützung häufig durchdringen: Ein zunächst kontraintuitives Axiom kann sich als nützlich für die Bildung

und Überprüfung neuer Hypothesen erweisen und dadurch allmählich an Plausibilität gewinnen. Umgekehrt können Prämissen, die intuitiv erscheinen, sich als notwendig erweisen, um relevante mathematische Eigenschaften oder Objekte formal zu beschreiben.

Dies bedeutet zugleich, dass die Wahrheit der Prämissen immer auch in Frage gestellt werden kann. Wer die Prämissen ablehnt, kann dem Argument seine Schlüssigkeit (im Sinne von „Überzeugungskraft“) absprechen, weil sich die Konklusion natürlich nicht auf falsche oder unbegründete Voraussetzungen stützen soll. Formal bleibt das Argument jedoch weiterhin gültig, falls es keine Interpretation gibt, die alle Prämissen wahr und die Schlussfolgerung falsch macht. In vielen Fällen kann es allerdings fruchtbarer sein, die Prämissen als wahr anzunehmen, weil das Argument interessante Strukturen unseres Denkens oder metaphysische Zusammenhänge beleuchtet. Schließlich gilt auch: Wer also die Prämissen, die das ontologische Argument stützen, ablehnt, stützt diese Ablehnung auf andere Prämissen, die ihrerseits hinterfragt werden können. Anders ausgedrückt: Die bloße Verneinung der ursprünglichen Prämissen mag manchmal mehr intellektuelle Kraftanstrengung als ein klarer logischer Fortschritt sein – insbesondere, wenn das eigentliche Ziel darin besteht, mithilfe der Argumentation die inneren Zusammenhänge einer Theorie oder eines Systems zu erhellen.

1.3 Expressivität

Warum sind diese Untersuchungen von Varianten des ontologischen Arguments in verschiedenen automatisierten Argumentationsumgebungen relevant?

Ontologische Argumente sind komplex. Zum Beispiel funktioniert Gödels Argumentation in einem logischen Kontext, der *Logik höherer Stufe* genannt wird und in dem nicht nur Einzelvariablen, sondern z.B. auch Eigenschaften quantifiziert werden können. Oder Anselms Argument könnte – abhängig von der Formalisierung – die Verwendung der Diagonalisierung beinhalten, einer mathematischen Methode, bei der eine Eigenschaft mit der Eigenschaft selbst verknüpft wird (vgl. Oppenheimer/Zalta 2011). Oder Anselms Arbeit beinhaltet eine zusätzliche Klärung,

welche Eigenschaften binärer Beziehungen erforderlich sind, um das Argument zu beweisen.

Darüber hinaus basieren Versionen des ontologischen Arguments, wie bereits erwähnt, auf einer nichtklassischen Logik, genauer gesagt auf der Modallogik, der Logik der Möglichkeit und Notwendigkeit. Diese verschiedenen Aspekte der Komplexität erfordern von der Maschine einen erheblichen Aufwand, um das Argument zu verstehen. Tatsächlich liegt der eigentliche Aufwand jedoch nicht auf Seiten der Maschine, sondern auf Seiten des Informatikers oder Logikers, der die Expressivität der Maschine bis an ihre Grenzen bringen muss.

Expressivität bedeutet die Fähigkeit einer Sprache – in diesem Fall die Sprache des automatisierten KI-Denkens –, Informationen aus einer anderen Sprache – in diesem Fall natürlicher Sprache – ohne Bedeutungsverlust zu vermitteln, d. h. durch die Erfassung von Nuancen und die Berücksichtigung von Polysemie und die Unterscheidung semantischer Kontexte.

Nachfolgend eine überarbeitete Fassung, bei der die vormals englischen Passagen ins Deutsche übertragen und stilistisch angepasst wurden:

Ich beschränke mich hier auf ein Beispiel: Wie bereits erwähnt, verwenden einige Versionen des ontologischen Arguments eine nicht-klassische Logik, nämlich die Modallogik. Das KI-System (bzw. der Theorembeweiser) hingegen beruht auf einer klassischen Logik (gewöhnlich höherstufig), wie sie typischerweise für den Beweis mathematischer Theoreme eingesetzt wird. Um modale Argumente – etwa das ontologische Argument – in einem solchen System zu formalisieren, muss man die Modallogik innerhalb der klassischen Logik repräsentieren. Dies kann beispielsweise mithilfe der flachen semantischen Einbettung (englisch: *Shallow Semantic Embedding*) erfolgen, die Elemente der Modallogik direkt auf Konstrukte der klassischen Logik abbildet. Auf diese Weise werden die nativen semantischen Mechanismen genutzt, um modallogische Formeln hinsichtlich ihrer Bedeutung und Wahrheit zu evaluieren, was ihre rechnerische Handhabung erleichtert (vgl. Benz Müller 2019). Man bezeichnet diesen Prozess als „flach“, weil er keine tiefgreifende, syntaktische Transformation der Modallogik erfordert, sondern vielmehr einer Neuformulierung gleichkommt. In Bild 1 (gezeigt in *Isabelle/HOL*) etwa

werden die logischen Operatoren der Modallogik direkt als höherstufige Funktionen umgesetzt, sodass keine explizite Kodierung der modallogischen Syntax nötig ist.

```

typedecl w (*Possible worlds*) typedecl i (*Individuals*)
type_synonym  $\sigma$  = "w $\Rightarrow$ bool" (*Type of world-lifted propositions, truth-sets*)
(**Logical operators lifted to truth-sets**)
abbreviation mbot::" $\sigma$ " ("⊥") where " $\perp \equiv \lambda w. \text{False}$ "
abbreviation mtop::" $\sigma$ " ("⊤") where " $\top \equiv \lambda w. \text{True}$ "
abbreviation mnot::" $\sigma \Rightarrow \sigma$ " ("¬" [52]53) where " $\neg \varphi \equiv \lambda w. \neg(\varphi w)$ "
abbreviation mand::" $\sigma \Rightarrow \sigma \Rightarrow \sigma$ " (infixr " $\wedge$ "51) where " $\varphi \wedge \psi \equiv \lambda w. (\varphi w) \wedge (\psi w)$ "
abbreviation mor ::" $\sigma \Rightarrow \sigma \Rightarrow \sigma$ " (infixr " $\vee$ "50) where " $\varphi \vee \psi \equiv \lambda w. (\varphi w) \vee (\psi w)$ "
abbreviation mimp::" $\sigma \Rightarrow \sigma \Rightarrow \sigma$ " (infixr " $\longrightarrow$ "49) where " $\varphi \longrightarrow \psi \equiv \lambda w. (\varphi w) \longrightarrow (\psi w)$ "
abbreviation mequ::" $\sigma \Rightarrow \sigma \Rightarrow \sigma$ " (infixr " $\longleftrightarrow$ "48) where " $\varphi \longleftrightarrow \psi \equiv \lambda w. (\varphi w) \longleftrightarrow (\psi w)$ "
abbreviation mident::" $i \Rightarrow i \Rightarrow \sigma$ " ("=") where " $x = y \equiv \lambda w. (x = y)$ "

```

Bild 1: Beispiel für eine flache semantische Einbettung der Modallogischen Operatoren in die Logik höherer Ordnung im Isabelle/HOL-Theorembeweiser.

1.4 KI und Religion

Braucht KI also Religion? KI kann sicherlich davon profitieren, sich mit religiösem Denken auseinanderzusetzen: Die KI-Forschung nutzt Argumente zur Verteidigung religiöser Überzeugungen als Chance, das logische Denken in KI-Systemen voranzutreiben und ihre Fähigkeit zu verbessern, mit komplexen, abstrakten Konzepten umzugehen und auf eine Weise zu argumentieren, die eher dem menschlichen Verständnis entspricht.

2. Braucht Religion KI?

2.1. KI und Freiheit

Wir wissen, dass die Pandemie Religionsgemeinschaften dazu gezwungen hat, alternative Formen des Gottesdienstes und der Versammlung zu finden, was in den meisten Fällen auf Technologie zurückzuführen ist. Aber darüber möchte ich nicht sprechen. Vielmehr möchte ich über die Beziehung zwischen Technologie, Religion und Freiheit sprechen.

Künstliche Intelligenz ist immer mehr Teil unseres täglichen Lebens. Schüler und Lehrer profitieren von ChatGPT, haben jedoch auch

Probleme damit. Und das ist nur die Spitze des Eisbergs. Von der Gesundheitsversorgung bis zu Mobiltelefonen, von Videospiele über Einstellungsverfahren bis hin zu Finanzhilfen ist KI ein integraler Bestandteil unseres Lebens.

Technologie ist eine Form der Freiheit. Sie befreit uns von einigen Pflichten und ermöglicht uns, mehr Zeit für uns selbst zu haben. Denken Sie an alle Transportmittel oder die Nutzung von Elektrogeräten. Dies hat jedoch seinen Preis – nicht nur den Strompreis oder den CO₂-Fußabdruck. Ein eher immaterieller Preis. Technologie erweitert nicht nur unsere Freiheit, sie schränkt sie gleichzeitig ein, weil sie uns von ihr abhängig macht. Wir gewöhnen uns an die Technologie; der Einsatz von Technologie ist fast eine Gewohnheit, so dass wir uns ein Leben ohne sie nicht mehr vorstellen können. Dies kann auch Auswirkungen auf unser Engagement für demokratische Teilhabe haben.

2.2. Logik und Rhetorik

Ein wichtiges Beispiel dafür ist das, was ich *künstliche Narrative* nenne (Lattanzi/Vestrucci 2024). Es handelt sich nicht um Science-Fiction, sondern um etwas absolut Reales und Alltägliches. Nehmen wir einen Fall, der alltäglich sein könnte. Wenn Sie ChatGPT eine logische Frage stellen, ist es möglich, dass seine Antwort nicht korrekt ist. Im Jahr 2024 habe ich die damals kostenlos verfügbare Version von ChatGPT (ChatGPT 3.5) gebeten, einen Syllogismus zu generieren, der zwar semantisch korrekt (also wahr), aber syntaktisch nicht korrekt (also logisch ungültig) ist – siehe dazu Bild 2. Die generierte Schlussfolgerung lautet: „Alle Säugetiere legen Eier. Menschen sind Säugetiere. Folglich legen Menschen Eier.“ Natürlich ist diese Schlussfolgerung auch semantisch falsch, da die erste Prämisse falsch ist: Nur wenige Säugetiere legen Eier (Schnabeltier und Ameisenigel). Warum irrt sich ChatGPT auf diese Weise? (Wichtig anzumerken ist, dass dieses Modell von ChatGPT mittlerweile aufgrund technologischer Verbesserungen nicht mehr verfügbar ist. Dies hebt jedoch weder die Existenz dieses Ergebnisses auf, noch schließt es aus, dass auch in Zukunft kontroverse oder problematische Resultate auftreten könnten.)

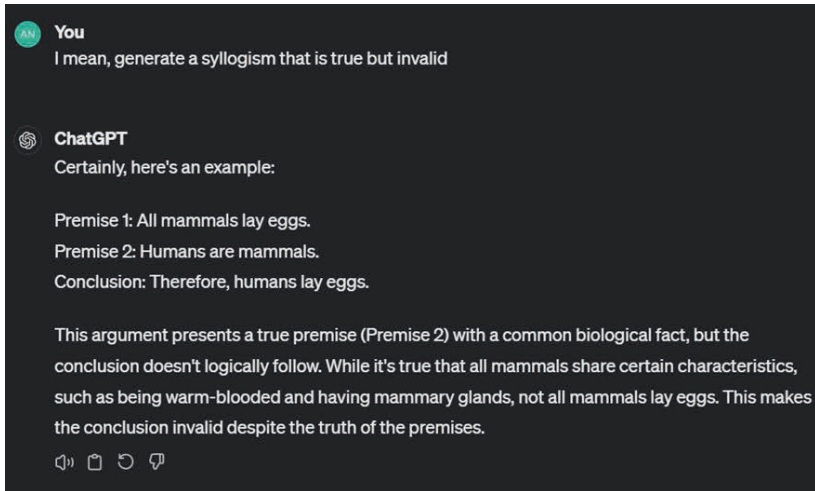


Bild 2: Ein Chat mit ChatGPT Model 3.5

ChatGPT ist eine Art von KI, die nicht mit expliziten semantischen Regeln arbeitet – zum Beispiel Regeln zur Suche nach Gegenmodellen, wie in Abschnitt 1.2 für Theorembeweiser erwähnt –, weil die Semantik seiner Antworten probabilistisch ist: Vereinfacht ausgedrückt könnte man sagen, dass die Semantik von ChatGPTs Antworten auf einer Analyse des Kontextes und der Vorhersage von Wortfolgen basiert, basierend auf der Wahrscheinlichkeit ihrer Verteilung in der riesigen Datenbank, auf der ChatGPT trainiert wurde. Das bedeutet, dass die Semantik von ChatGPTs Antworten nicht aus einem echten Verständnis der Bedeutung resultiert, sondern aus Operationen, die die statistische Neuordnung von Teilen seines enormen Wissensbestands einschließen. Folglich besitzt ChatGPT keine abstrakte Vorstellung davon, was der Sinn seiner Antworten ist, weil es keine Basis expliziter Regeln für den Aufbau der Semantik seiner Entscheidungen hat.

Diese fehlende explizite Regelung, die es ermöglicht, die semantische Gültigkeit der gegebenen Antworten zu bewerten, bedeutet etwas Wichtiges: KIs wie ChatGPT haben im übertragenen Sinne kein Verständnis dafür, was sie sagen und entscheiden. Aus diesem Grund wurde diesen KIs die Metapher des „stochastischen Papageis“ (vgl. Bender et al. 2021)

zugeschrieben: Der stochastische Papagei schafft nichts Neues, sondern formuliert einfach Antworten, indem er das, was er gelernt hat, auf probabilistische Weise umstellt. Genauer gesagt formuliert der stochastische Papagei Antworten, deren Korrektheit nur wahrscheinlich ist, und diese Wahrscheinlichkeit basiert zunächst auf der Menge und Qualität der Daten, die er gelernt hat. Gerade vor diesem Hintergrund hat Luciano Floridi das Akronym *AI* scherzhaft, aber nicht zu sehr, als „Agere sine Intelligere“ neu formuliert, was auf Lateinisch „Handeln ohne zu verstehen“ bedeutet (vgl. Floridi 2023).

Was ist das Problem mit dem stochastischen Papagei? Das Problem betrifft unser Vertrauen in die Antworten dieser KIs. Ist unser Vertrauen gut platziert? In dem Beispiel, das wir gemacht haben, hat ChatGPT eine falsche, aber rhetorisch sehr gut formulierte Antwort generiert. Also stellt sich im Fall von ChatGPT die Frage des Vertrauens in diesen Begriffen: Wie tief ist die Unterscheidung zwischen Logik und Rhetorik in den Antworten der Maschine?

Wie erwähnt, formuliert ChatGPT Antworten – das heißt Entscheidungen – auf der Grundlage eines statistischen Ansatzes zur Semantik, zum Beispiel basierend auf der Verteilung von Worten und ihrer mehr oder weniger häufigen Verwendung in den Texten, auf denen ChatGPT trainiert wurde. Daher erscheinen ChatGPTs Antworten vollkommen korrekt, aber in einigen Fällen ist diese Korrektheit eben nur oberflächlich, da es keinen Vergleich mit expliziten semantischen Regeln gibt. Die falsche Antwort erscheint jedoch korrekt, weil sie sehr gut argumentiert ist. Noch genauer gesagt verbergen die Antworten von ChatGPT eine potenzielle logische Unkorrektheit unter einer sehr überzeugenden Rhetorik.

Man könnte einwenden, dass dies kein allzu großes Problem darstellt, da es sich nur um einige spezifische Antworten von ChatGPT handelt. Dennoch sollten wir uns fragen, was ein durchschnittlicher Benutzer tun würde, der ChatGPT eine Frage stellt, ohne zweideutige Absichten wie zum Beispiel die Überprüfung seiner logischen Fähigkeiten. Wie würde dieser Benutzer auf eine rhetorisch so gut formulierte Antwort reagieren? Würde er möglicherweise die logische Richtigkeit der Antwort überprüfen oder würde er dem vollkommen plausiblen Urteil von ChatGPT vertrauen?

2.3. Überlegungen und künstliche Narrative

Stellen Sie sich eine zukünftige KI vor, die noch leistungsfähiger ist als ChatGPT und nicht nur kurze Antworten von ein paar Zeilen, sondern ganze Texte oder Videos produziert, wie beispielsweise journalistische Reportagen, die der breiten Öffentlichkeit eine rhetorisch perfekte, aber logisch fehlerhafte oder der Realität nicht entsprechende Erzählung präsentieren. In gewisser Weise ist dies bereits Realität: Denken Sie an sogenannte Deepfakes, also von KI generierte Videos, die so realistisch sind, dass sie wie Aufnahmen echter Ereignisse wirken. Darüber hinaus kann ChatGPT (auch die aktuelle Version) unsere Vorlieben, Gewohnheiten und Erwartungen kennen, basierend auf den Kommentaren, die wir zuvor zu seinen Antworten abgegeben haben. Daher könnte diese hypothetische Erzählung, die von einer zukünftigen KI ähnlich ChatGPT generiert wird, sogar so kalibriert sein, dass sie unsere Erwartungen erfüllt.

Auf diese Weise könnte die KI nicht nur einzelne Entscheidungen beeinflussen, sondern auch unsere Überzeugungen tiefgreifend umgestalten und somit unser gesamtes Orientierungssystem in der Welt beeinflussen. Tatsächlich spielen unsere Überzeugungen eine grundlegende Rolle bei unseren Entscheidungen. Insbesondere, wenn wir die klassische Unterscheidung zwischen „glauben dass“ und „glauben an“ wieder aufgreifen, denken wir an die Macht, die Erzählungen wie politische Ideologien, religiöse Überzeugungen und folkloristische Ideen auf unsere Entscheidungen haben. Abhängig von der Stärke – der „Verwurzelung“ – unserer Überzeugung in diesen Erzählungen können diese tatsächlich unser Leben und Verhalten sehr tiefgreifend beeinflussen.

Denken Sie zum Beispiel an die japanischen Kamikaze-Piloten des Zweiten Weltkriegs, an Religionskriege (oder zumindest solche, die durch religiöse Motive gerechtfertigt sind), und an die Rivalitäten, die sich zwischen Individuen nur aufgrund von Unterschieden in Herkunft und Nationalität entwickeln. Aber es gibt auch positive Beispiele: die Bindungen zwischen Menschen aus verschiedenen europäischen Ländern, die durch die Existenz der Europäischen Union, also durch den Glauben an ein gemeinsames europäisches Volk, begünstigt werden; die geistige Reife oder die Fähigkeit, Lebensereignisse angesichts religiöser Überzeugungen zu relativieren, auch im Licht von meditativen Übungen und Gebeten.

Denken Sie daran, wie die menschliche Geschichte durch den Glauben an diese Erzählungen verändert wurde. Wie Milliarden von Menschenleben im Laufe der Geschichte vorzeitig durch Handlungen, die von diesen Überzeugungen beeinflusst wurden, ausgelöscht wurden. Und es handelte sich „nur“ um Erzählungen, die von unseren Mitmenschen geschaffen wurden. Ist es möglich, dass diesen Erzählungen in naher Zukunft künstliche Erzählungen hinzugefügt werden, die von einer Maschine erfunden wurden?

Tatsächlich beruhen unsere Überzeugungen nicht auf Beweisen oder Bestätigungen ihrer Gültigkeit, sondern hängen ausschließlich von ihrer Kompatibilität mit bestimmten Erwartungen von uns ab, von ihrem narrativen Einfluss und ihrer rhetorischen Kraft (vgl. Kahneman 2011). Und wie gesehen, können wir uns eine KI vorstellen, die eine rhetorisch perfekte und daher absolut überzeugende, aber logisch fehlerhafte Erzählung produziert. Ohne angemessene Überprüfung würde uns die ausgezeichnete Rhetorik der KI dazu verleiten, dieser künstlichen Erzählung zu vertrauen. Welche Auswirkungen kann diese künstliche Erzählung auf unsere Überzeugungssysteme und damit auf unsere Entscheidungen und unsere Beteiligung an der Welt und am öffentlichen Leben haben?

Daher stellt sich erneut die Frage nach der Freiheit. KI befreit uns von alltäglichen Aufgaben wie dem Erstellen von Texten (ChatGPT), aber diese Freiheit birgt ein Risiko: das Risiko, dass die von KI generierten Antworten nicht nur Zeit sparen, sondern auch unsere Überzeugungen und damit unsere Freiheit als autonome Teilnahme am gemeinsamen Leben formen. Die Freiheit, künstliche Intelligenz zu nutzen, könnte daher zu einer Knechtschaft führen: der Knechtschaft, unsere Überzeugungen als abhängig von künstlichen Erzählungen zu betrachten.

2.4. Freiheit als Knechtschaft

Diese Bindung, diese Unfreiheit kennt das Christentum seit Jahrhunderten: die Knechtschaft des Willens. Martin Luther verwendet dieses Bild, um auf Erasmus' Verteidigung des freien Willens des Menschen in Bezug auf Erlösung und Verdammnis zu antworten. Unser Wille ist nicht nur unter Satan, sondern auch unter Gott gebunden. Unsere Seele ist ein

Pferd, das entweder von Satan oder von Gott geritten wird – aber trotzdem geritten, niemals frei.

Für Luther gibt es jedoch einen Unterschied, ob die Seele von Satan oder von Gott geritten wird. Der Unterschied besteht darin, dass Satan uns glauben lässt, wir seien frei, während wir in Wirklichkeit von Satan bewegt werden.

Im Gegensatz dazu offenbart Gott, dass unser Wille von Gott gebunden ist. Und diese Offenbarung ist laut Luther die Freiheit des Menschen, weil sie uns von dem Gedanken befreit, dass wir Gott sind und dass unsere Erlösung in unseren Händen liegt (vgl. Vestrucci 2019, 34-35, 62-65).

Somit gibt es sowohl in der Religion als auch durch den Einsatz von KI keine Freiheit ohne Abhängigkeit und umgekehrt. Die Befreiung von einer Last geht mit der Abhängigkeit von der Entität einher, die von der Last befreit: Gott einerseits und die Maschine andererseits.

Es gibt jedoch einen Unterschied. Bei der Freiheit, die durch den Einsatz von KI versprochen wird, steht der Nutzende, der Technologiekonsumierende, im Mittelpunkt. Andererseits stellt die Freiheit, die die Religion – oder vielmehr das Christentum – verspricht, die Gottheit in den Mittelpunkt: Sie richtet die Gläubigen wieder auf den Dienst am Anderen aus.

Ich sage nicht, dass die eine Freiheit richtig und die andere falsch ist. Vielmehr denke ich, dass beide Freiheiten, die technische und die religiöse, auch im demokratischen Kontext eine Bedeutung haben.

Einerseits könnte die Idee des Dienstes an der Gottheit das eigentliche Fundament der Demokratie aufrechterhalten: Freiheit als Teilhabe. Demokratisch frei zu sein bedeutet, gleichermaßen Teil der öffentlichen Angelegenheit zu sein. Es bedeutet Dienst – allerdings ein Dienst an der Gemeinschaft, nicht an der Gottheit.

Andererseits geht es bei der Demokratie auch um die Zuteilung von Gütern, wozu auch die Gewährung des Zugangs zu Technologie nach bestimmten Verteilungskriterien gehört. Die Freiheit, die die Technologie ermöglicht, ist Teil der demokratischen Diskussionen über das beste System der Verteilungsgerechtigkeit.

2.5. Religion und KI

Braucht Religion also KI? Vielleicht ist „brauchen“ zu viel. Religion kann aus mindestens zwei Gründen mit KI interagieren.

Erstens, um die religionspezifische Sprache der Freiheit, die christliche Verflechtung von Befreiung und Abhängigkeit, wiederzuentdecken, gerade im Licht der Differenz zur Freiheit, die die KI bietet.

Zweitens kann Religion mit Technologie interagieren, um die demokratische Freiheit zu stärken und zu ergänzen. Dies ist kein „Religion gegen KI“ oder „Religion gegen Technologie“-Szenario. Dies würde lediglich dazu führen, dass die Religion isoliert wird – vielleicht noch mehr.

Vielmehr kann die Religion mit der Technologie interagieren, um die nutzerzentrierte Freiheit der Technologie neu auszubalancieren, indem sie Freiheit als Dienstleistung darstellt. Diese Interaktion, vielmehr, diese Resonanz (Rosa 2023), würde zu einem organischen, nicht zu vereinfachten Engagement in der Demokratie und zur Beteiligung am Gemeinwohl beitragen.

3. Zusammenfassung

In Fortführung einiger Untersuchungen der *AISE-Gruppe* diskutiert der erste Abschnitt mit dem Titel „Braucht KI Religion?“, wie künstliche Intelligenz (KI) von der Auseinandersetzung mit religiösen Konzepten profitieren kann, um ihre Fähigkeiten zur logischen Argumentation zu verbessern und komplexe abstrakte Konzepte besser zu handhaben, basierend auf theologischen Diskussionen zu Themen wie dem ontologischen Argument für die Existenz Gottes.

Der zweite Abschnitt mit dem Titel „Braucht Religion KI?“ untersucht, wie Religion von der Integration der Technologie, insbesondere künstlicher Intelligenz, profitieren kann, um zeitgenössische Herausforderungen anzugehen und Erzählungen neu zu gestalten. Es werden die potenziellen Risiken von KI-generierten „künstlichen Narrativen“ diskutiert, die unsere Überzeugungssysteme und unsere Freiheit tiefgreifend

beeinflussen können, und die Notwendigkeit eines ausgewogenen Ansatzes für Technologie im Rahmen von Religion und Demokratie betont.

Meine Hoffnung besteht einerseits darin, das Interesse an der Zusammenarbeit in der KI-Forschung und in Themen der Computertheologie zu wecken, und andererseits darin, die Erkenntnisse zu würdigen, die die Arbeit von Hartmut Rosa bietet, sowie die Kraft, die dieses Denken hat, verschiedene Disziplinen zusammenzuführen, um unsere komplexe Welt zu interpretieren.

Literatur

- Bender, Emily, et al. (2023), On the Dangers of Stochastic Parrots. Can Language Models Be Too Big?, in: Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency, New York, 610-623.
- Benzmüller, Christoph/ Woltzenlogel Paleo, Bruno (2014), Automating Gödel's Ontological Proof of God's Existence with Higher-order Automated Theorem Provers, in: ECAI 263, 93-98.
- Benzmüller, Christoph (2019), Universal (meta-)logical reasoning. Recent successes, in: Science of Computer Programming 172, Nr. 1, 48-62.
- Benzmüller, Christoph (2023), A Simplified Variant of Gödel's Ontological Argument, in: Vestrucci, Andrea (Hg.), Beyond Babel: Religion and Linguistic Pluralism, Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures, Cham, 271-286.
- Floridi, Luciano (2023), AI as Agency without Intelligence. On ChatGPT, large language models, and other generative models, in: Philosophy & Technology 36, Nr. 1.
- Kahneman, Daniel (2011), Thinking, fast and slow, New York.
- Lattanzi, Nicola/Vestrucci, Andrea (2024), Digital Sapiens. Decidere con l'Intelligenza Artificiale, Rome.
- Maddy, Penelope (1988), Believing the axioms. I., in: The Journal of Symbolic Logic 53, Nr. 2, 481-511.
- Oppenheimer, Paul E./ Zalta, Edward N. (2011), A computationally-discovered simplification of the ontological argument, in: Australasian Journal of Philosophy 89, Nr. 2, 333-349.

- Oppenheimer, Paul E./ Zalta, Edward N. (2021), On Anselm's Ontological Argument in Proslogion II, in: *History of Philosophy & Logical Analysis* 25, Nr. 2, 327-351.
- Rosa, Hartmut (2023), *Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022*, München.
- Vestrucci, Andrea (2019), *Theology as Freedom. On Martin Luther's De servo arbitrio*, Tübingen.
- Vestrucci, Andrea/ Benz Müller, Christoph (2025), Kurt Gödel and the Logical Existence of God, in: Marcacci, Flavia/ Allen, Paul (Hg.), *Divined Explanations. The Theological and Philosophical Backdrop to the Development of the Sciences (1600-2000)*, Leiden.

Die andere Umverteilung

Zum Zusammenhang von Demokratie, Zeit und Spiritualität

Fritz Reheis

Als Universalmittel gegen Rechtsextremismus und Rechtspopulismus wird neben der Stärkung des Rechtsstaats und vermehrten Bildungsanstrengungen oft die soziale Umverteilung propagiert. Sie könne, so heißt es, der Unzufriedenheit vieler Menschen wirksam begegnen und diese Menschen mit der Demokratie wieder etwas versöhnen. Diese plausible Erwartung soll hier nicht weiter diskutiert werden. Weil aber die Krise der Demokratie vermutlich nicht nur eine materielle, sondern auch eine ideelle, eine kulturelle Wurzel hat, plädiert der folgende Beitrag dafür, die Umverteilung von Geld durch eine weitere Art von Umverteilung zu ergänzen: die Umverteilung von Zeit.

Ausgangspunkt sind soziologische Diagnosen, die die Gefährdung der Demokratie im engen kulturellen Zusammenhang mit der Beschleunigung der Moderne sehen (1.). Anschließend fragt der Beitrag nach der Eigenzeit demokratischer Prozesse (2.). Aus der Antwort ergibt sich ein Plädoyer für eine entschleunigte Demokratie, umsetzbar durch eine Umverteilung von Zeit (3.). Der letzte Abschnitt weitert den Blick auf die evolutionäre, globale und spirituelle Dimension einer Neuorientierung unseres Verständnisses von Fortschritt (4.).

1. Flüchtige Moderne, Beschleunigung und Rechtspopulismus

Die These von der Beschleunigung als Kennzeichen der Moderne und ihren problematischen Folgen wird in der Soziologie seit Langem diskutiert. So zeigt beispielsweise *Zygmunt Bauman* (Baumann 2000;

Baumann 2007), was die umfassende Flüchtigkeit und Ungewissheit der fortgeschrittenen Moderne aus den Menschen macht. Da die ruhelose Weltgesellschaft immer mehr in Jäger und Gejagte zerfalle und die Position des Jägers für die meisten die erstrebenswertere sei, konzentriere sich der tägliche Kampf an jener Grenze, die die Nützlichen von den Überflüssigen trenne, die Wertvollen vom „Abfall“ (Bauman 2007, 51). Ein Aspekt der modernen Flüchtigkeit ist für Bauman die zunehmende Durchlässigkeit der territorialen Grenzen des Staates, die mit staatlichen Souveränitätsverlusten einhergehe. Je mehr der Bürger das Gefühl habe, von seinem Staat nicht mehr ausreichend geschützt zu werden, desto größer werde das Gefühl der Entwurzelung. Parallel dazu erodiere das Vertrauen in die Demokratie, wachse die Sehnsucht nach autoritären Personen und Strukturen. Als Voraussetzung für diese Entwicklung sieht Bauman die jahrzehntelange Herrschaft des Neoliberalismus. Dieser habe aus dem Dreiklang von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, dem normativen Fundament des Liberalismus, die Gleichheit entfernt.

Ähnlich diskutiert *Hartmut Rosa* die sozialen, psychischen und politischen Konsequenzen der Beschleunigung, setzt aber einen etwas anderen Akzent. In seiner Beschleunigungstheorie (Rosa 2005) diagnostiziert Rosa das Verschwinden der individuellen Identität im traditionellen Sinn des Wortes zugunsten eines neuen Typus, den er „situative Identität“ nennt (Rosa 2005, 375). Zu ihr gehöre auf kollektiver Ebene die „situative Politik“: das hektische Reagieren auf Problemlagen und Krisensituationen, ohne dass noch ernsthaft eine durchgehaltene Programmatik oder gar eine historische Vision verfolgt werde (Rosa 2005, 418). Wenn der Beschleunigungsdruck die individuelle und kollektive Identität dergestalt dynamisiere, würden Subjekte zwangsläufig einander und sich selbst immer fremder. Entfremdete Subjekte, so Rosa in *Resonanz* (Rosa 2016), seien durch die Leiterfahrung des umfassenden Resonanzverstummens gekennzeichnet. Eine wichtige Resonanzsphäre ist für Rosa die Demokratie. Das Wesen der neuzeitlichen Demokratie bestehe im Gegensatz zu einer verkürzten liberalen Auffassung in der Idee, dass sie dem Einzelnen eine „Stimme gebe“ und sie „hörbar mache“ (Rosa 2016, 366). Dabei sei nicht nur die abgegebene (Wahl) und argumentierende Stimme (Deliberation) für die Demokratie wichtig. Vielmehr komme es auch auf die Erfahrung des gemeinsamen Handelns an, dessen Kern die kognitive

und emotionale Sensibilisierung für soziale „Vielfalt“ sei. Demokratie in diesem anspruchsvollen Sinn könne mit dem Gesang verglichen werden, bei dem sich die Stimmen wechselseitig berührten und beeinflussten, woraus sich die besondere Qualität erst ergebe (Rosa 2016, 367-370).

Postdemokratie und Rechtspopulismus seien im Kern eine Resonanzkrise in doppelter Hinsicht: Die Bürger glaubten, nicht mehr gehört zu werden, die Politiker betrieben eine „TINA- und Basta-Politik“ (Rosa 2016, 378). Dahinter stünden letztlich strukturelle Ursachen, die wiederum mit Zeit zu tun haben: Je komplexer die Beziehungen in spätmodernen Gesellschaften würden, je pluralistischer die Welt sei, desto zeitaufwändiger werde der „responsive Prozess der abwägenden, argumentierenden und austauschenden Begegnung“ (Rosa 2016, 376). Diese Zeit stehe in einer konkurrenz- und marktgetriebenen Beschleunigungsgesellschaft jedoch nicht mehr zur Verfügung. So müsse

„die Politik den genuinen demokratischen Prozess entweder umgehen oder stillstellen – oder aber sie produziert Ergebnisse, die immer schon anachronistisch sind, weil die Verhältnisse sich schneller ändern, als sich demokratisches Handeln vollzieht“ (Rosa 2016, 376; Hervorhebungen des Originals getilgt).¹

Wie sich Flüchtigkeit und Beschleunigung auf das Zeitbewusstsein des Menschen auswirken, hat *Philipp Rhein* (Rhein 2023) in *Rechte Zeitverhältnisse* aufgrund von Befragungen von AfD-Wählern untersucht. Für das Verständnis des Rechtspopulismus sei es wichtig, sich genauer anzusehen, wie Menschen Zeit erfahren, weil nur so neben den rational-expliziten auch die habituell-impliziten Faktoren des Denkens, Fühlens und Handelns sichtbar würden. Nicht so sehr in nostalgisch-romantisierenden Vorstellungen über die Vergangenheit, sondern in ihren Zukunftsutopien sieht Rhein das motivationale und ideologische Zentrum des Rechtspopulismus: Die Wähler zeigten zwar eine ausgeprägte „Verlustwut“: eine Wut sowohl über den Verlust von „sozialer Stabilität“ und von „verlässlichen Wachstums- und Fortschrittsversprechen“, als auch über den Verlust „männlich-patriarchaler und heterosexuell-weißer [...]“

¹ Faschismus und Rechtspopulismus sind für Rosa im Kern Resonanzpathologien, bei denen die Gemeinschaft durch das Gegenteil von Resonanz, nämlich durch Resonanzverweigerung gegenüber anderen gestiftet wird, wodurch Kommunikation immer mehr in „Echokammern“ stattfindet.

Normalitäts- und Hegemonieselbstverständlichkeiten“ (Rhein 2023, 14). Es sei letztlich aber der Verlust an Zeit selbst, also die Zeiterfahrung in der Gegenwart, die diese Wut entstehen lasse. Die Zeit werde immer weniger als etwas Gestaltbares erlebt, wie es noch für die Grundüberzeugungen und -erfahrungen der Moderne als charakteristisch galt. Aus dem Zeitpfeil, der im Weltbild der Moderne aus einer bekannten Vergangenheit über eine präsenste Gegenwart in eine offene Zukunft führe, werde in der Spätmoderne immer mehr etwas „Breites“. Hans Ulrich Gumbrecht spreche treffend von der „breiten Gegenwart“. Sie lasse Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen bedeutungslos werden (Rhein 2023, 72-73). Auf die so entstandene „Verlustwut“, und das sei nun das Entscheidende, reagierten die AfD-Wähler mit einer eigenartigen Zukunftserwartung: mit einer „chiliastischen“ Grundhaltung. Das Ende sei nah, aber gleichzeitig erwarte sie „ein besseres Zeitalter, nachdem die perspektivlos gewordene Gegenwart“ zerstört sei. Die Apokalypse werde eine Art „1000-jähriges Reich“ hervorbringen, so die Heilserwartung, und damit die Herrschaft der „Auserwählten“ (Rhein 2023, 27-28).

2. Wieviel und welche Zeit braucht die Demokratie?

Vor dem Hintergrund solcher Diagnosen stellt sich die Frage, wie sich die kulturellen Probleme, die die Demokratie mit dem Zeitregime der Moderne hat – der Angst vor Schutzlosigkeit, dem Verlust von persönlicher Identität und politischer Programmatik, dem Verstummen der Resonanz und dem Schwinden der Zeiterfahrung – ganz grundsätzlich angehen lassen. Den folgenden Überlegungen liegt der interdisziplinäre Ansatz einer „Ökologie der Zeit“² zugrunde, der hier mit Überlegungen von Jürgen Habermas zum Wesen der Demokratie verbunden wird.

Habermas bietet sich an, weil er eine Brücke zwischen zwei großen anthropologisch-ethischen Traditionen – jener vom Primat des Wollens

² Vgl. das von 1990 bis 2015 an der Evangelischen Akademie in Tutzing angesiedelte Projekt Ökologie der Zeit mit jährlichen interdisziplinären Tagungen zu Schwerpunkten wie *Rhythmen und Eigenzeiten*, *Zeitvielfalt*, *Zeitlandschaften*, *Zeitpolitik* und auch *Boden, Medien* u. a.. Zur Einführung: Geißler & Held 1995.

(Voluntarismus) und jener vom Primat des Denkens (Rationalismus)³ – schlägt und diese für die Begründung seiner Demokratietheorie nutzbar macht. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas 1962) stellt er die These auf, dass die demokratische „Deliberation“ von ihrem aufklärerischen Anspruch her darauf abziele, Wille (voluntas) und Vernunft (ratio) zur Deckung zu bringen (Habermas 1962, 159-160, 216). Wo nämlich entweder zwar auf hohem Niveau reflektiert, aber über die Bürger hinweg regiert werde, oder wo zwar der Bürgerwille herrsche, aber dieser Wille auf unreflektierte Weise zustande komme, könne nicht von einer wirklichen Demokratie gesprochen werden. Der erste Fall entspreche eher einem aufgeklärten Absolutismus, der zweite einer populistischen Autokratie.⁴

Wenn der Kern des demokratischen Prozesses also darin besteht, Wille und Vernunft der Bürger zur Deckung zu bringen, muss zunächst gefragt werden, wie sich Wille und Vernunft in einem demokratisch verfassten Gemeinwesen äußern. Der Wille der Bürger zeigt sich ja bekanntlich nicht nur in Wahlen, sondern in allen anderen Willensentscheidungen, die aktiven oder passiven Einfluss auf die Souveränität des Volkes haben, also in allen Formen des politisch relevanten Verhaltens: die Beschaffung von Informationen über das politische Geschehen, die Beteiligung an politischen Diskussionen, die Mitgliedschaft in zivilgesellschaftlichen Organisationen bis hin zur Teilnahme an politischen Aktionen. Und die Vernunft äußert sich im Umfang und in der Tiefe der politischen Reflexion der Bürger – also in deren intellektuellem Niveau.

Aus zeitpolitischer Perspektive sind all diese Aktivitäten eigenzeitlich strukturiert. In Bezug auf die Bildung des Willens und der Meinung ist dann zu fragen, was mit den Eigenzeiten demokratischer Prozesse geschieht, wenn sie unter Zeitdruck von außen geraten, wie er durch Medien – vor allem die hoch beschleunigten digitalen Medien – und die Ökonomie – insbesondere die nicht weniger hoch beschleunigte Finanzmärkte – erzwungen wird. Fasst man Demokratie zudem als kollektives Handeln zum Zweck der Ausbildung und Durchsetzung dessen, was

³ Als voluntaristisch gelten etwa die Denkansätze von Schopenhauer oder Nietzsche, als rationalistisch die von Kant oder Hegel.

⁴ Dieses Demokratieverständnis hat Habermas vor Kurzem in *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Habermas 2022) nochmals bekräftigt.

idealtypisch als Gemeinwohl gefasst werden kann, muss in Bezug auf die Eigenzeit des kollektiven Handelns wie bei individuellen Handlungen auch eine zyklische und eine lineare Dimension unterschieden werden.⁵

Was die Freiheit der Willensentscheidung (*Voluntas*) betrifft, so führt extern erzwungener Zeitdruck schon auf der Ebene des Alltags des Bürgers zu einem Verhalten, das durch politisches Desinteresse und die Neigung zur Delegation von politisch relevanten Entscheidungen charakterisiert ist. Auf der Ebene des politischen Prozesses kommt es bei Zeitdruck typischerweise zur Zentralisierung von Entscheidungsprozessen, also zum Ausschluss von üblicherweise mitentscheidenden Gremien und Personen, und zum mehr oder minder hektischen reaktiven Abarbeiten von Sachzwängen, ohne dass Anfänge und Ende, also das Erfordernis der Kontrollier- und erst recht der Rückholbarkeit der Resultate berücksichtigt würden. Im Gegensatz dazu können ohne solchen externen Zeitdruck demokratische Entscheidungen dezentral und egalitär gefällt werden, so dass – idealtypisch – alle Betroffenen zu Beteiligten gemacht werden und politische Projekte mit Anfang, Ende, Kontrolle und gegebenenfalls Korrektur den gesamten Zyklus durchlaufen. In Bezug auf die Fehlerkultur des demokratischen Willensbildungsprozesses bedeutet das, dass Entscheidungen in der nächsten Runde (etwa Legislaturperiode) gegebenenfalls durch neue Mehrheiten wieder rückgängig gemacht werden können und genau deshalb mit einer hohen Akzeptanz rechnen können. Konkrete Entschleunigungsmaßnahmen als Mittel der Steigerung der Akzeptanz von Entscheidungen bestehen vor allem in der Verstärkung plebisziärer Elemente, in strengeren Mehrheitsregeln, in Moratorien, Iterationen und Ewigkeitsklauseln (wie etwa Art. 79, Abs. 3 des Grundgesetzes).

Was den Grad der Reflexivität (die *Ratio*) betrifft, so führt extern erzwungener Zeitdruck auf der Ebene des Bürgers wie auch des politischen Prozesses typischerweise zur Verkürzung des einbezogenen Zeithorizonts bis hin zur Ausblendung von Zukunft. Der Zyklus der Reflexion schrumpft dann in aller Regel auf eine Bewegung zwischen einer augenblicklichen und einer verlängerten Gegenwart zusammen. Ohne solchen externen Zeitdruck kann sich eine an der Eigenzeitlichkeit des demokratischen Prozesses orientierte Suche nach dem Gemeinwohl hingegen auf

⁵ Ausführlich dazu Reheis 1999a, Reheis 1999b, Reheis 2015 und Reheis 2019.

weite Zeithorizonte erstrecken und den Zyklus von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in vollem Umfang durchlaufen. Für die Fehlerkultur der demokratischen Meinungsbildung bedeutet dies ein hohes Maß an Offenheit für produktive Irrtümer durch das große Risiko der Falsifikation der zugrundeliegenden Annahmen. Dem Zweck eines möglichst hohen Reflexivitätsniveaus dienen Maßnahmen zur Erweiterung der Perspektive der demokratischen Deliberation: einerseits durch ausgewählte wissenschaftliche Beiräte, andererseits durch geloste Bürgerräte.⁶

3. Woher soll die Demokratie ihre Zeit nehmen?

Wenn Rosa die Überforderung von Bürgern und Politik auf die objektiv immer schwieriger werdende Synchronisation zwischen den Zeitstrukturen der Demokratie und denen der immer komplexer und pluralistischer werdenden sozioökonomischen Dynamiken zurückführt, deren Basis die auf Konkurrenz beruhende Ökonomie ist, dann ist – so die hier vertretene These – eine Umverteilung von Zeit unausweichlich. Diese Umverteilung kann grundsätzlich von beiden Seiten gleichzeitig angegangen werden: In Bezug auf die Politik ist zu fragen, wie ihr jene Zeitressourcen verschafft werden können, die sie für ihre Sorge für das Gemeinwesen benötigt. In Bezug auf die Bürger geht es um die Frage, wie ihnen jene Zeitressourcen zur Verfügung gestellt werden können, die sie für die Verarbeitung dessen benötigen, was ihnen dergestalt vermittelt wird und was sie sonst noch alles an politisch erzeugten Gegebenheiten für die aktive Teilhabe am politischen Prozess benötigen. Kurz: Es geht um eine doppelte Entwicklung von Kompetenzen.

Der nachfolgende Vorschlag geht zum Teil auf die 2002 gegründete Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik (DGfZP) zurück. Sie begreift Zeitpolitik

⁶ Die im Juli 2024 abgeschlossene parteiübergreifende Absicherung des Bundesverfassungsgerichts gegen mögliche rechtsradikale und rechtsextremistische Angriffe gilt als gelungenes Beispiel für ein Gesetzesprojekt mit gleichermaßen hoher Akzeptanz und hoher Qualität – ermöglicht durch eine gründliche Vorbereitung ohne nennenswerten Zeitdruck. Im Übrigen liegt etwa auch der Zusammensetzung von Enquete-Kommissionen die paritätische Repräsentation von Wille (Parlament) und Vernunft (Wissenschaft) zugrunde.

als umfassende politische Querschnittsaufgabe, die sich nicht nur auf die Inhaltsseite der zeitlichen Gestaltung des Gemeinwesens (vgl. *Zeitpolitisches Manifest*), sondern auch auf die formale Zeitgestalt (Ordnung und Prozess) der Demokratie selbst richtet.⁷ Für eine Umverteilung von Zeit bietet sich zunächst das politische System an. Überall wo auf den einzelnen Ebenen des politischen Systems durch Rückbau von Bürokratie, durch Einsatz von Experten und Technologien und durch Zentralisierung oder Dezentralisierung von Kompetenzen Zeit für echte demokratische Prozesse gewonnen werden kann, sollten diese Möglichkeiten auch genutzt werden.

Darüber hinaus schlägt die DGfZP die Möglichkeit eines „Großen Ratschlags“ (Beier/Körper/Mückenberger 2013) vor, der auf die Ausweitung der am legislativen Prozess Beteiligten hinausläuft und insofern in Bezug auf die Zeitdimension zunächst einen Schritt Richtung Entschleunigung dieses Prozesses bedeutet. Ähnlich wie bei den inzwischen vielfach einberufenen lokalen, regionalen und bereichsbezogenen bundesweiten Bürgerräten ist es das Ziel des Großen Rates, der Demokratie tatsächlich mehr Zeit für den institutionellen und den öffentlichen Diskurs einzuräumen, Zeit für die Legitimation demokratischer Entscheidungen gemäß dem Ziel, *Voluntas* und *Ratio* zur Deckung zu bringen (siehe oben Kapitel 2): Wenn – zusätzlich zur wissenschaftlichen Beratung der Abgeordneten (wissenschaftlicher Dienst des Bundestags, Enquete-Kommissionen u. ä.) – per Los ausgewählte Bürger aus einer repräsentativen Stichprobe der Gesamtbevölkerung die Abgeordneten durch ihren Ratschlag unterstützen, so die Idee, werden nicht nur Barrieren zwischen Politikern und Bürgern überwunden, sondern zudem zusätzliche Aspekte des allgemein Verbindlichen bzw. des verbindlichen Allgemeinen in den politischen Prozess eingespeist. Ein solcher *Großer Ratschlag*, der sich ausreichend Zeit lassen und die gesellschaftliche Basis etwa durch Bezirkskonferenzen zusätzlich diskursiv einbinden könnte, hätte die Aufgabe, Bürgergutachten zu erstellen, die für das Parlament zwar nicht bindend

⁷ www.zeitpolitik.de, letzter Zugriff: 25.07.2024 und www.zeitpolitik.de/pdfs/ZP_Manifest.pdf, letzter Zugriff: 25.04.2024. Dazu ausführlich das *Zeitpolitische Magazin*, 22. Ausgabe, Juli 2013 und 23. Ausgabe, Dezember 2013, darin v.a. der Beitrag von Ulrich Mückenberger (Mückenberger 2013). Vgl. auch Beier/ Körper/ Mückenberger 2013.

wären, aber nur aufgrund eines Volksentscheids übergangen werden könnten.

Denkbar wäre darüber hinaus eine noch wesentlich radikalere Form der Umverteilung von Zeit. Das von Rosa diagnostizierte Synchronisationsproblem zwischen dem hohen Zeitbedarf der Demokratie und der Knappheit der Zeit in der Ökonomie muss ja nicht als unveränderlich hingenommen werden. Vorstellbar wäre – im globalen Norden! – nicht nur die Mitglieder von Bürgerräten für ihre Tätigkeit für das Gemeinwesen von ihrer Erwerbsarbeit für die Dauer der Beratung freizustellen, sondern mittel- und langfristig die Zeitkultur des Gemeinwesens insgesamt neu auszurichten: durch eine generelle Umlenkung von Zeitressourcen von der Ökonomie zur Politik und damit letztlich auf eine qualitative Neuausrichtung der gesellschaftlichen Fortschrittsidee. Möglichkeiten wären die radikale Verkürzung der gesellschaftlichen Arbeitszeit (Wochen- und Lebensarbeitszeit) mit vollem Lohnausgleich oder (beziehungsweise) die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens (als individuelle Arbeitszeitverkürzung) oder (beziehungsweise) die Einführung eines Systems von Ziehungsrechten (begrenzte Freistellung von Erwerbsarbeit im Lebensverlauf). Ermöglicht werden könnte eine solche Umverteilung von Zeit ohne materiellen Wohlstandsverlust durch Maßnahmen zur systematischen Erhöhung der gesellschaftlichen Produktivität: nicht nur durch die Entwicklung arbeitssparender Technologien, sondern auch etwa durch die gezielte Verlängerung der Haltbarkeit und Reparierbarkeit von Produkten, durch die Reduktion der ausufernden Produktvielfalt und der Geschwindigkeit der Produkterneuerung, durch die Reduktion des Luxuskonsums (vor allem der Superreichen) und vielleicht sogar durch das Schrumpfen jener Branchen, in denen massenhaft sogenannte *Bullshitjobs* (David Graeber) zu finden sind (Werbung, Lobbying, Finanz-, Versicherungs- und Beratungswesen).⁸

⁸ Auf der anderen Seite der Bilanz muss freilich die Ausweitung leibhaftiger menschlicher Aktivitäten im Bereich der Sorgearbeit (für die Natur, die Mitwelt und sich selbst) in Rechnung gestellt werden.

4. Überlebenschancen der Spezies und globale Spiritualität

Für eine systematische Umverteilung von Zeit und eine Transformation des Leitbilds vom Güter- zum Zeitwohlstand gibt es neben der ökologischen Begrenztheit des Planeten und der längst existierenden Erkenntnisse aus der Glücks- und Zufriedenheitsforschung noch einen anthropologischen, einen wahrlich existenziellen Grund: Wenn der Mensch durch einen basalen Zyklus von *Eingreifen* und *Begreifen* aus der Welt des Lebendigen herausgehoben ist (seine Reflexivität) und wenn sein *Eingreifen* sich – beginnend mit seiner Sesshaftigkeit, verstärkt mit dem Beginn der Moderne und noch einmal verschärft mit Industrialisierung und Kapitalismus – derart beschleunigt hat, dann wird das *Begreifen* dessen, was das *Eingreifen* anrichtet, zu einer Überlebensfrage. Praktisch gewendet: Es geht darum, das gigantische Quantum an freier Zeit, die uns der technische Fortschritt beschert, neu auszurichten. An die Stelle der primären Fokussierung auf die sachlichen Potenziale sollte der Mensch vor allem die Entfaltung der menschlichen Potenziale zum primären Ziel des Fortschritts erheben.

Von der Energie her formuliert: Der Mensch wäre gut beraten, im Interesse des Überlebens seiner Spezies von der begrenzten äußeren, materiellen auf die relativ unbegrenzte, innere, geistige Energie umzuschalten, die Bemühungen um das Fortschreiten der kulturellen Evolution vom *Eingreifen* auf das *Begreifen* umlenken. Diese Neuausrichtung des Fortschritts ist eine durch und durch spirituelle Aufgabe. Für ihre Konkretisierung können theologische und philosophische Argumente gleichermaßen herangezogen werden.

Als Beispiel für eine religiös gespeiste Spiritualität soll hier kurz auf Carl Amery eingegangen werden. Aus der Perspektive des kritischen Katholizismus diagnostiziert er in *Global Exit* (Amery 2002) die weit fortgeschrittene Durchdringung der Welt durch die westliche Wirtschafts- und Lebensweise. Er prophezeit, dass diese Welt durch die Beschleunigung, die ihr der *Totale Markt* aufzwingt, längerfristig zusammenbrechen und unbewohnbar werden wird und die Kirchen der Christenheit vermutlich schon in diesem Jahrhundert in „völlige Bedeutungslosigkeit absinken werden“ (Amery 2002, 9). Amery argumentiert allerdings, „dass diese

beiden Aussichten, wenn zusammengeführt und ineinander gespiegelt, eine gewaltige Pflicht enthüllen – und eine gewaltige Chance gebären“ (Amery 2002, 9). Bisher zeige sich, dass „fundamentalistische Christen“ hervorragend im Kontext des Totalen Marktes funktionieren und sogar eine seiner solidesten Stützen werden können. Das emanzipatorische und zugleich transzendente Potenzial der christlichen Kirchen liegt für Amery in deren weltweiter Präsenz sowie in deren jahrtausendelangem Erfahrungsschatz im Umgang mit geistigen, kulturellen und institutionellen Kräften begründet. Man stelle sich „eine Kirche oder Glaubensgemeinschaft“ (Amery 2002, 154) vor, die sich für die wissenschaftlichen Erkenntnisse öffnet, insbesondere, die „die Evolution bejaht“ (ebd.). In einer solchen Kirche wird Spiritualität

„keineswegs eingeschränkt oder geschwächt, sie wird vielmehr bereichert. Die Schöpfung ist dann keine abgeschlossene historische Episode, sondern ein komplexer Prozess, in den wir mit all unseren Fähigkeiten und Schwierigkeiten verwoben sind. Daraus folgt jedoch zwingend, dass auch der Jüngste Tag als Gegenströmung präsent ist, dass Schöpfung und Gericht Tag für Tag stattfinden und dass unser schöpferisches Tun integraler Bestandteil einer Heils- oder Unheilsgeschichte ist. Erreicht ein Christentum diese Sicht der Dinge, diese Perspektive der Verantwortung, ist es augenblicklich zum objektiven Feind des Totalen Marktes geworden.“ (Amery 2002, 154)

Warum jedoch, so ließe sich fragen, beschränkt Amery seine Argumentation auf die christliche Glaubensgemeinschaft? Wäre nicht eine Koalition der großen Weltreligionen ein noch viel mächtigerer Gegner des Totalen Marktes, so wie es etwa im *Projekt Weltethos* von Hans Küng angelegt ist? Und was spricht dagegen, auch säkulare Formen eines spirituell verankerten Widerstands einzubeziehen? Der Philosoph Wolfdietrich Schmied-Kowarzik beschreibt in *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit* (Schmied-Kowarzik 2017) diese Aufgabe und warnt vor allem vor der Gefährdung kultureller Vielfalt durch die Dominanz der europäischen Vernunft.

„Es gibt nur eine menschliche Vernunft, die durch die Kommunikation der Menschen und in ihrem gemeinsamen Handeln geschichtlich entborgen und verwirklicht werden kann. Die Vernunft ist das gemeinsame Gut aller Menschen. Sie wohnt den Menschen seit Anbeginn ihrer Menschwerdung aus der Natur inne und ist das *Movens* der ihnen aufgegebenen selbstbestimmten Menschwerdung in der Geschichte.“ (Schmied-Kowarzik 2017, 192)

Allerdings, so Schmied-Kowarzik, ist das Gemeingut Vernunft

„keineswegs allen in gleicher Weise und zur gleichen Zeit verfügbar, sondern erwächst – von Generation zu Generation weitergegeben – aus kultureller Aktivierung, theoretischer Erkenntnis und sittlicher Praxis in verschiedene Richtungen und in unterschiedlicher Beschleunigung. Daher gibt es gleichzeitig immer eine Reihe von individuell und kulturell anders ausgeprägten Konkrektionsformen menschlicher Vernunft.“ (Schmied-Kowarzik 2017, 192, Hervorhebung im Original, F.R.)

Schmied-Kowarzik weist jedoch postmoderne wie auch postkoloniale Kritiker zurück, wenn sie oft undifferenziert den Reduktionismus der europäischen Vernunft anprangerten, ohne diesen Reduktionismus materialistisch einzuordnen. Die *Dialektik der Aufklärung* habe gezeigt, dass die Reduktion der Vernunft auf ihre instrumentelle Dimension nur eine ganz bestimmte Tradition des Aufklärungsdenkens betreffe, die ihre eigenen Voraussetzungen nicht hinterfrage. Wer jedoch auch die praktischen Voraussetzungen der Philosophie in diese einbeziehe, müsse den Reduktionismus der politökonomischen Praxis der von Europa ausgehenden Globalisierung anlasten. Wichtig sei, die materielle Grundlage dieser Praxis und ihrer philosophischen Begleitmusik nicht zu übersehen: eine nunmehr weltweit herrschende Wirtschaftsordnung, die keinen Sinn für die Besonderheiten und Vielgestaltigkeit der Weltkulturen habe. Dieser Wirtschaftsordnung, so Schmied-Kowarzik, wäre es am liebsten, wenn alle Menschen dieselbe Sprache sprächen, Konsumenten und Arbeitskräfte als eine Zivilisationsgemeinschaft für die Weltökonomie möglichst reibungslos verfügbar wären und kulturelle Eigenheiten nur in der Privatsphäre gepflegt würden. „Die eindimensionale Rationalität huldigt und dient ... einem neuen Gott: dem absolut gesetzten Wertgesetz, dem alle menschliche Sittlichkeit und alle Sinnbestimmung menschlicher Geschichte geopfert wird (Schmied-Kowarzik 2017, 206-207).

Warum also sollte der Mensch seine Lebenszeit von der maßlos ausgeweiteten Sphäre des Produzierens und Konsumierens in Richtung auf sein politisches Gemeinwesen umzuverteilen? Weil nur so die zeitlichen Modalitäten der Demokratie anerkannt und zugleich die Eigenzeitlichkeiten der sozialen Mitwelt, der natürlichen Umwelt wie der persönlichen Innenwelt in seiner kollektiven wie individuellen Praxis respektiert werden können. Mehr Zeit für Spiritualität, und zwar weltweit! Das ist

angesichts der inzwischen erreichten räumlichen und zeitlichen Eingriffstiefe des Menschen eine Frage des Überlebens der Spezies geworden.

Literatur

- Amery, Carl (2002), *Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt*, München.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*, Hamburg.
- Beier, Peter/ Körber, Klaus/ Mückenberger, Ulrich (2013), *Der Große Ratschlag – nationale Ebene. Unveröffentlichtes Diskussionspapier der Deutschen Gesellschaft für Zeitpolitik*, Berlin.
- Eberling, Matthias (1996), *Beschleunigung und Politik: Zur Wirkung steigender Geschwindigkeiten des ökonomischen, technischen und gesellschaftlichen Wandels auf den demokratischen Staat*, Frankfurt a.M.
- Geißler, Karlheinz A./ Held, Martin (1995), *Grundbegriffe zur Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße*, in: Held, Martin/ Geißler, Karlheinz A. (Hg.), *Von Rhythmen und Eigenzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit*, Stuttgart, 193-208.
- Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied.
- Habermas, Jürgen (2022), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin.
- Mückenberger, Ulrich (2013), *Nach-Gedanken zu „Demokratie braucht Zeit“*, in: *Zeitpolitisches Magazin* 10, Nr. 23, 35-36.
- Reheis, Fritz (31996), *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt.
- Reheis, Fritz (1999a), *Ökologie der Zeit. Ein Plädoyer für eine neue Zeitpolitik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 31, 32–38
- Reheis, Fritz (1999b), *Zeit lassen! Ein neues Leitbild für die Politik*, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Heft 2, 213-226.
- Reheis, Fritz (2015), *Demokratie braucht Zeit. Ja, aber wie viel und woher nehmen?*, in: Harles, Lothar / Lange, Dirk (Hg.), *Zeitalter der Partizipation. Paradigmenwechsel in Politik und politischer Bildung?* (Schriftenreihe der Deutschen Vereinigung für Politische Bildung), Schwalbach im Taunus, 84–94.

- Reheis, Fritz (2019), *Die Resonanzstrategie. Warum wir Nachhaltigkeit neu denken müssen*, München.
- Reheis, Fritz (2024), *Zeitwohlstand – ein Leitbild*. In: Steinrücke, Margareta/ Zimpelmann, Beate (Hg.), *Weniger Arbeiten, mehr Leben! Die neue Aktualität von Arbeitszeitverkürzung*, Hamburg, 47-58.
- Rhein, Philipp (2023), *Rechte Zeitverhältnisse. Eine soziologische Analyse von Endzeitvorstellungen im Rechtspopulismus*, Frankfurt a.M./New York.
- Rosa, Hartmut (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Rosa, Hartmut (2012), *Einleitung*, in: ders., *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Frankfurt a.M., 7-16.
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2017), *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit. Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur Interkulturellen Philosophie*, Freiburg/München.
- Steinrücke, Margareta/ Zimpelmann, Beate (Hg.) (2024), *Weniger Arbeiten, mehr Leben! Die neue Aktualität von Arbeitszeitverkürzung*, Hamburg.

Autor:innenverzeichnis

Rita Braches-Chyrek ist Professorin für Sozialpädagogik (Institut für Erziehungswissenschaft) an der Fakultät Humanwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-8933-0828).

Jürgen Bründl ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-1338-5304).

Pascal Fischer ist Professor für Anglistische und Amerikanische Kulturwissenschaft (Institut für Anglistik/Amerikanistik) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0009-0009-5800-8906).

Sabine Freitag ist Professorin für Neuere und Neueste Geschichte unter Einbeziehung der Landesgeschichte (Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0009-0003-7702-9848).

Michael Gerten ist Philosoph und arbeitet an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Lehrkraft für besondere Aufgaben in den Fächern Philosophie, Politische Theorie und Wirtschaftsethik.

Kathrin Gies ist Professorin für Alttestamentliche Wissenschaften (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0009-0008-3012-1635).

Frithjof Grell ist Professor an der Fachvertretung für Berufliche Bildung und ihre Didaktik (Institut für Erziehungswissenschaft) der Fakultät Humanwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0009-0001-3535-7638).

Olaf Hoffmann ist Professor für Kommunikationswissenschaft, insbesondere Organisationskommunikation und Öffentlichkeitsarbeit (Institut für Kommunikationswissenschaft) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-4049-4581).

Stefan Huber ist Promotionsstipendiat und Projektmitarbeiter am Lehrstuhl für Theologische Ethik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0001-9384-5202).

Gabriel Jäger ist Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften sowie Koordinator des Zentrums für Interreligiöse Studien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0009-0008-5695-5769).

Joachim Kügler war von 2008 bis 2024 Professor für Neutestamentliche Wissenschaften (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-8504-7742).

Thomas Laubach (Weißer) ist Professor für Theologische Ethik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0003-0471-4740).

Carolin Lochner ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik (Institut für Evangelische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und arbeitet als Lehrkraft und Schulseelsorgerin an einer Fachakademie für Sozialpädagogik (ORCID: 0009-0009-2966-1383).

Caroline Rau ist Akademische Rätin a.Z. am Lehrstuhl für Allgemeine Pädagogik (Institut für Erziehungswissenschaft) an der Fakultät für Humanwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0003-0040-5246).

Fritz Reheis war jahrelanger Hochschullehrer für Politische Bildung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, wo er noch als Lehrbeauftragter aktiv ist.

Paula Maria Rüb ist Diplom-Pädagogin und hat von 1981 bis 2019 als Lehrerin an der Fachakademie für Sozialpädagogik und an Berufsschulen in Nürnberg gearbeitet.

Alexander Schmitt ist Doktorand am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-1195-2643).

Simon Steinberger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik (Institut für Katholische Theologie) an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-2694-0741).

Andrea Vestrucci ist Professor am ILT College in Brookings (SD), USA, und Gastprofessor am Lehrstuhl für AI Systems Engineering (KI-Systementwicklung) an der Fakultät Wirtschaftsinformatik und Angewandte Informatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (ORCID: 0000-0002-6336-1036).

Reinhard Zintl ist em. Professor für Politische Theorie (Institut für Politikwissenschaft) an der Fakultät Sozial- und Wirtschaftswissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und »Emeritus of Excellence« der Universität Bamberg.



University
of Bamberg
Press

Demokratie und Religion erleben derzeit eine gleichzeitige Krise gesellschaftlicher Legitimation. In vielen Gesellschaften nimmt das Vertrauen in demokratische Institutionen ebenso ab wie in religiöse Organisationen – besonders in Europa. Während Demokratien an Gestaltungskraft verlieren, wird Religion zunehmend als rückwärts gewandt oder konflikthaft wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund wirft die These von Hartmut Rosa, Religion könne zur Stärkung demokratischer Strukturen beitragen, grundlegende Fragen auf.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge eines interdisziplinären Symposiums an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Forschende aus Theologie, Politikwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Kommunikationswissenschaft, Literaturwissenschaft, Informatik, Pädagogik und Philosophie analysieren das Verhältnis von Religion und Demokratie aus unterschiedlichen Perspektiven. Ziel ist es, einen differenzierten Beitrag zur Auseinandersetzung mit Rosas These und ihrer gesellschaftlichen Relevanz zu leisten.

Die Beiträge regen zur kritischen Reflexion über das Verhältnis von politischer Ordnung und religiöser Sinnstiftung an. Sie entstanden im Rahmen einer hochschulweiten Auseinandersetzung mit Hartmut Rosas Buch *Demokratie braucht Religion*, die universitäre und außeruniversitäre Akteur:innen miteinander ins Gespräch brachte.



ISBN 978-3-98989-061-9



9 783989 890619

www.uni-bamberg.de/ubp