

THEOLOGIE FÜR DIE PRAXIS

Jahrgang 51 | 2026



Theologische Hochschule
Reutlingen
School of Theology

Staatlich anerkannte Hochschule der
Evangelisch-methodistischen Kirche

Theologie für die Praxis

Jahrgang 51 | 2026

Herausgeber:innen: Prof. Dr. Maximilian Bühler
Prof. Dr. Kathrin Liess
Prof. Dr. Christoph Schluep
Prof. Christof Voigt

Schriftleitung: Prof. Dr. Kathrin Liess (V.i.S.d.P.)
Adresse: Friedrich-Ebert-Str. 31, 72762 Reutlingen
E-Mail: jahrbuch-theologie@th-reutlingen.de

© 2026 Theologische Hochschule Reutlingen
Die Ausgabe ist auch Open Access verfügbar unter <https://thfpr.de>



Satz: textformart | Daniela Weiland | Göttingen
Druck: flyeralarm | <https://www.flyeralarm.com/de/>

Inhalt

ARTIKEL ZUM THEMA

Marziyeh Bakhshizadeh

Soziale Arbeit und Menschenrechte 7

Matthias Nauerth

Über Gründe, Chancen und Herausforderungen
einer religionssensiblen Sozialen Arbeit 21

Kathrin Mittelstätt

Zwischen Cash und Care
Soziale Teilhabe in der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik 33

Christoph Schluep

Der Kochlöffel der Salome
Die Heilung der Schwiegermutter von Petrus (Mk 1,29–31)
als hermeneutischer Schlüssel zur markinischen Theologie 49

Erdal Toprakyaran

Orientierung am Orient?
Abrahamitisch-muslimische Spiritualität in Krisenzeiten 65

Dion A. Forster

Christian perfection and the common good?
Wesleyan resources for Public Theology in times of crisis 82

ANTRITTS- UND ABSCHIEDSVORLESUNGEN

Lothar Elsner

Biblische Inspirationen zur Organisation demokratischer Teilhabe 104

Achim Härtner

»Echt jetzt?!« – Das Evangelium predigen im Zeitalter der Authentizität
Homiletische Erkundungen im Licht gegenwärtiger Hyper-
Individualisierung 125

Kathrin Liess

»Das Volk, das in der Dunkelheit geht, hat ein großes Licht gesehen«
(Jes 9,1)
Lichtmotivik als Thema Biblischer Theologie 143

BIBELARBEIT

Christoph Schluep

Krise, Kreuz und Transparenz-Geschichten
Eine theologisch-meditative Bibelarbeit zur Krise als hermeneutischem
Schlüssel des Glaubens bei Johannes 176

REZENSION

Jacob Thiessen, Die jüdische Mischna und das jüdische Neue Testament.
Parallelen und Unterschiede (Christoph Schluep) 186

Lienhard, Fritz, Die Zukunft der Evangelischen Kirchen.
Religiöse Entwicklungen und kirchliche Reformen (Maximilian Bühler) 188

Vorwort

»heraus.gefordert. Orientierung in Krisenzeiten« – so lautete der Titel des ersten *Reutlinger Forums Theologie und Soziale Arbeit*. Der Titel dieses Nachfolgeformats zur »Theologischen Woche« versucht einem Lebensgefühl unserer Gegenwart Ausdruck zu verleihen. Im Unterschied zum abgegriffenen Begriff der »Krise« veranschaulicht die Metapher des Herausgefordert-Seins, wie vormalige Verlässlichkeiten durch neue Kriege in Europa, die Medienrevolution (Künstliche Intelligenz und Virtuelle Realität) oder den Aufstieg neuer politischer Autoritätsfantasien infrage gestellt werden. Das ist unbequem für uns Menschen als Routinewesen, denn diese Ereignisse *fordern* uns. Die Konfrontation mit ihnen ist unumgänglich und macht es notwendig, sich aus der behaglichen Wohnung des Gewohnten *heraus* zu bewegen.

Gleichzeitig zeichnen viele jüngere Entwicklungen eine tiefgreifende Ambivalenz aus, bei denen nicht absehbar ist, ob sie gesellschaftlichen Fort- oder Rückschritt bedeuten. Das Neue wirft mithin Fragen auf. Wer noch unberührtes Neuland beschreitet, wünscht sich Orientierung, die – diese Anspielung auf den jüngst verstorbenen Jürgen Habermas sei gestattet – nur im Modus diskursiver Auseinandersetzung zu haben ist. Und so dokumentiert die diesjährige Ausgabe von *Theologie für die Praxis* (ThFPr) zwar nicht die konkreten Diskussionen, aber immerhin die vorgetragenen Impulse, die von den Hauptvortragenden des Reutlinger Forums ausgingen (Nauerth, Toprakyaran).

Eine Fortführung dieser Diskurse gestattete das Forum Forschung einerseits mit Beiträgen zur Public Theology (Forster) und Fragen sozialer Teilhabe (Mittelschütz) sowie Antritts- und Abschiedsvorlesungen andererseits zu Soziale Arbeit und Menschenrechte (Bakhshizadeh), demokratischer Teilhabe (Elsner), Authentizität in der Predigt (Härtner) und den Motiven von Licht und Dunkelheit (Liess). So zog sich im Rückblick das Thema der Herausforderung gleichsam wie ein roter Faden durch das Jahr 2025. Als Herausgebende hoffen wir, dass die Diskurse durch die Veröffentlichung der Beiträge weitere Kreise ziehen. Damit werden die Herausforderungen unserer Zeit zwar nicht kleiner, aber es entstehen hoffentlich Wegmarken in der Beschreitung zukünftiger *terrae incognitae*.

Reutlingen, im Juni 2026

Maximilian Bühler

Kathrin Liess

Christoph Schluep

Christof Voigt

Soziale Arbeit und Menschenrechte

Reflexion über Machtverhältnisse

Abstract: *This article challenges the widespread assumption that social work can be understood as a human rights profession. It begins with the premise that this characterisation is not self-evident, but must be critically examined within the context of social power relations and institutional frameworks. Drawing on theoretical and critical perspectives, the article demonstrates that social work is itself embedded in contradictory structures and therefore cannot be regarded as human rights-based per se. Instead, it is understood as a field of practice whose human rights orientation must be continually negotiated and critically examined.*

1. Einleitung

Die Selbstbeschreibung Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession erscheint auf den ersten Blick plausibel, erweist sich bei näherer Betrachtung jedoch als spannungsreich und erklärungsbedürftig. Zwar gelten Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Teilhabe als zentrale Maßstäbe professionellen Handelns, zugleich ist Soziale Arbeit jedoch selbst in gesellschaftliche Machtverhältnisse und institutionelle Ungleichheitsstrukturen eingebunden. Dadurch entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen normativem Anspruch und institutioneller Praxis, das insbesondere in migrationsgeprägten und pluralen Gesellschaften sichtbar wird.

Die Annahme, Soziale Arbeit sei selbstverständlich eine Menschenrechtsprofession, bedarf daher einer kritischen Analyse. Der vorliegende Beitrag untersucht das Verhältnis von Sozialer Arbeit und Menschenrechten nicht als widerspruchsfreie Verbindung, sondern als ein Spannungsfeld. Die zentrale These lautet, dass Soziale Arbeit nicht als bereits gegebene Menschenrechtsprofession begriffen werden kann, sondern als ein widersprüchliches Handlungsfeld, dessen menschenrechtliche Orientierung stets neu ausgehandelt werden muss.

Theoretisch stützt sich der Beitrag auf unterschiedliche Ansätze zur Begründung von Menschenrechten, insbesondere auf Überlegungen von Hans Joas und Martha Nussbaum, und verbindet diese mit professionstheoretischen Perspektiven Sozialer Arbeit. Ergänzend werden postkoloniale Ansätze von Gayatri Chakravorty Spivak und Makau Mutua sowie Perspektiven der Critical Whiteness Studies und der Dekolonisierung des Wissens einbezogen, um Macht- und Ausschlussverhältnisse innerhalb Sozialer Arbeit kritisch zu reflektieren.

Ziel des Beitrags ist es, die Spannungen zwischen menschenrechtlichem Anspruch und institutioneller Praxis sichtbar zu machen und Ansatzpunkte für eine reflektierte Weiterentwicklung Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession aufzuzeigen.

2. Theoretischer Rahmen

Ein zentraler Zugang findet sich bei Hans Joas,¹ der Menschenrechte nicht als abstrakte und zeitlose Prinzipien versteht, sondern als historisch gewachsene normative Orientierungen. In dieser Perspektive entstehen Menschenrechte als Reaktion auf Erfahrungen von Gewalt, Leid und Entwürdigung und sind Ausdruck kollektiver Lernprozesse, in denen bestimmte Formen von Gewalt moralisch delegitimiert werden und die Idee der Menschenwürde an Geltung gewinnt.

Demgegenüber steht ein bedarfs- und fähigkeitsorientierter Ansatz, wie er insbesondere von Martha Nussbaum² im Rahmen des Capability Approach entwickelt wurde. Menschenrechte werden hier als Voraussetzungen für ein gelingendes menschliches Leben verstanden und umfassen neben Schutzrechten auch positive Ansprüche auf soziale, ökonomische und politische Teilhabe. Im Zentrum steht die Frage, welche grundlegenden Fähigkeiten Menschen benötigen, um ein würdiges Leben führen zu können.

Beide Ansätze betonen – trotz unterschiedlicher theoretischer Ausgangspunkte – die Bedeutung sozialer Teilhabe und die Notwendigkeit, Bedingungen zu schaffen, unter denen Menschen ihre Würde realisieren können. Diese Perspektiven sind anschlussfähig für die Soziale Arbeit, die sich mit sozialer Ungleichheit und gesellschaftlicher Integration befasst. Entsprechend wird Soziale Arbeit in der Definition der International Federation of Social Workers als Profession beschrieben.

1 Joas, Sakralität (2011); vgl. auch Hundedek, Erfahrung (2013).

2 Nussbaum, Creating Capabilities (2011).

ben, die sozialen Wandel fördert, Problemlagen bearbeitet und Menschen in ihrer Selbstbestimmung stärkt.³

Gleichzeitig ist diese Orientierung nicht frei von Spannungen, da Soziale Arbeit historisch durch ein Doppelmandat geprägt ist, das Hilfe und Kontrolle miteinander verbindet. Zur Bearbeitung dieser Ambivalenz wurde das Konzept des Tripelmandats entwickelt, das insbesondere mit Silvia Staub-Bernasconi verbunden ist und die Orientierung an Menschenrechten als drittes Mandat neben Hilfe und Kontrolle etabliert.⁴ Dieses Konzept zielt darauf ab, professionelles Handeln normativ an menschenrechtlichen Prinzipien auszurichten.

Allerdings zeigt sich in der aktuellen Diskussion, dass auch diese Bezugnahme nicht eindeutig ist. Menschenrechte werden in der Praxis Sozialer Arbeit häufig formal angewendet, ohne die konkreten Lebensrealitäten der Adressat:innen ausreichend zu berücksichtigen.⁵

Diese Überlegungen machen deutlich, dass Menschenrechte kein eindeutig bestimmbares und widerspruchsfreies Konzept darstellen. Ihre Bedeutung ist vielmehr abhängig von historischen, sozialen und politischen Kontexten. Für die Soziale Arbeit folgt daraus, dass die Bezugnahme auf Menschenrechte nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, sondern selbst Gegenstand kritischer Reflexion sein muss.

3. Kritische Perspektiven

In der aktuellen Diskussion in Deutschland wird zunehmend hinterfragt, inwiefern Soziale Arbeit tatsächlich als Menschenrechtsprofession verstanden werden kann. Die daran anschließende Kritik lässt sich zwar analytisch unterscheiden, entfaltet ihre eigentliche Schärfe jedoch erst, wenn sie als zusammenhängende Problemstruktur gelesen wird: als Spannung zwischen normativem Anspruch, institutioneller Praxis und den Machtverhältnissen, in die sowohl Soziale Arbeit als auch Menschenrechte selbst eingebettet sind. Ein zentraler Ausgangspunkt dieser Kritik liegt im Feld der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit. Hier zeigt sich, dass sich professionelle Praxis häufig stärker an der formalen Umsetzung menschenrecht-

³ International Federation of Social Workers, Definition of Social Work, 2000; vgl. Müller-Hermann / Becker-Lenz, Soziale Arbeit (2013).

⁴ Staub-Bernasconi, Soziale Arbeit (2007); vgl. May, Gefahr (2018).

⁵ May, Gefahr 2018; Castro Varela, Leiden (2018).

licher Normen orientiert als an den konkreten Lebensrealitäten von Geflüchteten. Diese sind nicht nur von Erfahrungen von Gewalt, Krieg und Vertreibung geprägt, sondern zugleich mit restriktiven asylpolitischen Regelungen, eingeschränkten sozialen Rechten und struktureller Diskriminierung konfrontiert. Vor diesem Hintergrund stellt sich die grundlegende Frage, ob nicht bereits die institutionellen Rahmenbedingungen, in denen Soziale Arbeit agiert, selbst in einem Spannungsverhältnis zu menschenrechtlichen Prinzipien stehen.⁶

Diese Spannung wird dadurch verschärft, dass das Recht auf Asyl im internationalen Menschenrechtsdiskurs nur begrenzt konkretisiert ist und seine Umsetzung weitgehend in den Zuständigkeitsbereich der Nationalstaaten fällt. In der Folge erscheint Soziale Arbeit im Kontext von Migration häufig weniger als Akteurin der Durchsetzung von Rechten, sondern vielmehr als Teil eines administrativen Gefüges, das staatliche Migrationspolitik operationalisiert. Sie fungiert damit nicht selten als »verlängerter Arm« staatlicher Steuerung, wodurch sich ihre Praxis zwischen Unterstützung und Kontrolle bewegt. Historisch verweist dies auf die enge Verbindung sozialstaatlicher Institutionen mit der Sicherung gesellschaftlicher Ordnung, die nicht primär an menschenrechtlichen Prinzipien orientiert war.⁷

In diesem Kontext gewinnt die Analyse von Hannah Arendt⁸ besondere Relevanz. Arendt zeigt am Beispiel von Staatenlosen, dass Menschenrechte gerade in dem Moment ihre Wirksamkeit verlieren, in dem Menschen aus politischen Gemeinschaften ausgeschlossen sind. Das »Recht, Rechte zu haben« ist demnach an Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen gebunden. Für Geflüchtete bedeutet dies, dass sie sich in einer paradoxen Situation befinden: Sie sind auf Menschenrechte angewiesen, verfügen jedoch gerade aufgrund ihres Status häufig nicht über die politischen Voraussetzungen, um diese tatsächlich in Anspruch nehmen zu können. Diese Perspektive macht deutlich, dass Menschenrechte keineswegs unabhängig von staatlichen Strukturen existieren, sondern in ihrer Durchsetzbarkeit strukturell an diese gebunden bleiben.

Die daraus resultierende Spannung zwischen normativem Anspruch und institutioneller Realität zeigt sich auch in der professionellen Praxis selbst. Obwohl Soziale Arbeit sich programmatisch auf Menschenrechte beruft, bleibt ihre Umsetzung häufig formal und entfaltet nur begrenzte Wirkung im Alltag der Adressat:innen. Gleichzeitig verweist die historische Entwicklung der Profession darauf, dass

⁶ Castro Varela, Leiden (2018).

⁷ Castro Varela, Leiden (2018).

⁸ Arendt, Origins (1951).

sie nicht nur unterstützend, sondern auch kontrollierend und normierend gewirkt hat. In diesem Zusammenhang kann die Bezugnahme auf Menschenrechte auch eine entlastende Funktion übernehmen, indem sie problematische Aspekte professionellen Handelns überdeckt.⁹

Vor diesem Hintergrund argumentieren Rätz und Scherr¹⁰ unter Rückgriff auf Nancy Fraser, dass die Orientierung an Menschenrechten zur Entpolitisierung sozialer Problemlagen beitragen kann. Bedürfnisse werden nicht mehr als Ausdruck gesellschaftlicher Konflikte verstanden, sondern in administrative Kategorien übersetzt und innerhalb wohlfahrtsstaatlicher Strukturen bearbeitet. Dadurch verschiebt sich der Fokus von politischer Auseinandersetzung hin zu technokratischer Problemlösung. An die Stelle von Empowerment tritt die Gefahr, dass institutionelle Akteure definieren, was als legitimer Bedarf gilt. In dieser Logik können Menschenrechte selbst zu einem Instrument der Regulierung werden und zur Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse beitragen.

Diese Einsichten verweisen auf eine weitergehende Kritik, die nicht nur die Anwendung, sondern die Grundlagen der Menschenrechte selbst in den Blick nimmt. In ihrer gegenwärtigen Form sind Menschenrechte stark von den normativen Vorstellungen der europäischen Aufklärung geprägt und beruhen auf einem spezifischen, historisch situierten Verständnis des »Menschen«. Dieses ist häufig implizit an ein eurozentrisches Ideal gebunden, das nicht alle Lebensrealitäten gleichermaßen umfasst. Wie Rommelspacher¹¹ zeigt, besteht die Gefahr, dass Menschenrechte auf dieser Grundlage selektiv angewendet werden und bestehende Ungleichheiten reproduzieren, anstatt sie zu überwinden.

Gerade im Kontext von Migration wird sichtbar, dass die Anerkennung von Schutzbedürftigkeit und Rechten nicht universell erfolgt, sondern politisch und gesellschaftlich vermittelt ist. Die Frage, wer als Träger von Rechten gilt, ist somit selbst Teil von Machtverhältnissen. Menschenrechte erscheinen in dieser Perspektive weniger als neutrale normative Grundlage, sondern als umkämpftes Konzept, dessen Anwendung von historischen, politischen und kulturellen Kontexten abhängt. Diese Kritik mündet jedoch nicht in eine grundsätzliche Ablehnung von Menschenrechten. Vielmehr zielt sie auf deren kritische Weiterentwicklung. Gayatri Chakravorty Spivak¹² beschreibt dies als »affirmative sabotage« – eine Strategie,

9 May, Gefahr (2018).

10 Rätz/Scherr, Soziale Arbeit (2019).

11 Rommelspacher, Grenzziehungen (2012).

12 Spivak, Can the Subaltern Speak? (1988).

die darauf abzielt, die inneren Widersprüche des Menschenrechtsdiskurses offenzulegen und produktiv zu nutzen. Auch Makau Mutua¹³ kritisiert die kolonialen Kontinuitäten des internationalen Menschenrechtssystems, plädiert jedoch gleichzeitig für dessen demokratische Neuaushandlung unter Berücksichtigung globaler Machtverhältnisse.

Insgesamt wird deutlich, dass Menschenrechte weder als eindeutig noch als neutral verstanden werden können. Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass eine menschenrechtsorientierte Praxis nicht in der bloßen Bezugnahme auf normative Prinzipien aufgeht, sondern eine kontinuierliche Reflexion der eigenen Verstrickung in Machtverhältnisse erfordert.

4. Critical Whiteness und Soziale Arbeit

Doch was genau sind jene gesellschaftlichen Realitäten, auf die sich die bisherige Kritik bezieht? Diese Frage verweist auf eine weitere Perspektive, die den Anspruch Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession grundlegend infrage stellt: die Ansätze der Critical Whiteness Studies. Trotz der Präsenz von Fachkräften und Adressat:innen mit Migrations- und Rassismuserfahrungen wird das Feld der Sozialen Arbeit – sowohl als Profession als auch als wissenschaftliche Disziplin – in deutschsprachigen Kontexten weiterhin als ein überwiegend »weißer Raum« beschrieben.¹⁴ Diese Diagnose lenkt den Blick auf die Frage, wie sich gesellschaftliche Machtverhältnisse innerhalb der Profession selbst reproduzieren und welche Auswirkungen dies auf Wissensproduktion und professionelles Handeln hat.

Um diese Dynamiken zu verstehen, ist ein Blick auf den spezifischen Umgang mit Rassismus in deutschsprachigen Gesellschaften notwendig. Nach 1945 wurde Rassismus lange Zeit als historisch überwunden betrachtet und vor allem mit rechtsextremen Ideologien in Verbindung gebracht. In der Folge wurde er primär als individuelles Problem interpretiert, während seine strukturellen und institutionellen Dimensionen weitgehend ausgeblendet blieben.¹⁵ Gleichzeitig führte die Tabuisierung entsprechender Begriffe dazu, dass es an einer angemessenen Sprache fehlte, um Alltagsrassismus und institutionelle Diskriminierung zu benennen. Ersatzbegriffe wie »Fremdenfeindlichkeit« erwiesen sich als analytisch

¹³ Mutua, Human Rights (2008).

¹⁴ Tißberger, Soziale Arbeit (2020).

¹⁵ Howarth/ Hook, Future directions (2005).

unzureichend, da sie die gesellschaftlichen Machtverhältnisse, in denen Prozesse des Othering entstehen, nicht erfassen. Diese Problematik wird auch in aktuellen integrationspolitischen Debatten sichtbar, in denen etablierte Kategorien migrationsbezogener Differenz zunehmend kritisch hinterfragt werden, da sie komplexe soziale Realitäten vereinfachen und zur Reproduktion von Ungleichheiten beitragen können.¹⁶

Auch sozialpädagogische Konzepte waren in diese Logiken eingebunden. So verfolgte die sogenannte »Ausländerpädagogik« der 1970er- und 1980er-Jahre einen stark assimilationistischen Ansatz, der auf Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft zielte. Spätere Konzepte interkultureller Bildung griffen Differenz zwar stärker auf, blieben jedoch häufig in eurozentrischen Deutungsmustern verhaftet und trugen zur Reproduktion kultureller Hierarchien bei, anstatt strukturelle Ungleichheiten grundlegend zu hinterfragen.¹⁷

Vor diesem Hintergrund gewinnen diejenigen Critical Whiteness Studies an Bedeutung, die »Weißsein« nicht als biologische Eigenschaft, sondern als gesellschaftliches Machtverhältnis analysieren. Weißsein fungiert dabei als unsichtbare Norm, die festlegt, welche Perspektiven als selbstverständlich gelten und welche marginalisiert werden. Diese Norm bleibt für diejenigen, die von ihr profitieren, häufig unsichtbar und erscheint als Neutralität, während andere systematisch als »anders« markiert werden.¹⁸

Diese Unsichtbarkeit ist, wie Owen¹⁹ zeigt, zentral für die Stabilisierung gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Whiteness ist dabei nicht lediglich eine Frage individueller Identität, sondern in institutionelle Strukturen eingeschrieben und mit systematischen Vorteilen in Bereichen wie Bildung, Arbeitsmarkt und politischer Teilhabe verbunden. In diesem Sinne bestimmt sie, wer über Deutungsmacht verfügt und welche Wissensbestände als legitim gelten. Darüber hinaus zeigen diese Ansätze, dass rassistische Strukturen nicht ausschließlich durch weiße Akteure reproduziert werden. Vielmehr kann es zu Prozessen der Internalisierung kommen, in denen auch von Rassismus betroffene Personen dominante Bewertungsmuster übernehmen. Frantz Fanon beschreibt diese Dynamik als Folge kolonialer Machtverhältnisse, die das Selbstverständnis der Kolonisierten prägen und zur Übernahme weißer Normen führen können.²⁰

¹⁶ Bundesministerium des Innern, Bericht der Fachkommission Integrationsfähigkeit (2021).

¹⁷ Tißberger, Soziale Arbeit (2020).

¹⁸ Tißberger, Critical Whiteness (2024).

¹⁹ Owen, Critical theory (2007).

²⁰ Howarth / Hook, Future directions (2005).

Für die Soziale Arbeit ergibt sich daraus eine zentrale Konsequenz: Eine menschenrechtsorientierte Praxis kann nicht allein auf normative Prinzipien rekurrieren, sondern muss die eigenen Verstrickungen in rassistische und koloniale Machtverhältnisse reflektieren. Auch dort, wo Professionelle sich explizit gegen Diskriminierung positionieren, bleiben sie Teil gesellschaftlicher Strukturen, die historisch durch Kolonialismus und Rassismus geprägt sind und bis heute fortwirken. Die historischen Wurzeln dieser Verhältnisse reichen bis in die koloniale Expansion seit dem 15. Jahrhundert zurück, in deren Verlauf nichteuropäische Gesellschaften systematisch als »unterlegen« konstruiert wurden. Im 18. und 19. Jahrhundert wurden diese Hierarchisierungen durch pseudowissenschaftliche Theorien weiter legitimiert, die kulturelle und körperliche Unterschiede naturalisierten und zur Rechtfertigung kolonialer Herrschaft dienten.²¹ Diese Wissensordnungen prägen bis heute globale Ungleichheiten ebenso wie professionelle Praktiken im lokalen Kontext.

Insgesamt zeigen die Critical Whiteness Studies, dass Rassismus nicht als randständiges Phänomen verstanden werden kann, sondern als strukturell verankertes und historisch gewachsenes Machtverhältnis. Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass sie sich nicht auf die Rolle einer bloßen Umsetzerin menschenrechtlicher Normen beschränken darf, da eine solche Verkürzung die eigenen Verstrickungen in bestehende Machtverhältnisse unsichtbar macht. Vielmehr ist sie gefordert, ihre eigene Position innerhalb dieser Strukturen kritisch zu reflektieren und zum Gegenstand professionellen Handelns zu machen.

5. Intersektionale Mehrebenenanalyse nach Tißberger

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen stellt sich die Frage, wie Rassismus in seiner Komplexität analytisch erfasst werden kann. Einen geeigneten Zugang bietet das Konzept der intersektionalen Mehrebenenanalyse von Martina Tißberger, das eine differenzierte Betrachtung rassistischer Verhältnisse auf verschiedenen Ebenen ermöglicht.

Tißberger unterscheidet drei analytische Ebenen, deren Zusammenspiel die Reproduktion von Rassismus sichtbar macht.²² Die erste Ebene ist die symbolisch-

²¹ Tißberger, Critical Whiteness (2024).

²² Tißberger, Critical Whiteness (2024).

repräsentative Ebene. Im Fokus steht hier, wie »Rasse« und Diversität in öffentlichen Räumen dargestellt werden – etwa in Werbung, auf Webseiten oder in institutionellen Selbstdarstellungen. Dabei geht es nicht nur um visuelle Repräsentationen, sondern auch um die Frage, wie Institutionen Diversität inszenieren, ohne sie strukturell zu verankern. In diesem Zusammenhang wird häufig von Tokenismus gesprochen, also der selektiven Sichtbarmachung einzelner Personen aus marginalisierten Gruppen – etwa Frauen, rassifizierten Personen oder LGBTQ+-Personen –, um Diversität zu signalisieren, ohne dass dies mit grundlegenden strukturellen Veränderungen einhergeht.

Die zweite Ebene betrifft die strukturell-soziale und institutionelle Dimension. Im Zentrum stehen gesellschaftliche und institutionelle Strukturen, die systematisch Ungleichheiten erzeugen und stabilisieren. Dazu zählen rechtliche Rahmenbedingungen, Zugangsmechanismen sowie institutionelle Praktiken, die für Menschen mit Rassismuserfahrungen, für People of Color oder für Personen mit Migrationsgeschichte Barrieren schaffen. Diese Strukturen erscheinen häufig als neutral, sind jedoch in ihrer Wirkung selektiv und tragen zur Reproduktion sozialer Ungleichheit bei.

Die dritte Ebene ist die individuelle Ebene, die sich auf Einstellungen, Wahrnehmungen und alltägliche Interaktionen bezieht. Rassismus manifestiert sich hier häufig in subtilen Formen wie Alltagsrassismus, Mikroaggressionen oder impliziten Zuschreibungen. Auch wenn diese Erscheinungsformen nicht immer offen sichtbar sind, entfalten sie für die Betroffenen konkrete und nachhaltige Wirkungen.

Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin, dass er Rassismus nicht auf eine einzelne Dimension reduziert, sondern als ein komplexes Zusammenspiel symbolischer, struktureller und individueller Prozesse begreift. Für die Soziale Arbeit eröffnet diese Perspektive die Möglichkeit, institutionelle Rahmenbedingungen, professionelles Handeln und alltägliche Interaktionen systematisch aufeinander zu beziehen und kritisch zu reflektieren.

6. Die Rolle der Sozialen Arbeit und dekoloniales Wissen

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen stellt sich die Frage, welche Rolle Soziale Arbeit im Umgang mit Rassismus einnehmen kann. Eine zentrale Perspektive ergibt sich aus den Ansätzen der Critical Whiteness, die – wie Martina Tißberger hervorhebt – nicht auf die Zuschreibung individueller Schuld abzielen, sondern auf die Übernahme von Verantwortung für jene Denk- und Handlungsmuster, die aus

strukturell privilegierten Positionen hervorgehen.²³ Für die Soziale Arbeit impliziert dies die Notwendigkeit, die eigene Verortung innerhalb rassifizierter Machtverhältnisse reflexiv zu thematisieren. Rassismus ist dabei nicht als individuelles Vorurteil zu begreifen, sondern als strukturell verankertes Verhältnis, das sich in gesellschaftlichen Institutionen wie dem Bildungssystem, dem Arbeitsmarkt oder administrativen Verfahren manifestiert.²⁴

Vor diesem Hintergrund gewinnt das Konzept dekolonialen Wissens an Bedeutung. Dekoloniale Ansätze zielen darauf ab, die historischen Bedingungen von Wissensproduktion offenzulegen und zu analysieren, inwiefern Wissen selbst in Machtverhältnisse eingebunden ist. Dabei geht es nicht um eine bloße Umbenennung bestehender Kategorien, sondern um eine grundlegende Verschiebung epistemischer Perspektiven. In diesem Zusammenhang betont Walter Mignolo²⁵ die Notwendigkeit eines bewussten »Verlernens« etablierter Wissensordnungen als Voraussetzung dafür, alternative Formen des Denkens und Wissens überhaupt erst zu ermöglichen.

Die Relevanz dieser Perspektive zeigt sich auch im Kontext gegenwärtiger technologischer Entwicklungen. Systeme künstlicher Intelligenz erscheinen häufig als neutral oder objektiv, beruhen jedoch auf historisch und gesellschaftlich geprägten Daten- und Wissensbeständen. Dadurch können bestehende Zuschreibungen – etwa in Bezug auf Geschlecht, Kompetenz oder Autorität – reproduziert werden. Diese Dynamiken verdeutlichen, dass auch technologische Wissensproduktion nicht außerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse steht, sondern in diese eingebettet ist.

Für die Soziale Arbeit ergibt sich daraus eine zentrale Konsequenz: Eine menschenrechtsorientierte Praxis kann sich nicht auf die Anwendung normativer Prinzipien beschränken, sondern muss zugleich ihre eigenen Wissensgrundlagen sowie neue Formen der Wissensproduktion kritisch reflektieren. Erst unter dieser Voraussetzung kann sie ihrem Anspruch gerecht werden, zur Reduktion sozialer Ungleichheit und zur Förderung von Gerechtigkeit beizutragen.

²³ Ebd.

²⁴ Tißberger, Soziale Arbeit (2020).

²⁵ Mignolo, Epistemic Disobedience (2009).

7. Implikationen für eine menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit

Vor dem Hintergrund der bisherigen Analyse stellt sich abschließend die Frage, unter welchen Bedingungen Soziale Arbeit tatsächlich als Menschenrechtsprofession verstanden werden kann. Dabei wird deutlich, dass sowohl strukturelle als auch professionelle Herausforderungen bestehen, die eng mit den zuvor herausgearbeiteten Machtverhältnissen verknüpft sind.

Ein zentrales Problem stellt in diesem Zusammenhang der sogenannte Mandatskonflikt dar, also Situationen, in denen professionelle Anforderungen mit menschenrechtlichen Prinzipien kollidieren. Dies zeigt sich etwa dann, wenn eine geflüchtete Person Unterstützung bei der Arbeitsaufnahme benötigt, ihr jedoch aufgrund rechtlicher Regelungen der Zugang zum Arbeitsmarkt verwehrt bleibt. In solchen Konstellationen stehen Fachkräfte vor einem grundlegenden Spannungsverhältnis zwischen institutionellen Vorgaben und menschenrechtlicher Orientierung.

Eine menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit ist daher darauf angewiesen, diese Spannungen nicht nur wahrzunehmen, sondern sie explizit zu benennen und zum Gegenstand professioneller Reflexion zu machen. Dazu gehört die systematische Dokumentation problematischer Praktiken ebenso wie die kritische Analyse institutioneller Rahmenbedingungen. Zugleich wird deutlich, dass professionelles Handeln in diesem Kontext nicht als neutral verstanden werden kann, sondern stets in bestehende Machtverhältnisse eingebunden ist.²⁶

Damit Fachkräfte unter diesen Bedingungen handlungsfähig bleiben, bedarf es entsprechender struktureller Voraussetzungen. Insbesondere sind institutionelle Absicherung und organisationale Unterstützung notwendig, die es ermöglichen, menschenrechtsorientiertes Handeln auch unter widersprüchlichen Bedingungen aufrechtzuerhalten. Gleichzeitig zeigt sich ein strukturelles Defizit darin, dass im Feld der Sozialen Arbeit häufig unabhängige Beschwerde- und Kontrollinstanzen fehlen, was die Bearbeitung von Ungleichheit und Diskriminierung zusätzlich erschwert.²⁷

Darüber hinaus kommt Hochschulen und Ausbildungseinrichtungen eine zentrale Rolle zu. Eine menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit erfordert nicht nur praktische Kompetenzen, sondern auch die Fähigkeit zur kritischen Analyse

²⁶ Tißberger, Soziale Arbeit (2020).

²⁷ Ebd.

gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Dies schließt insbesondere die Reflexion von Rassismus, Whiteness und kolonialen Kontinuitäten ein, wie sie im Rahmen der Critical Whiteness Studies herausgearbeitet werden.

Insgesamt wird deutlich, dass eine menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit nicht allein durch normative Bezugnahmen realisiert werden kann. Vielmehr ist sie auf institutionelle Rahmenbedingungen, kritische Wissensproduktion und eine reflexive professionelle Praxis angewiesen, die es ermöglichen, bestehende Machtverhältnisse sichtbar zu machen und zu hinterfragen.

8. Fazit

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, dass die Bestimmung Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession keineswegs selbstverständlich ist, sondern mit grundlegenden Spannungen verbunden bleibt. Diese Spannungen ergeben sich insbesondere aus der Differenz zwischen normativen Ansprüchen und den institutionellen sowie gesellschaftlichen Realitäten, in die Soziale Arbeit eingebettet ist.

Ausgehend von theoretischen Perspektiven auf Menschenrechte wurde deutlich, dass diese nicht als ahistorische und universell eindeutige Normen verstanden werden können, sondern als historisch gewachsene und in Machtverhältnisse eingebundene Orientierungen. Insbesondere im Kontext von Migration zeigt sich, dass die praktische Umsetzung menschenrechtlicher Prinzipien an strukturelle Grenzen stößt und selbst Teil widersprüchlicher institutioneller Logiken werden kann.

Die Einbeziehung kritischer Ansätze, insbesondere der Critical Whiteness Studies sowie intersektionaler Perspektiven, hat verdeutlicht, dass Rassismus nicht auf individuelle Einstellungen reduziert werden kann, sondern als komplexes Zusammenspiel symbolischer, struktureller und individueller Prozesse zu begreifen ist, das auch innerhalb der Sozialen Arbeit wirksam bleibt. In diesem Sinne erscheint die Profession nicht nur als potenzielle Akteurin der Umsetzung von Menschenrechten, sondern zugleich als Teil jener gesellschaftlichen Verhältnisse, die Ungleichheiten reproduzieren.

Vor diesem Hintergrund erweist sich die Vorstellung einer per se menschenrechtsbasierten Sozialen Arbeit als problematisch, da sie dazu tendiert, bestehende Widersprüche zu verdecken, anstatt sie analytisch sichtbar zu machen. Stattdessen legt die Analyse nahe, Soziale Arbeit als ein widersprüchliches Handlungsfeld zu begreifen, das sich in einem Spannungsverhältnis von Hilfe, Kontrolle und Macht konstituiert.

Daraus folgt, dass eine menschenrechtsorientierte Praxis nicht durch bloße Bezugnahme auf normative Prinzipien eingelöst werden kann. Vielmehr ist sie auf reflexive, machtkritische und institutionell abgesicherte Handlungsspielräume angewiesen. Dies umfasst sowohl die Fähigkeit, Mandatskonflikte zu erkennen und professionell zu bearbeiten, als auch die Bereitschaft, institutionelle Rahmenbedingungen und Wissensordnungen kontinuierlich kritisch zu hinterfragen.

Für die Ausbildung und Professionalisierung Sozialer Arbeit bedeutet dies, dass neben praxisbezogenen Kompetenzen insbesondere kritische Analysefähigkeiten gestärkt werden müssen. Hochschulen kommt hierbei eine zentrale Rolle zu, indem sie Räume für reflexives Denken eröffnen und Studierende dazu befähigen, soziale Ungleichheiten nicht nur zu bearbeiten, sondern auch in ihren strukturellen Bedingungen zu analysieren.

Insgesamt zeigt sich, dass Soziale Arbeit nicht als Menschenrechtsprofession vorausgesetzt werden kann, sondern als ein offenes, konflikthafte Projekt verstanden werden muss, dessen menschenrechtliche Orientierung nur durch fortlaufende kritische Reflexion und Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen aufrechterhalten werden kann.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951.
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat, Bericht der Fachkommission Integrationsfähigkeit, Berlin 2021, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/heimat-integration/integration/bericht-fk-integrationsfaehigkeit.pdf> (15.02.2025).
- Castro Varela, María do Mar, »Das Leiden der Anderen betrachten«. Flucht, Solidarität und postkoloniale Soziale Arbeit, in: Bröse, Johanna/Faas, Stefan/Stauber, Barbara (Hg.), *Flucht. Herausforderungen für Soziale Arbeit*, Wiesbaden 2018, 3–20.
- Howarth, Caroline/ Hook, Derek, Future directions for a critical social psychology of racism/ antiracism, in: *Journal of Community & Applied Social Psychology* 15 (2005), 506–507.
- Hundek, Markus, Die Erfahrung von Gewalt und die Sakralität der Person. Überlegungen zu einer Begründung der Menschenrechte und einer Menschenrechtsprofession, in: Mührel, Eric/ Birgmeier, Bernd (Hg.), *Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin*, Wiesbaden 2013, 39–56.
- International Federation of Social Workers, *Definition of Social Work*, 2000.
- Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- May, Michael, Zur Gefahr eines paternalistischen Umschlags des im Konzept Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession beanspruchten Tripelmandats, in: Spatscheck, Christian/ Steckelberg, Claudia (Hg.), *Menschenrechte und Soziale Arbeit*, Opladen 2018.
- Mignolo, Walter D., Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom, in: *Theory, Culture & Society* 26 (2009), 159–181.

- Müller-Hermann, Silke / Becker-Lenz, Roland, Die Soziale Arbeit als »Menschenrechtprofession« – Ein (zu) hoher Anspruch, in: Mührel, Eric / Birgmeier, Bernd (Hg.), Menschenrechte und Demokratie, Wiesbaden 2013, 125–141.
- Mutua, Makau, *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia 2008.
- Nussbaum, Martha C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge (MA) 2011.
- Owen, David S., Towards a critical theory of whiteness, in: *Philosophy & Social Criticism* 33 (2007), 203–222.
- Rätz, Regina / Scherr, Albert, Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession, in: *Sozial Extra* 43 (2019), 213–216.
- Rommelspacher, Birgit, Kulturelle Grenzziehungen in der Sozialarbeit. Doing and undoing differences, in: Effinger, Herbert u. a. (Hg.), *Diversität und soziale Ungleichheit*, Opladen 2012, 43–55.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak?, in: Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, 271–313.
- Staub-Bernasconi, Silvia, *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft*, Bern 2007.
- Tißberger, Martina, Soziale Arbeit als weißer* Raum – eine Critical Whiteness-Perspektive, in: *Soziale Passagen* 12 (2020), 95–114.
- Tißberger, Martina, Critical Whiteness – eine Perspektive hegemonialer Selbstreflexion in der Supervision, in: *Organisationsberatung, Supervision, Coaching* 31 (2024), 159–174.

Dr. Marziyeh Bakhshizadeh promovierte in Sozialwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Gender Studies, Migrationsforschung und Soziologie der Emotionen mit besonderem Fokus auf soziale Teilhabe, Empowerment und soziale Ungleichheiten. E-Mail: marziyeh.bakhshizadeh@gmail.com

Über Gründe, Chancen und Herausforderungen einer religionssensiblen Sozialen Arbeit

Abstract: *This article argues for a religion-sensitive approach in contemporary social work. While religion and spirituality were largely excluded from social work theory during professionalization processes after the 1970s, the author contends that existential, spiritual, and religious dimensions remain important in clients' lives. Drawing on sociological theories of resonance and self-transcendence, the paper proposes a broader understanding of religiosity beyond institutional faith. Religion is discussed as both a potential resource and risk factor in coping, identity formation, and social participation.*

Wie sollen Fachkräfte der Sozialen Arbeit mit »Religion« umgehen, sofern diese sich in ihrem Kontakt mit Adressat:innen zeigt? Diese Frage stellt sich und eine aktuell diskutierte Antwort lautet: sensibel, genauer: religions- und kultursensibel. Diese Antwort ist aber umstritten. Denn in den Theorien und Handlungskonzepten der Sozialen Arbeit wurden die Dimensionen »Religiosität«, »Glaube« oder »Spiritualität« über ein paar Jahrzehnte ausgeklammert und tabuisiert. Es entwickelte sich seit den 1970er Jahren gewissermaßen zu einem Gütemerkmal moderner Fachlichkeit, diese Dimensionen menschlicher Existenz systematisch zu dethematisieren und auszublenden. Dafür gab es auch einige gute Gründe und bei näherer Betrachtung ist zumindest nachvollziehbar, warum »das Religiöse« aus der operativen Sozialen Arbeit entfernt worden ist.¹ Vermutlich bedurfte die erfolgende Professionalisierung, Akademisierung und fachwissenschaftliche Fundierung Sozialer Arbeit zu Beginn einer Emanzipation von ihren theologisch-kirchlichen Wurzeln. Sie musste sich aus einer Vorherrschaft und Vormundschaft durch Theologie und Kirche herauskämpfen, um fachwissenschaftliche Orientierung zu gewinnen. Und damit verbunden war die Ausklammerung nicht nur von »Mission«, sondern von Religionsfragen insgesamt.

1 Vgl. hierzu u. a. die Arbeiten von Schmuhl, Senfkorn und Sauerteig.

Die hier vertretene Überzeugung ist nun, dass »das Religiöse« wieder rein muss in die Theorie und Praxis Sozialer Arbeit, allerdings ohne dabei zurückzufallen in die Formen und Inhalte der 1960er Jahre oder gar davor. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, 1.) was genau wieder in das Blickfeld theoretischer und praktischer Sozialer Arbeit gerückt werden muss, 2.) wie sich dies sozialarbeitswissenschaftlich und somit fachlich begründen lässt und 3.) welche Herausforderungen sich damit verbinden.

1. Zur Bestimmung des Bezugspunktes einer praktischen Religionssensibilität

Mit Martin Riesebrodt lassen sich Religionen als kollektiv geteilte Deutungen der eigenen Erfahrungen und eine damit verbundene verbindliche Praxis verstehen, die sich auf eine transzendente, übermenschliche Realität beziehen, zu Bekenntnissen verdichtet wurden sowie institutionalisiert sind.² Und diese zu Religion verdichteten Vorstellungen von einer übermenschlichen, transzendenten Realität sind sodann wirkmächtig im Leben der Menschen. Sie dienen ihnen als Deutungshilfe ihrer Erfahrungen, die sie in der Welt machen. Sie dienen ihnen als Anleitung für ihr alltägliches Leben, haben Auswirkungen auf ihre sozial-emotionale Stabilität sowie ihre Ich-Identität. Sie stiften zudem Gemeinschaft, Zugehörigkeit, und – so begründet es Hans Joas – sie sind durch ihre Erwartungshaltung und ihr Geöffnetsein womöglich auch die Voraussetzung für Erfahrungen mit dem Unverfügbaren.³

Wenn man nun aber die mit »Religion« verbundene Realität der Erfahrungs- und Identitätsvielfalt jener Menschen erfassen will, die mit Fachkräften der Sozialen Arbeit in Kontakt treten, bedarf es der Erweiterung eines solchen eng geführten Religionsbegriffs. Dies ist mit Hilfe von soziologischer Theoriebildung möglich. Es ginge darum, auch solche religiösen Orientierungen der Menschen wahrnehmen zu können, die sich nicht in einem konfessionellen Bezugsrahmen bewegen. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass alle Menschen Erfahrungen der Selbst-

² Vgl. Riesebrodt, *Cultus*.

³ Nichtgläubigkeit verwehrt Tiefe! Diese Denkweisen sind schädlich, »weil sie dem Menschen Tiefe verwehren und ihn auf sich selbst festlegen. Religiöser Glaube erhöht deshalb die Wahrscheinlichkeit, dass ein Individuum Erfahrungen der hier beschriebenen Art macht und, wenn sie gemacht werden, diese nicht abwehrt. Er erhöht die Wahrscheinlichkeit, über eine bloße Klugheitsmoral hinaus zu wachsen, Respekt vor einem Unverfügbaren zu haben und Kraft und Ausdauer für Veränderungen in der Welt aufzubringen.« (Joas, *Kirche*, 92).

überschreitung und des tiefen Berührtseins machen und ein Bedeutungsnetz entwickeln, das ihrem Leben Kohärenz und Sinn verleiht.⁴ Nur ein Teil der Menschen deutet sich mit diesen Erfahrungen im Lichte einer abstrakten transzendenten Wirklichkeit wie z. B. Gott. Und auch nur ein Teil davon deutet diese Wirklichkeit im oben definierten »engen« Sinne religiös, also verdichtet zu einem theologisch beschreibbaren Bekenntnis, wie es beispielsweise in den großen monotheistischen Religionen vorliegt.

Wahrgenommen werden sollten daher in Zusammenhängen praktischer Sozialer Arbeit auch solche »Orientierungen« und »Erfahrungen« von Menschen, die für sie existentiell bedeutsam sind, aber von ihnen selbst nicht mit Bezug auf irgendeine Religion verstanden werden und die sie selbst nicht mit einer traditionellen Gottesvorstellung verbinden. Gemeint sind hiermit menschliche Erfahrungen tiefen Berührtseins oder der Selbstüberschreitung zum Beispiel in der Natur, beim Musikhören, bei der Betrachtung von Kunstwerken, in spezifisch strukturierten Räumen oder auch beim Begleiten von Geburts- oder Sterbeprozessen. Menschen entwickeln in diesen Bezügen z. B. ein ozeanisches Gefühl oder einen »Flow«, sie erfahren hierüber Trost, Kraft, Orientierung und existentielle Vergewisserung – und dies womöglich, ohne es mit einem Gott in Verbindung zu bringen und ohne es im Lichte traditioneller religiöser Vorstellungen zu deuten.⁵

In der Soziologie wird dieses Erfahrungsspektrum prominent von Hartmut Rosa⁶ und auch Hans Joas⁷ untersucht und theoretisiert. Rosa spricht davon, dass Menschen in Kontakt mit der Welt treten und hier nach Resonanz Erfahrungen streben. Gemeint ist hiermit eine bestimmte Form der Weltbeziehung, in der Mensch und Welt in einen wechselseitigen Austausch treten, sich gegenseitig berühren und dabei transformieren. Es ist das Gegenkonzept zur Entfremdung und Kernstück seiner Soziologie des guten Lebens. Nach resonanten Beziehungen zu ihrer Umwelt suchen die Menschen dabei nicht nur im Kontakt mit anderen Menschen oder den materiellen Dingen, die sie umgeben, sondern auch in einer »vertikalen« Ausrichtung. Diese unterscheidet Rosa in die Dimensionen der Natur, der Kunst, der Tradition und der Religion. Hier erfahren Menschen potenziell etwas, das über sie selbst hinausweist, sie tief berühren kann und ihnen zugleich nicht gesichert verfügbar ist. Joas spricht in seiner religionssoziologischen Untersuchung von Er-

4 Vgl. Lechner / Schwer, Werkbuch; Bengel / Lysenko, Resilienz.

5 vgl. Bengel / Lysenko, Resilienz, 72.

6 Vgl. Rosa, Resonanz.

7 Vgl. Joas, Macht.

fahrungen der Selbsttranszendenz, die alle Menschen machen. Im Rahmen einer pragmatischen Handlungstheorie begründet er, dass alle Menschen in ihrem Alltag immer wieder die Grenzen dessen überschreiten, was ihr »Selbst« zu einem gegebenen Zeitpunkt konstituiert und womit sie eine Verbindung zu etwas Größerem erleben. Es ist die Erfahrung eines grundlegenden Herausgerissen- und Berührtwerdens, potenziell verbunden mit Gefühlen von Freude und Glück, aber auch von Haltlosigkeit und Angst. Zudem streben viele Menschen danach, diese Erfahrung zu deuten. Religionen haben ihm zufolge in diesen menschlichen Erfahrungen ihre Quelle und stehen zugleich den Menschen mit Deutungsangeboten für diese individuellen Erfahrungen zur Verfügung.⁸

Diese mit den Begriffen »Resonanz« und »Selbsttranszendenz« vorliegenden Annäherungen an spezifische Orientierungen und Erfahrungen können dabei behilflich sein, genauer zu benennen, was als nicht-religiöse Dimension menschlichen Erlebens Teil der Bestimmung des Gegenstandes einer Religionssensibilität werden sollte.

Um diese Dimensionen menschlicher Erfahrungen in ein handhabbares Verhältnis zur Dimension des Religiösen zu bringen, können die bekannten Ausarbeitungen von Glock mit seiner sehr bekannten Systematik der Dimensionen des Glaubens behilflich sein. Er unterscheidet die Ebenen »Glauben«, »Erleben«, »Wissen«, »Praxis« und »Konsequenzen« und ermöglicht dadurch eine tiefergehende Analyse der Charakteristika von Religionen und Religiosität.⁹ Ich schlage vor, diese leicht zu ergänzen und zu variieren, um die oben skizzierten Überlegungen in einen Zusammenhang zu bringen und dadurch den Bezugspunkt einer religions-sensiblen Praxis genauer zu bestimmen.

1. »Orientierung«: Einbezogen werden sollte, dass Menschen auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz und der Resonanz hin orientiert sind. Sie streben und sehnen sich oftmals nach Erfahrungen der Selbstüberschreitung und der resonanten Verbindung mit ihrer Umwelt – unabhängig davon, ob sie dies reflektieren oder irgendwie religiös deuten (Sehnen und Streben).

2. »Erleben«. Davon zu unterscheiden wäre eine emotionale Ebene, die Glock beschreibt. Gemeint sind reale Erfahrungen dessen, wonach sich Menschen sehnen und worauf sie orientiert sind. Wenn also erlebt werden kann, was erstrebt wurde, dann entstehen Gefühle z. B. der Freude, der Euphorie, der inneren Ruhe.

⁸ Vgl. a. a. O., 423 ff.

⁹ Vgl. Glock, Dimensionen.

Genauso bildet es sich emotional ab, wenn sich die Erfahrung dessen, wonach gestrebt wird, nicht einstellt (emotionale Ebene).

3. »Glaube«. Bei einer Teilgruppe der Menschen kommt eine kognitive Dimension hinzu, sofern sie ihre Orientierung und ihr Erleben mit Bezug auf Vorstellungen von einer wirksam seienden übermenschlichen Kraft oder Macht deuten. Sie interpretieren sich und ihre Erfahrungen im Lichte religiöser Vorstellungen, die ihnen bekannt sind. Dies ist Ausdruck von Religiosität im engeren Sinne (kognitive Ebene).

4. »Wissen«. Bei einer Teilgruppe dieser Menschen besteht sodann dezidiertes Wissen über religiöse Deutungssysteme. Sie kennen theologische Aussagensysteme, die für Religionen charakteristisch sind und setzen sich mit deren Inhalten auseinander (intellektuelle Ebene).

5. »Praxis«. Eine Teilgruppe praktiziert die in der jeweiligen religiösen Tradition üblichen Rituale und Formen (Handlungsebene).

6. »Konsequenzen«. Eine Teilgruppe gestaltet schließlich das eigene soziale Leben im Sinne einer Konsequenz aus diesem Glauben (soziale Ebene).

Der Vorschlag lautet also, dass nicht nur die explizit als Bekenntnis erscheinende und klar thematisierbare Religiosität (3+4) und eine entsprechende Praxis (5+6) Bezugspunkt sensibler, professioneller Wahrnehmungen werden sollte. Vielmehr sollten bereits die spirituellen Suchbewegungen, Orientierungen und Bestrebungen von Menschen (1) und ihr hierauf bezogenes Erleben (2) sensibel erfasst werden können, unabhängig davon, ob sie durch die Subjekte in einem religiösen Zusammenhang gestellt und gedeutet werden.

2. Zur sozialarbeitswissenschaftlichen Begründung einer Religionssensibilität

Wenn wir davon ausgehen, dass Menschen nach Erfahrungen der Resonanz und Selbstüberschreitung streben und entsprechende Erfahrungen machen, und wenn wir davon ausgehen, dass einige Menschen für die Deutung dieser individuellen Erfahrungen auch auf traditionell religiöse Sprache, Symbolik und Rituale zurückgreifen und womöglich ihr Alltagsleben hierdurch anleiten lassen, dann hat eine moderne Soziale Arbeit hieraus konzeptionelle und methodische Konsequenzen zu ziehen. Denn alle großen handlungstheoretischen Ausarbeitungen der Sozialen Arbeit eint, dass sie als Bezugspunkt der Hilfen die individuelle Lebensweise und Selbstdeutungen der Adressat:innen hervorheben. In den Ansätzen der eta-

blierten Theorieschulen wie z. B. von Staub-Bernasconi,¹⁰ Thiersch¹¹, Böhnisch¹² und Winkler¹³ geht es um die grundlegenden Bedürfnisse der Adressat:innen und darum, dass deren Welt, deren Wirklichkeit, deren Alltag, deren Bedürfnisse, deren Ressourcen und Ausstattungen zum Ausgangspunkt fachlicher Hilfen werden. Diese Wertschätzung »der Eigensinnigkeit lebensweltlicher Erfahrung der Adressaten ist Versuch und Instrument der Gegenwehr zu den normalisierenden, disziplinierenden, stigmatisierenden und pathologisierenden Erwartungen, die die gesellschaftliche Funktion der Sozialen Arbeit seit je zu dominieren drohen«¹⁴. In neueren, eher poststrukturalistisch ausgerichteten Handlungsorientierungen ist dies mit dem Begriff »Differenz« beschrieben.¹⁵ Es geht um die sensible Wahrnehmung differenter Individualität sowie um deren Schutz und Anerkennung. Hieraus begründet sich die Notwendigkeit einer professionellen Aufmerksamkeit für religiöse Realitäten unmittelbar. Von den Fachkräften der Sozialen Arbeit kann eine normative Haltung erwartet werden, aus der heraus sie Unterschiedlichkeit und Diversität grundsätzlich bejahen und würdigen sowie auf kritisch-reflexive Weise in ihr professionelles Handeln einbeziehen.¹⁶ Sie werden damit u. a. auch zu Anwältinnen und Anwälten des Rechtes der Menschen darauf, ohne Angst verschieden sein zu können (Adorno¹⁷), also in ihrer Eigenart Anerkennung zu erfahren, Teilhabe zu erleben und hierfür die jeweils eigenen Ressourcen einbringen und entfalten zu können. Diese Anwaltschaft schließt selbstverständlich spirituellen und religiösen Eigensinn der Menschen mit ein, ebenso wie den Schutz vor destruktiven oder diskriminierenden religiösen Einengungen bzw. Zuschreibungen. Menschen haben nach Art. 18 der UN Menschenrechtscharta ein Recht auf die Anerkennung ihrer religiösen Überzeugungen – was für eine Soziale Arbeit bedeutsam ist, die sich als Menschenrechtsprofession versteht.¹⁸

Sodann ist davon auszugehen, dass Religion für die Menschen als Ressource und Barriere wirksam sein kann, als Schutz- und Risikofaktor individueller Bemühungen um Lebensbewältigung und Genesungsprozesse. »Ressource« ist hierbei

¹⁰ Vgl. Staub-Bernasconi, Arbeit.

¹¹ Vgl. Thiersch, Arbeit.

¹² Vgl. Böhnisch, Lebensbewältigung; ders. Zwischenwelten.

¹³ Vgl. Winkler, Theorie.

¹⁴ Thiersch, Offenheit, 13.

¹⁵ Vgl. Mecheril/Plößer, Diversity.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 279.

¹⁷ Vgl. Adorno, Minima Moralia, 131.

¹⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Marziyeh Bakhshizadeh in diesem Band.

der Begriff für die in sozialarbeiterischen Hilfeprozessen bedeutsamen Quellen von Kraft, Energie und Unterstützung.¹⁹ Sie wurden im Fachdiskurs der letzten Jahrzehnte zu einem wichtigen Bezugspunkt von subjekt- und lebensweltorientierten Hilfeansätzen. Denn die Realisierung einer z. B. lebensweltorientierten Sozialen Arbeit bedeutet, sich auf die »biographischen, subjektiven und objektiven Anforderungen und Möglichkeiten« zu beziehen, sie zum Ausgangspunkt des professionellen Handelns zu machen und daher die bei den Menschen vorhandene Ressourcen zu entdecken, zu unterstützen und zu aktivieren.²⁰ Forschungsergebnisse weisen darauf hin, in welchem Maß Religion als Ressource ein Wirkfaktor im Bemühen von Menschen um Lebensbewältigung ist. In der klinischen Resilienzforschung liegen Ergebnisse vor, die die These des salutogenen Potentials individueller Religiosität stützen.²¹ Zwar ist ihre Wirkung für Genesungs- und Stabilisierungsprozesse nicht so eindeutig bewiesen, wie dies für z. B. »Selbstwirksamkeitserwartung« und »Selbstwertgefühl« gilt, aber es gibt Hinweise und vor diesem Hintergrund fortgesetzte Forschungen zu ihrer Wirkung als Risiko- und Schutzfaktor.²²

Es gibt darüber hinaus in qualitativen Studien gewonnene Befunde aus Deutschland zur Bedeutung von Religion in den Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen sowie zu den Potentialen religionssensibler Pädagogik²³. Bei Vierегge wurde 2013 beispielsweise herausgearbeitet: Es kann für Kinder- und Jugendliche von großem Wert sein, wenn ihre existentiellen religiösen Erfahrungen in Betreuungszusammenhängen Raum haben, Anerkennung erfahren und wenn ihnen Bedeutung zugestanden wird.²⁴ Die früh gelegten Glaubensgrundlagen zeigten sich hier als Stütze in Krisenzeiten, auch wenn sie verschüttet waren und nicht zum Alltag gehörten.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte eine Hamburger Studie zu Mustern individueller Krisenbewältigung von Menschen, die auf Grund einer psychischen Beeinträchtigung oder einer Lernbehinderung Eingliederungshilfe erhalten.²⁵ Hier konnte u. a. gezeigt werden, dass Religion für eine Teilgruppe der untersuchten Personengruppe Bedeutung hat. Im Detail wird dann deutlich: der Zugriff auf Religion als Haltegriff in schwierigen Zeiten lässt sich als Rückgriff beschreiben.

¹⁹ Vgl. Knecht/Schubert, Konzeptualisierung, 310 ff.

²⁰ Möbius, Ressourcenorientierung, 13.

²¹ Vgl. z. B. Miller u. a., Neuroanatomical Correlates; Koenig, Religion.

²² Vgl. Hillenbrand, Religion; Bengel/Lyssenکو, Resilienz; DGPPN, Positionspapier.

²³ Vgl. Vierегge, Religiosität; Lechner/Schwer, Werkbuch; Lechner/Gabriel, Erziehung.

²⁴ Vgl. Vierегge, Religiosität.

²⁵ Vgl. Nauerth, Halt.

Er hat also zur Voraussetzung, dass das Religiöse durch biografische Erfahrungen bereits individuell irgendwie verankert und vorbereitet ist. Sodann zeigt sich, dass die Attraktivität des Religiösen im Kern im Potential besteht, Gemeinschaft und soziale Zugehörigkeit zu ermöglichen.²⁶ Zugleich zeigt sich in diesen Daten, dass die Dimension des Religiösen, im Gegensatz zu anderen Resonanzdimensionen, wie z. B. Natur- und Kunsterfahrungen, auch eine destruktive und repressive Seite hat, also Ängste statt Trost und Verunsicherung statt Beruhigung befördern kann.

Ein weiteres Argument kommt hinzu: Wer sich mit einem Hilfebedarf an eine Einrichtung in religiöser Trägerschaft wie z. B. der Diakonie oder Caritas wendet, darf erwarten können, hier auf eine fachliche Sensibilität für die je eigenen spirituellen Bedürfnisse und Glaubensvorstellungen zu treffen. Dies ist eine Art traditionelles Leistungsversprechen, die konfessionelle Träger von säkularen Anbietern wie z. B. der Arbeiterwohlfahrt unterscheidet. Und dieses Leistungsversprechen umfasst mehr als die Sicherung des Zugangs zu individuellen Seelsorgeangeboten im Bedarfsfall. Es geht um die Fähigkeit der ganzheitlichen Wahrnehmung der Adressat:innen, unter Einbezug einer spirituellen Dimension. Auf Seiten der Fachkräfte bedarf es hierfür spezifischer fachlicher Qualifikationen – und auf Seiten der Institution ein post-missionarisches Selbstverständnis.²⁷

3. Herausforderungen

Hieraus ergeben sich einige Herausforderungen, denn Religionssensibilität ist als Praxis voraussetzungsvoll. Wenn »Sensibilität« gefordert wird, ist damit ein spezifischer »Modus des Umgangs« gemeint, den Adressatinnen und Adressaten durch die Fachkräfte erfahren. Mayer unterscheidet eine subjektbezogene Sensibilität (Ausrichtung des Subjekts) von einer gegenstandsbezogenen Sensibilität (Sinn, Zweck, Bedeutung des Religiösen bzw. der Religiosität). Dem entsprechend meint Sensibilität eine Fähigkeit in mindestens zweierlei Hinsicht. Sie beschreibt zum einen eine Empfänglichkeit²⁸ eine Offenheit, ein Feingefühl, eine Wachheit für existentielle und im weiteren Sinne religiöse Aspekte in der Lebensrealität anderer Menschen, somit die Fähigkeit, diese nicht zu übersehen, nicht abzuwehren, nicht

²⁶ Diese qualitativ rekonstruierten Ergebnisse stimmen mit Befunden überein, die Hillenbrand u. a. 2023 in einer für Deutschland repräsentativen Studie herausgefunden haben. Vgl. Hillenbrand/Polack/El-Menouar, Religion.

²⁷ Vgl. Hahn, Diakonie.

²⁸ Vgl. Czapski, Verwundbarkeit.

zu tabuisieren, nicht zu dekonstruieren oder zu bagatellisieren, sondern sie als Phänomene wahrnehmen zu können. Zweitens bezeichnet sie eine Praxis, die das Wahrgenommene in seiner Relevanz für die andere Person rekonstruieren und entschlüsseln kann, also tiefergehend zu verstehen und dadurch in die gemeinsame Arbeit einzubeziehen in der Lage ist.²⁹

Eine solche Sensibilität setzt Selbstreflexionsfähigkeit voraus. Sie bedarf auf Seiten der Fachkräfte – so lehren es u. a. die Erfahrungen aus der differenzsensiblen Sozialen Arbeit und der Psychotherapie – der harten Arbeit der Selbsterfahrung und Erprobung, um individuelle Barrieren und blinde Flecken bearbeiten zu können.³⁰ Es geht um Selbstreflexion als Grundlage professioneller Handlungssicherheit, im Wissen darum, dass eigene religionsferne oder aber religiöse Grundannahmen, Aufmerksamkeiten, Orientierungen, Deutungsmuster, Vorbehalte und Ängste den fachlichen Zugang zu dieser Realität prägen.

Eine solche Sensibilität bedarf zudem der methodischen Absicherung im Sinne der Gestaltung professioneller Verstehensprozesse. Dies berührt Konzept- und Methodenfragen einer rekonstruktiven Sozialpädagogik, psychosozialer Diagnostik, professionellen Fallverstehens und auch der Sozialraumanalyse, an denen innerhalb der Sozialarbeitswissenschaft intensiv gearbeitet wird.³¹ Hier ginge es um deren Ausweitung und Feinjustierung auch auf die hier thematisierten Dimensionen menschlichen Handelns und menschlicher Erfahrungen.

Nicht unterschätzt werden darf die hiermit verbundene Herausforderung von Fachkräften, bewertende Unterscheidungen vornehmen zu können im Hinblick auf das, was in professionellen Verstehensprozessen zutage tritt. Hierbei geht es um die Frage, wie auf professionell abgesicherte Weise unterschieden werden kann zwischen einer Religiosität, die förderlich ist und zum Bezugspunkt der weiteren Arbeit gemacht werden sollte, und jener, die in Frage zu stellen ist und dekonstruiert werden muss. Fachkräfte müssen in der Lage sein, sich normativ orientiert und differenziert zu der Realität verhalten zu können, die ihnen im Fallzusammenhang begegnet – allerdings auf eine Art, die nicht fürsorgertisch-besserwisserisch agiert und die Vorstellungen der Professionellen zum Maßstab nimmt.³²

Bohmeyer wies sodann schon früh auf eine Fähigkeit hin, derer Fachkräfte in betreuenden und beratenden Hilfesettings bedürfen. Sie sollten in der Lage

29 Vgl. Mayer, Religionssensibilität.

30 Vgl. Kessl / Plößer, Differenzierung; Hahn, Menschenrechte.

31 Vgl. Nauerth, Verstehen; ders., Verhältnis.

32 Vgl. Bohmeyer, Arbeit.

sein, den Reflexionsprozess von solchen Menschen zu unterstützen, deren religiöse Lebenswirklichkeit sich dissonant zur ihrer gesellschaftlichen Umwelt verhält. Habermas hat darauf verwiesen, vor welchen Herausforderungen Menschen dann stehen. Er schreibt:

Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten, es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.³³

Dies gilt nicht nur für Kollektive, sondern auch für religiöse Menschen als Einzelne in einem säkular orientierten gesellschaftlichen Umfeld. Hier bedarf es einer Fachlichkeit, die religionssensibel kritische Spiegelungen anbieten kann und in der Lage ist, die Menschen durch Übersetzungshilfen zu fördern und zu begleiten³⁴.

4. Resümee

Für die Soziale Arbeit steht es an, in Theorie und fachlicher Praxis eine Religions-sensibilität zu entwickeln. Dabei geht es nicht um eine konservative Wende oder die Entwicklung von etwas völlig Neuem. Vielmehr geht es um die umfassende Realisierung dessen, was mit ihren handlungsleitenden Prinzipien und Leistungsversprechen vermach ist und was sich aus ihren großen Theorien und Begriffen ergibt. Zugleich ist dies eine Herausforderung, die Fragen sozialarbeiterischer Fachlichkeit und Identität berührt. Und sie bedarf weiterer Forschungsanstrengungen. Da »Religiosität« in den vergangenen Jahrzehnten eine Leerstelle sozialarbeitswissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung gewesen ist, lässt sich ein umfassender Nachholbedarf gerade auch an empirischer Forschung feststellen, um offene Fragen zu klären. So zeigen sich Forschungsdesiderate zum Beispiel im Hinblick auf die Bedeutung, Effekte, Wirkungszusammenhänge einer religiösen Dimension in den Handlungsorientierungen der verschiedenen Adressat:innen-gruppen. Es fehlen angepasste und validierte Handlungskonzepte und Methoden für die Praxis in den verschiedenen Handlungsfeldern und Befunde aus systematischer Nutzer:innenforschung. Wir wissen auch noch nicht genug über das notwen-

³³ Habermas, Glaube, 14.

³⁴ Vgl. Bohmeyer, Arbeit.

dige Qualifikationsprofil der operativen Fachkräfte in den Dimensionen »Wissen«, »Können« und »Haltung«. Darüber hinaus stellen sich Fragen im Hinblick auf das Profil und die Identität religions- und kultursensibler Organisationen der Sozialen Arbeit, die für eine entsprechende fachliche Arbeit den Möglichkeitsraum darzustellen haben. Und schließlich wäre eine weitergehende historische Aufarbeitung der wechselhaften Bedeutung von Religion in der Sozialen Arbeit während der letzten Jahrzehnte von Interesse.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951.
- Bengel, Jürgen / Lysenko, Lisa, *Resilienz und psychologische Schutzfaktoren im Erwachsenenalter. Stand der Forschung zu Psychologischen Schutzfaktoren von Gesundheit im Erwachsenenalter*, Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung. *Forschung und Praxis der Gesundheitsförderung*, Band 43, Köln 2012.
- Böhnisch, Lothar, *Lebensbewältigung. Ein Konzept für die Soziale Arbeit*, Weinheim / Basel 2019.
- Böhnisch, Lothar, *Zwischenwelten. Eine Gesellschaftstheorie für die Soziale Arbeit*, Weinheim / Basel 2021.
- Bohmeyer, Axel, *Soziale Arbeit und Religion – sozialwissenschaftliche und anthropologische Spurensuche in postsäkularer Gesellschaft*, in: *Neue Praxis* 5 (2009), 439–450.
- Czapski, Jutta, *Verwundbarkeit in der Ethik von Emanuel Levinas*, Würzburg 2017.
- DGPPN (Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie und Nervenheilkunde), (2016): Positionspapier. Religion und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie, zu beziehen über: <https://www.dgppn.de/presse/stellungnahmen/stellungnahmen-2016/religiositaet.html> (7.1.2026).
- Glock, Charles Y., *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: Matthes, Joachim (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II.*, Reinbek 1962, 150–168.
- Habermas, Jürgen, *Glaube und Wissen. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, Frankfurt a. M. 2001.
- Hahn, Kathrin, *Menschenrechte und Religion. Theoretische, empirische und praktische Zugänge zu einer religionssensiblen Sozialen Arbeit*, in: Spatscheck, Christian / Steckelberg, Claudia (Hg.), *Menschenrechte und Soziale Arbeit – Konzeptionelle Grundlagen, Gestaltungsfelder und Umsetzung einer Realutopie*, Opladen / Berlin / Toronto 2018, 135–147.
- Hahn, Kathrin / Nauwerth, Matthias / Tüllmann, Michael, *Religionssensible Diakonie in säkularen Handlungskontexten*, in: Lob-Hüdepohl, Andrea / Schäfer, Gerhard K. (Hg.), *Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie*, Göttingen 2021.
- Hillenbrand, Caroline / Pollack, Detlef / El-Menouar, Yasemin, *Religion als Ressource der Krisenbewältigung? Analysen am Beispiel der Coronapandemie. Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung*, Gütersloh 2023.
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Frankfurt a. M. 2017.
- Joas, Hans, *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft*, Freiburg 2023.
- Kessler, Fabian / Plöber, Melanie, *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*, Wiesbaden 2009.

- Knecht, Alban / Schubert, Franz-Christian, Konzeptualisierung einer transdisziplinären Ressourcentheorie für die Soziale Arbeit, in: *Neue Praxis* 4 (2020), 310–320.
- Koenig, Harold G., Religion, Spirituality and Health, The Research and Clinical Implications, in: *International Scholarly Research Network, ISRN Psychiatry Volume 2012: Article ID 278730* <https://www.hindawi.com/journals/isrn/2012/278730/> (7.1.2026).
- Lechner, Martin / Gabriel, Angelika, Religionssensible Erziehung. Impulse aus dem Forschungsprojekt »Religion in der Jugendhilfe« (2005–2008), München 2009.
- Lechner, Martin / Schwer, Martin, *Werkbuch Religionssensible Erziehungshilfe*, Berlin 2009.
- Mayer, Claudia, *Religionssensibilität. Theorie und Praxis in der Sozialen Arbeit*, Wiesbaden 2023.
- Mecheril, Paul / Plöber, Melanie, Diversity und Soziale Arbeit, in: Otto, Hans Uwe / Thiersch, Hans (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit*, München 2011, 278–287.
- Möbius, Thomas, Ressourcenorientierung in der Sozialen Arbeit, in: Möbius, Thomas / Friedrich, Sibylle (Hg.), *Ressourcenorientiert arbeiten. Anleitung zu einem gelingenden Praxistransfer im Sozialbereich*, Wiesbaden 2010, 13–30.
- Miller, Lisa u. a., Neuroanatomical Correlates of Religiosity and Spirituality. A Study in Adults at High and Low Familial Risk for Depression, in: *JAMA Psychiatry* 71 (2014), 128–135.
- Nauerth, Matthias, *Verstehen in der Sozialen Arbeit, Handlungstheoretische Beiträge zur Logik sozialer Diagnostik*, Wiesbaden 2016.
- Nauerth, Matthias, Zum Verhältnis von Sozialer Arbeit und Religion. Ein Beitrag aus handlungstheoretischer Perspektive, in: Rahnfeld, Claudia, *Theologie und Soziale Arbeit im Gespräch – eine Gesellschaft, viele Herausforderungen*, Wiesbaden 2019.
- Nauerth, Matthias / Wiese, Anneke / Steigleder, Isabel, Halt in krisenhaften Lebenssituationen. Forschungsergebnisse zur Bedeutung transpersonaler Orientierungen für Menschen mit kognitiven und/oder psychischen Beeinträchtigungen, in: *Orientierung. Fachzeitschrift für Teilhabe*, Nr. 1 (2025), 38–41.
- Riesebrodt, Martin, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen*, Frankfurt a. M. 2016.
- Schmuhl, Hans-Walther, Senfkorn und Sauerteig. Die Geschichte des Rauhen Hauses zu Hamburg 1833–2008, Hamburg 2008.
- Staub-Bernasconi, Sylvia, *Soziale Arbeit und Handlungswissenschaft*. Bern / Stuttgart, Wien 2007.
- Thiersch, Hans, *Lebensweltorientierte Arbeit. Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel*, Weinheim / München 1992.
- Thiersch, Hans, Strukturierte Offenheit. Zur Methodenfrage einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit, in: Rauschenbach, Thomas / Ortmann, Friedrich / Karsten, Maria-Eleonora (Hg.), *Der sozialpädagogische Blick. Lebensweltorientierte Methoden in der Sozialen Arbeit*, Weinheim / München 1993, 11–28.
- Vieregge, Dörte, *Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher: Eine empirische Studie*. Münster 2013.
- Winkler, Michael, *Eine Theorie der Sozialpädagogik*, Stuttgart 1988.

Prof. Dr. Matthias Nauerth, Professor für Soziologie der Sozialen Arbeit an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie in Hamburg. E-Mail: mnauerth@rauheshaus.de.

Zwischen Cash und Care

Soziale Teilhabe in der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik

Abstract: *This article examines concepts of inclusion for individuals experiencing long-term unemployment in the context of the activating labour market policy. Drawing on a theoretical framework of inclusion and the distinction between »cash« and »care,« the study examines how actors involved in means-tested basic income support and personal social services understand inclusion. The analysis is based on guided expert interviews with staff from job centres and social service. These interviews are examined using qualitative content analysis from a sociology-of-knowledge perspective. Initial findings indicate that inclusion is not uniformly understood in this policy context. Instead, its meaning varies according to institutional context with a focus on employment-oriented understandings of inclusion, which, however, are countered by interpretations that link inclusion more strongly to stabilization and problem-solving. The article suggests that inclusion in activating labor market policy should be analysed as a conflictual and institutionally embedded field of interpretation.*

1. Einleitung und Problemstellung

In den letzten 10 bis 15 Jahren werden Teilhabe-Semantiken in sozialpolitischen Programmatiken und Leitideen besonders prominent verwendet. Dabei wird der Begriff nicht nur analytisch zur Beschreibung von gesellschaftlicher Ungleichheit verwendet, sondern auch als positiv-normativer Gegenbegriff zu Armut und sozialer Ausgrenzung (Bartelheimer 2007). Teilhabe umfasst dabei die Chance, in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen eingebunden zu sein. Hierzu gehören vor allem Erwerbsarbeit, Bildung, soziale Kontakte, politische Mitbestimmung, kulturelles Engagement sowie soziale Rechte (Bartelheimer 2007). Bereits dadurch wird deutlich, dass es sich um ein mehrdimensionales Konzept handelt, das nicht auf einzelne Teilhabebereiche reduziert werden kann.

Die wachsende Bedeutung des Begriffs zeigt sich besonders deutlich im Zusammenhang mit einer aktivierenden Arbeitsmarktpolitik. Soziale Teilhabe ist dabei längst zu einem zentralen sozialpolitischen Ziel geworden, das sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene in Programmen und Strategien verankert ist. Initiativen wie die europäische Strategie der »Active Inclusion« oder die »Europe 2020«-Agenda greifen den Begriff der sozialen Teilhabe beziehungsweise sozialen Inklusion ausdrücklich auf und nutzen ihn als Leitidee politischer Steuerung (Lamberts und Van Peteghem 2016). Zudem wird Teilhabe in Programmen internationaler Organisationen wie der OECD und der Weltbank als sozialpolitisches Ziel benannt. Im deutschen Kontext taucht der Teilhabe-Begriff ebenfalls in zahlreichen Reformen und Maßnahmen auf, etwa im Bildungs- und Teilhabepaket (§ 28 SGB II), im Teilhabechancengesetz (§ 16e und 16i SGB II) oder in Programmen zur sozialen Teilhabe am Arbeitsmarkt (Oschmiansky 2020). Darüber hinaus wird der Begriff auch von wohlfahrtsstaatlichen Akteuren normativ aufgeladen und mit Vorstellungen von Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit verknüpft (Diakonie 2015).

Trotz ihrer zentralen Bedeutung bleibt oft unklar, was unter sozialer Teilhabe im Rahmen aktivierender Arbeitsmarktpolitik konkret verstanden wird. Die begriffliche Offenheit ermöglicht zwar eine hohe Anschlussfähigkeit an unterschiedliche Zielorientierungen und Konzepte, sie geht jedoch zugleich mit einer erheblichen Unschärfe einher. So fungiert Teilhabe oftmals als programmatischer Sammelbegriff, dessen konkrete inhaltliche Ausgestaltung entweder offenbleibt oder situativ bestimmt wird. Besonders problematisch wird es, wenn Teilhabe nicht nur als normatives Leitbild dient, sondern zum konkreten Ziel sozialpolitischer Maßnahmen wird. In solchen Fällen stellt sich die Frage, welche Dimensionen von Teilhabe adressiert werden und welche impliziten Annahmen den Maßnahmen und bei den beteiligten Akteuren zugrunde liegen.

Gerade im Umgang mit langzeitarbeitslosen Personen, deren Lebenslagen durch höchst individuelle multiple soziale Problemlagen geprägt sind, wird Teilhabe oftmals als zentrale Leitidee in sozialpolitischen Konzepten angeführt. In diesen Kontexten tritt neben der Sicherung des Lebensunterhalts durch Leistungen der materiellen Grundsicherung die Bedeutung personenbezogener sozialer Dienstleistungen hervor, etwa in Form von Schuldnerberatung, psychosozialer Unterstützung oder Hilfen bei Suchterkrankungen. Diese unterschiedlichen Unterstützungsformen lassen sich analytisch als »Cash«- und »Care«-Leistungen unterscheiden. Während erstere auf die Bereitstellung materieller Ressourcen ausgerichtet sind, zielen letztere auf die Bearbeitung individueller Problemlagen sowie

auf die Förderung von Handlungskompetenzen. Vor diesem Hintergrund ist zu untersuchen, ob und inwiefern sich in den verschiedenen Unterstützungsformen von Cash und Care unterschiedliche Verständnisse von Teilhabe herausbilden und welchen Einfluss diese auf die praktische Gestaltung sozialpolitischer Maßnahmen haben.

Um die empirisch beobachtbaren Verständnisse sozialer Teilhabe von Langzeitarbeitslosen im Kontext der Arbeitsmarktpolitik einordnen zu können, ist daher zunächst eine theoretische Klärung des Aktivierungsparadigmas erforderlich, das die Ausgestaltung arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen seit den 1990er Jahren maßgeblich prägt. Darüber hinaus bedarf auch der Begriff der sozialen Teilhabe einer theoretischen Einordnung. Der folgende Theorieteil widmet sich daher zunächst den grundlegenden Annahmen, Zielsetzungen und Handlungslogiken aktivierender Arbeitsmarktpolitik. Darauf aufbauend wird ein theoretisches Verständnis sozialer Teilhabe entwickelt, das über eine rein arbeitsmarktorientierte Perspektive hinausgeht und die Mehrdimensionalität von Teilhabe systematisch berücksichtigt. Auf dieser Grundlage kann anschließend analysiert werden, inwiefern und auf welche Weise unterschiedliche Teilhabekonzepte im Kontext arbeitsmarktpolitischer Praxis wirksam werden. Die Frage nach dem Verhältnis von materiellen Leistungen und personenbezogenen sozialen Dienstleistungen wird dabei zunächst ausgeklammert und in einem späteren Abschnitt gesondert aufgegriffen. So lassen sich die theoretischen Grundlagen von Aktivierung und Teilhabe zunächst getrennt darstellen, bevor ihre Verschränkungen im weiteren Verlauf des Beitrags genauer analysiert werden.

Ziel des Beitrags ist es, erste Unterschiede in den Teilhabe-Konzepten im Kontext der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik herauszuarbeiten und zueinander in Beziehung zu setzen. Gefragt wird, welche Leitvorstellungen und Deutungsmuster von sozialer Teilhabe die Akteure der materiellen Grundsicherung einerseits und der personenbezogenen sozialen Dienstleistungen andererseits identifiziert werden können, wie diese institutionell und professionell geformt werden und welche Konsequenzen sich daraus für die Ausgestaltung sozialpolitischer Maßnahmen ergeben.

2. Das Aktivierungsparadigma in der Arbeitsmarktpolitik

Seit den 1990er Jahren und insbesondere seit der Einführung der Hartz IV-Gesetze im Jahr 2005 wird in Deutschland die Arbeitsmarktpolitik maßgeblich durch das Aktivierungsparadigma gestaltet. Giddens (1999) beschreibt den Übergang von einer »aktiven« zu einer »aktivierenden« Arbeitsmarktpolitik. Während die passive Arbeitsmarktpolitik hauptsächlich das Ziel verfolgte, Hilfe anzubieten, betont die aktivierende Arbeitsmarktpolitik stärker die Verpflichtung zur Mitwirkung. Das bedeutet, dass sozialstaatliche Leistungen nur dann in vollem Umfang gewährt werden, wenn aktive Integrationsbemühungen in den Arbeitsmarkt durch die Leistungsbeziehenden ersichtlich sind. Die im Aktivierungsparadigma enthaltenen Sanktionsmaßnahmen dienen dabei einerseits als eine Art Disziplinierung und andererseits als Instrument zur Verhaltensänderung von Langzeitarbeitslosen. Damit verschiebt sich Sozialpolitik von einer vorwiegend kompensatorischen hin zu einer stärker steuernden und normativ gerahmten Praxis (Lødemel und Trickey 2001a, Lødemel und Trickey 2001b, Clasen und Clegg 2011). Es soll erreicht werden, dass alle Erwerbspotenziale aktiviert werden. Die (Re-)Integration in den Arbeitsmarkt wird zu einer der wichtigsten Voraussetzungen für soziale Teilhabe. Dieser Wandel zeigt sich besonders deutlich im Prinzip des »Förderns und Forderns« des SGB II, in dem das Spannungsverhältnis zwischen Unterstützung und Verpflichtung klar hervortritt. Es wird durch eine Reihe von konkreten Reformelementen begleitet, wie z. B. die Absenkung und stärkere Konditionalisierung von Transferleistungen, die Verstärkung von Vermittlungs- und Beratungsprozessen sowie die Erweiterung der Zumutbarkeitsregelungen (Dingeldey 2007, Lessenich 2008, Eichhorst et al. 2008). Dadurch wird das Spannungsverhältnis zwischen Hilfe und Pflichten besonders deutlich. Das Besondere an diesem Paradigma ist, dass es das Verhältnis zwischen Staat und Leistungsbeziehenden grundlegend verändert. Sozialpolitische Ziele und Instrumente werden darin neu ausgerichtet und bestimmte normative Leitvorstellungen eingebracht. Im Hintergrund steht die Annahme, dass der Bezug sozialstaatlicher Leistungen der materiellen Grundsicherung potenziell Fehlanreize schaffen kann und dass hohe und langfristig bezogene Transferleistungen die Motivation zur Arbeitsaufnahme mindern und somit zur Verfestigung von (Langzeit-)Arbeitslosigkeit beitragen. Die aktivierende Arbeitsmarktpolitik verfolgt deshalb das Ziel, die Eigenverantwortung der Leistungsbeziehenden zu stärken und ihre Integration in Erwerbsarbeit zu beschleunigen (Lessenich 2008).

Es ist jedoch zu beachten, dass es nicht das eine Aktivierungsparadigma und damit verbundene Handlungslogiken gibt. Im Rahmen einer Forschungsarbeit

aus Schweden konnten verschiedene Handlungslogiken im Rahmen des Aktivierungsparadigmas identifiziert werden. Das Ergebnis war, dass zwischen arbeitsmarktorientierten (»work-test«), selektiven (»creaming«) und bedarfsorientierten (»neediness«) Logiken unterschieden werden kann. Weitere Perspektiven können geschlechterspezifische (»gender«) oder normativ-programmatische (»policy-true«) Logiken sein (Nybom 2013). Die »work-test«-Logik legt den Fokus auf die unmittelbare Arbeitsbereitschaft und -fähigkeit der Leistungsbeziehenden und verknüpft Leistungen mit überprüfbaren Aktivitäten der Arbeitssuche (z. B. Anzahl der geschriebenen und eingereichten Bewerbungen). Im Gegensatz dazu verfolgt die »creaming«-Logik das Ziel, Vermittlungseffizienz zu maximieren, indem sie vor allem Personen unterstützt, die gute Chancen haben, schnell in den Arbeitsmarkt integriert zu werden. Im Gegensatz dazu wird im Zusammenhang der »neediness«-Logik besonders auf individuelle Unterstützungsbedarfe von Langzeitarbeitslosen in multiplen Problemlagen eingegangen (Nybom 2013). Die unterschiedlichen Logiken zeigen, dass das Aktivierungsparadigma aus zahlreichen Annahmen, Zielsetzungen und Steuerungsmechanismen zusammengesetzt sein kann. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch für Deutschland annehmen, dass die aktivierende Arbeitsmarktpolitik von unterschiedlichen Handlungslogiken geprägt ist, die zum Teil auf konkurrierenden Zielen und Teilhabevorstellungen beruhen. Die Gemeinsamkeit dieser Deutungen in diesem Kontext kann in der grundlegenden Orientierung an Erwerbsarbeit liegen. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch genauer zu untersuchen, inwiefern die Erwerbsarbeit dadurch zur zentralen Dimension sozialer Teilhabe avanciert. Sie ist dabei jedoch nicht nur in einer ökonomischen Perspektive bedeutsam, sondern dient zugleich als Orientierungspunkt für sozialpolitische Interventionen. Andere Formen der Teilhabe können leicht übersehen werden. Ein wichtiger Punkt für die folgende Analyse ist, dass das Aktivierungsparadigma implizite Vorstellungen von sozialer Teilhabe umfasst. Die aktivierende Arbeitsmarktpolitik umfasst also nicht nur den institutionellen Rahmen, der arbeitsmarktbezogene Steuerung ermöglicht, sondern auch den Kontext, in dem spezifische Vorstellungen von Teilhabe geschaffen und gefestigt werden. Aufgrund dessen ist nun zu untersuchen, wie soziale Teilhabe theoretisch definiert werden kann.

3. Soziale Teilhabe als Ziel sozialpolitischer Maßnahmen

Um die verschiedenen empirischen Auffassungen von Teilhabe analytisch einordnen zu können, ist ein theoretischer Zugang erforderlich, der über eine allein arbeitsmarktorientierte Sichtweise von sozialer Teilhabe hinausgeht und die Mehrdimensionalität dieses Konzepts berücksichtigt. Die soziologische Theorie sozialpolitischer Intervention von Franz-Xaver Kaufmann (2009) bietet einen solchen Zugang. Soziale Teilhabe wird hier nicht als eindimensionales Ziel betrachtet, sondern als ein komplexes Zusammenspiel von verschiedenen Teilhabedimensionen und sozialpolitischen Maßnahmen. In diesem Zusammenhang nennt Kaufmann (2009) die rechtlich garantierten Ansprüche des Einzelnen, den Zugang zu grundlegenden Leistungen und Schutzrechten sowie den Zugang zu materiellen Ressourcen als wichtige Voraussetzungen für soziale Teilhabe. Zu den Voraussetzungen für Teilhabe zählen auch infrastrukturelle Handlungsmöglichkeiten für die Gestaltung der sozialen und räumlichen Umwelt, deren Vorhandensein darüber entscheidet, ob vorhandene Angebote tatsächlich erreichbar und nutzbar sind. Darüber hinaus sind auch die individuellen Handlungskompetenzen und -bereitschaften der Fachkräfte sowie der Adressat*innen von großer Bedeutung, weil Teilhabe nicht nur durch strukturelle Voraussetzungen ermöglicht wird, sondern auch die Fähigkeit und den Willen voraussetzt, diese Chancen zu nutzen. Analytisch können diese unterschiedlichen Voraussetzungen verschiedenen Interventionsformen staatlichen Handelns zugeordnet werden. Rechtliche Interventionen haben das Ziel, Ansprüche und Teilhaberechte abzusichern. Ökonomische Interventionen sollen materielle Ressourcen bereitstellen. Pädagogische Interventionen zielen darauf ab, individuelle Kompetenzen zu fördern, und ökologische Interventionen sollen unterstützende Umweltbedingungen schaffen (Kaufmann 2009). Soziale Teilhabe scheint somit das Ergebnis eines Zusammenspiels dieser vier Interventionsformen zu sein, die jeweils verschiedene Dimensionen von Bedürfnissen abdecken.

Dieses Verständnis von sozialer Teilhabe kann durch Peter Bartelheimers Konzept ergänzt werden (Bartelheimer 2007). Hier wird betont, dass es mehr braucht als formale Rechte oder minimale Ressourcen, um soziale Teilhabe realisieren zu können. In dieser Teilhabetheorie werden fünf Teilhabeformen, die dafür erforderlichen gesellschaftlichen Ressourcen bzw. Umwandlungsfaktoren sowie die möglichen Teilhabeergebnisse benannt. Auch wenn im Kontext der Arbeitsmarktpolitik die These aufgestellt werden kann, dass enggeführte Teilhabeverständnisse dominieren, die primär auf Erwerbsarbeit als zentrale Form sozialer Teilhabe

ausgerichtet sind, bleibt diese Teilhabeform auch bei Bartelheimer nicht unberücksichtigt. Allein aufgrund des hohen gesellschaftlichen Stellenwerts von Erwerbsarbeit und ihrer zentralen Bedeutung für die Existenzsicherung wird sie auch in diesem Konzept als eine der fünf Teilhabeformen berücksichtigt. Der Betrieb beziehungsweise das Unternehmen, der Arbeitsmarkt sowie die Arbeitsmarktpolitik werden dabei als relevante Ressourcen angeführt. Das Teilhabeergebnis ist in diesem Zusammenhang die Erwerbsbeteiligung sowie das Erwerbseinkommen. Zu hinterfragen ist jedoch, wie sicher die Erwerbsarbeit ist und ob das Einkommen existenzsichernd ist. Soziale Nahbeziehungen sind eine weitere Teilhabeform. Gesellschaftliche Ressourcen können neben der Familie, Bekannten und Freunden auch Arbeitskolleg*innen im Betrieb/Unternehmen sein. Nachbar*innen können ebenso als Ressource wahrgenommen werden. Der Aufbau von Netzwerken sowie der Abbau von Isolation bilden hierbei das Teilhabeergebnis ab. Im Bereich der Rechte wird unterschieden zwischen bürgerlichen und politischen Rechten auf der einen Seite und sozialen Rechten auf der anderen. Im ersten Fall fungieren Parteien oder Verbände als Ressource und der Bürgerstatus sowie der Grad der politischen Partizipation als Teilhabeergebnis. Bei den sozialen Rechten gilt das System der sozialen Sicherung als Ressource und die monetären Transferleistungen sowie sozialen Dienstleistungen als Ergebnis der Teilhabe. Letztlich wird auch der Bereich Bildung und Kultur als eigenständige Teilhabeform angeführt. Dabei dient das Bildungssystem als Ressource und in der Qualifikation, aber auch in der Wertorientierung zeigt sich das Teilhabeergebnis (Bartelheimer 2007). Insgesamt bleibt festzuhalten, dass soziale Teilhabe eng verknüpft ist mit sozialer Ungleichheit. Ungleichheit manifestiert sich dabei nicht nur durch Ressourcenunterschiede, sondern auch durch ungleiche Teilhabechancen. Es wird hervorgehoben, dass insbesondere Langzeitarbeitslose mit multiplen sozialen Problemlagen häufig von kumulativen Einschränkungen betroffen sind, die mehrere Teilhabedimensionen zugleich berühren (Bartelheimer 2004, Bartelheimer 2007). Anhand dessen zeigt sich erneut die Mehrdimensionalität sozialer Teilhabe. Zudem kommt es darauf an, ob Menschen tatsächlich die Chance erhalten, diese Möglichkeiten zu nutzen. So verschiebt sich der Fokus von reinen Voraussetzungen hin zu den Verwirklichungschancen sozialer Praxis (Sen 1999). In diesem Zusammenhang kann die Analyse von Teilhabekonzepten der Akteure in monetären (Cash) und personenbezogenen (Care) Leistungen als eine ergänzende Perspektive dienen. Auf diese Weise kann genauer untersucht werden, ob und wie verschiedene Dimensionen sozialer Teilhabe im Bereich sozialpolitischer Interventionen institutionell bearbeitet, verteilt und zugänglich gemacht werden.

4. Cash und Care als ergänzende Perspektive auf die Institutionalisierung sozialer Teilhabe

Die Unterscheidung zwischen monetären Leistungen (»Cash«) und personenbezogenen sozialen Dienstleistungen (»Care«) ermöglicht es, die institutionelle Bearbeitung sozialer Teilhabe im Bereich der materiellen Grundsicherung für Langzeitarbeitslose genauer zu fassen. Während monetäre Leistungen in erster Linie der Sicherung des Lebensunterhalts dienen, zielen personenbezogene Hilfen darauf ab, individuelle Problemlagen zu bearbeiten, Unterstützung im Alltag zu leisten und die Handlungsfähigkeit der Betroffenen zu stärken (Badura und Gross 1976). Analytisch macht diese Unterscheidung sichtbar, wie verschiedene Dimensionen sozialer Teilhabe nicht nur normativ bestimmt, sondern auch in konkrete Leistungsformen, Zuständigkeiten und Zugangswege überführt werden. Dabei geht die Differenzierung von »Cash« und »Care« über die bloße Unterscheidung zweier Hilfeformen hinaus. Vielmehr verweist sie auf unterschiedliche institutionelle Vorstellungen von Teilhabe. Darin spiegeln sich jeweils spezifische Annahmen darüber wider, was als relevanter Bedarf gilt, wie Hilfebedürftigkeit festgestellt wird und welche Formen der Unterstützung als angemessen erscheinen. Auf diese Weise strukturiert die Unterscheidung, welche Problemlagen als monetär kompensierbar gelten und welche erst durch professionelle Beratung und Begleitung – meist durch Sozialarbeiter*innen – als bearbeitungsbedürftig sichtbar werden. In diesem Sinne hilft die Unterscheidung von »Cash« und »Care« dabei, Teilhabe nicht nur als Ziel sozialpolitischer Interventionen, sondern auch als Ergebnis sozialstaatlicher Problembearbeitung zu verstehen.

Im rechtlichen und institutionellen Bereich zeigt sich zunächst eine grundlegende Asymmetrie. Der Zugang zu monetären Leistungen ist vergleichsweise klar geregelt und an formalisierte Anspruchsvoraussetzungen im Sinne einer »wenn-dann-Logik« gebunden. Personenbezogene soziale Dienstleistungen sind demgegenüber häufig offener ausgestaltet, an zusätzliche Bedingungen geknüpft und vielfach vom Ermessen der Fachkräfte, z. B. im Jobcenter, abhängig (Schwarze und Mittelstädt 2018). Diese Unterschiede zwischen Cash und Care weisen darauf hin, dass unterschiedliche Teilhabedimensionen auch rechtlich unterschiedlich abgesichert werden. Während materielle Bedarfe eher standardisierbar zu gestalten sind, hängen soziale Unterstützungsbedarfe stärker von der situativen Einschätzung und institutionellen Bearbeitung ab (Kreimeyer 2017). Die Inanspruchnahme beider Leistungsformen ist unterschiedlich organisiert. Materielle Leistungen werden in der Regel über standardisierte Verwaltungsverfahren gewährt und personen-

bezogene Leistungen setzen häufig zusätzliche Schritte der Bedarfsanalyse, Bedarfserkennung, Zuweisung oder aktiven Inanspruchnahme voraus (Schwarze und Mittelstät 2018).

Organisatorisch sind »Cash« und »Care« keineswegs strikt getrennt. Zwar werden monetäre Leistungen und personenbezogene Hilfen häufig von unterschiedlichen Zuständigkeiten, Abteilungen oder Trägern bearbeitet, gleichzeitig bestehen aber über das Fallmanagement, in Eingliederungsvereinbarungen oder in integrierten Beratungssettings vielfältige Formen der Kopplung beider Hilfen. Anhand dieses Zusammenspiels zeigt sich, dass die Beziehung zwischen beiden Leistungsformen weder als reine Trennung noch als vollständige Einheit beschrieben werden kann. Vielmehr entstehen hybride Konstellationen, in denen administrative, sozialarbeiterische und pädagogische Logiken aufeinandertreffen (können). Dies wird besonders deutlich im Kontext des Jobcenters. Auch dort existieren mit den Beratungs- und Vermittlungsleistungen der Fachkräfte care-nahe Elemente. Diese sind jedoch in einen institutionellen Zusammenhang eingebettet, der durch Aktivierungsanforderungen, die Trennung von »Leistungsabteilung« und der Abteilung »Markt und Integration« sowie durch die Möglichkeit von Sanktionen geprägt ist. Diese Konstellation verweist auf die für »street-level bureaucrats« typische Spannung zwischen institutionellen Vorgaben, Ermessensspielräumen und der Bearbeitung individueller Problemlagen in der direkten Interaktion (Lipsky 2010). Für Leistungsbeziehende erscheinen Gespräche im Jobcenter daher häufig nicht als ergebnisoffene und auf Vertrauen beruhende Unterstützungssettings. Gerade langzeitarbeitslose Personen werden soziale oder psychosoziale Problemlagen unter diesen Bedingungen nicht ohne Weiteres offenlegen, weil solche Interaktionen unter dem Eindruck von Kontrolle, Bewertung und möglichen leistungsrechtlichen Folgen stehen können. Darin zeigt sich ein Spannungsverhältnis zu zentralen Prinzipien personenbezogener sozialer Dienstleistungen wie Freiwilligkeit, Ergebnisoffenheit und einem Vertrauensverhältnis (Badura und Gross 1976). Auf diese Weise wird mitbestimmt, welche Unterstützungsbedarfe im System der materiellen Grundsicherung überhaupt als relevant, bearbeitbar und interventionsbedürftig gelten und welchen Formen von Teilhabe institutionell Vorrang eingeräumt wird.

Eine weitere Unterscheidung zwischen Cash und Care bezieht sich auf die Adressierung der Nutzer*innen in den jeweiligen Hilfeformen. Im Kontext monetärer Leistungen werden Antragsteller*innen primär als potenziell anspruchsberechtigte Leistungsberechtigte innerhalb eines formalisierten Verfahrens betrachtet. Im Rahmen personenbezogener Leistungen wird demgegenüber mehr auf Inter-

aktion und Kooperation gesetzt. Damit gehen unterschiedliche Erwartungen an die Mitwirkung, Selbststeuerung und Veränderungsbereitschaft der Adressat*innen einher. Gerade in diesen unterschiedlichen Adressierungsweisen zeigt sich, dass in sozialstaatlichen Arrangements nicht nur Leistungen verteilt werden, sondern auch Rollenzuschreibungen stattfinden, mit denen unterschiedliche Teilhabekonzepte verknüpft sein können. Für die vorliegende Analyse ist die Unterscheidung von Cash und Care daher nicht als eigenständige Theorie sozialer Teilhabe zu verstehen, sondern als ergänzende Heuristik. Sie dient dazu, die im empirischen Material erkennbaren Teilhabekonzepte institutionell genauer rekonstruieren und vergleichen zu können. Vor diesem Hintergrund richtet sich die empirische Analyse auf die Frage, wie soziale Teilhabe in den Kontexten materieller Grundsicherung und personenbezogener sozialer Dienstleistungen jeweils konzeptualisiert wird und welche institutionellen sowie professionellen Logiken diese Verständnisse strukturieren.

5. Methodisches Vorgehen

Zur Beantwortung der Forschungsfrage wurde ein qualitatives Forschungsdesign gewählt, das die Rekonstruktion von Deutungen und Handlungslogiken im Feld der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik zum Ziel hat. Im Zentrum der Datenerhebung stehen leitfadengestützte Expert*inneninterviews, die es ermöglichen, institutionelle und professionelle Perspektiven systematisch zu erfassen. Die Auswahl der Interviewpartner*innen erfolgte entlang der analytischen Unterscheidung zwischen Akteuren der materiellen Grundsicherung (»Cash«) und Akteuren personenbezogener sozialer Dienstleistungen (»Care«). Einbezogen wurden einerseits Fach- und Leitungskräfte aus dem Jobcenter, andererseits Fachkräfte aus personenbezogenen sozialen Dienstleistungen, insbesondere aus Schuldnerberatung, psychosozialer Beratung und Wohnungslosenhilfe. Diese kontrastierende Fallauswahl dient dazu, unterschiedliche institutionelle und professionelle Perspektiven auf soziale Teilhabe vergleichen zu können. Die Interviews wurden auf Grundlage eines thematisch strukturierten Leitfadens geführt. Dieser umfasste insbesondere Fragen zur Ausgestaltung aktivierender Arbeitsmarktpolitik, zu Erfahrungen mit arbeitsmarktpolitischen Programmen und Reformen, zum Verhältnis von monetären Leistungen und sozialen Dienstleistungen sowie zu den jeweiligen Verständnissen sozialer Teilhabe. Der Leitfaden diente dabei als strukturierender Rahmen und ließ gleichzeitig Raum für eigene Schwerpunktsetzungen und Deutungen der Interviewpersonen.

Die Auswertung des Materials erfolgt mittels qualitativer Inhaltsanalyse und wird in diesem Beitrag durch eine wissenssoziologische Perspektive gerahmt. Im Vordergrund stehen dabei erste Analyseschritte, in denen zentrale Themen, widerkehrende Argumentationsfiguren und unterschiedliche Deutungen sozialer Teilhabe herausgearbeitet werden. Die wissenssoziologische Perspektive dient dabei vor allem als heuristische Sensibilisierung für die Frage, wie soziale Problemlagen beschrieben, Verantwortlichkeiten zugeschrieben und angemessene Formen der Unterstützung begründet werden. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es daher nicht, bereits eine abgeschlossene Rekonstruktion der zugrunde liegenden Deutungsordnungen vorzulegen, sondern erste empirische Befunde sichtbar zu machen und analytische Linien für die weitere Auswertung zu konturieren.

6. Erste empirische Befunde und analytische Einordnung

Die bisherigen Auswertungen legen nahe, dass soziale Teilhabe im Kontext aktivierender Arbeitsmarktpolitik kein einheitliches Verständnis hat, sondern je nach institutionellem Zusammenhang unterschiedlich gefasst wird. Erste Hinweise darauf lassen sich insbesondere entlang der Themen Aktivierung und Erwerbsintegration rekonstruieren. Auch anhand der Relation von Cash und Care werden erste unterschiedliche Konzepte sozialer Teilhabe erkennbar.

6.1 Aktivierung als individualisierte und normativ gerahmte Praxis

Ein erstes Deutungsmuster, das sich im Material zeigt, beschreibt Aktivierung als eine individualisierte Praxis, die sich an der jeweiligen Lebenslage orientiert. Aktivierung erscheint dabei nicht primär als standardisierte Maßnahme, sondern als interaktiver Prozess, der im Beratungskontext mit den Leistungsbeziehenden ausgehandelt wird.

Und ich glaube, der ganz entscheidende Aspekt dieser Aktivierung [...] ist erst einmal zu verstehen, wer sitzt da auf der anderen Seite meines Schreibtisches, was ist dem im Leben schon passiert, wie können wir uns auf ein gemeinsames Ziel einigen. [...] (Ic, Z. 157–180)

Die Passage betont das Verstehen individueller Lebenslagen und rahmt Aktivierung als kooperative Aushandlung. Gleichzeitig deutet sich an, dass diese Aushandlung nicht vollständig ergebnisoffen ist, da das »gemeinsame Ziel« im weite-

ren Verlauf auf die Integration in Arbeit bezogen wird. Aktivierung lässt sich damit vorläufig als dialogisch angelegte Praxis verstehen. Sie ist einerseits auf Verständigung ausgerichtet, andererseits aber in eine institutionell vorstrukturierte Zielorientierung eingebettet. Darin wird ein normativer Erwartungshorizont sichtbar, in dem Aktivierung wesentlich auch als Selbst-Aktivierung erscheint. Zudem wird Unterstützung hier nicht als voraussetzungsloses Recht beschrieben, sondern als Bestandteil eines Prozesses, der Eigenverantwortung und aktive Mitwirkung voraussetzt. Dies lässt darauf schließen, dass Teilhabe eng mit Selbststeuerung und individueller Anschlussfähigkeit an institutionelle Erwartungen verknüpft wird. Anhand dessen wird auch ein erstes Indiz für das Spannungsverhältnis von Cash und Care innerhalb des Jobcenters ersichtlich. Auf der einen Seite steht der Beratungsanspruch der Fachkräfte, dem jedoch eine »formalisierte Regelungskultur« gegenübersteht (Jann 2000, Jewell 2007).

6.2 Erwerbsintegration als dominanter Referenzpunkt

Ein zweites Deutungsmuster betrifft die Orientierung an Erwerbsintegration. Im vorliegenden Material wird die Dominanz der Erwerbsarbeit auch bei Langzeitarbeitslosen mit weiteren sozialen Unterstützungsbedarfen erkennbar, auch wenn das nicht immer ausdrücklich benannt wird.

Die wollen nicht für uns an diesem Kunden etwas bewegen, um in Richtung Arbeitsmarkt oder Integration zu gehen [...] (Kombi, Z. 408–418)

Die Formulierung »für uns« verweist auf eine institutionelle Perspektive, in der Teilhabe primär im Horizont arbeitsmarktpolitischer Zielsetzungen, nämlich der Integration in den Arbeitsmarkt, bestimmt wird. Unterstützung wird demnach daran gemessen, ob sie zur »Integration« beiträgt. Maßnahmen, die diese Zielorientierung nicht unmittelbar unterstützen, können in dieser Perspektive als nachrangig erforderlich oder zumindest als begründungsbedürftig wahrgenommen werden. Besonders deutlich wird diese Rahmung im Kontrast zu sozialen Dienstleistungen:

[...] dann wollen die nicht für uns an diesem Kunden etwas bewegen, um in Richtung Arbeitsmarkt oder Integration zu gehen, sondern da geht es erstmal rein um das Problem, das der Kunde da hat. (Kombi, Z. 408–418)

Hier deutet sich eine Differenz zwischen problemzentrierter Unterstützung sozialer Hilfen und arbeitsmarktorientierter Aktivierung an. Während soziale Dienstleistun-

gen eher auf die Bearbeitung konkreter Problemlagen bezogen werden, erscheint aus arbeitsmarktpolitischer Perspektive gerade deren fehlende Ausrichtung auf Erwerbsintegration als irritierend oder defizitär. Im Material zeichnen sich damit Hinweise auf ein Verständnis von Teilhabe ab, das selektiv gefasst und eng an arbeitsmarktpolitische Zielkriterien rückgebunden ist.

6.3 Cash und Care als gekoppeltes Steuerungsarrangement

Ein weiterer Befund betrifft die Relation von Cash und Care. Im vorliegenden Material erscheinen Cash-Leistungen nicht durchgängig als eigenständige Voraussetzung von Teilhabe, sondern als Bestandteil eines Arrangements, das auf Aktivierung und Integration ausgerichtet ist.

Ich glaube ehrlich gesagt nicht, dass wenn ich jedem Menschen sein Geld einfach so zur Verfügung stellen würde [...], würde das nicht die Integrationswahrscheinlichkeit erhöhen. (Icen, Z. 858–862)

Man kriegt hier ja nur Geld, wenn man die Dienstleistung der Beratung bis zu einem gewissen Grad in Anspruch nimmt. (Icen, Z. 845 ff.)

Beide Aussagen stellen einen Zusammenhang zwischen finanziellen Leistungen und der Inanspruchnahme von Unterstützungsangeboten sozialer Dienste her. Geld erscheint dabei weniger als Ressource zur eigenständigen Sicherung des Lebensunterhalts, denn als ein an Bedingungen geknüpftes Mittel, das Verhalten in Richtung Arbeitsmarktintegration steuern soll. Zumindest in diesen ersten Befunden deutet sich damit an, dass die Bedeutung materieller Ressourcen als eigenständige Dimension von Teilhabe relativiert wird. Cash erscheint hier teilweise als Werkzeug der Aktivierung, während Care als notwendige Ergänzung für erfolgreiche Teilhabe gerahmt wird. Teilhabe kann daher nicht einfach über materielle Absicherung, sondern in einer Logik konditionaler Unterstützung verstanden werden.

Zusammengenommen legen die ersten Befunde nahe, soziale Teilhabe im Kontext aktivierender Arbeitsmarktpolitik als ein umkämpftes Deutungsfeld zu betrachten. Es finden sich unterschiedliche institutionelle Logiken, normative Erwartungen und professionelle Perspektiven. Im Material verdichten sich Hinweise darauf, dass Erwerbsintegration zum einen besonders prägend für die Bestimmung von Teilhabe ist. Zugleich zeigen sich Deutungen, die Teilhabe stärker mit Stabilisierung, Problembearbeitung und der Bearbeitung komplexer Lebenslagen verbinden. Darin wird auch eine institutionelle Differenz zwischen den Kontexten

materieller Grundsicherung und personenbezogener sozialer Dienstleistungen sichtbar. Während im Bereich der Grundsicherung arbeitsmarktbezogene Zielsetzungen das Verständnis von Teilhabe offenbar in besonderem Maße strukturieren, scheinen Akteure sozialer Dienstleistungen Teilhabe häufiger von den konkreten Problemlagen und Unterstützungsbedarfen der Adressat*innen her zu denken. Diese unterschiedlichen Perspektiven sind im vorliegenden Material noch nicht abschließend ausdifferenziert, verweisen aber bereits auf konkurrierende Deutungen dessen, was als legitime Form von Unterstützung und Teilhabe gelten kann. Insgesamt sprechen die bisherigen Auswertungsschritte dafür, Teilhabe nicht als vorab feststehende Größe, sondern als Ergebnis institutionell gerahmter Deutungs- und Aushandlungsprozesse zu betrachten. Welche Reichweite diese ersten Beobachtungen haben und wie sich die angedeuteten Teilhabekonzepte im weiteren Material verdichten oder differenzieren, bleibt im Verlauf der weiteren Analyse genauer zu prüfen.

7. Schlussbetrachtung: Konkurrenz und Verschränkung von Teilhabekonzepten

Die vorliegenden Befunde deuten darauf hin, dass soziale Teilhabe im Kontext aktivierender Arbeitsmarktpolitik nicht als einheitlich bestimmbares Konzept erscheint, sondern in unterschiedlichen, institutionell geprägten Deutungsmustern konturiert wird. Im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann (2009) lässt sich dies so verstehen, dass in den verschiedenen institutionellen Kontexten jeweils bestimmte Kombinationen von Interventionslogiken und Teilhabevoraussetzungen identifiziert werden können. Dabei zeichnet sich die Dominanz eines Verständnisses ab, das Teilhabe primär über Erwerbsintegration bestimmt. Andere Dimensionen sozialer Teilhabe treten demgegenüber zurück oder werden funktional auf arbeitsmarktpolitische Zielsetzungen bezogen. Gleichzeitig weisen die Befunde auf alternative Deutungsmöglichkeiten hin, in denen Teilhabe stärker mit der Bearbeitung individueller Problemlagen und der Stabilisierung von Lebenslagen verbunden wird. Diese Teilhabekonzepte stehen jedoch nicht unverbunden nebeneinander. Vielmehr sind sie in der Praxis auf komplexe Weise miteinander verschränkt. Es ist daher in den weiteren Analysen des empirischen Materials genauer zu untersuchen, inwiefern die unterschiedlichen institutionellen und professionellen Logiken, die konkurrierende Konzepte von Teilhabe hervorbringen, untermauert werden können. Gerade in diesen ersten und vorläufigen Ergebnissen zeigt sich jedoch,

dass Teilhabe im Feld aktivierender Arbeitsmarktpolitik nicht nur als normatives Ziel, sondern auch als Ergebnis spezifischer sozialpolitischer Interventions- und Deutungsweisen zu analysieren ist.

Insgesamt legen die Befunde nahe, soziale Teilhabe als ein kontextabhängiges Feld zu verstehen, in dem unterschiedliche Deutungen und Ansprüche aufeinandertreffen. Der Beitrag macht damit sichtbar, dass sich im Feld der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik keineswegs nur ein einheitliches Verständnis von Teilhabe findet, sondern eine konflikthafte Ordnung unterschiedlicher Teilhabekonzepte, in der sich institutionelle Vorgaben, professionelle Perspektiven und normative Erwartungen überlagern.

Literaturverzeichnis

- Badura, Bernhard / Gross, Peter (1976): Sozialpolitische Perspektiven. Eine Einführung in Grundlagen und Probleme sozialer Dienstleistungen. Piper Sozialwissenschaft, Bd. 36, München.
- Bartelheimer, Peter (2004): Teilhabe, Gefährdung und Ausgrenzung als Leitbegriffe der Sozialberichterstattung. In: SOFI-Mitteilungen, Nr. 32, S. 47–61.
- Bartelheimer, Peter (2007): Politik der Teilhabe. Ein soziologischer Beipackzettel. In: FachForum Analysen & Kommentare, Nr. 1/2007, Friedrich Ebert Stiftung, Berlin.
- Clasen, Jochen / Clegg, Daniel (Hrsg.) (2011): Regulating the Risk of Unemployment: National Adaptations to Post-Industrial Labour Markets in Europe. Oxford University Press, Oxford.
- Diakonie Deutschland (2015): Zehn Jahre Hartz IV – zehn Thesen der Diakonie. Menschenwürde und soziale Teilhabe in der Grundsicherung verwirklichen. Texte-05_2015_10-Jahre-HartzIV.pdf (28.03.2026).
- Dingeldey, Irene (2007): Wohlfahrtsstaatlicher Wandel zwischen »Arbeitszwang« und »Befähigung«. Eine vergleichende Analyse aktivierender Arbeitsmarktpolitik in Deutschland, Dänemark und Großbritannien. Berliner Journal für Soziologie, Heft 2/2007, S. 189–209.
- Eichhorst, Werner / Kaufmann, Otto / Konle-Seidl, Regina (Hrsg.) (2008): Bringing the Jobless into Work? Experiences with Activation Schemes in Europe and the US. Berlin, Springer.
- Giddens, Anthony (1999): Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Jann, Werner (2000): Verwaltungskulturen im internationalen Vergleich. Ein Überblick über den Stand der empirischen Forschung. In: Die Verwaltung. Zeitschrift für Verwaltungsrecht und Verwaltungswissenschaften. Bd. 33, Heft 4/2000, S. 325–349.
- Jewell, Christopher J. (2007): Agents of the Welfare State. How Caseworkers respond to Need in the United States, Germany, and Sweden. Palgrave Macmillan, New York / London.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2009): Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analysen. VS Verlag, Wiesbaden.
- Kreimeyer, Kathrin (2017): Soziale Teilhabe in Deutschland. Verständnis und Praxis einer sozialpolitischen Leitidee anhand ausgewählter Arbeitsbereiche der Sozialen Arbeit. In: Soziale Arbeit, Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete, 2/2017, S. 42–48

- Lamberts, Miet / Van Peteghem, Jan (2016): Integration und Inklusion auf dem Arbeitsmarkt der Europäischen Union. Beiträge zum Sozialen Dialog 27. Europäisches Zentrum für Arbeitnehmerfragen (EZA), Königswinter.
- Lessenich, Stephan (2008): Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus. Transcript Verlag, Bielefeld.
- Lipsky, Michael (2010): Street-Level Bureaucracy. Dilemmas of the Individual in Public Services. Russel Sage Foundation. 2. Aufl., New York.
- Lødemel, Ivar / Trickey, Heather (Hrsg.) (2001a): An Offer You Can't Refuse: Workfare in International Perspective. Policy Press, Bristol.
- Lødemel, Ivar / Trickey, Heather (2001b): Ein neuer Vertrag für Sozialhilfe. In: Stelzer-Orthofer, Christine (Hg.): Zwischen Welfare und Workfare. Soziale Leistungen in der Diskussion. Gesellschafts- und sozialpolitische Texte. Institut für Gesellschaft und Sozialpolitik. Bd. 14, Linz, S. 123–165.
- Minas, Renate (2014): One-stop shops: Increasing employability and overcoming welfare state fragmentation? In: International Journal of Social Welfare, 23, S. 40–53.
- Nybohm, Jenny (2013): Activation and ›coercion‹ among Swedish social assistance claimants with different work barriers and socio-demographic characteristics: What is the logic? In: International Journal of Social Welfare, 22, S. 45–57.
- Oschmiansky, Frank (2020): Beschäftigung schaffende Maßnahmen. Bundeszentrale für politische Bildung, Beschäftigung schaffende Maßnahmen | Arbeitsmarktpolitik | bpb.de (28.03.2026).
- Schwarze, Uwe (2012): Sozialhilfe in Schweden und Deutschland. Eine institutionentheoretische, lebenslauftheoretische (und) empirische Untersuchung zu Grundsicherung und aktivierender Sozialpolitik in zwei Wohlfahrtsstaaten. VS Springer, Wiesbaden.
- Schwarze, Uwe / Mittelstät, Kathrin (2018): »Cash und Care« – Entwicklungspfade der Sozialhilfe zwischen materieller Grundsicherung und personenbezogenen sozialen Diensten. In: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, Heft 4/2018, S. 4–9.
- Sen, Amartya (1999): Commodities and Capabilities. Oxford University Press, New Delhi.
- Thiersch, Hans (2020): Lebensweltorientierte Soziale Arbeit – revisited. BeltzJuventa, Weinheim.

Kathrin Mittelstät, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: kathrin.mittelstaet@th-reutlingen.de

Christoph Schluep

Der Kochlöffel der Salome

Die Heilung der Schwiegermutter von Petrus (Mk 1,29–31)
als hermeneutischer Schlüssel zur markinischen Theologie

Abstract: *The story of the healing of Peter's mother-in-law in Mark 1:29–31 is brief and often overlooked, yet right at the beginning of the Gospel it offers a key—from christological, soteriological, and ecclesiological perspectives—to understanding the narrative that is just unfolding. Through her wordless service to Jesus and the disciples, the mother-in-law demonstrates that she understood Jesus' healing as a service to her, one that enables her to serve him and his followers. Thus, the central motif of Mark's theology of the cross (Kreuzestheologie) is unfolded narratively right at the beginning of the Gospel. In a nutshell: The cooking spoon of the healed woman becomes the hermeneutical key to the Gospel.*

Das Neue Testament erzählt von vielen Personen, die namenlos bleiben, darunter besonders viele Frauen. Eine davon ist die Schwiegermutter von Petrus, deren Namen sicherlich vielen bekannt war und der trotzdem nicht überliefert wurde. In der patriarchal bestimmten Zeit des 1. Jahrhunderts war der Verweis auf die Verwandtschaft mit Petrus einerseits ausreichend und andererseits prestigeträchtiger als die Nennung des eigenen Namens. Die Schwiegermutter hat es auf keinen herausragenden Platz in der Theologiegeschichte geschafft, und trotzdem hat sie eine eminent wichtige Bedeutung innerhalb der synoptischen und insbesondere innerhalb der markinischen Tradition. Es ist nicht verwegen zu behaupten, dass ihr eine Schlüsselfunktion eignet. Damit steht sie ihrem schlüsselgewaltigen Schwiegersohn in nichts nach. Dieser Funktion und ihrer Bedeutung bis heute wollen die folgenden Überlegungen nachgehen.¹

¹ Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines an der Theologischen Hochschule Reutlingen gehaltenen Vortrags. Alle Übersetzungen aus dem Griechischen stammen von mir.

1. Jesus in Kafarnaum

Es ist zu vermuten, dass Jesus die Gegend um das West- und Nordufer des Sees Genesareth bekannt war. Mit Caesarea Philippi im Norden und Tiberias im Westen entstanden zu seinen Lebzeiten zwei hellenistische Städte, in denen es ihm und seinem Vater Josef leichtgefallen sein dürfte, Arbeit als τέκτων (*tekton* = Bauhandwerker) auf einer der vielen Baustellen zu finden.² Den Beginn seiner Mission legt er jedenfalls in diese Gegend, beruft am Seeufer um Kafarnaum seine ersten Jünger (Mk 1,16ff) und hält sich verschiedene Male mehrere Tage oder vielleicht sogar Wochen in der Kleinstadt auf. Sie ist der Wohnort von Petrus, dessen Haus noch heute steht, sofern man der Überlieferung und der Archäologie trauen will.³ Es diente der Jesusbewegung als Ausgangspunkt und Refugium, in das ihre Anhänger gelegentlich zurückkehrten.⁴ In diesem Haus nun spielt sich die kürzeste Heilungsgeschichte des Neuen Testaments ab: Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Mk 1,29 Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. 30 ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς. 31 καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διεκόνει αὐτοῖς.

Mk 1,29 Danach verließen sie die Synagoge und gingen in das Haus von Simon und Andreas, zusammen mit Jakobus und Johannes. 30 Die Schwiegermutter von Petrus jedoch lag mit schwerem Fieber [im Bett], und sogleich berichten sie ihm [i. e. Jesus] von ihr. 31 Und er ging zu ihr hin und richtete sie auf, indem er ihre Hand ergriff. Und das Fieber wich von ihr, und sie diente ihnen.

Markus erzählt viele Heilungs- und Wundergeschichten⁵ und die meisten sind bedeutend spektakulärer als diese. Dass er sie trotzdem zur ersten Heilungs-

² Cf. Bauckham, Jesus, 23.

³ Petrus stammt eigentlich aus dem etwas weiter nördlich gelegenen Betsaida und hat sich vermutlich nach seiner Hochzeit im Haus der Schwiegereltern niedergelassen (Joh 1,44). Zur historischen Bedeutung des Hauses von Petrus als frühchristlicher Ort der Verehrung cf. Marcus, Mark, 196.

⁴ Mk 1,21.35; 2,1; 9,33. Klaiber, Markusevangelium, 48, stellt zu Recht fest, dass mit der Berufung der Jünger »die Beziehung zur Familie [...] nicht einfach abgebrochen« ist. Zum Haus als »Raum der Schülerschaft« cf. Ebner, Markusevangelium, 27. Die Familiensituation im Haus und den Spezialfall der Krankheit umschreibt die sozial- und traditionsgehistorische Darstellung von Lau, Fieberfrei, 216 f.

⁵ Im Verhältnis zu seinem Umfang enthält Markus von allen Evangelien am meisten Wundergeschichten, alles in allem machen sie ca. 30% seiner Erzählung aus. Eine Aufzählung aller Wunder, nach Gattung sortiert, findet sich bei Telford, Theology, 96.

geschichte seines Evangeliums macht,⁶ ist kein Zufall, denn bei genauer Betrachtung zeigt sich, dass sie die zentralen Inhalte des Evangeliums vorwegnimmt.⁷ Wer diese Geschichte verstanden hat, hat das ganze Evangelium verstanden. Mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus gibt uns Markus gleich zu Beginn nichts weniger als den hermeneutischen Schlüssel für die sich nun entfaltende Erzählung in die Hand. Das ist die Schlüsselfunktion der Schwiegermutter, die im Folgenden weiter erörtert werden soll.

2. Die Identität Jesu als Kernfrage des Evangeliums

Bereits mit dem ersten Vers (1,1 *Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes*) bestimmt Markus das Thema seines Evangeliums: Wer ist Jesus von Nazareth? Der Evangelist macht sich in den folgenden Kapiteln daran, dieses skelettartige Credo narrativ zu entfalten – die Identitätsfrage entwickelt sich zum Leitfaden seiner Erzählung und wird dementsprechend erst ganz am Schluss unter dem Kreuz beantwortet.⁸ Es ist typisch für Markus, nicht die Lehre (Matthäus) oder die Einheit mit dem Vater (Johannes) in den Vordergrund seiner Erzählung zu stellen, sondern die Identität Jesu. Er will die Frage klären, wie es zu verstehen ist, dass Jesus gleichzeitig der Sohn Gottes ist und trotzdem elend am Kreuz stirbt.

⁶ Die erste Krafttat Jesu, die Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kafarnaum (1,21–18), ist keine Heilung, sondern ein Exorzismus. Markus unterscheidet deutlich zwischen Besessenheit und Krankheit, auch wenn diese Unterscheidung heute oft kaum mehr nachvollziehbar ist, cf. dazu Eckey, Markusevangelium, 101. In der Parallelversion bei Lk 4,38f wird diese Unterscheidung aufgehoben bzw. verwischt, indem Lukas Jesus das Fieber in gleicher Weise anschreien lässt, wie dieser zuvor den Dämon im Besessenen angeschrien hat. Auch die Dynamik verändert sich gegenüber der Mk-Version, indem die Schwiegermutter selbst aufsteht. Für Lukas steht in dieser Perikope die Macht Jesu über die destruktiven Mächte stärker im Vordergrund als der Dienst für die Kranke. Zur Affinität (»affinity«) zwischen Heilung und Exorzismus cf. Collins, Mark, 174.

⁷ Die altkirchliche Tradition geht davon aus, dass Markus der Übersetzer (oder Sekretär) von Petrus war, was gut erklären würde, weshalb der Beginn des Wirkens Jesu in Mk 1 konzentriert beim Boot, im Dorf und im Haus des Petrus stattfindet. Diese von fast der gesamten modernen Forschung abgelehnte Zuschreibung nimmt Bauckham, *Eyewitnesses*, 155ff, mit interessanten, wenn auch diskutablen Argumenten wieder auf.

⁸ Die Frage der Identität Jesu als das Kernthema von Markus ist in der Forschung weitgehend unumstritten. Traditionellerweise wurde diese markinische Struktur »Messiasgeheimnis« genannt, was der Sache aber nicht wirklich entspricht, weil sie nicht lediglich den messianischen Aspekt, sondern seine Identität und deren Entwicklung im Ganzen betrifft. Zum Messiasgeheimnis cf. z.B. Schnelle, *Theologie*, 379ff, und Bormann, *Theologie*, 248 ff.

Dazu gestaltet er seine Erzählung so, dass Jesus immer wieder auf seine Identität angesprochen wird, dieser sich aber stets nur implizit dazu äußert, sich der Frage entzieht oder die Diskussion unterbindet.⁹ Erst am Kreuz, als Jesus tot ist, bekennt ihn der Hauptmann offen und ohne Widerspruch als Sohn Gottes, denn erst jetzt ist die Identität offenbar, wenn auch als Paradox: Jesus ist der Sohn Gottes, der in den Tod geht, um die Menschheit zu retten (kryptisch angedeutet in Mk 10,45). Wer nun das Evangelium noch einmal liest, wird diese Identität in den impliziten Hinweisen Jesu erkennen.

Die Identitätsfrage also bildet den roten Faden und die theologische Absicht der Erzählung, und beide lassen sich bereits im ersten Kapitel erkennen, nämlich in der Anordnung der einzelnen Geschichten. Nach der einleitenden Erzählung über das Wirken Johannes des Täufers mit der Messiasweissagung aus Jes 40 (Mk 1,2–8) legt Markus nicht etwa einen ersten thematischen Schwerpunkt, sondern wechselt öffentliche und private Szenen (d. h. solche, in denen es keine weiteren Personen gibt als die aktiv beteiligten) konsequent ab, um von Beginn an ein möglichst facettenreiches Bild von Jesus zu malen:

1,9–11	Taufe	öffentlich
1,12f	Versuchung	privat
1,14f	Predigtsummar	öffentlich
1,16–20	Berufung der ersten Jünger	privat
1,21–28	Befreiung des Besessenen in der Synagoge von Kapernaum	öffentlich
1,29–31	Heilung der Schwiegermutter von Petrus im Haus	privat
1,32–34	Summar zahlreicher Heilungen in Kafarnaum	öffentlich
1,35–38	Gebet Jesu und Aufbruch mit den Jüngern	privat
1,39	Summar der Verkündigung und vieler Wundertaten	öffentlich
1,40–44	Heilung eines Aussätzigen	privat
1,45	öffentliche Reaktion des Geheilten	öffentlich

⁹ Klassisch z. B. in Mk 1,34; 2,27f; 3,31ff; 6,1–6; 8,11–13.31 ff.

Diese stete Abwechslung erlaubt es Markus, den Leser*innen Jesus sowohl als den öffentlich mit großen Taten und Worten Auftretenden vorzustellen, wie auch als den, der im kleinen und persönlichen Kreis wirkt, lehrt und lebt. So gelingt es ihm, bereits im ersten Kapitel ein wenn auch noch nicht vollständiges, so doch detailliertes Bild Jesu zu zeichnen, so dass dessen Identität ausreichend geklärt ist, um die Richtung der narrativen Entfaltung der Erzählung festzulegen. Dass die Geschichte der Schwiegermutter innerhalb dieses ersten Kapitels genau in die Mitte zu stehen kommt (je fünf Geschichten vorher und nachher), mag ein Zufall sein, vielleicht aber auch ein versteckter Hinweis darauf, dass hier zentrale Aspekte der Identität Jesu zur Sprache kommen.

3. Das wortlose Wunder als ganzheitliche Rettung

Nachdem Jesus in einer aufsehenerregenden Aktion den Besessenen in der Synagoge von Kafarnaum am Sabbat befreit hat (1,21–28), begleitet er Petrus in dessen Haus, das sich nur wenige Meter entfernt befindet. Es wird wohl um die Mittagszeit gewesen sein, nach dem Ende des Gottesdienstes in der Synagoge, und die Männer sind hungrig.¹⁰ Zuhause erwartet sie jedoch nicht ein gedeckter Tisch, sondern eine schwerkranke Frau. In einer Zeit lediglich rudimentärer Medizinkenntnisse kann schweres Fieber gerade für eine ältere Frau lebensbedrohlich sein, und explizit wird erwähnt, dass sie »vor Fieber brannte« (τυρέσσουσα).¹¹ Die

¹⁰ Das in V.29 und V.30 doppelte verwendete εὐθύς (»sofort«) bezeichnet nicht exklusiv die Unmittelbarkeit der Folge, sondern auch den logischen und /oder narrativen Zusammenhang und lässt sich sowohl mit *und dann* wie auch mit *danach* übersetzen (»gleich nach dem Gottesdienst« resp. »dem Betreten des Hauses«), cf. Weigandt, *Zeit*, 49 f. Anders Guttenberger, *Markus*, 54f, die »durch die zweimalige Verwendung des temporalen Pronominaladverbs ... das Tempo gesteigert« sieht. Eine solche Steigerung ist m. E. in der ruhig erzählten Geschichte nicht auszumachen.

¹¹ Es werden keine Angaben zum Alter der Frau gemacht; wenn man jedoch annimmt, dass Petrus, der immerhin schon verheiratet ist, etwa dasselbe Alter hat wie Jesus (den Lukas auf ungefähr 30 schätzt, Lk 3,23), dann dürfte die Frau zwischen 40 und eher 50 Jahre alt sein, was damals einem bereits fortgeschrittenen Alter entspricht. Wilkens, *Heilungsmacht*, 21, sieht über das Fieber / Feuer einen Bezug zu Dtn 28,22 und schließt, »die Heilung Jesu bedeutet Befreiung von dem Fluch, der sich aus dem Ungehorsam der Thorah gegenüber ergeben hat.« Eine solche Interpretation ist je nach Hermeneutik und Schriftverständnis möglich, scheint mir hier aber weder theologisch noch kontextuell angebracht.

Krankenpflege ist damals grundsätzlich Aufgabe der Frauen,¹² und wenn es sich wie hier auch bei der kranken Person um eine Frau handelt, ist es ungewöhnlich und wohl auch ungebührlich, dass ein Mann zu Hilfe gerufen wird.¹³ Aber weil die Tochter der Kranken, die Frau des Petrus, abwesend ist oder am Ende ihrer Möglichkeiten,¹⁴ wird Jesus gerufen, hat er sich doch eben erst als tatkräftiger Herr über das Leben und dessen Gefährdung erwiesen.

Es folgt eine Heilung, die sich stark unterscheidet von gewöhnlichen Heilungen¹⁵ und gleichsam als Kontrast zum Exorzismus in der Synagoge erzählt wird: Es wird nicht gesprochen, es treten keine Dämonen auf, lautes Erstaunen ist nicht zu hören, und die Geheilte erhält weder Anweisungen noch verkündigt sie das Geschehen lauthals.

Als Jesus den Raum betritt, dürfte die Schwiegermutter, wie es damals in bescheidenen Haushalten üblich war, auf einer Strohmatten am Boden gelegen haben. Er geht auf sie zu und nimmt ihre Hand in die seine. Wenn Jesus heilt, berührt er die Kranken häufig, als Zeichen oder Methode der Kraftübertragung, vor allem aber als sichtbare Geste der Barmherzigkeit gegenüber der kranken Person.¹⁶ Jesus hat keine Berührungsängste, weder vor allfälliger Unreinheit noch vor Ansteckung. Und so wird das Reich Gottes in jenem Augenblick für die Frau

12 Klaiber, Markusevangelium, 49. Mörtl, Heilung, 137, vermutet, dass die Jünger Jesus nur deshalb auf die kranke Schwiegermutter hinweisen, »um zu entschuldigen, dass es der Frau nicht möglich war, sie zu bewirten.« Diese Vermutung scheint mir ein schlechtes Beispiel für die Hermeneutik des Verdachts zu sein – wäre es nicht einfach möglich, dass auch Männern, zumal der Schwiegersohn unter ihnen ist, das Wohlergehen einer Frau am Herzen liegt? In eine ähnliche Richtung wie Mörtl, wenn auch aus diametral unterschiedlichem Hintergrund argumentiert Gundry, Mark, 90.

13 So auch Witherington, Mark, 98, der darauf hinweist, dass es keine rabbinischen Heilungsgeschichten gibt, in denen der Heiler eine Frau außerhalb der eigenen Familie berührt (b. Ber. 5b).

14 Möglich, aber aufgrund fehlender Zusatzinformationen eher unwahrscheinlich ist die These von Gundry, Mark, 89, wonach Petrus verwitwet und mit der in 1Kor 9,5 erwähnten Frau in zweiter Ehe verbunden ist. Dass die Familie tatsächlich auf einen kleinen Rest reduziert war, wie Mk erzählt, scheint für damalige Verhältnisse eher seltsam, zumal am Sabbat die in der Regel umfangreiche Familie zur gemeinsamen Feier zusammenkommt. Es ist nicht zu übersehen, dass Mk die Szene konzentriert, um der Intimität der Handlung gerade im Gegensatz zur Öffentlichkeit des Exorzismus in der Synagoge unmittelbar zuvor mehr Gewicht zu verleihen. Zur Narratologie der Geschichte cf. Huebenthal, Markusevangelium, 177 f.

15 Cf. dazu etwa die Heilung des Aussätzigen am Ende des Kapitels (1,49–44), die nach einem standardisierten Muster abläuft. Zu diesem Muster cf. Eckey, Markusevangelium, 101. Anders Gnlika, Markus, 85, der in der Erzählung der Schwiegermutter eine traditionelle Heilungsgeschichte mit allen gängigen Elementen der Gattung erkennen will.

16 Mk 1,40ff; 3,10f; 5,30 ff.40ff u. a. m.

unmittelbar und körperlich nahe, wie es Jesus in 1,14f verkündigt hat (*das Reich Gottes ist nahegekommen*). Seine Nähe ist heilsam, so dass das Fieber sofort weicht, ohne weitere Gebete oder Beschwörungen.¹⁷ Gottes rettende Gegenwart ereignet sich ohne Worte, aber mit großer Wirkung.

Und dann, weil die Frau wieder gesund ist, richtet Jesus sie auf. Dieser Gestus ist kaum vorzustellen als Hochziehen an einer Hand – würde jemand eine Frau, die eben noch um ihr Leben kämpfte, auf derart grobe Weise behandeln? Es ist wahrscheinlicher, dass sich Jesus zur Kranken hinabkniet, mit der Rechten ihre Hand ergreift, sie mit seiner Linken im Rücken stützt und vorsichtig aufrichtet. Dieses Detail zeigt, wie wenig Jesus vor körperlicher Nähe oder gar Intimität zurückschreckt, sondern sich tief zum Menschen hinabbeugt. Jesus erniedrigt sich, um die Frau aufzurichten, während sie ihrerseits Auferstehung erlebt: medizinisch vom drohenden Tod zurück ins Leben, physisch, indem Jesus sie aufrichtet, und spirituell, weil Gottes rettende Barmherzigkeit sich wahrnehmbar an ihr ereignet. Kaum zufällig wird hier für »aufrichten« dasselbe Wort verwendet wie für die Auferweckung Jesu (16,6: ἐγείρειν). Im Haus von Petrus ereignet sich sinngemäß die erste Auferweckung von den Toten.¹⁸

Die Reaktion der Frau bleibt, wie ihre Heilung, wortlos: *Sie diente ihnen* (διηκόνει αὐτοῖς). Der Kontext legt nahe, dass sie die Männer bedient, also für sie kocht.¹⁹ Diese Reaktion spiegelt die patriarchale Gesellschaftsordnung des Neuen Testaments wider, nach der der Frau der Haushalt und demnach auch die Verköstigung der Männer und Gäste obliegt. Und trotzdem darf sie nicht lediglich als

¹⁷ Ob das Fieber aufgrund der von Jesus gebrachten Nähe des Reiches Gottes gewichen ist oder aufgrund der Berührung, wird nicht ausgeführt. Jesu therapeutisches Handeln erfolgt nicht nach einem eindeutigen Schema, sondern scheint situativ bedingt zu sein (cf. die verschiedenen Heilungsformen in 7,29; 9,29 (Bestätigung/Gebet) – 5,41; 7,34 (Befehl) – 8,23; 7,33 (Manualtechnik). Theologisch gesehen drücken diese Berührungen die besondere Qualität der Nähe des Reiches Gottes aus. Man könnte durchaus auch von therapeutischen Berührungen sprechen, von heilender Be-Handlung (diese Idee stammt nicht von mir, ihre Quelle ist jedoch nicht mehr eruierbar).

¹⁸ In der Parallelversion Mt 8,14–16 fehlen der Hinweis der Jünger und das Aufrichten der Frau (par Lk). Der Fokus ist ganz auf Jesus gerichtet, der vollmächtig erkennt und handelt, und wer von ihm behandelt wird, braucht anschließend keine Hilfe mehr, auch nicht zum Aufstehen. Es scheint mir hier (ebenso z. B. in der Bergpredigt) die im Vergleich zu Mk relativ hohe Christologie von Mt anzuklingen. Ähnlich Lau, Fieberfrei, 219.

¹⁹ Die Zürcherbibel übersetzt mit »bewirten«, Luther 1984 und 2017 und die Einheitsübersetzung mit »dienen«, während die Bibel in gerechter Sprache umschreibt: »Und sie wurde wie die anderen eine Nachfolgerin Jesu.« Baur-Aland, 368, listet auf: »aufwarten, bedienen, sorgen, besorgen, helfen, unterstützen, dienen«. Hentschel, Diakonie, 433f.439, vermutet, dass *diakonia* bei Mahlzeiten den Aspekt feierlichen Aufwartens betont und gerade nicht den einer niederen, handwerklichen Arbeit.

devote Gehorsamsleistung verstanden werden, denn die Zeit Jesu war, im ländlich-konservativen Galiläa ohnehin, voremanzipatorisch, so dass die Schwiegermutter ihren Gang in die Küche kaum als sklavisch oder demütigend verstand, sondern ihrem Rollenverständnis entsprechend, als Hausfrau bzw. Frau des Hauses die Verantwortung für die heilige Pflicht der Gastfreundschaft zu tragen.²⁰ Sie geht nicht in die Küche, weil sie muss – davon ist keine Rede. Sie geht in die Küche, *weil sie es will* und *weil sie dazu wieder befähigt worden ist*. Jesus hat ihr nicht nur Gesundheit geschenkt, sondern das Leben zurückgeben, das sie bisher geführt und das ihr die Krankheit geraubt hatte. Jesu Heilungsakt ist nicht bloß eine physische Wiederherstellung, sondern die soziale Statusrestitution und damit die Rückgabe ihrer Ehre, Pflicht und ihres Ansehens als freie, jüdische Frau. Jesu Tat hat ganzheitlichen Charakter, und weil die Frau wieder ganz bei sich ist, nimmt sie ihr Leben in die eigenen Hände und macht, was sie gerne und gut macht.²¹

Die Grundfrage nach der Identität Jesu erhält eine **erste, christologische Antwort**: *Die von Jesus intensiv verkörperte Nähe des Reiches Gottes lässt Menschen an Körper, Seele und Geist heil werden*. Heilung ist nicht bloß zu verstehen als ein medizinisches oder spirituelles Geschehen, sondern als ein ganzheitliches, das das Leben des Menschen in seiner Fülle wiederherstellt. Wer von Jesus geheilt wird, wird gerettet.

20 Es ist nichts über die Familienverhältnisse bekannt, aber es ist anzunehmen, dass die Schwiegermutter Witwe ist, und wenn sich keine weiteren Söhne (mehr?) im Haus befinden, gehört das Haus ihr – sie wäre dann die Hausvorständin, quasi die *mater familias*, der sich auch Petrus, der Schwiegersohn, zu einem gewissen Grad unterzuordnen hat. Für die Interpretation einer hohen Stellung spricht z. B., dass Petrus Jesus sofort auf sie aufmerksam macht und es zulässt, dass ein Mann seine Schwiegermutter berührt, cf. dazu auch France, Mark, 49. Klumbies, Markusevangelium, 135, schlägt vor, dass auch die Heilung des Gelähmten, der durch das Dach zu Jesus hinabgelassen wird (Mk 2,1ff), in demselben Haus stattgefunden hat. Das scheint mir situativ und kontextuell durchaus möglich zu sein, auch wenn es spekulativ bleiben muss.

21 Cf. dazu auch Pero, Liberation, 228ff und Perkins, Mark, 8.543. Ganz anders, aber interessanterweise der kritisch-feministischen Sichtweise sehr nah Gundry, Mark, 91: »[...] it seems unlikely that the mother-in-law's serving a meal means anything more than her proving the reality of her cure by doing the work expected of a woman.« Für eine feministische Interpretation der Stelle cf. Mörtl, Schwiegermutter, 97–111; Kruse, Fischfrau, 65–71; zur innerfeministischen Diskussion über den Dienst der Schwiegermutter als Ermächtigung oder Erniedrigung Huebenthal, Diente, 35 (und Anm.21) und Carter, Mark, 31. Und schließlich schreibt M. Clévenot, Le Contre-Evangile d'Anatole (1975), 146, eine gelungene Gegenerzählung, die *sub contrario* auf das Problem der voremanzipatorischen Zeit hinweist: »[...] da sagte die Schwiegermutter zu ihm: ›Ich seh' schon, ihr wollt, daß ich aufstehe und mich hinter den Kochtopf stelle. Aber ich werde euch lehren, die Frauen als unbezahlte Dienstmädchen zu behandeln! Ich bleibe im Bett!‹ Da ging die Sonne unter, und jeder, der eine Schwiegermutter hatte, mußte an jenem Abend aus Konservendosen essen.« (zitiert nach: Schirmer, Bibel).

4. Diakonie als Mitte des Markusevangeliums

Mit dem Hinweis auf das Dienen der Schwiegermutter öffnet Markus die Perspektive weit über die Einzelerzählung hinaus und verknüpft sie mit wesentlichen Elementen seiner Gesamtkonzeption. Denn die Begriffe »dienen/Dienst/Diener« erscheinen stets an narratologisch und theologisch zentraler Stelle.²² Die wichtigste dieser Stellen ist zweifelsohne Mk 10,45, wo Jesus über seinen eigenen Auftrag spricht: *Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden (διακονηθῆναι), sondern um zu dienen (διακονῆσαι) und sein Leben zu geben als Lösegeld (λύτρον) für viele.* Hier wird das Wesen der Mission Jesu als Dienst zur Rettung der Menschen definiert. Dieser Dienst wird näher bestimmt als Lebenshingabe im Sinne eines Lösegeldes. Die beiden Metaphern »Dienst – Lösegeld« sind zwar nicht kongruent, weisen aber eine gewisse inhaltliche Nähe auf, sodass sie ertragreich kombiniert werden können. In beiden Fällen geht es darum, dass das Subjekt eine Handlung zugunsten eines Gegenübers vollzieht (jemandem dienen – jemanden mit Lösegeld freikaufen). Die Kombination bringt das Wesen der Mission Jesu auf den Punkt: Sie ist befreiender Dienst an der Menschheit, der bis in den Tod reicht. Ohne Zweifel ein Spitzensatz markinischer Theologie.²³

Was aber hat das mit der Schwiegermutter des Petrus zu tun? Der Dienst der Frau klärt den Zusammenhang: Indem sie Jesus *dient*, zeigt sie, dass sie seine Tat als *Dienst an ihr* verstanden hat. Sie dient ihm, weil er ihr gedient hat. Und zugleich veranschaulicht Jesu Handeln an ihr, wie er den Dienst des Menschensohnes (10,45) verstanden wissen will. Seine Bewegung am Krankenbett wird zum Symbol: Jesus kniet sich an die Bettstatt der Schwiegermutter und weist mit der Abwärtsbewegung exemplarisch auf das Wesen seiner Mission. In Jesu Handeln erniedrigt sich Gott hinab ins Leid der Welt, um der Menschheit bis in den Tod am Kreuz heilend und rettend zu dienen.²⁴ Jesus kniet nicht, weil die Frau nicht mehr

²² Mk 1,13 (dienende Engel am Ende der Versuchungsgeschichte, deren Dienst sich nach Marcus, Mark, 199, im Dienst der Schwiegermutter spiegelt – möglich, aber m. E. etwas weit hergeholt); 1,31; 9,35; 10,43f; 10,45; 15,41 (hier wohl in finanzieller Hinsicht »unterstützen«).

²³ Entsprechend umstritten wird dieser Satz bezüglich seiner Historizität wie auch seiner konzeptuellen Bedeutung für das MkEv interpretiert, cf. exemplarisch auf der einen Seite Stuhlmacher, Theologie, 120–122.127–131, und auf der anderen Bormann, Theologie, 83.110.112.

²⁴ »Für viele« ist ein Hebraismus; er meint »die Gesamtheit der Betroffenen und nähert sich der Bedeutung von *alle*« (Klaiber, Markusevangelium, 204). Damit hat der Tod Jesu tatsächlich universellen Charakter, was in der Erzählung aber erst am Kreuz respektive in der lediglich angedeuteten Auferweckungs- und Ostergeschichte zum Tragen kommt. Dieselbe Formulierung wird auch in der Abendmahlsperikope im Weinwort (14,24) verwendet.

stehen kann, sondern weil es dem Wesen seiner Mission entspricht, sich dienend der Niedrigkeit auch eines simplen Strohbettes in einer Fischerhütte hinzugeben.

Im Haus des Petrus erhält die Grundfrage nach der Identität Jesu eine **zweite, soteriologische Antwort**: *Er ist der Sohn Gottes, der alles gibt, sogar sein eigenes Leben, um den Kranken, Verlorenen und Hilflosen zu dienen und rettend nahe zu sein.*²⁵ Ohne Dankesjubiläum, ohne ihre Heilungs- und Heilsgeschichte im Dorf zu verkünden, ohne Worte hat die Frau den dienenden Christus erkannt, der eines Tages für die Vielen sterben wird, auch für sie. Obwohl das Kreuz mit keinem Wort erwähnt wird, zeigt Markus anhand dieser Geschichte, dass er Kreuzestheologie narratologisch zu interpretieren versteht.

Damit ist das hermeneutische Potenzial der διακονία der Frau aber noch nicht ausgeschöpft. Denn in unmittelbarer Nähe zum eben zitierten Vers 10,45 steht die Belehrung der Jünger über die Nachfolge: *10,43b Wer groß sein will unter euch, sei euer Diener (διδάκονος), 44 und wer unter euch der Erste sein will, sei der Knecht aller.*²⁶ Das Verhalten unter den Jüngern soll als gegenseitiges Dienen der Vorgabe Jesu entsprechen. Das hat die Frau den Jüngern voraus: Sie erkennt, wer der Christus in Wahrheit ist und reagiert adäquat: Sie dient ihm, wie und weil er ihr gedient hat. Sie lebt in ihrer wortlos-diakonischen Nachfolge vor, was die Jünger erst nach langer Belehrung erkennen,²⁷ dass nämlich Nachfolge wesentlich Diakonie ist, wenn auch nicht zwangsläufig mit dem Kochlöffel.²⁸ Weil der Herr allen dient, können (und sollen) alle dem Herrn dienen, indem sie einander dienen.

Damit gibt Markus eine **dritte, ekklesiologische Antwort** auf die Ausgangsfrage der Identität Jesu: *Jesus ist der, der den Seinen dient, indem er selbst sein Leben für ihre Rettung gibt, damit auch sie einander dienen.* Diese Bewegung von oben nach unten (bis zur Schwiegermutter und darüber hinaus bis ans Kreuz) und folgerich-

²⁵ Zum soteriologischen Charakter der Heilungen Jesu cf. die häufig verwendete Formulierung »dein Glaube hat dich gerettet« (z. B. Mk 5,34; 10,52). Glaube heilt nicht nur, sondern rettet: Das ist das eigentliche Ziel der Heilungen.

²⁶ Bereits 9,35 hatte das Thema aufgenommen, mit geringfügigen Variationen zu 10,43: *Wenn einer der Erste sein will, dann sei er der Letzte und der Diener aller.*

²⁷ 8,14ff.34ff; 9,33ff; 9,42ff; 10,28ff; 10,35ff; 11,20ff u. a. m. Dazu Lau, Fieberfrei, 218: »[...] den männlichen Schülern Jesu fällt es schwer, Nachfolge und Bereitschaft zum Dienst zusammenzudenken (vgl. Mk 10,35–45). Für sie zählt, wer der Größte in ihrer Runde ist (Mk 9,34).«

²⁸ Zur Kombination von wortloser Erkenntnis und Selbstverständlichkeit diakonischer Konsequenz cf. auch Schweizer, Markus, 25; Schenke, Markusevangelium, 46 und Ebner, Markusevangelium, 27. Die Interpretation des Kochens als Nachfolge auch bei Dschulnigg, Markusevangelium, 83, Anm.49 mit weiteren Verweisen.

tig in der Horizontalen vom Einen zum Nächsten ist zweifelsohne die theologische Mitte des Markusevangeliums. Auf den Punkt gebracht: *Der Kochlöffel der Frau ist der hermeneutische Schlüssel des Kreuzes.*²⁹

Die Schwiegermutter des Petrus klärt auf ihrem kurzen Weg in die Küche Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie.³⁰ Mit ihr spielt Markus dem*er aufmerksamen Leser*in eine Identifikationsfigur zu, die jenseits der Irrungen und Wirrungen der prominenten Jünger Jesus auf eine einfache, authentische Art nachfolgt, wie sie für die Leser*innen des Evangeliums durchaus attraktiv sein kann.³¹ Und weil die Frau trotz ihrer Wortlosigkeit so inspirierend ist, soll sie nicht namenlos bleiben, sondern – auch wenn dies die Grenzen seriöser Wissenschaft sprengt – einen

29 Im Unterschied zu vielen anderen Heilungen ergeht hier am Ende der Geschichte kein Verbot, vom Geschehenen zu erzählen. Der Grund dafür ist einfach: Es ist nicht nötig. Die Schweigegebote sollen verhindern, dass Jesus einseitig und frühzeitig als Wundertäter, Exorzist oder weiser Rabbi identifiziert wird. Die Auflösung der Identitätsfrage findet erst am Kreuz statt, wenn der Hauptmann den Gekreuzigten als Sohn Gottes bekennt, denn erst hier wird deutlich, dass Jesus nicht der Mirakelfürst ist, sondern der Diener, der sein Leben für die Vielen gibt (cf. 10,45; 14,24). Und genau das erkennt auch schon die Schwiegermutter, weil sie sich nicht auf die Herrlichkeit der Macht Jesu, sondern auf die Niedrigkeit seines Dienstes bezieht. An ihrer ihm entsprechenden, dienenden Reaktion erkennt Jesus, dass ein Schweigegebot nicht nötig ist, und darum fehlt es. Und gerade dieses Fehlen deutet darauf hin, dass hier, früh in der Erzählung, implizit das geschieht, was erst am Ende des Evangeliums explizit entfaltet wird. Gegen eine Interpretation als exemplarische Paraklese spricht sich Delorme, Annonce, 129, aus: »Si quelque chose frappe en ce récit, c'est bien sa résistance à se laisser couler dans un moule ou exploiter au service de quelque idée générale, qu'elle soit édifiante, apologétique ou autre.«

30 Im Grunde genommen wird auch die markinische Ethik geklärt: Wer wie die Schwiegermutter durch den Dienst des Christus zum Dienst am Nächsten befähigt wird, braucht keine weiteren ethischen Erörterungen. Was dient dem Nächsten? ist die einzig relevante ethische Frage, und sie lässt sich mit einem Satz beantworten: Was der Liebe Gottes entspricht. Gottes Heilswirken in Christus ist als Diakonie zu verstehen, und entsprechend besteht die Nachfolge in der Diakonie. Mehr ist für Markus hinsichtlich ethischer Belehrung nicht nötig.

31 »Zu dienen, sich – in welcher Form auch immer – für andere einzusetzen, ist wirkliche Nachfolge (10,41–45).« Klaiber, Markusevangelium, 49. Anders Witherington, Gospel, 100, der die Geschichte als kleine Anekdote betrachtet, die vor allem darum überliefert worden ist, weil es sich bei der Geheilten um die Schwiegermutter des wichtigen Traditionsträgers Petrus handelt. Ähnlich Gnilk, Markus, 85. Wieder anders Kinukawa, Frauen, 136 ff. 139–143, die in den Frauen bei Mk die echten Jüngerinnen sieht, weil nur sie erkennen, dass Nachfolge mit Dienst zu tun hat, während die Männer/Jünger nie freiwillig dienen, sondern immer wieder darüber belehrt und dazu aufgefordert werden müssen. Die Radikalität dieser These ist m. E. fraglich, weil Mk keine (auch nicht implizite) Hinweise dafür gibt, dass er in den Frauen das positive Gegenstück zu den scheiternden Männern sieht. Dass die Frauen im Hintergrund jedoch besser abschneiden und durch ihr Dienen Nachfolge konkreter leben als die Männer, ist unbestritten.

Namen erhalten: Gemäß einer Auswertung aller archäologischen und literarischen Daten besteht in Israel zur Zeit Jesu eine 28,6 %-ige Chance, dass ein Mädchen Maria (Mirjam) oder Salome genannt wird.³² Marien gibt es schon genug – nennen wir darum die Schwiegermutter, die in ihrer schweigsamen Art zur Fackelträgerin markinischer Theologie wird, Salome.³³

5. Hermeneutische Schlussfolgerungen

Ich möchte nun versuchen, den theologischen Ertrag der Geschichte für die Gegenwart in drei Gedankengängen auszuloten.

Zum einen ist die Geschichte der Heilung der Schwiegermutter nichts Geringeres als die *Geburtsstunde christlicher Diakonie*. Salome ist nach Markus die erste Person, die in Jesus den dienenden Sohn Gottes erkennt und begreift, dass sein Dienst ihren Dienst hervorruft. Sollte Salome mit dieser Erkenntnis recht haben, dass nämlich Jesus wesentlich Diener ist und dass darum Nachfolge ebenso wesentlich in den Dienst führt, dann bedeutet dies, dass Diakonie zum Wesenskern des Christentums und der Kirche gehört – mehr noch: dass Diakonie der Wesenskern christlichen Handelns überhaupt ist. Der Dienst Christi am Menschen befreit diesen zu einem Handeln, das selbstvergessen nicht mehr nach den eigenen Defiziten fragt, weil diese im Dienst Jesu aufgehoben sind, sondern nach dem, was aufgrund dieser Defizitbehebung durch Jesus dem Nächsten dient. Diakonie ist die Befreiung des Individuums von seiner Selbstbezogenheit hin zum wahren Sinn seiner Existenz als Werkzeug des Reiches Gottes. Zugespitzt: *Diakonie ist nicht ein fakultatives Accessoire christlichen oder kirchlichen Handelns, sondern essenzielle und unverzichtbare Konkretisierung des Reiches Gottes, ohne die das jedem menschlichen Tun vorausgehende Heilshandeln Jesu Christi nicht an sein wahres Ziel kommt. Wo wir nicht wie Salome zum Kochlöffel greifen und wo darum die Diakonie fehlt, stehen auch unser Glauben und Beten auf verlorenem Posten.*³⁴

³² Cf. Bauckham, *Eyewitnesses*, 72.

³³ Zur gleichen Namensgebung gelangt auch Maria-Luisa Rigato, wenngleich unter völlig anderen Voraussetzungen: Sie identifiziert Salome, die Zeugin des leeren Grabes in Mk 16,1, mit der Schwiegermutter des Petrus. Zitiert bei Huebenthal, *Diente*, 37.

³⁴ Damit ist die Bedeutung des Glaubens in keiner Weise gemindert, sondern konkretisiert: Diakonie ist weder Bedingung noch Folge der Rettung in Christus, sondern die Konkretisierung des Reiches Gottes in der Nachfolge des Glaubens.

Zum anderen ist die Geschichte der schweigsamen Salome auch die Geburtsstunde methodistischer Theologie. Ob sich John Wesley auf Mk 1,29ff berufen hat, ist mir unbekannt, aber es ist nicht zu übersehen, dass diese Erzählung die beiden Grundpfeiler des Methodismus vorwegnimmt: die vorlaufende Gnade und die ihr folgende Heiligung.³⁵ Gott geht in seiner Liebe der Antwort des*r Glaubenden immer voraus, während der Mensch aufgrund dieser Liebe sein Leben und damit ein Stück der Welt zum Besseren verändern kann und soll. Wesley hat mit seinem persönlichen Beispiel gezeigt, dass Heiligung selten mit quietistischem Seelenfrieden, sehr oft aber mit diakonischem Handeln für die Armen der Welt zu tun hat.³⁶

Der Zusammenhang, der sich hier zwischen dem Markusevangelium und dem Methodismus eröffnet, ist nicht singulär, denn die markinische Diakonie-Dynamik zeigt sich in verschiedenen Strömungen des Neuen Testaments. Bei Paulus folgt der von Gott eröffneten Versöhnung (Röm 5,10: καταλλάγημεν)³⁷ die διακονία τῆς καταλλαγῆς, der Dienst der Versöhnung (2Kor 5,18ff). Wir erkennen dieselbe Dynamik wie im Hause des Petrus. Und bei Johannes wäscht der entblößte Jesus den Jüngern die Füße, um sie danach aufzufordern, einander Gleiches zu tun (Joh 13,1 ff.14). Methodist*innen, die sich auf John Wesley und seine Lehre berufen, finden sich in guter Gesellschaft mit den zentralen Traditionen neutestamentlicher Theologie. Das bedeutet aber auch, dass sie gut daran tun, diese Gesellschaft nicht außer Acht zu lassen. Auf den Punkt gebracht: *Nur wenn methodistische Theologie der Gnade auch die Heiligung folgen lässt, und nur, wenn sie diese Heiligung als diakonisches Handeln versteht, bleibt sie ihren historischen Ursprüngen und den biblischen Quellen treu. Und dann braucht sie sich auch als Kirche keine Sorgen um ihre Zukunft zu machen. Denn dort, wo zwei oder drei ihren Glauben in diakonischer Nachfolge leben, ist der Herr mitten unter ihnen.*

Und schließlich weist die Geschichte der Salome auf die Bedeutung spiritueller Erfahrung. Die Frau verdankt ihre Rettung nicht einem Wort Jesu, sondern

³⁵ Zur vorlaufenden Gnade cf. Klaiber / Marquardt, Gnade, 217–222; Rack, Enthusiast, 389f; Runyon, Schöpfung, 34–38.

³⁶ Man denke etwa an die Episode, als John Wesley im hohen Alter im tief verschneiten London von Tür zu Tür seine Methodisten abklapperte, um Geld für Kohlen zu sammeln, die er an die Armen gegen die Kälte verteilen wollte.

³⁷ Übersetzung: *Wir sind versöhnt worden*, wobei das griechische Perfekt die Abgeschlossenheit der Handlung anzeigt, cf. auch 2Kor 5,18ff: Hier ist die Tempuswahl anders, nämlich Aorist bzw. Imperfekt, am Aspekt der bereits geschehenen Handlung ändert dies jedoch nichts.

seiner heilsamen Berührung. Es ist dies die existentielle Erfahrung der das Leben verändernden Kreativität Gottes – eine Erfahrung, aufgrund derer sich auch das Leben, Denken und Wirken von John Wesley von Grund auf verändert haben.³⁸ Unsere Gegenwart ist geprägt von einer Unmenge an Medien, Kanälen und Foren, auf denen spirituelle Angebote jeglicher Couleur zu Markte getragen werden. Damit einher geht eine neubabylonische Verwirrung der Sprache, die sich in gefälschten Nachrichten, alternativen Fakten oder sogar Bibelworten für Kriegsmünsteriumsandachten niederschlägt, die nicht aus der Schrift stammen, sondern aus Gangsterfilmen. Entsprechend leidet das gesprochene und vor allem das gepredigte Wort mehr und mehr an Plausibilitätsverlust. Was ist in der Postmoderne Wahrheit? Wem kann in der Poly- und der Kakophonie der Youtube-Prediger Vertrauen geschenkt werden? Stimmt morgen noch, was heute nicht tausend Likes geerntet hat? Als Hochschule und Kirche wird es immer dringlicher zu unserer Aufgabe, gelebter, erfahrbarer und erfahrener Spiritualität einen adäquaten Platz zukommen zu lassen, damit Erfahrungen der heilsamen Gegenwart des Reiches Gottes möglich werden, auch und gerade im akademischen Kontext. Hochschule und Kirche sind dazu gerufen und berufen, der Glaubenserfahrung als existentieller Grundbestimmung göttlichen Handelns Raum zu schaffen und ihm nachzudenken. Weder darf die Kirche Gottes Gegenwart auf das Wortgeschehen reduzieren, noch dürfte es damit getan sein, den Studierenden lediglich Biblische Theologie und Homiletik beizubringen. Denn je weniger die Menschen dieser Welt dem Wort allein noch zu vertrauen vermögen, und je intensiver sie nach persönlicher spiritueller Wahrheit suchen, desto dringender wird es, als Kirche und theologische Hochschule ein Ort der Reflexion spiritueller Erfahrung zu sein – mehr noch: ein Ort, an dem die Erfahrungen selbst ermöglicht und gefördert werden. Darum die abschließende These: *Wo die wortlose, aber existentielle Berührung Salomes durch Jesus nicht nachvollzogen und für die Gegenwart fruchtbar gemacht wird, laufen die von Kirche und Wissenschaft Enttäuschten davon und finden folglich auch den Weg in die Küche nicht mehr. Und der Hunger der Welt bleibt ungestillt.*

³⁸ Wesley schätzt die Erfahrung derart hoch ein, dass er ihr einen festen Platz in seinem berühmten Quadrilateral einräumt, cf. dazu Klaiber / Marquardt, Gnade, 73 ff. 426 f.

Literaturverzeichnis

- Bauckham, Richard, *Jesus and die Eyewitnesses*, Grand Rapids 2006.
- Bauckham, Richard, *Jesus: A Very Short Introduction*, Oxford 2011.
- Bormann, Lukas, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2017.
- Carter, Warren, Mark (Wisdom Commentary 42), Collegeville 2019.
- Collins, Adela Yarbro, Mark (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- Delorme, Jean, *L'heureuse annonce selon Marc*, Paris / Montréal 2009.
- Dschulnigg, Peter, *Das Markusevangelium (ThKNT 2)*, Stuttgart 2007.
- Ebner, Martin, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 2008.
- Eckey, Wilfried, *Das Markusevangelium*, Bd. 1, Göttingen 2008.
- France, Richard Thomas, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids 2002.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus (EKK II/1)*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1978.
- Gundry, Robert H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Vol. 1, Grand Rapids 2000.
- Guttenberger, Gudrun, *Das Evangelium nach Markus (ZB NT 2)*, Zürich 2018.
- Hentschel, Anni, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (WUNT 2/266)*, Tübingen 2007.
- Huebenthal, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen 2018.
- Huebenthal, Sandra, »Und sie diente ihnen« (Mk 1,31). Exegetische Geschichten über die Schwiegermutter des Petrus, in: *SNTU* 49 (2024), 27–46.
- Kinukawa, Hisako, *Frauen im Markusevangelium*, Freiburg (Schweiz) 1995.
- Klaiber, Walter, *Das Markusevangelium (BNT 2)*, Göttingen 2010.
- Klaiber, Walter / Marquardt, Manfred, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1993.
- Klumbies, Paul-Gerhard, *Das Markusevangelium als Erzählung (WUNT 408)*, Tübingen 2018.
- Kruse, Ingeborg, Kapernaum – die Fischfrau, in: *Mädchen, wach auf! Frauengeschichten aus dem Neuen Testament*, Stuttgart 1989, 65–72.
- Lau, Markus, Fieberfrei auf dem Weg Jesu, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 214–220.
- Marcus, Joel, *Mark (Anchor Bible)*, New York 1999.
- Mörtl, Barbara, Die Heilung der Schwiegermutter (Mk 1,29–31) – Freude und Ärgernis?, in: Pichler, Joseph / Heil, Christoph (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt 2007, 130–142.
- Mörtl, Barbara, *Die Schwiegermutter des Petrus. Die ekklesiale Kompetenz von Frauen nach Mk 1,29–31. Eine feministisch-theologische Untersuchung*, Graz 2002.
- Perkins, PHEME, *Mark (The New Interpreter's Bible VIII)*, Nashville 1995.
- Pero, Cheryl S., *Liberation from Empire: Demonic Possession and Exorcism in the Gospel of Mark*, Lausanne 2013.
- Rack, Henry D., *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, Epworth 2002.
- Runyon, Theodore, *Die neue Schöpfung – John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005.
- Schenke, Ludger, *Das Markusevangelium. Pointen, Rätsel und Geheimnisse*, Freiburg i. Br. 2018.
- Schirmer, Dietrich (Hg.), *Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie*, Stuttgart 1982.
- Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2014.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen 1975.

Stuhlmacher, Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen 1992.

Telford, William R., The Theology of the Gospel of Mark, Cambridge 1999.

Weigandt, Peter, Zeit und Ort im Markusevangelium, Darmstadt 2018.

Wilkens, Lorenz, »Deine Treue hat dich geheilt«. Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium, Freiburg (Schweiz) 2011.

Witherington, Ben, The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2001.

Prof. Dr. Christoph Schluep, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: christoph.schluep@th-reutlingen.de.

Orientierung am Orient?

Abrahamitisch-muslimische Spiritualität in Krisenzeiten

Abstract: *This article explores Abrahamic-Muslim spirituality as a source of orientation in times of crisis. Focusing on Abraham in the Qur'an and Islamic tradition, it highlights values such as hospitality, mercy, justice, peace and interreligious dialogue. The author argues that Islam understands Jews, Christians and Muslims as part of a shared Abrahamic heritage and emphasizes spiritual openness, ethical responsibility and peaceful coexistence. Thus, Abrahamic spirituality can inspire dialogue and mutual understanding in contemporary societies.*

1. Einführung

Die Frage, ob sich die Menschheit gegenwärtig in einer außergewöhnlichen Krisenzeit befindet oder ob es uns heute besser geht denn je, kann je nach Standpunkt unterschiedlich beantwortet werden. Außer Frage steht jedoch, dass wir auch heute Orientierung brauchen, ganz gleich wie positiv oder negativ wir den Weltzustand beurteilen. Insbesondere spirituelle Menschen neigen dazu, sich am Orient zu orientieren, da er nicht nur die Geburtsstätte der drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, sondern auch des Hinduismus, des Buddhismus oder des Zoroastrismus ist.

In diesem Beitrag soll der Islam näher vorgestellt werden, wobei es sich auch bei dieser Religion nicht um ein monolithisches Ding-an-sich, sondern um ein dynamisches Phänomen mit vielen regionalen und historischen Strömungen, Schattierungen und Facetten handelt.

Heutzutage erfahren die extremen und gewalttätigen Ausprägungen des Islam die größte Aufmerksamkeit, obwohl die friedlichen und unauffälligen Aspekte überwiegen. Ein stets präsenter, aber oft vernachlässigter Aspekt ist die Dimension der Spiritualität und Mystik, die nach Auffassung der Muslime nicht nur vom Pro-

pheten Muhammad (gest. 632) geprägt wurde, sondern bereits lange zuvor von Abraham, der im Islam als »Freund Gottes« bezeichnet wird.

Anders als im Judentum und im Christentum fragen sich aber die Muslime kaum, wer der historische Abraham war. Ihnen genügt in der Regel der Glaube, dass Abraham – so wie es im Koran dargestellt wird – ein Prophet Gottes war. Und selbst im Falle von Muhammad, dem historischen Begründer der islamischen Religion, geht es Muslimen mehr um das Erinnern, Lieben und Vertrauen und weniger um positivistisches historisches Wissen. So gesehen hat der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze recht, wenn er schreibt:

Doch was wissen wir über die Wirklichkeit des Propheten Mohammed? Von Mohammed existieren immer nur die Bilder, die man sich in den vergangenen Jahrhunderten von ihm gemacht hat. Mohammed ist eine erzählte Figur, und es ist diese Erzählung, die über Jahrhunderte hinweg sinnstiftend war. Nur Historisten und hartgesottene Fundamentalisten beharren darauf, dass wir genauestens über den historischen Mohammed informiert sind. Die zurzeit theologisch bedeutsame Leben-Mohammed-Forschung macht darauf aufmerksam, dass die Berichte über Mohammed einen Sitz im Leben haben und daher immer nur die Zeiten spiegeln, in denen über ihn erzählt wird. [...] Von Mohammed gibt es nur eine Erinnerungsgeschichte, keine Realgeschichte. Das Erinnerungsmaterial ist über Jahrhunderte gesammelt worden, kaum etwas wurde verworfen, so dass heute Mohammed aus mehreren hunderttausend, sich vielfach widersprechenden Erinnerungsstücken besteht. Die Standardisierung der Erinnerung in Form einer »Meistererzählung«, die Mohammed zu einer realen historischen Figur macht, hat im 17. Jahrhundert unter muslimischen Puritanern ihren Anfang genommen und im späten 19. Jahrhundert, eingerahmt durch europäische Denkmuster der Moderne, ihren Höhepunkt gefunden.¹

Diese spezifische Form der muslimisch-prophetologischen Erinnerungsgeschichte ist, wie auch Schulze anmerkt, dennoch oder vermutlich sogar gerade deshalb religiös sinn- und orientierungsstiftend. Dies bedeutet nicht, dass Muslime ahistorische Menschen sind, sondern lediglich, dass sie zwischen weltlich-positivistischer Realgeschichte – wobei auch diese multikausal, vielschichtig und in jeder Hinsicht komplex ist – und der narratologischen Erinnerungs- bzw. Heilsgeschichte unterscheiden. Insbesondere was die Geschichtsschreibung vor Muhammad angeht, sehen Muslime von wissenschaftlichen Diskussionen weitestgehend ab und be-

1 Siehe Schulze, Erinnerungsgeschichte.

gnügen sich mit einer rein heilsgeschichtlichen Betrachtung.² Entsprechend wird auch die Darstellung Abrahams und anderer Propheten in diesem Beitrag keinem historisch-kritischen Ansatz folgen, sondern den Narrativen der islamischen Heilsgeschichte und insbesondere der Darstellung im Koran, dem Heiligen Buch des Islams.

2. Abraham im Islam

Als der osmanische Sultan Süleyman der Prächtige (Regierungszeit 1520–1566) – wobei es sich bei Süleyman um die arabische Form des Namens Salomo handelt – die Befestigungsmauern der von seinem Vater eroberten Stadt Jerusalem erneuern ließ, hatte er den Wunsch, an dem sogenannten Hebron-Tor (Bab al-Halil), das heute eher als Jaffa-Tor bezeichnet wird, eine Inschrift zu Ehren Abrahams (arabisch: Ibrahim) anbringen zu lassen. Aus diesem Grund ist dort bis heute der Zweizeiler zu lesen: Es gibt keine Gottheit außer Gott/Abraham ist der Freund Gottes (arabisch: La ilaha ill'Allah/Ibrahim halil Allah). Für nichtmuslimische Besucher mag es überraschend erscheinen, dass dort nicht wie üblich der Name Muhammads, sondern der Abrahams steht, doch für Muslime ist es Teil ihrer Tradition, Abraham in ähnlicher Weise zu verehren wie Muhammad. Denn Abraham gilt nicht nur als Stammvater des Judentums und des Christentums, sondern auch des Islams, da die drei Religionsstifter Moses, Jesus und auch Muhammad von ihm abstammen. Moses und Jesus werden dabei auf den Sohn Abrahams von seiner Erstfrau Sara (arabisch: Sara), Isaak (arabisch: Ishaq), zurückgeführt, Muhammad hingegen auf den erstgeborenen Sohn Abrahams von seiner Zweitfrau Hagar (arabisch: Hadschar), Ismael (arabisch: Ismail), weshalb Muslime in frühen Darstellungen manchmal auch als Ismailiten bezeichnet wurden.³

Abraham, der im Koran an neunundsechzig Stellen namentlich Erwähnung findet, wird in der Sure »die Frauen« (4), Vers 125 als »Freund Gottes (arabisch: halil Allah)« bezeichnet. Außerdem wird an dieser Stelle betont, dass die Glaubensgemeinschaft Abrahams (arabisch: millat Ibrahim) die vorzüglichste ist:

² Für historische Ansätze der islamischen Theologie siehe Toprakyan, Perspektive. Für die verschiedenen historischen und ahistorischen Perspektiven auf den Propheten Muhammad siehe Toprakyan, Muhammad.

³ Für eine Darstellung Abrahams aus islamisch-theologischer Sicht siehe Katar, Abraham.

Und wer hat einen schöneren Glauben als jener, der sich Gott hingibt, der Gutes tut und der Glaubensgemeinschaft Abrahams, des Aufrechten im Glauben, folgt? Und Gott nahm sich Abraham zum Freund.⁴

In der islamischen Tradition wird Abraham zusammen mit Noah (arabisch: Nuh), Moses (arabisch: Musa), Jesus (arabisch: Isa) und Muhammad oftmals als einer der fünf großen Propheten bezeichnet, weshalb es nicht überrascht, dass im Koran auch eine ganze Sure, nämlich die vierzehnte, nach ihm benannt ist.

Auch manche muslimischen Bräuche wie die Knabenbeschneidung gehen auf Abraham zurück. Insbesondere die Rituale und Symbole der Pilgerfahrt nach Mekka und jene des Opferfestes – das jedes Jahr zum Ende der Pilgerfahrt stattfindet – stehen in Zusammenhang mit Abraham, Hagar und Ismael.⁵

In den Erzählungen über Abraham ist es aber zumeist seine Gastfreundschaft, die am stärksten hervorgehoben wird. Bereits im Koran, in der Sure »Hud« (11), Vers 69 wird, als von den Engeln in Menschenform die Rede ist, die Abraham die Geburt eines Sohnes verkünden, auf seine Gastfreundschaft hingedeutet:

Und wahrlich haben Unsere [Gottes] Gesandten Abraham die frohe Botschaft überbracht und sprachen: Frieden! Er antwortete: Frieden! Und holte sofort ein gebratenes Lamm hervor.

Der berühmte Mystiker und Theologe Muhyiddin Ibn Arabi (gest. 1240) unterstreicht die Verbindung zwischen der Freundschaft Abrahams mit Gott und der Gastfreundschaft:

Nachdem Abraham diesen Grad des Wissens erreicht hatte, dank dessen er »der intime Freund« [Gottes] genannt wurde, machte er aus der Gastfreundschaft eine geheiligte Sitte; [...].⁶

Neben der Gastfreundschaft sind es typische Propheteneigenschaften wie Gottvertrauen, Barmherzigkeit, Mut, Geduld, Sanftmut und auch Vernunft, die im Koran und anderen muslimischen Quellen betont werden. In der Sure »das Vieh« (6), Verse 74–80, wird geschildert, dass Abraham schon in jungem Alter begann, das polytheistische Weltbild seines Stammes und auch seines Vaters zu hinterfragen.

4 Die Übersetzungen aus dem Koran stammen vom Autor dieses Beitrags.

5 Siehe Faroqhi, Herrscher, 9–11, 26–27, 35, 126, 148, 156, 231, 260.

6 Ibn Arabi, Weisheit, 66.

Es wird betont, dass er aufgrund seiner eigenen Beobachtung der Natur und der Sterne zu zweifeln begann:

Und als Abraham zu seinem Vater Azar sagte: »Nimmst du Götzenbilder zu Göttern? Gewiss, ich sehe dich und dein Volk in deutlichem Irrtum.« Und so zeigten Wir [Gott] Abraham das Reich der Himmel und der Erde, damit er einer von denen wird, die Gewissheit haben. Als die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Himmelskörper. Er sagte: »Das ist mein Herr.« Als er aber unterging, sagte er: »Ich mag nicht diejenigen, die untergehen.« Als er dann den Mond aufgehen sah, sagte er: »Das ist mein Herr.« Als er aber unterging, sagte er: »Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich ganz gewiss zum irreführenden Volk gehören.« Als er dann die Sonne aufgehen sah, sagte er: »Das ist mein Herr. Das ist größer.« Als sie aber unterging, sagte er: »O mein Volk, ich sage mich von dem los, was ihr [Gott] beigesellt. Ich wende mein Gesicht Dem zu, Der die Himmel und die Erde erschaffen hat, als Anhänger des rechten Glaubens, und ich gehöre nicht zu den Götzendienern. Sein Volk stritt mit ihm. Er sagte: »Wollt ihr mit mir über Gott streiten, wo Er mich doch schon rechtgeleitet hat? [...] Mein Herr umfasst alles mit Seinem Wissen. Bedenkt ihr denn nicht?«

In der Sure »die Propheten« (21), Verse 52–71, wird geschildert, dass Abraham es nicht nur bei Kritik beließ, sondern auch begann, Götzenbilder zu zerstören. Als Strafe dafür wurde er ins Feuer geworfen, doch Gott beschützte ihn und das Feuer fügte ihm keinen Schaden zu. Anschließend begab sich Abraham, der seine Heimat zusammen mit seinem Vetter Lot [arabisch: Lut] verlassen musste, auf eine Reise:

Als er [Abraham] zu seinem Vater und seinem Volk sagte: »Was sind das für Götzen, deren Andacht ihr euch hingebt?« Sie sagten: »Wir haben bereits unsere Väter vorgefunden, wie sie ihnen dienten.« Er [Abraham] sagte: »Ihr und eure Väter befindet euch in einem deutlichen Irrtum.« [...] Da schlug er [Abraham] sie in Stücke [...]. Sie sagten: »Verbrennt ihn [Abraham] und helft euren Göttern, wenn ihr etwas tun wollt.« Wir [Gott] sagten: »O Feuer, sei Kühlung und Unversehrtheit für Abraham.« [...] Und Wir [Gott] erretteten ihn und Lot in das Land, das Wir für die Weltenbewohner gesegnet haben.

Im Koran wird jedoch nicht erwähnt, an welchem Ort sich dies alles ereignet haben soll. In der muslimischen Tradition wird mehrheitlich angenommen, dass Abraham vor der Vertreibung in der irakischen Stadt Ur lebte. Es gibt aber auch die Meinung, dass Abraham in der südostanatolischen Stadt Urfa (altgriechisch: Edessa) beheimatet war. Nach der Vertreibung soll Abraham zusammen mit seinem bereits erwähnten Vetter Lot, der nach islamischem Verständnis ebenfalls ein Prophet war, und seiner Frau Sara zunächst nach Harran, das nur wenige Kilometer von Urfa entfernt liegt, und später nach Ägypten gegangen sein. In Ägypten nahm

sich Abraham Hagar als Zweitfrau und bekam von ihr, wie bereits erwähnt, seinen ersten Sohn, Ismael. Abraham soll Hagar und Ismael nach Mekka gebracht haben, wo sich die beiden niederließen. Abraham besuchte sie mehrfach, unter anderem um dort die Kaaba als Haus Gottes aufzubauen. Dies wird angedeutet in der Sure »Abraham« (14), Verse 35–40:

Als Abraham sprach: »Mein Herr, mache dieses Land [Mekka] sicher und bewahre mich und meine Kinder vor dem Götzendienst. Denn, o Herr, sie [die Götzen] haben bereits viele Menschen irregeleitet. Wer mir nun folgt, gehört zu mir; und wer sich mir widersetzt, so bist Du gewiss der Vergebende, der Barmherzige. Unser Herr, ich habe einen Teil meiner Nachkommenschaft in einem unfruchtbaren Tal, nahe Deinem heiligen Haus [der Kaaba], angesiedelt, damit sie das Gebet verrichten. Unser Herr, neige die Herzen der Menschen ihnen zu und versorge sie mit Früchten, auf dass sie dankbar sein mögen. Unser Herr, Du weißt, was wir verbergen und was wir offenlegen. Nichts ist vor Gott verborgen, weder auf der Erde noch im Himmel. Alles Lob gebührt Gott, Der mir trotz meines hohen Alters Ismael und Isaak geschenkt hat. Gewiss, mein Herr ist der Erhörer des Bittgebets.«

Und in der Sure »die Kuh« (2), Verse 125–127, heißt es bezüglich dieser Thematik:

Und als Wir [Gott] das Haus [die Kaaba] zu einem Versammlungsort und zu einer Stätte der Sicherheit für die Menschen machten: »Macht euch Abrahams Standplatz zu einem Ort des Gebets.« Und Wir geboten Abraham und Ismael: »Reinigt Mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen, in Andacht verweilen, sich verneigen und niederwerfen.« Und als Abraham sagte: »Mein Herr, mache dieses Land sicher und versorge jene Bewohner, die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben, mit Früchten,« da sagte Er [Gott]: »Und wer nicht glaubt, den lasse Ich für eine kurze Zeit genießen, danach werde Ich sie jedoch mit dem Höllenfeuer bestrafen; das ist ein schlimmes Ende.« Und als Abraham und Ismael die Grundmauern des Hauses errichteten (sagten sie:) »Unser Herr, nimm (dies) von uns an. Wahrlich, Du bist der Allhörende, der Allwissende.«

Später gelangte Abraham nach Hebron im Westjordanland, wo sich auch sein Grab befindet. Unklar bleibt, wann und wo sich die Erzählung von der Opferung des Widders ereignet haben soll, die in der Sure »Die sich Reihenden« (37), Verse 101–111, thematisiert wird. Auch wird im Koran der Name des zu opfernden Sohnes nicht genannt. In der islamischen Tradition wird mehrheitlich angenommen, dass Ismael geopfert werden sollte, jedoch gibt es auch vereinzelt die Auffassung, dass es sich dabei um Isaak handelte. So geht der bereits erwähnte Muhyiddin Ibn Arabi davon aus, dass Isaak geopfert werden sollte. Der in Andalusien geborene Seinsmonistiker interpretiert die Opferungsgeschichte aber insgesamt recht originell. So schreibt er etwa, dass es von Beginn an die Intention

Gottes war, einen Widder opfern zu lassen. Abraham habe jedoch seinen eigenen Traum falsch verstanden:

Es war ein Widder, der im Traum in Gestalt von Abrahams Sohn erschien, und Abraham glaubte an diesen Traum. Gott aber erlöste das Kind von Abrahams Verblendung (*wahm*) mit der großen Opferung [des Widders], was die Göttliche Umsetzung seiner Vision darstellte, eine Umsetzung freilich, deren sich Abraham nicht bewusst gewesen war.⁷

An anderer Stelle führt Ibn Arabi aus, dass Abraham in Wirklichkeit sich selbst beziehungsweise seine Triebseele opfern sollte, da das Kind die Essenz des Erzeugers sei:

Als Abraham in einem [auf Eingebung beruhenden] Traum sah, dass er seinen Sohn opferte, sah er sich in Wirklichkeit sich selbst opfern. Und als er seinen Sohn mit der Schlachtung des Widders wieder auslöste, sah er die Wirklichkeit, die sich in menschlicher Form gezeigt hatte, sich unter dem Aspekt des Widders manifestieren. Es war also so, dass die Essenz des Erzeugers in Form des Kindes erschien, oder genauer gesagt in der Beziehung zu dem Kind.⁸

Ähnliche Gedanken finden wir auch bei dem indisch-muslimischen Mystiker Hazrat Inayat Khan (1882–1927), der darauf hinweist, dass es bei der Abrahamsgeschichte eigentlich um die Opferung des eigenen Egos geht.⁹ Jedoch geht Hazrat Inayat Khan, der sich während des 1. Weltkriegs in London aufhielt, auch auf das Motiv der Opferung des eigenen Sohnes ein und vergleicht die Handlung Abrahams mit der Aufopferung von jungen Soldaten im Krieg:

Eine Geschichte aus Abrahams Leben ist in der östlichen Welt häufig erörtert worden, nämlich der Bericht über die Opferung Isaaks. Sie hat nicht nur im Osten viele Diskussionen hervorgerufen, sondern sie wirkt auch auf einen westlich geschulten Geist beunruhigend. [...] Es gibt zahllose Menschen, deren Liebste, deren Männer und Söhne im letzten großen Kriege geopfert worden sind. Daran konnten sie nichts ändern; sie mußten ihren Willen vor den Idealvorstellungen ihres Volkes beugen und der Nation dieses Opfer bringen, ohne es für etwas Ungewöhnliches zu halten. [...] Das Opfer des Sohnes ist ein Symbol für die vollständige Vernichtung des menschlichen Egos, des begrenzten Selbst, und das ist nur möglich um eines höheren Gewinnes willen, zum Beispiel wegen der Liebe zu Gott.¹⁰

7 A. a. O., 70.

8 A. a. O., 59.

9 Zur Bedeutung der Mystik im Islam siehe Toprakyan, Mystik.

10 Khan, Einheit, 199–200.

Ebenfalls sehr originell ist die Aussage Hazrat Inayat Khans, dass Abraham als erster Prophet in Ägypten mit der Mystik in Kontakt gekommen sei. Diese Lehren habe er anschließend in Mekka verbreitet:

Abraham, der in Ägypten in die älteste aller esoterischen Schulen eingeweiht worden war, hat als erster das Wissen der Mystiker verkündet. Auf seiner Rückkehr bestimmte er als ein Zentrum für die Welt den Ort Mekka, der schon lange ein Ziel für viele Pilger war. Denn nicht erst seit der Zeit des Islam, sondern schon lange vor Mohammed war Mekka von frommen Menschen als ein heiliges Zentrum verehrt worden.¹¹

3. Die Nachkommen Abrahams und ihre Spiritualität gemäß dem Koran

Neben Ismael und Isaak werden im Koran auch viele weitere, aus islamischer Sicht allesamt prophetische Nachkommen Abrahams genannt. Sie alle gelten als rechtschaffene und vorbildliche Repräsentanten abrahamitischer Spiritualität. Außerdem wird in diesen Versen deutlich, dass die religiöse, sprachliche und ethnische Vielfalt auf der Welt dem Willen Gottes entspricht, auch wenn alle Menschen von Adam und Eva abstammen und damit Geschwister sind. Die Menschen sollen ihre gottgegebene Vernunft nutzen, geduldig, sanftmütig, barmherzig und gerecht sein und miteinander um das Gute wetteifern. Dies erfordert auch, dass es in der Religion keinen Zwang geben darf. Selbst der Prophet Muhammad wird im Koran ermahnt, niemanden zum Glauben zu zwingen. Zugleich ruft der Koran die Menschen auf, auch an den eigenen Schwächen zu arbeiten. Der Mensch verfügt demnach nicht nur über eine kritische Vernunft, sondern auch über einen zumindest partiell freien Willen. Insbesondere die Juden und die Christen, die im Koran als »Leute der Schrift« bezeichnet werden, sollen gemeinsam mit den Muslimen, so wie Abraham dem einen Gott dienen und Frieden stiften. Exemplarisch sollen hier einige diesbezüglich relevante Koranverse aufgelistet werden:

Sure »die Nachtreise« (17), Vers 70: Und Wir [Gott] haben den Kindern Adams Würde verliehen [...].

Sure »die Gemächer« (49), Verse 13–14: O ihr Menschen, gewiss erschufen Wir [Gott] euch aus einem Mann und einer Frau. Damit ihr euch untereinander kennen lernt, machten Wir euch zu Völkern und Stämmen. Der vor Gott am meisten geehrte ist der ehrfürchtigste unter euch [...].

¹¹ A. a. O., 198.

Sure »Maria« (19), Vers 58: Diese [Propheten des Islams] sind jene, die Gott unter den Propheten aus der Nachkommenschaft Adams und von jenen, die Wir [Gott] mit Noah [auf der Arche] beförderten, gesegnet hat; und jene aus der Nachkommenschaft Abrahams und Israels [Jakobs], und jene, welche Wir leiteten und erwählten. Wenn ihnen die Zeichen des Erbarmers vorgelesen wurden, warfen sie sich anbetend und weinend nieder.

Sure »die Propheten« (21), Verse 72–73: Und Wir [Gott] schenkten ihm [Abraham] Isaak und zusätzlich Jakob; und Wir machten sie alle rechtschaffen. Und Wir machten sie zu Vorbildern, die gemäß Unserem Befehl rechtleiteten. Und Wir gaben ihnen ein, gute Werke zu tun, das Gebet zu verrichten und die Abgabe zu entrichten.

Sure »der Tisch« (5), Verse 44–48: Siehe, Wir [Gott] haben die Tora hinabgesandt, in der sich eine Rechtleitung und ein Licht befinden, [...] Wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, in ihren Spuren folgen, zur Erfüllung dessen, was schon vor ihm in der Tora war; und Wir gaben ihm das Evangelium, worin Führung und Licht war. [...] Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott es wollte, wahrlich Er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will Er [Gott] euch prüfen in dem, was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.

Sure »die Frauen« (4), Verse 163–164: [O Muhammad] Wir haben an dich Offenbarungen gesandt, wie wir zuvor Offenbarungen an Noah, und an die ihm folgenden Propheten gesandt haben. Und wir haben Offenbarungen gesandt an Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und ihre Nachkommen. So auch an Jesus und Hiob [...] und zu Moses sprach Gott unmittelbar.

Sure »der Tisch« (5), Vers 69: Siehe, die Gläubigen [Muslime] und die Juden und die Sabier¹² und die Christen – wer von ihnen an Gott und den jüngsten Tag glaubt und das Rechte tut – soll sich nicht fürchten und soll nicht traurig sein.

Sure »die Spinne« (29), Vers 46: Und streitet nicht mit den Leuten der Schrift, es sei denn in der besten Art; außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und spricht: »Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und wir glauben an das, was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer, und Ihm sind wir ergeben.«

Sure »die Leute Imrans« (3), Vers 64: Sag [O Muhammad]: O ihr Leute der Schrift, kommt zu einem zwischen uns und euch gemeinsamen Wort: dass wir niemandem dienen außer Gott und Ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen

¹² Es ist wissenschaftlich nicht geklärt, ob es sich bei den Sabiern um jüdische, christliche oder mandäische Gnostiker oder eine andere Gruppierung handelte.

zu Herren außer Gott nehmen. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: Bezeugt, dass wir Gottergebene sind.

Sure »die Römer« (30), Verse 22–29: Und zu Seinen Zeichen gehört die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für alle Wissenden. [...] So legen Wir [Gott] die Zeichen für Leute dar, die Verstand haben. Nein, diejenigen, die Unrecht tun, folgen ohne Wissen ihren Neigungen.

Sure »die Unterscheidung« (25), Vers 63: Und die Diener des Barmherzigen [Gottes] sind diejenigen, welche auf Erden sanftmütig wandeln; und wenn die Toren sie anreden, sprechen sie: »Frieden«!

Sure »die Erklärten [Verse]« (41), Verse 34–35: Das Gute und das Böse sind nicht gleich. Wehre daher das Böse mit dem Besseren ab [o Muhammad], und siehe, der, zwischen dem und dir Feindschaft war, wird sein gleich einem warmen Freund. Aber dies wird nur denen verliehen, die geduldig sind.

Sure »die Frauen« (4), Vers 135: O ihr, die ihr glaubt, bleibt fest bei der Gerechtigkeit, wenn ihr Zeugnis ablegt gegenüber Gott, und sei es auch gegen euch selber oder eure Eltern und Verwandten, handle es sich um arm oder reich, denn Gott steht näher als beide. Und folgt nicht der Leidenschaft, sodass ihr abweicht vom Recht [...].

Sure »der Tisch« (5), Vers 8: O ihr, die ihr glaubt, seid Bewahrer [der Sache] Gottes als Zeugen für die Gerechtigkeit. Und der Hass, den ihr gegen [bestimmte] Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, dass ihr ungerecht handelt [...].

Sure »Jonas« (10), Vers 99: Wenn dein Herr [o Muhammad] wollte, würden die, die auf der Erde sind, allesamt den Glauben annehmen. Bist du es etwa, der die Menschen zwingt, gläubig zu werden?

Sure »die Kuh« (2), Vers 256: Es gibt keinen Zwang in der Religion! [...].

Sure »die Kuh« (2), Vers 286: Gott erwartet von niemandem mehr als er vermag [...].

Sure »Jonas« (10), Vers 44: Gewiss tut Gott den Menschen kein Unrecht. Vielmehr tun die Menschen sich selbst Unrecht.

Sure »der Donner« (13), Vers 11: [...] Gott ändert den Zustand eines Volkes gewiss nicht, bis sie selbst ihren eigenen Zustand verändern [...].

Sure »der Nachmittag« (103) 2–3: Beim Nachmittag, der Mensch ist wahrlich verloren, außer denjenigen, welche glauben und das Rechte tun und einander zur Wahrheit mahnen und zur Geduld.

4. Abraham in der Biographie Muhammads

In den frühesten biographischen Werken Muhammads, die ab dem 8. Jahrhundert verfasst wurden, wird Abraham ähnlich wie im Koran in vielen Kontexten erwähnt. Exemplarisch soll hier die Darstellung der visionsartigen Begegnung Muhammads mit Abraham in Jerusalem und im Himmel während seiner sogenannten »Nachtreise und Himmelfahrt«, wiedergegeben werden:

»[...] »Ich [Muhammad] setzte mich auf, stand neben ihm [Gabriel], und er führte mich vor das Tor der Moschee. Dort wartete ein weißes Reittier, halb Maultier, halb Esel, mit Flügeln an beiden Seiten, mit denen es seine Beine bewegte; und jeder seiner Schritte war so weit, wie sein Auge reichte.« Dann erzählte der Prophet, wie er Burāq bestieg – dies war der Name des Tieres – und wie sie mit dem Erzengel an ihrer Seite, der den Weg wies und seinen Schritt dem Schritt der Himmelsstute angeglichen hatte, nach Norden über Yathrib und Khaybar flogen, bis sie schließlich Jerusalem erreichten und auf eine Gruppe von Propheten trafen, unter anderem Abraham, Moses und Jesus; und als er im Tempelbezirk zu beten begann, standen sie hinter ihm. [...] Dann wurde Muḥammad – so war dies früher auch Enoch und Elia, Jesus und Maria geschehen – mitten aus diesem Leben heraus in den Himmel erhoben. [...] Geführt vom Erzengel, der ihm jetzt in seiner himmlischen Gestalt erschien, stiegen sie über die irdische Sphäre von Raum, Zeit und körperlicher Form hinaus und trafen, während sie durch die sieben Himmel eilten, die Propheten wieder, mit denen er in Jerusalem gebetet hatte. Dort waren sie ihm in der Gestalt ihres irdischen Lebens erschienen, während er sie – und so sahen auch sie ihn – nun in ihrer himmlischen Wirklichkeit sah und über ihre Verklärung staunte. [...] Er begab sich [nach der Rückkehr nach Mekka] zur Moschee und erzählte den dort Anwesenden von seiner Reise nach Jerusalem. Seine Feinde triumphierten, denn sie fanden, sie hätten jetzt einen vortrefflichen Grund, ihn zu verhöhnen.¹³

Eine andere populäre Erzählung aus der Prophetenbiographie zeigt auf, wie stark sich Muhammad unter den vorherigen Propheten insbesondere mit Abraham identifizierte. Es wird berichtet, dass der Prophet ähnlich wie Abraham in hohem Alter von einer ägyptischen Frau einen Sohn bekam, den er dann auch noch nach diesem benannte:

[...] Das Kind wurde in der Nacht geboren. In derselben Nacht erschien dem Propheten Gabriel, der ihn bei seinem neuen Namen nannte: »O Vater des Ibrāhīm«. [...] Am nächsten Tag in der Moschee, nach dem Gebet der Morgendämmerung, kündigte der

13 Lings, Muḥammad, 145–149.

Prophet den Gefährten die Geburt seines Sohnes an und fügte hinzu: »Und ich habe ihn nach meinem Vater Ibrāhīm benannt.«¹⁴

Bei dieser Ehefrau handelte es sich um eine ursprünglich christliche Koptin namens Māriyah. Der Prophet war zum Zeitpunkt der Geburt Ibrāhīms etwa 60 Jahre alt und hatte nur noch etwa zwei Jahre zu leben. Sicherlich hatte sich der Prophet auch deshalb so sehr über diesen späten Sohn gefreut, da von seinen sechs Kindern, die allesamt aus seiner fünfundzwanzigjährigen monogamen Ehe mit Hadidscha (gest. 619) stammten, nur noch zwei Töchter am Leben waren. Doch anders als Abrahams späten Söhne starb dieses Kind nur wenige Monate nach der Geburt, wobei sich am Tag des Todes eine Sonnenfinsternis ereignet haben soll, die zu weiteren Spekulationen führte:

[...] Das ungetrübte Glück der ersten Monate dieses Jahres erfuhr ein jähes Ende, als Ibrāhīm erkrankte. Bald war abzusehen, dass er nicht überleben würde. [...] Der Prophet war ständig in seiner Nähe und war auch bei ihm, als er starb. Während seiner letzten Atemzüge hielt er ihn in den Armen, und die Tränen rannen über sein Gesicht. [...] Er tröstete Māriyah und [ihre Schwester] Sīrīn und versicherte ihnen, Ibrāhīm sei im Paradies. [...] Der Prophet leitete das Totengebet und betete am Grab für seinen Sohn, [...]. Am Tag, als Ibrāhīm starb, gab es – kurz nach seiner Beerdigung – eine Sonnenfinsternis. Aber als die Leute die Finsternis in Verbindung mit seiner Trauer bringen wollten, widersprach dem der Prophet: »Sonne und Mond sind zwei Zeichen Gottes. Ihr Licht verfinstert sich nicht wegen eines Menschen Tod. Wenn ihr seht, daß sie finster werden, dann betet, bis sie wieder strahlen.«¹⁵

5. Abraham in islamischen Bräuchen und Ritualen

Es wurde bereits erwähnt, dass viele muslimische Bräuche wie die Knabenbeschneidung oder jene der Pilgerfahrt und des Tieropfers auf Abraham zurückgehen; ebenso die Sitte der Gastfreundschaft, so dass auch heute Muslime nach dem Essen dem Gastgeber den Segen Abrahams wünschen. Abraham wird aber auch als einziger Prophet neben Muhammad in den fünf täglichen Ritualgebeten namentlich erwähnt. Gegen Ende eines jeden Ritualgebets bitten die Muslime Gott darum, den Propheten Muhammad und seine Nachkommen auf die gleiche Weise zu segnen wie Abraham und dessen Nachkommen. Anschließend wird der

¹⁴ A. a. O., 429.

¹⁵ A. a. O., 443–444.

rituelle Bezug zu Abraham noch verstärkt durch die Rezitation einer Fürbitte des Stammvaters, die im Koran in der Sure »Abraham« (14), Vers 41 enthalten ist und folgendermaßen lautet:

Unser Herr, vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag des Gerichts.

Auch in den Gebeten der verschiedenen islamisch-mystischen Orden wird auf Abraham Bezug genommen. So heißt es in einem der zentralen Gebete (arabisch: awrad) des bereits erwähnten Mystikers Hazrat Inayat Khan:

Gnadenreichster Herr, Meister, Messias und Erlöser der Menschheit, Dich grüßen wir in aller Demut. [...] Lass uns Dich erkennen als Abraham, als Salomon, als Zarathustra, als Moses, als Jesus, als Mohammed und in vielen anderen Namen und Gestalten, der Welt bekannt und unbekannt.¹⁶

Die Nennung von Zarathustra in diesem Gebet ist eher außergewöhnlich, jedoch werden die Zoroastrier in der Sure »die Pilgerfahrt« (22), Vers 17 gemeinsam mit den Muslimen, den Juden, den Christen und den Sabiern genannt und von den dort ebenfalls erwähnten Polytheisten unterschieden. Auch deshalb wurden die Zoroastrier im Islam von Beginn an theologisch wie auch juristisch in der Kategorie »Leute der Schrift« aufgeführt.

6. Das abrahamitische Religionsgespräch heute

Auch wenn abrahamitisch klingende Begriffe wie »Glaubensgemeinschaft Abrahams« oder »Leute der Schrift« bereits im Koran zu finden sind, geht das Konzept des abrahamitischen Gesprächs weitestgehend auf den katholischen Orientalisten Louis Massignon (1883–1962) zurück. Dieser verstand den Islam als eine »geheimnisvolle Antwort der Gnade auf Abrahams Gebet für Ismael und die Araber« und betrachtete Judentum, Christentum und Islam als drei »Zweige einer monotheistischen Offenbarung«.¹⁷ Mit seinem Engagement wurde er zu einem der wichtigsten Wegbereiter einer positiv veränderten Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Islam. Diese neue Haltung wurde u. a. deutlich in den religionstheologischen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). So heißt es dort in dem Dokument »Lumen gentium«, Artikel 16:

¹⁶ Khan, Gebet, 57.

¹⁷ Siehe Rupp, Abraham, 104 und 108.

Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.¹⁸

Ähnlich heißt es in der Erklärung »Nostra Aetate«, Artikel 3:

Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat, dessen auch verborgenen Ratschlüssen mit ganzem Herzen sich zu unterwerfen sie bemüht sind, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gern bezieht.¹⁹

Auf den Ansatz abrahamischer Spiritualität berief sich auch die 1967 in Paris gegründete »Fraternité d'Abraham«. Es ging den jüdischen, christlichen und muslimischen Gründervätern vor allem um einen gemeinsamen Einsatz für eine bessere Welt, wie es im Manifest vom 6. März 1967 formuliert wurde:

In einer Welt, die entzweit, unaufhörlich bedroht und allzu oft zerrüttet ist durch Rivalität und Feindschaft unter den Völkern, scheint es deshalb mehr denn je zuvor an der Zeit, all diejenigen in brüderlicher und friedfertiger Weise zu vereinen, die in Abraham, dem Glaubenden, den Stammvater ihrer eigenen Religion, ja ihrer selbst sehen. Juden, Christen und Muslime teilen seinen Glauben an Gott, aber auch sein Wohlwollen allen Menschen gegenüber, sein Erbarmen und seine großmütige Gastfreundschaft. Warum sollten sie also nicht gemeinsam daran arbeiten, eine brüderliche Welt zu schaffen? [...] ²⁰

Auf muslimischer Seite gab es insbesondere im Denken von mystisch-seinsmonistischen Protagonistinnen und Protagonisten eine große Offenheit gegenüber jüdischen, christlichen, aber auch hinduistischen oder buddhistischen Traditionen. In der Gegenwart erhielt das abrahamitisch-interreligiöse Gespräch große Aufmerksamkeit, als am 13. Oktober 2007 138 muslimische Persönlichkeiten, unter ihnen der jordanische Prinz Ghazi bin Muhammad bin Talal, der damalige bosnische Großmufti Mustafa Cerić oder der jemenitische Gelehrte Al-Habib Ali Al-Jifri, die Initiative ergriffen und die christlichen Kirchenführer der Welt, angefangen bei Papst Benedikt XVI., zu einem »gemeinsamen Wort« einluden.²¹ Sie formulier-

¹⁸ A. a. O., 186.

¹⁹ A. a. O., 189.

²⁰ A. a. O., 211.

²¹ Toprakyaran, Dialog, 458–460.

ten und unterzeichneten gemeinsam einen Brief mit dem Titel »A Common Word Between Us and You«. Im Zentrum des Briefes stand die Erinnerung an die gemeinsamen abrahamitischen Fundamente und an die zwei zentralen Gebote des Christentums und des Islams, nämlich die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Mit dem »gemeinsamen Wort« ist ein Ausdruck aus dem bereits zitierten Koranvers 3:64 gemeint. Im offenen Brief kommen noch etliche weitere Koranpassagen vor, die als Anregung für das friedliche interreligiöse Gespräch interpretiert werden. Etwa der ebenfalls bereits zitierte Vers 5:48, der die Menschen ermahnt, ähnlich wie von Gotthold Ephraim Lessing in seiner Ringparabel empfohlen, die Vielfalt als gegeben zu akzeptieren und um das Gute zu wetteifern.²²

7. Conclusio

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Musliminnen und Muslime bei abrahamitischen Begegnungen häufig auf die in diesem Beitrag vorgestellten Koranverse deuten. Sie argumentieren, dass nach islamischer Auffassung Propheten wie Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Mose, Aaron, Hiob, Jona, Salomo, David, Jesus oder Muhammad Gesandte desselben einen Gottes sind und von ihm Offenbarungen erhalten haben; Tora, Psalter, Evangelium und Koran göttlich inspiriert sind; Menschen, die an Gott und das Jüngste Gericht glauben und Gutes tun, sich vor dem Jenseits nicht zu fürchten brauchen; alle Menschen Kinder Adams sind und es in der Religion keinen Zwang geben darf. Stattdessen sollen die Anhänger der verschiedenen Religionen sich kennen lernen und stets friedvoll debattieren und zusammenarbeiten.

Bezüglich der in der Überschrift aufgeworfenen Frage, ob wir uns heute noch am Orient orientieren können, sollten Menschen, die sich auf den »orientalischen« Stammvater Abraham berufen, natürlich positiv antworten. Jedoch darf nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich bei solchen kategorisierenden Bezeichnungen wie »Orient« stets um diskursive Arbeitsbegriffe handelt. Um sprachfähig zu bleiben, haben wir zumeist keine andere Möglichkeit als die Verwendung von nicht scharf abgrenzbaren, uneindeutigen Begriffen. Auch Wissenschaftler sind in ihrer Wahrnehmung und Sprache zwangsläufig selektiv, reduktionistisch und verallgemeinernd. Zugleich ist nichts in der Welt monolithisch. Nicht einmal Steine, Berge und Kontinente sind monolithisch, denn auch sie sind stetigem Wandel und unauf-

22 Zum Verhältnis von Islam und Ringparabel siehe Toprakyan, Ringparabel, 39–41.

haltsamer Bewegung ausgesetzt. Und wenn Dinge und Phänomene dynamisch, facettenreich und perspektivisch sind, müssen es Begriffe wie »Orient/Okzident«, »Morgenland/Abendland«, »Osten/Westen«, »islamisch/christlich«, »arabisch/deutsch« auch sein. Dennoch erscheint es wertvoll, an solchen Begriffen und Begriffspaaren in einem idealtypischen Sinne festzuhalten. Es wäre allzu schade, wenn wir heute nicht mehr sagen könnten, dass die abrahamitische Glaubensgemeinschaft und auch alle anderen Weltreligionen ihre Ursprünge im Orient haben und dass auch heute Reisen in den Orient, ganz gleich ob nach Anatolien, Indien oder China in der Regel unseren Horizont erweitern und bereichern.

Jedoch dürfen wir auch nicht vergessen, dass gemäß Sure »die Kuh (2), Vers 115 Gott in allen Himmelsrichtungen stets präsent ist:

Und Gottes ist der Osten und der Westen und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Gottes Angesicht.

Ähnlich formuliert es auch der Korankenner und Orientbewunderer Johann Wolfgang von Goethe in seinem West-Östlichen Divan:

Gottes ist der Orient! Gottes ist der Occident! Nord- und südliches Gelände ruht im Frieden seiner Hände.²³

In diesem Sinne soll zum Abschluss dieses Beitrags zur abrahamitisch-muslimischen Spiritualität noch einmal ein Vers aus dem Koran – Sure »die Kuh (2), Vers 177 – angeführt werden, der unterstreicht, dass das Wesen abrahamitischer Spiritualität nicht in der unreflektierten Ausrichtung in eine Himmelsrichtung liegt, sondern in der Verbindung von aufrichtigem Glauben und ethischem Handeln, sowie in der Standhaftigkeit in Zeiten von Not, Leid und Gewalt:

Tugendhaftigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Tugendhaftigkeit besteht darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, dass man sein geliebtes Geld den Verwandten, den Weisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern zukommen lässt und es für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen ausgibt, und dass man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet. Tugendhaft sind auch die, die ihre eingegangenen Verpflichtungen erfüllen, und die, die in Not und Leid und zur Zeit der Gewalt geduldig sind.

²³ Goethe, West-östlicher Divan, 14.

Literaturverzeichnis

- Faroghi, Suraiya, Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt, Düsseldorf 2000.
- Goethe, Johann Wolfgang von, West-östlicher Divan, München 2013.
- Ibn Arabi, Muhyiddin, Die Weisheit der Propheten. Fusus al-Hikam, Zürich 2005.
- Katar, Mehmet, Abraham, in: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam (2016), 25–26.
- Khan, Hazrat Inayat, Die Einheit der religiösen Ideale. Weisheit der Sufis, Den Haag (undatiert).
- Khan, Hazrat Inayat, Gebet – Atem der Seele, Heilbronn 1999.
- Lings, Martin, Muḥammad. Sein Leben nach den frühesten Quellen, Kandern im Schwarzwald 2008.
- Rupp, Sonja, Mit Abraham aufbrechen. Theologische Entwürfe der Fraternité d'Abraham, Ostfildern 2020.
- Schulze, Reinhard, Von Mohammed gibt es nur Erinnerungsgeschichte, Gastkommentar in der NZZ vom 3. August 2019, <https://www.nzz.ch/feuilleton/von-mohammed-gibt-es-nur-eine-erinnerungsgeschichte-id.1498859> (23.02.2026).
- Toprakyaran, Erdal, Islamische Mystik als gesellschaftskritische Kraft der Gegenwart, in: Fromm Forum 30 (2025), 54–77. Online abrufbar: <https://fromm-gesellschaft.eu/wp-content/uploads/2025/11/Fromm-Forum-30-final-1.pdf>
- Toprakyaran, Erdal, Interreligiöser Dialog, in: Antes, Peter (Hg.), Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Stuttgart 2022, 454–470.
- Toprakyaran, Erdal, Eine historisch-theologische Perspektive. Sufismus als Modell für einen europäischen Islam der Moderne, in: Khalfaoui, Mouez/Ehret, Jean (Hg.), Islamische Theologie in Deutschland. Ein Modell für Europa und die Welt, Freiburg i. Br. 2021, 160–191.
- Toprakyaran, Erdal, Der Prophet Muhammad und die Mystik, in: Bodenstein, Mark Chalil/Sarıkaya, Yaşar/Toprakyaran, Erdal (Hg.), Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten, Berlin 2014, 51–65.
- Toprakyaran, Erdal, Wettstreit und Mystik. Nur ein bedingtes »Ja« zu Lessings Ringparabel, in: Bultmann, Christoph/Siwczyk, Birka (Hg.), Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel, Leipzig 2013, 39–48.

Prof. Dr. Erdal Toprakyaran, Professor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. E-Mail: erdal.toprakyaran@zith.uni-tuebingen.de.

Christian perfection and the common good?

Wesleyan resources for Public Theology in times of crisis

Abstract: *This article argues that John Wesley's doctrine of Christian perfection, understood as love perfected by grace, constitutes both the theological heart of Wesleyan identity and a mandate for public theology in the present moment. This »grand depositum« entrusted to the people called Methodists is not a private spirituality but a distinctively structured account of salvation as healing, in which grace restores the divine image, perfects love, and necessarily presses outward into social holiness and public witness. Drawing on Wesley's primary sources and relevant Wesleyan scholarship, the article shows that the move from personal sanctification to social engagement is not a secondary application of doctrine but an intrinsic feature of the Wesleyan grammar of grace. It then brings this theological grammar to bear on four overlapping crises that mark contemporary public life, namely, democratic fracture and the misuse of religion, forced migration and the erosion of hospitality, ecological breakdown, and the normalisation of violence. In each case the Wesleyan framework of perfecting love offers not a partisan programme but an orientation, one that protects the vulnerable, pursues fairness, and builds trust across difference. The result is a public theology that is confessionally rooted, translational in practice, and oriented by the conviction that healing justice is the public form of sanctified love.*

1. A distinctive theological inheritance?

Near the end of his life, John Wesley wrote to his fellow Methodists with a characteristic mixture of pastoral urgency and theological precision. He described »Christian perfection« as »the grand depositum which God has lodged with the people called Methodists,« and named its purpose with sober plainness, »for the sake of propagating this chiefly He appeared to have raised us up.«¹ The phrasing

1 Wesley, Letters, vol. 8, 265; cf. Runyon, New Creation, 77.

is striking. The deposit was not a generic commission to do good or to speak into public affairs. It was a specific theological gift, a focus and a mission. Namely, an account of love perfected by grace, love restored to its proper governing function by the healing work of the Spirit. The mandate, Wesley believed, derived from the deposit. To lose the deposit was to lose the mandate. We shall unpack this in the argument that follows.

The *depositum* metaphor itself bears reflection. It echoes Paul's instruction to Timothy to »guard the good deposit« entrusted to him (2Tim 1,14), and across the patristic tradition it acquired connotations of fiducial responsibility for what one had received but did not own. Wesley deploys the metaphor with theological seriousness. The doctrine of Christian perfection is not Wesley's invention. He understood himself to have received it, and to be answerable for its faithful transmission.² The mandate to which a Wesleyan public theology answers is therefore not a free-floating commitment to social betterment. It is a stewardship, owed to a particular theological gift that has demands of its own.

This distinction matters more than it may initially appear. The Wesleyan public vocation is sometimes described, in popular and even in scholarly discourse, as an impulse toward social responsibility that accompanies the tradition's piety, a kind of ethical overflow that follows naturally from sincere religious commitment. That description is not entirely wrong, but it risks mislocating the argument. Wesley's claim was sharper and more precise than that general claim. It is *because* Wesleyan theology holds a particular account of salvation, one in which grace heals, restores, and perfects love in persons and communities, that it has a distinctive contribution to the common good. The connection is not incidental, rather it is intrinsic. A theology shaped by entire sanctification and the perfection of love generates, by its own inner logic, a set of convictions about human dignity, social relations, and public responsibility that other theological accounts don't quite replicate. That is the argument this article aims to unfold.

The context is urgent. Many so-called »late secular« Western societies are witnessing the return of religion to public life. Sadly, it is sometimes in distorted forms as the sanctifier of nationalism, the badge of cultural exclusion, or the alibi for political cynicism. When Christian symbols are deployed to legitimate domination rather than to model love of God and neighbour, the tradition that gave us the doctrine of prevenient grace, of God's love going before *every* human being

2 Cf. Heitzenrater, Wesley, 291; Collins, *Theology*, 297.

regardless of merit or provenance,³ has been betrayed. In such a climate, the question of what Wesleyan theology specifically contributes to public life is not a mere luxury of academic reflection. It is a question about how a particular tradition might serve communities to resist the temptation to baptise whatever cause is at hand, and to offer instead a grammar of healing love, a powerful transformative reality, that is oriented toward justice, peace, wholeness, and the flourishing of all people and all creation.

As the reader can see, this argument is developed from within the Wesleyan tradition. The author was shaped by a particular expression of Wesleyan theology, namely that of the Methodist Church of Southern Africa. This in turn is formed by decades of friendships, shared causes, and theological work across many continents and contexts. In Southern Africa, questions of justice, dignity, and reconciliation pressed with an urgency that made the connection between personal holiness and public witness impossible to evade. As I have argued elsewhere, that formation taught me to read Wesley not as a privatising pietist but as a theologian whose entire account of salvation pressed outward into social and public form.⁴ In the late-secular contexts of Europe, I have encountered a different but related hunger, namely, a search for forms of life capable of resisting fragmentation, moral exhaustion, and the erosion of shared practices of care.⁵ In both settings, and in many others, the Wesleyan grammar of perfecting love offered not a ready-made solution but a coherent and demanding way of holding together grace, formation, holiness, and public responsibility. What follows is an attempt to say why I believe this is important, and to bring that grammar to bear on some exemplary fractures that characterise the present moment.

So, let us begin by focussing upon Christian perfection as a theological grammar of public witness, attending to its therapeutic register, its participatory shape, and its ecumenical depth.

3 Cf. Maddox, *Responsible Grace*, 143–190.

4 Cf. Forster, *Revival*, 7–10.

5 Cf. Forster / Marchinkowski, *Ordinary*, 4.

2. Christian perfection as a theological grammar of public witness

Wesley was not primarily a systematic theologian or theological ethicist (in the strict contemporary sense of these categorisations), and the failure to grasp this point has produced more confusion in Wesleyan studies than many other interpretive misjudgements. He was, as Randy Maddox has argued, a pragmatic Christian minister, perhaps a kind of practical theologian, whose governing question was not what Christians should believe in the abstract, or even normative what they should do in every situation, but rather, how they might be transformed by grace toward their true end in love.⁶ Albert Outler had captured something of the same insight earlier in his characterisation of Wesley as a »folk theologian,« a description not of Wesley's level of sophistication, which was considerable, but of his consistent orientation toward the formation of actual persons in actual congregations.⁷ The doctrine of Christian perfection cannot be read apart from this practical orientation. It must be read within it.

Perfection, for Wesley, was never a speculative concept to be debated at a safe distance from the demands of ordinary Christian life. It was the *telos* (intention) of a life being healed and re-ordered by grace, the governing aim of the *ordo salutis* (the order of salvation), and the measure of what the gospel actually achieves in persons and communities. As Theodore Runyon has put it in his influential constructive reading, perfection names the present-tense reality of a »transformed spirit.«⁸ »Salvation consists, therefore, not only in reconciliation but in service, not only in an experienced sense of God's reality and presence but in a life lived out of that reality, extending divine transforming power into every aspect of both individual and social existence.«⁹ To extract perfection from Wesley's vision is therefore not to pare away an eccentric appendix. Rather, it is to disable the architecture by which the whole vision holds together.

What Wesley meant by perfection deserves some clarification, because the term has been misread and misunderstood from various perspectives. It does not mean moral flawlessness. Nor does not mean freedom from error, from temptation, or from the limits of creaturely finitude. Wesley himself was explicit on the point. In

6 Cf. Maddox, *Responsible Grace*, 17–18.

7 Cf. Outler, *Folk Theologian*, 150–160.

8 Runyon, *New Creation*, 70.

9 Runyon, *New Creation*, 223.

A Plain Account of Christian Perfection, he insists that those perfected in love remain liable to »involuntary transgressions« and to the limitations of »ignorance and mistake,« and that they continue to need the grace of God moment by moment.¹⁰ Perfection names, instead, the maturing of love as the governing disposition of the heart. Kenneth Collins states the matter most clearly for me. The substance of Christian perfection is »principally a matter of the heart and its dispositions« being created »according to the likeness of God in righteousness and true holiness.«¹¹ It is a real change, not merely a forensic declaration. It constitutes a re-ordering of desire, affection, and intention toward God and neighbour rather than only being directed toward the self alone.

The soteriological register in which this change is described is therapeutic rather than juridical. Wesley consistently used the language of healing to characterise what grace does. Sin, for him, was not only guilt requiring acquittal but a disease requiring cure, a disordering of the human person that damages the capacity to love rightly, distorting relationships, and corrupting the communal arrangements by which societies are sustained. Salvation, correspondingly, was not only pardon but restoration. It is God's active work of returning the damaged or malformed creature toward health, wholeness, and right relation. The most influential of Wesley's formulations comes from the sermon »The Scripture Way of Salvation,« where he writes that by salvation he means not merely deliverance from hell or going to heaven but »a present deliverance from sin, a restoration of the soul to its primitive health.«¹² This is no isolated phrase. It runs through the sermons, the letters, the *Plain Account of Christian Perfection*, and the practical instructions for the Methodist societies. As I have argued elsewhere, the formulation describes a grammar of grace, not an exceptional spiritual state.¹³ Jeffrey Hiatt's helpful study of Wesley's missional theology affirms that the language of salvation as healing is not a hermeneutical imposition by recent interpreters but an integrating feature of Wesley's own self-understanding. He writes, »Wesley's conception of salvation incorporated physical, spiritual, social, and ultimately, cosmic healing, and thus informs the healing mission of the church.«¹⁴

¹⁰ Wesley, *Plain Account*, § 19.

¹¹ Collins, *Theology*, 55, 296.

¹² Wesley, *Scripture Way*, 156.

¹³ Cf. Forster, *Salvation as Healing*, 196.

¹⁴ Hiatt, *Salvation as Healing*, 1–2.

This therapeutic register reflects a considered theological account of what grace actually does in human life, and it has its roots in an ecumenical dimension of Wesley's theology that is only now receiving adequate scholarly attention. K. Steve McCormick has noted that while Wesley aligned himself firmly with the Reformation's insistence on justification by grace alone, his fundamental soteriological question was not primarily Luther's, namely, »How can I be pardoned?« but rather its Eastern-inflected counterpart, »How can I be healed?«¹⁵ This shift of question is theologically consequential. The question of pardon terminates in a changed legal status before God. The question of healing reaches into the depths of disordered desire, fractured relationship, and damaged communal life, and asks what it would mean for those things, those relationships, to be genuinely restored. Healing, properly understood, cannot remain private. It must address the conditions in which persons are damaged, which are always partly social, partly institutional, and of course also relational (both in relation to human creation, and also non-human creation).

The influence of Eastern Christian thought on Wesley is now a matter of broad scholarly consensus, though it requires some nuance in its presentation. Randy Maddox's important major study of Wesley and Eastern Orthodoxy showed that an appreciation for the Greek Fathers was a recognisable feature of the Anglican theological culture in which Wesley was formed at Oxford, and that themes of participation, restoration, and *theosis* shaped his soteriology in ways that distinguished it sharply from Reformed alternatives.¹⁶ Maria Fallica's more recent and careful study of Wesley's reception of Pseudo-Macarius offers an important refinement. She argues that Wesley's use of Eastern sources should be understood as a creative appropriation rather than simple genealogical influence. Wesley was not an Orthodox theologian in Anglican clothing, he was a theologian who selectively received Eastern resources and integrated them within a distinctively Wesleyan framework.¹⁷ The claim is thus not that Wesley's theology *is* Eastern, but that it is best read as a genuine synthesis of Eastern and Western theological emphases, in which the Eastern account of salvation as healing and participation supplies an indispensable key to the internal logic of the *ordo salutis*. As I have argued

¹⁵ McCormick, *Theosis*, 43. Forster, *Salvation as Healing*, 203.

¹⁶ Cf. Maddox, *Eastern Orthodoxy*, 29–53.

¹⁷ Cf. Fallica, *Anglo-Syrian Monk*, 492–493.

elsewhere, »Wesley's theology cannot be properly understood unless one takes account of the hybridity of theological sources« that shape it.¹⁸

Some scholars have pressed back against the strength of this claim, worrying that recent Wesleyan retrieval has sometimes overstated the Eastern dimension at the expense of Wesley's deep Anglican Reformed inheritance. The caution is well placed. Wesley remained, in significant respects, a Protestant theologian of the *via media* (the middle way), whose practical concerns and pastoral judgements were shaped as much by the Caroline divines as by Macarius. Yet the careful work of Maddox and Fallica, taken together, suggests that the synthesis claim is not weakened by such caution but rather nuanced and disciplined by it. Wesley's hybridity is not the wholesale borrowing of Eastern doctrine but a genuinely creative theological imagination at work, drawing on what was most deeply useful from multiple streams of Christian thought to address the pastoral and practical question of how grace transforms human life.

What does this synthesis yield? Above all, an account of Christian perfection in which the goal of salvation is the restoration of the *imago Dei*, the renewal of the human person in the likeness of God, understood not as a supernatural addition to an otherwise self-sufficient humanity, but as the recovery of what humanity was made for, and what was damaged by sin. Paul Chilcote's recent study of Charles Wesley's hymns confirms that this grammar of restoration pervades the liturgical and devotional expression of early Methodism. The hymns return repeatedly to the language of recovery and re-creation, »To perfect health restore my soul, / To perfect holiness and love« from the Charles Wesley hymn, *He wills that I should holy be*.¹⁹ What John argued in prose, Charles sang in poetry. Both gave voice to the same important conviction. Salvation in this tradition is not a rescue *from* the world. It is a repair of the person and, through the person, of the relationships and communities in which human life is lived.

This last point opens the doctrinal argument onto public theology. If sin is a social disorder as well as a personal failing, and if salvation is the healing of that disorder, then salvation cannot reach its fullness, its terminus, in the interior of the individual soul. It must press outward into the social and relational conditions in which the disorder was produced. Michael Simants's excellent recent study of the ethical implications of Wesley's doctrine of perfection argues precisely this case. Christian perfection is not the end of ethics but its intensification, because love

¹⁸ Forster, *Plain Account*, 3.

¹⁹ Chilcote, *Perfect Love Restored*, 4.

perfected toward God and neighbour necessarily orders the whole life toward concrete practices of justice, mercy, and truth.²⁰ The *telos* of sanctification is a people formed in holy love, and holy love cannot remain private. It takes visible shape in the world.

This is the theological logic that ties Christian perfection to public theology, and it is worth stating with some intensity, because it is often misconstrued. The argument is not that doctrine has subsequently been »applied« to social questions. The argument is that the doctrine itself, properly understood, already has social and public form. As Maddox has consistently argued, salvation in Wesley's theology encompasses present transformation toward »holiness of heart and life,« and that transformation is personal, communal, and, in the proper sense, social.²¹ To press the doctrine inward against its own grammar is not to preserve its purity but to falsify it. The Wesleyan grammar of grace is, by its own internal logic, oriented from the start toward the healing not only of persons but of the wider world in which those persons are wounded and made whole. As Maddox writes, this »social service« dimension of »holistic salvation found its most formal expression in the *General Rules*, which admonished Methodists 1) to do no harm to others and 2) to do as much good for the bodies and souls of others as they could.«²²

3. Social holiness as the grammar of sanctification and its public form

Few phrases in the Wesleyan heritage are more frequently invoked, and more regularly misread, than »social holiness.« The phrase comes from the preface that the Wesley brothers wrote for the 1739 edition of *Hymns and Sacred Poems*, where they declared that »the Gospel of Christ knows of no religion but social; no holiness but social holiness.«²³ In contemporary Methodist discourse, the phrase is routinely deployed as a synonym for social justice, understood in broadly modern terms as advocacy for the poor and the structurally marginalised. That reading is not false in its moral direction, but it is anachronistic in its historical reference, and the anachronism matters for the integrity of the theological argument we are tracing.

²⁰ Cf. Simants, *Ethics of Perfection*, 112–113.

²¹ Cf. Maddox, *Reclaiming Holistic Salvation*, 47–48. Maddox, *Responsible Grace*, 143–190.

²² Maddox, *Reclaiming Holistic Salvation*, 48.

²³ Wesley/Wesley, *Hymns and Sacred Poems*, viii.

As Andrew Thompson has demonstrated through careful historical scholarship, the context of Wesley's phrase is a defence of communal Christian life against the ideal of the solitary religious practitioner. The early eighteenth-century context, with its mystical and quietist currents, made the temptation toward individual spirituality real and urgent. Wesley was arguing that holiness cannot be cultivated in isolation, that it requires the fellowship, worship, accountability, and mutual encouragement of the community.²⁴ »Social holiness« named the *formative ecology* in which holiness is produced and expressed. That is, the class meeting, the band, the society, the shared discipline of singing, prayer, and mutual exhortation. This is not a reduction of holiness to social activism, rather it is a claim about the conditions under which holiness is formed and sustained, and then leads to a life of service, justice, and social restoration.

That historical correction is important, because a public theology built on a misread phrase is built on unstable ground. Yet the correction should not be mistaken for a retreat from public witness. Properly understood, the communal character of holiness makes the public claim stronger, not weaker. Consider the implication. If holiness can only be formed and sustained in community, then the community itself bears responsibility for the social conditions in which such formation is possible or impossible. And if the community is called to embody love of God and neighbour, it cannot remain indifferent to the social arrangements that make such love credible or incredible. As Roger Walton has put it with distinctive economy, works of mercy for Wesley were not charitable additions to the life of faith but means of grace, »encounters with holiness« in which the believer is both formed in holiness and made to meet God in the face of the poor.²⁵

Randy Maddox's now-classic essay on Wesley and the poor pushes the point further. The poor, for Wesley, were not only recipients of sanctified benevolence. Encounter with the poor was itself a means by which believers were sanctified. Visiting the sick, feeding the hungry, and caring for the destitute were not supplements to holiness but conditions of it, channels through which sanctifying grace continued its work. This reading, drawn from Wesley's own sustained pattern of practice and his explicit instructions in sermons such as »On Visiting the Sick,« reframes social engagement entirely. »Wesley recognized that many Christians equate the means of grace solely with activities like bible study, prayer, and wor-

²⁴ Cf. Thompson, *From Societies to Society*, 7–11.

²⁵ Walton, *Social Holiness*, 6.

ship, practices that he grouped together as »works of piety.« As such, in discussions of the works of mercy he frequently emphasized that these too can be means of grace.²⁶ It is no longer an optional ethical practice for those who happen to be so inclined. It belongs to the means of grace and therefore to the very process of salvation. To withdraw from the poor is to withdraw from a means by which grace deepens its work in the believer.

David Field's two complementary studies, the first elaborating Wesley's understanding of holiness, social justice, and mission, and the second examining *Thoughts upon Slavery* (1774) as a test case for the public implications of sanctification's logic, demonstrate the continuity between Wesley's theological convictions and his public reasoning. Field argues that Wesley translated his theological convictions into public arguments accessible to a wider audience while remaining rooted in the grammar of prevenient grace and holy love. »In Wesley's terminology »works of mercy« refers to practical action to meet the physical and spiritual needs of others. Scattered in his writings we find overlapping lists of these works.«²⁷ In keeping with this, his argument against slavery was not a secular political intervention into which religious commitments incidentally entered.

The central dynamic of Wesley's theology was that human beings were created in the moral image of God; the moral image had been destroyed as a consequence of the fall, and God was now at work restoring the moral image in human beings who responded in faith to the gospel. This restoration of the moral image is sanctification. The moral character of God is love and hence God created human beings to be characterised by love.²⁸

The direct application of the claim is that every person bears the image of God, and that love of neighbour, perfected by grace, cannot coexist with the commodification of human lives. The conclusion Field draws, has the force of a doctrinal statement, »that is merely personal piety and morality, and that does not in some way engage structural injustice, cruelty and untruth in solidarity with the excluded, is not scriptural holiness.«²⁹

It is worth pausing on the logic at work here, because it is sometimes resisted. The argument is not that a theology of holiness will automatically generate correct

²⁶ Cf. Maddox, *Visit the Poor*, 60–61, 72.

²⁷ Field, *John Wesley as a Public Theologian*, 183.

²⁸ Cf. Field, *John Wesley as a Public Theologian*, 6.

²⁹ Field, *Holiness*, 189.

political conclusions. Wesley himself held views on poverty, on political order, and on the relations between church and state that would not survive contemporary scrutiny. He was, in many respects, a man of his class and his century. The argument is more modest and more durable. It is that a theology of entire sanctification, properly understood as the perfection of love toward God and neighbour, generates a set of practices and dispositions that necessarily press against social arrangements ordered by domination, exclusion, and contempt for the weak. The social logic of sanctification is *not* a programme, it is a *theological grammar*. It does not determine in advance what the church will say about every political question. But it does determine the posture from which the church approaches those questions, and it makes certain kinds of silence, and certain kinds of accommodation to power, theologically incoherent.

Soon-Won Hong's important study of Wesley's pneumatological ethics grounds this conclusion in the work of the Holy Spirit rather than in moral enthusiasm alone. It is the Spirit who sanctifies, and the Spirit's sanctifying work cannot be separated from the Spirit's movement toward the poor, the marginalised, and those whose humanity is most at risk.³⁰ The argument is theological in the strict sense, not merely ethical. Joerg Rieger's constructive development of this insight in his recent work proposes a movement from charity and service to »deep solidarity,« by which he means a form of engagement with the marginalised that is not benevolence from above but mutual encounter in which the grace of God moves in both directions.³¹ Works of mercy, on this account, are not only »outreach« but also »inreach,« because the encounter with those under greatest pressure becomes itself an encounter with grace.³² Perfect love, fully received, cannot remain comfortable. This is the point where the grammar of sanctification presses most urgently into public life.

What is at stake, finally, in this section of the argument is something simple and demanding. To take seriously Wesley's phrase »no holiness but social holiness« is not to reduce holiness to social action, but neither is it to confine holiness to the inner chamber of personal devotion. It is to recognise that holiness, as Wesley understood it, only exists where love perfected by grace finds embodied form in the relationships, communities, and practices in which sanctified persons are made and sent.

³⁰ Cf. Hong, *Holy Spirit*, 567–589.

³¹ Rieger, *Exploring*, 90.

³² Rieger, *Exploring*, 90–91.

4. Public theology in a Wesleyan key

The preceding section establishes the theological basis for a Wesleyan public theology. What remains is to describe its character, to show what it distinctively contributes, and to propose criteria by which it can guide engagement with the present moment.

Dirk Smit's articulation of public theology offers a useful initial orientation. Public theology, in Smit's account, does not claim a single universalising methodology. It is a diverse, context-sensitive practice, a paradigm, that moves between the particular languages of faith and the shared languages of civil society, translating between registers without dissolving either.³³ It does not speak *at* the public sphere from a position of confident superiority, but speaks *within* and *alongside* it, bearing particular convictions and offering them as a contribution to shared deliberation about the common good. A Wesleyan public theology is well suited to this posture. The Wesleyan Quadrilateral, with its interplay of Scripture, tradition, reason, and experience, models the kind of interdisciplinary openness that complex public questions require. Wesley himself was an avid reader of philosophy, medicine, natural history, and social thought, and his confidence that all truth belongs to God made him a learner as well as a teacher.³⁴

What, specifically, does the Wesleyan grammar contribute? To my mind, three things stand out.

First, it *grounds public engagement in sanctification* rather than in partisan ideology. A public theology rooted in the logic of entire sanctification is not primarily interested in winning political contests. It is interested in the formation of persons and communities in love, and in the translation of that love into patterns of social life ordered by justice, mercy, and truth. Elaine Graham has argued that effective public theology requires praxis, not only proclamation, and that the church's credibility in the public square depends substantially on whether its community embodies the values it espouses.³⁵ For Wesley's followers, this meant that arguments against slavery were backed by the practices of Methodist societies that gathered across social divisions, that gave the poor a voice in their own governance, and that formed people in the habits of honesty, accountability, and mutual care. Words and deeds had to be held together, or the words were worth little.

³³ Cf. Smit, *Does It Matter?*, 77–78.

³⁴ Cf. Heitzenrater, *Wesley*, 178–205.

³⁵ Cf. Graham, *Between a Rock*, 8–9.

Second, the Wesleyan grammar offers what Maddox has aptly named a kind of optimism of grace: the *conviction that transformation is genuinely possible*, for persons, for communities, and for the social arrangements by which human life is ordered. In other words, »salvation must be seen as more than a future hope—it has a present reality.«³⁶ This is not naïvety about the depth of sin or the intractability of structural injustice. Wesley was no romantic. His sermons return repeatedly to the persistence of sin and the limits of human achievement. Yet his confidence in grace, expressed throughout the sermons and reflected in the architecture of his *ordo salutis*, refused to grant sin the final word. In a public culture marked by cynicism, moral exhaustion, and the chronic erosion of hope, such optimism is not a comfort but a provocation. It insists that things can be otherwise, that grace is sufficient for the healing even of fractured societies, and that the church has both the resources and the mandate to labour for that healing. This is beautifully summed up in this prayer that Wesley designated for meetings of societies:

Help us to help each other, Lord, Each other's cross to bear;
 Let each his friendly aid afford, And feel his brother's care.
 Help us to build each other up, Our little stock improve;
 Increase our faith, confirm our hope, And perfect us in love!³⁷

Third, the tradition insists on the *polyphonic character of its public witness*. The Wesleyan heritage is not a monolith. It is a global family of traditions shaped by very different histories, contexts, and forms of suffering and struggle. Felipe Maia's constructive project of decolonising Wesleyan theology has shown that the voices of those who inhabited the grammar of grace under conditions of marginalisation belong to the tradition's theological substance, not merely to its application.³⁸ Mercy Amba Oduyoye's insistence that the flourishing of the whole community, not only of its privileged members, is the measure of authentic holiness, is itself a development of the Wesleyan grammar of perfecting love, enriched by the experience of African women whose humanity has too often been rationed by institutions claiming to embody that love.³⁹ Adam Ployd's reading of Wesley through Oduyoye demonstrates that such polyphonic enrichment does not displace the Wesleyan grammar but extends it, bringing to visibility dimensions of healing, wholeness,

³⁶ Maddox, *Responsible Grace*, 144.

³⁷ Wesley, quoted in Maddox, *Visit the Poor*, 209–210.

³⁸ Maia, *Decolonizing Wesleyan Theology*, 18.

³⁹ Oduyoye, *African Women's Theology*, 22.

and social repair that Wesley's own context could not fully anticipate.⁴⁰ As I have argued elsewhere in dialogue with the Methodist Church of Southern Africa, the polyphonic Wesleyan public theology that emerges from such retrievals is not less Wesleyan for being less Eurocentric. It is, arguably, more Wesleyan, because it more fully realises the true scope of perfecting love.⁴¹

Three practical criteria flow from this theological argument. They are not a programme, rather they are tests by which public engagement shaped by perfecting love can be measured and, where necessary, corrected.

The first is the *protection of the vulnerable*. In the Wesleyan tradition, the poor, the sick, the imprisoned, and the excluded are not only objects of compassion but, as Maddox has argued, privileged sites of encounter with grace.⁴² A public theology that begins with those who suffer most is not indulging sentiment, it is following the logic of the *ordo salutis* itself, in which works of mercy are means by which sanctification deepens. Any policy or social arrangement must be tested by its effect on those who bear the greatest burden, what has been called the »preferential option for the poor.«⁴³ This criterion has the further virtue of making theological judgement publicly assessable. One does not need to share Wesleyan theological convictions to recognise that a valid measure of the moral health of a society is to evaluate how it treats the poor and least powerful in its midst.

The second is the *pursuit of fairness*. Love of neighbour, taken seriously, contains a principle of equality. What I desire for myself I must desire for my neighbour. This rules out indifference to gross inequality and structural injustice. The early Methodists who spent decades advocating against debtors' prisons and for access to medicine and education among the poor were not pursuing a political programme in the modern sense. They were following the inner logic of their sanctification.⁴⁴ The same logic applies in any context where social arrangements systematically deprive some persons of the conditions necessary for a fully human life. Fairness, on this account, is not a procedural value alone but a substantive one, demanding attention to outcomes as well as to processes.

The third is the *building of trust across difference*. One of the most urgent and distinctive gifts the Wesleyan tradition can offer to a polarised public life is the practice of »Christian conferencing.« the disciplined habit of speaking truthfully

⁴⁰ Ployd, Wholeness, 5.

⁴¹ Forster, Revival, 7–10.

⁴² Cf. Maddox, Visit the Poor, 3–5.

⁴³ Bonino, Wesley in Latin America, 179. Matt 25,45.

⁴⁴ Cf. Heitzenrater, Wesley, 82–104.

and listening generously across lines of disagreement, sustained by shared commitment to a common good.⁴⁵ Wesley's confidence that grace can knit together those whom sin has set apart, his class meetings drew their members from very different social strata, was not a pious aspiration. It was a »means of grace«, that functioned as a structural feature of the movement he organized.⁴⁶ The translational character of Wesleyan public theology, its willingness to speak the grammar of perfecting love in languages accessible to those who do not share that grammar, is itself a form of bridge-building.

5. Christian perfection in times of crisis

The theme of this issue, *Herausgefordert* (Challenged), names something the present moment requires us to be honest about. Our societies are not merely facing a set of discrete problems awaiting technical solutions. They are manifesting what might be called systemic wounds, namely, deep disorders in the social body that express themselves in multiple, interrelated crises. Four such wounds are prominent enough to warrant attention here. In each case the purpose is not to provide policy prescriptions but to show where the grammar of perfecting love presses its claim most urgently, and what a Wesleyan orientation looks like in practice.

Democratic fracture and the misuse of religion

Democratic institutions in many parts of the world are under severe and sustained strain. What is theologically striking about the present crisis is not only the erosion of institutional trust but the specific way in which religious symbols and language are being appropriated to serve it. Christianity is deployed as a cultural totem, a badge of belonging that confers in-group identity rather than a summons to love of God and neighbour. Wesley would have recognised this as a species of false religion, namely, the form of godliness without its power.⁴⁷ A Wesleyan public theology names this misuse with clarity. When Christian symbols are mobilised to exclude, to demonise, or to sanctify domination, the tradition that gave us the doctrine of

⁴⁵ Cf. Runyon, *New Creation*, 120–135.

⁴⁶ Runyon, *New Creation*, 126.

⁴⁷ Runyon, *New Creation*, 77.

prevenient grace, of God's love going before every human being regardless of their provenance, has been betrayed.

The antidote is not a retreat into pious abstraction but a concrete practice of accountability grounded in sanctification's logic. David Field's analysis of Wesley's public reasoning in *Thoughts upon Slavery* shows that prophetic public argument can be rooted in the grammar of grace without being enclosed within it, that theological conviction can generate publicly legible reasoning without abandoning its theological character.⁴⁸ Truthful speech, in this sense, is a work of mercy. Accountability in public life is a form of the love that sanctification cultivates. A church formed in holy love will resist the temptation to function as the religious wing of any political movement and will insist that authentic Christian witness in public bears the character of Christ, namely, truthful, just, and marked by particular care for the weakest and most sinned against.

Forced migration and the crisis of hospitality

Migration has become one of the defining moral tests of Christian public witness in the present moment. The terms in which it is habitually debated, security, control, numbers, and threat, are precisely the terms that a Wesleyan theology of grace is equipped to interrogate. Prevenient grace is the theological claim that God's love goes before every human being, including the one arriving at the border, including the one whose circumstances we do not share and whose language we do not speak. The World Methodist Council's 2023 consultation in Manila stated with striking directness that the migration crisis is »primarily a crisis of welcoming,« not a crisis of numbers.⁴⁹ That is a theological judgement before it is a political one, and it follows directly from the logic of a soteriology in which every human person bears the image of God and in which encounter with the stranger is potentially an encounter with grace.⁵⁰ The Council's earlier 2019 statement had already reframed the church's vocation in language that bears the marks of perfecting love, namely, that the migrant is not a problem to be solved but a person to be received.⁵¹

⁴⁸ Cf. Field, *John Wesley as a Public Theologian*, 177.

⁴⁹ Cf. Bryson, *Second Consultation on Migration*.

⁵⁰ Cf. Maddox, *Responsible Grace*, 143–190.

⁵¹ Cf. Bryson, *God Is On The Move*.

Christine Pohl's careful account of hospitality as a spiritual discipline and a public witness, rather than mere charity, confirms that the practice of welcoming the stranger belongs to the means of grace by which communities are formed in love.⁵² Works of hospitality are not supplements to discipleship; they are forms of it. They are, in Rieger's terms, »inreach« as much as outreach, namely, encounters in which those who offer hospitality are themselves transformed by the grace that moves in the stranger who receives it.⁵³ The Wesleyan tradition's earliest expressions of this conviction included the founding of schools, dispensaries, and societies for the relief of strangers in distress. Such practices are not relics of a more confident age. They are the present-tense form of a theological grammar that refuses to accept the terms in which contemporary debates about migration are usually framed.

Ecological breakdown

The damage being done to the earth's living systems is not an ethical add-on to Christian concern. In Wesleyan perspective, it is a consequence of the same disordering of love that distorts human relations. If sin disorders desire, and healing restores right relation, then the healing of persons cannot be entirely severed from the healing of the world they inhabit and on which they depend. The United Methodist Church's revised Social Principles of 2024 describe the earth as a »community of creation« in which human and non-human life share a common dependency and a common vulnerability. That language is Wesleyan in its grammar, even where it exceeds Wesley's own explicit articulations. Isaac Boaheng's recent constructive study of a Wesleyan-theological response to ecological crisis, written from within the Ghanaian context, demonstrates that the move from personal holiness to ecological holiness is not a modern imposition but a development internal to the logic of sanctification itself.⁵⁴ To love God is to love what God loves. God loves the earth. What might it mean for human persons to love the earth as God loves it, in perfect and perfecting love?

⁵² Cf. Pohl, *Making Room*, 6–8.

⁵³ Rieger, *Exploring*, 90.

⁵⁴ Cf. Boaheng, *Ecological Holiness*, 26–27.

The normalisation of violence

The resort to violence as a means of resolving political conflict has not diminished in the early decades of the twenty-first century. It has intensified in Palestine, in Iran, in the Ukraine, in the Sudan, to name just some current wars, and the church's witness in response has too often been incoherent or complicit. A Wesleyan theology of perfecting love does not dissolve the genuine complexity of questions about the constrained use of force to protect the innocent. The Christian response to war and violence should always be the waging of peace, the de-escalation of conflict, and the safeguarding of the most vulnerable.⁵⁵ The Wesleyan tradition insists that violence can never be the first resort of a community formed in love. In this sense, all killing is fratricide, the killing of a sister or brother, and that the church's peculiar vocation is to model and to form people in the habits of courage, truth-telling, and reconciliation that make durable and just peace possible.⁵⁶

Stanley Hauerwas's claim that the church is called to be a »peaceable people« finds its Wesleyan grounding in the logic of entire sanctification, namely, that a people formed in perfect love will not be easily mobilised for war.⁵⁷ Albert Luthuli, the Methodist lay preacher and Nobel Peace laureate who led the African National Congress during the darkest years of apartheid, embodied this vocation under conditions of extreme pressure. His conviction that »the road to freedom passes by way of the cross«⁵⁸ was not passivity. It was the claim that a people formed in cruciform love will refuse to copy the methods of their oppressors, even while standing against oppression with every non-violent means at their disposal. The practices that make this possible, the habits of resistance, enemy-love, truth-telling, and self-control, are the same practices that Wesley's means of grace were designed to cultivate. Peace, on this Wesleyan account, is not passivity. It is what sanctified courage looks like in public.

What unifies these four crises is not their subject matter but the character of the response they require. In each case the healing that grace enacts in persons and communities is simultaneously the resource the world needs and the form in which the church's witness becomes credible. The grammar of perfecting love does not prescribe in advance what the church will say about every question. But

⁵⁵ Cf. Forster, *Waging Peace*, 193–195.

⁵⁶ Cf. Hauerwas, *War*, 13–15.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*

⁵⁸ Luthuli, *Let My People Go*, 230.

it does prescribe the posture, namely, putting the vulnerable first, fairness as a non-negotiable criterion, truth-telling as a form of love, and the building of trust as a work of sanctification.⁵⁹

6. A grammar of healing love for fractured times

Near the end of his long ministry, John Wesley named the Achilles' heel of every revival that loses its nerve, namely, a people who have »the form of religion without the power.« The power he had in mind was the power of perfecting love, grace at work in persons and communities to the point where love governs disposition, desire, and public action together.⁶⁰ That risk is no less real in 2026 than in 1790. The temptation to reduce Christianity to an identity, a comfort, or a cultural inheritance is perennial, and its contemporary manifestations are visible and damaging.

This article has argued that a Wesleyan public theology grounded in the grand depositum of Christian perfection resists that reduction with a specific theological argument. Namely, that the healing of persons by grace cannot be severed from the healing of the relationships, communities, and social arrangements in which persons live; that love perfected is love that takes social form; and that the church's public vocation is not an ethical supplement to its worship but its outward and necessary expression. The mandate is not generic. It derives from the deposit. It is *because* Wesleyan theology holds this particular account of salvation as healing, and of Christian perfection as perfecting love, that it makes a contribution to public life that no other account quite replicates.⁶¹

This argument neither claims more than the evidence supports nor concedes more than the tradition requires. The Wesleyan grammar of perfecting love does not deliver a complete political theology or a policy platform. It does not exempt its practitioners from the hard work of contextual analysis, interdisciplinary engagement, and genuine listening to those most affected by the wounds it seeks to address. What it does offer is an theological orientation with political clarity, namely, a set of convictions about what grace does, what holiness looks like, and

⁵⁹ Cf. Forster, *Salvation as Healing*, 203–209.

⁶⁰ Cf. Runyon, *New Creation*, 77; Heitzenrater, *Wesley*, 291.

⁶¹ Cf. Maddox, *Responsible Grace*, 143–190; Collins, *Theology*, 287–318; Forster, *Salvation as Healing*, 203–209.

what public life could be if love were perfected in those who inhabit it.⁶² Those convictions, held with intellectual seriousness and personal commitment, are more durable resources for communities navigating crisis than any set of programmatic prescriptions.

The tradition also requires honesty about its own complicity in some of the wounds it is now called to help heal. Methodism carried colonialism alongside the gospel in many parts of the world. Forms of piety that sealed personal holiness from the structures of racial and economic injustice have been far too common. The repentance that belongs to the grammar of perfecting love is not only a private spiritual act. It is a public acknowledgement of the gap between the tradition's best convictions and its actual history, and a commitment to close that gap.⁶³

What the tradition offers, at its best, is a distinctive account of what it means to be human before God and with one another, namely, damaged by sin, healed by grace, formed in community, and sent into public life with the practices, the convictions, and the love that make enduring witness possible. In a culture marked by cynicism, fear, and the erosion of shared moral resources, this is not a small gift. It is, as Wesley believed, a deposit entrusted to a people for the sake of the world.⁶⁴

Mercy Amba Oduyoye's image offers a fitting conclusion. Theology, she writes, is »a story that is told, a song that is sung and a prayer that is uttered in response to experience and expectation.«⁶⁵ Wesleyan spirituality, at its best, is precisely that. Namely, a story of grace still capable of being told truthfully in broken times; a song of love that can be sung amid fragmentation and fatigue; and a prayer that God continues to heal, to sanctify, and to perfect in love, for the sake of the world.

Bibliography

- Boaheng, Isaac, *From Personal Holiness to Ecological Holiness: A Wesleyan-Theological Response to Creation's Cry in Contemporary Ghana*, in: *E-Journal of Religious and Theological Studies* 10 (2024), 13–32.
- Bonino, José Miguez, *Wesley in Latin America: A Theological and Historical Reflection*, in: Maddox, Randy L. (ed.), *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*, Nashville 1998.
- Bonino, José Miguez, *Methodism in the Latin American Liberation Movements*, in: Rieger, Joerg/Vincent, John (eds.), *Methodist and Radical*, Nashville 2003.

62 Cf. Simants, *Ethics of Perfection*, 112–113; Field, *Holiness*, 6; Walton, *Social Holiness*, 6.

63 Cf. Maia, *Decolonizing Wesleyan Theology*, 18. Forster, *Revival*, 1–18.

64 Cf. Wesley, *Letters*, vol. 8, 265. Runyon, *New Creation*, 77.

65 Oduyoye, *African Women's Theology*, 22.

- Bryson, Michaela, *God Is On The Move: A Call to Be the Church in a New Way* – World Methodist Council, <https://worldmethodistcouncil.org/2019/06/11/god-is-on-the-move-a-call-to-be-the-church-in-a-new-way/> (29.04.2026).
- Bryson, Michaela, *A Statement of the Second Consultation on Migration of the World Methodist Council* – World Methodist Council, <https://worldmethodistcouncil.org/2023/09/18/a-statement-of-the-second-consultation-on-migration-of-the-world-methodist-council/> (29.04.2026).
- Chilcote, Paul, *Perfect Love Restored: The Language of Renewal in the Hymns of Charles Wesley*, in: *Holiness* 7 (2021), 1–18.
- Collins, Kenneth J., *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville 2007.
- Fallica, Maria, *An Anglo-Syrian Monk: John Wesley's Reception of Pseudo-Macarius*, in: *Open Theology* 7 (2021), 491–500.
- Field, David N., *Holiness, Social Justice and the Mission of the Church: John Wesley's Insights in Contemporary Context*, in: *Holiness* 1 (2015), 177–198.
- Field, David N., *John Wesley as a Public Theologian: The Case of »Thoughts upon Slavery«*, in: *Scriptura* 114 (2015), 1–13.
- Forster, Dion A., *On the 250th Anniversary of A Plain Account of Christian Perfection: A Historical Review of Wesleyan Theological Hybridity and its Implications for Contemporary Discourses on Christian Humanism*, in: *Verbum et Ecclesia* 39 (2018), 1–10.
- Forster, Dion A., *Revival, Revolution and Reform in Global Methodism: An Understanding of Christian Perfection as African Christian Humanism in the Methodist Church of Southern Africa*, in: *Black Theology* 17 (2018), 1–18.
- Forster, Dion A., *Salvation as Healing? On the Relationship between Justice and Theosis in Methodist Soteriology and Spirituality*, in: Joubert, Lisel/Thyssen, Ashwin (eds.), *Embodying Theology: Reflections on the Intersection of Spirituality and Justice*, Wellington 2024, 195–212.
- Forster, Dion A., *Waging Peace and the Pragmatics of Force: On Being Christian in a Time of War*, in: Kunkel, Nicole/Meireis, Torsten (eds.), *The War between Russia and Ukraine*, Berlin 2025, 193–195.
- Forster, Dion A./Marchinkowski, George W., *The Ordinary and the Mystical? Exploring the Intersections of Spirituality and Public Theology*, in: *HTS Theologies Studies / Theological Studies* 80 (2024), 1–9.
- Graham, Elaine, *Between a Rock and a Hard Place? Public Theology in a Post-Secular Age*, in: *International Journal of Practical Theology* 22 (2018), 5–23.
- Hauerwas, Stanley, *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity*, Grand Rapids 2011.
- Heitzenrater, Richard P., *Wesley and the People Called Methodists*, 2nd ed., Nashville 2013.
- Hiatt, R. Jeffrey, *Salvation as Healing: John Wesley's Missional Theology*, unpublished D.Miss. thesis, Asbury Theological Seminary 2008, <https://place.asburyseminary.edu/ecommonssatsdissertations/310> (03.05.2026).
- Hong, Soon-Won, *Holy Spirit and Social Sanctification: John Wesley's Pneumatological Ethics* [성령과 사회적 성화: 존 웨슬리의 성령론적 윤리], in: *Theology and Praxis* 35 (2013), 567–589.
- Luthuli, Albert, *Let My People Go: An Autobiography*, London 1962.
- Maddox, Randy L., *John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences*, in: *Asbury Journal* 45 (1990), 29–53.
- Maddox, Randy L., *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville 1994.
- Maddox, Randy L., *»Visit the Poor«: John Wesley, the Poor, and the Sanctification of Believers*, in: Heitzenrater, Richard P. (ed.), *The Poor and the People Called Methodists*, Nashville 2002, 1–20.

- Maddox, Randy L., *Reclaiming Holistic Salvation: A Continuing Wesleyan Agenda*, in: Crawford, Nathan / Dodrill, Jonathan / Wilson, David (eds.), *Holy Imagination: Thinking About Social Holiness*, Lexington, KY 2025.
- Maia, Felipe (ed.), *Decolonizing Wesleyan Theology: Theological Engagements from the Underside of Methodism*, Nashville 2024.
- McCormick, K. Steve, *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm on Faith and Love*, in: *Wesleyan Theological Journal* 26 (1991), 38–54.
- Oduyoye, Mercy Amba, *Introducing African Women's Theology*, Sheffield 2001.
- Outler, Albert C., *John Wesley: Folk Theologian*, in: *Theology Today* 34 (1977), 150–160.
- Ployd, Adam, *Wholeness and Holiness: Reading Wesley through Oduyoye*, in: *Holiness* 9 (2024), 3–9.
- Pohl, Christine D., *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids 1999.
- Rieger, Joerg, *Exploring the Fullness of Grace: Wesleyan Moves from Charity, Service, and Advocacy to Deep Solidarity*, in: *Holiness* 9 (2024), 89–99.
- Runyon, Theodore, *The New Creation: John Wesley's Theology Today*, Nashville 1998.
- Simants, Michael D., *The Ethics of Perfection: Exploring the Ethical Implications of Wesley's Doctrine of Perfection*, in: *Studies in Christian Ethics* 37 (2023), 111–121.
- Smit, Dirkie J., *Does It Matter? On Whether There Is Method in the Madness*, in: Kim, Sebastian C. H. / Day, Katie (eds.), *A Companion to Public Theology*, Leiden 2017, 67–92.
- The United Methodist Church, *Social Principles*, Nashville 2024.
- Thompson, Andrew C., *»From Societies to Society«: The Shift from Holiness to Justice in the Wesleyan Tradition*, in: *Methodist Review* 3 (2011), 141–172.
- Walton, Roger L., *Social Holiness and Social Justice*, in: *Holiness* 5 (2019), 1–18.
- Wesley, John, *A Plain Account of Christian Perfection*, London 1952.
- Wesley, John, *The Letters of the Rev. John Wesley, A. M.*, John Telford (ed.), vol. 8, London 1931.
- Wesley, John, *The Scripture Way of Salvation (Sermon 43)*, in: Outler, Albert (ed.), *The Works of John Wesley*, vol. 2, Nashville 1985, 153–169.
- Wesley, John and Wesley, Charles, *Preface to Hymns and Sacred Poems*, London 1739.

Dr. Dion A. Forster, Professor of Public Theology and Ethics, in the Department of Beliefs and Practices, School of Religion and Theology, in the Faculty of Social Sciences and Humanities, Vrije Universiteit Amsterdam, and an Extraordinary Professor in Systematic Theology in the Faculty of Theology, Stellenbosch University and Wesley House Cambridge. E-Mail: d.a.forster@vu.nl.

Biblische Inspirationen zur Organisation demokratischer Teilhabe

Abstract: *This essay examines how the ancient concept of the Greek ekklesia shaped early Christian communities and can serve as an inspiration for democratic participation today. The author introduces Athenian democracy and the Roman Republic, and then explores the meaning of the term ekklesia in the New Testament. He argues that Paul's conception of the ekklesia promoted participation, equality and servant leadership, whilst at the same time limiting the dominance of the elite. Thus, New Testament approaches can inspire the democratic organisation of the Church, diaconal institutions and society as a whole.*

Einführung¹

Soziale Arbeit nimmt angesichts der aktuellen politischen Entwicklung die »Demokratiebildung« stärker als ihre Aufgabe in den Fokus. Bei der Lektüre von Studien des Politikwissenschaftlers John McCormick aus Chicago habe ich einige für mich neue Einsichten gewonnen. Seine Studien sind 2023 in Deutsch erschienen unter dem Titel: »Machiavelli und der populistische Schmerzensschrei«.²

Machiavelli war einige Jahre zweiter Kanzler der Republik Florenz um das Jahr 1500 herum. Bekannt ist er vor allem als Historiker und Philosoph und gilt als Begründer der modernen politischen Theorie. Aufgrund seines einen Hauptwerks »Il Principe – Der Fürst« wird er oft als Machtpolitiker gesehen, der zur Erlangung oder Erhaltung politischer Macht jedes Mittel unabhängig von Recht und Moral ergreift.

McCormick dagegen liest Machiavelli vor allem auf Grundlage seines anderen Hauptwerkes »Discorsi« (Gespräche über Staat und Politik) als Verteidiger einer Art

¹ Abschiedsvorlesung an der Theologischen Hochschule Reutlingen vom 2. Juli 2025; der Vortragscharakter wurde beibehalten.

² McCormick, Machiavelli.

»demokratischen Republikanismus«, der für die Republik Florenz starke Mechanismen zur Kontrolle der Elite konzipierte.

Dem folgte eine zweite Entdeckung: McCormick sieht mit seiner Machiavelli-Auslegung das antike athenische Demokratiemodell als Inspiration für Lösungsansätze der heutigen Demokratiekrise. Und er verwendet für dieses athenische Demokratiemodell einen Zentralbegriff: Ekklesia – die Volksversammlung.³

Ausgehend von diesen Beobachtungen möchte ich in diesem Vortrag der Frage nachgehen: Welche Aufnahme und Weiterentwicklung der athenischen Ekklesia finden wir im Neuen Testament und wie kann uns das heute bei einer Erneuerung demokratischer Teilhabe in sozialen Organisationen und in der Gesellschaft inspirieren?

Der Vortrag ist in folgende Teile gegliedert:

1. Worin bestehen die Schwächen unseres Demokratiemodells?
2. Was sind die wichtigsten Merkmale der athenischen Demokratie und der römischen Republik?
3. Wie wird das Modell der Ekklesia im Neuen Testament aufgenommen und weiterentwickelt?
4. Welche Anregungen zur Organisation demokratischer Teilhabe können wir dem entnehmen?

Mein interdisziplinäres Vorgehen quer durch Politikwissenschaft, Geschichte, Neues Testament bis zum Sozialmanagement ist gewagt und ich kann Vieles nur andeuten und fragen. Der Zugewinn an interdisziplinärer Anregung wird das hoffentlich mehr als ausgleichen.

1. Demokratie und soziale Ungleichheit

Wo werden heute Schwächen, neue Herausforderungen oder gar eine Krise der Demokratie gesehen, und welche Ursachen lassen sich dafür finden? Die Frage ist nicht kurz zu beantworten, hier geht es lediglich darum, eine Idee von den Hauptursachen zu bekommen.

³ Ekklesia ist der griechische Begriff, der im Neuen Testament häufig für christliche Gemeinden und die Kirche verwendet wird.

Rechts-Populismus und Polarisierung werden heute i. d. R. als Erstes genannt. Das sind – so bedrohlich sie erscheinen – jedoch Symptome und Auswirkungen der noch zu benennenden Ursachen. Als weiteres Problem wird Desinformation durch neue digitale Medien genannt. Trotz der außergewöhnlichen Dimension sind die sog. »social media« jedoch lediglich ein neues weiteres Medium, das – wie schon viele andere Medien – auch zur Desinformation verwendet werden kann.

Was wird nun hinter diesen Symptomen als Ursachen für den Ansehensverlust der Demokratie gesehen? Vor allem zwei Hauptursachen werden von Politolog:innen⁴ benannt: »Mangel an Partizipation« und »ökonomische Ungleichheit«. Ein paar Aspekte will ich kurz erläutern:

1.1 Mangel an Partizipation

1) Unsere repräsentativen demokratischen Organe, die Parlamente, werden infrage gestellt. Sie sind jedenfalls statistisch *nicht repräsentativ besetzt*. Deutlich geringer als nach Anteil in der Bevölkerung sind vertreten: Frauen, Menschen mit Behinderung, Migrant:innen, Hauptschüler:innen, Arbeiter:innen und Selbständige.⁵

2) *Das Vertrauen in politische Institutionen ist gesunken*. Die »Volksvertreter:innen« werden von nicht wenigen nicht als ihre Interessensvertreter wahrgenommen, sondern als »die da oben«, als eine abgehobene Elite. Die Gefahr, dass Menschen in Machtpositionen sich selbst genügen und sich selbst ergänzende Zirkel bilden, besteht erfahrungsgemäß in jeder Institution, nicht nur in der Politik, sondern genauso in der Kirche und auch der institutionellen Diakonie. Je mehr Macht es zu sichern gibt, desto stärker scheint diese Tendenz.

3) *Keine ausreichende demokratische Beteiligung*: Der Politikbetrieb wie z. B. Gesetzgebungsverfahren wird vielfach nicht als gemeinschaftlich gestaltetes »Gemeinwesen« wahrgenommen. Formen der direkten Demokratie stehen in Deutschland hohe Hürden entgegen und sie werden entsprechend selten angewendet.

Diese und weitere Aspekte führen dazu, dass Menschen sich nicht ausreichend in unserer repräsentativen Demokratie vertreten fühlen und beteiligt sehen.⁶

⁴ In Merkel, Demokratie, werden behandelt u. a.: Erosion der Partizipation, Populismus, Vertrauensverlust, ökonomische Ungleichheit, internationale Demokratiedefizite.

⁵ <https://www.deutschlandfunk.de/bundestag-zusammensetzung-frauen-repraesentanz-102.html>; Sendung vom 24.3.2025 (1.7.2025).

⁶ Merkel, Schluss.

1.2 Wirtschaftliche Dominanz

1) *Mächtiger Lobbyismus*: Während der Wechsel von Politikern als Berater in die Wirtschaft meist skandalisiert wird, wird der normale Weg der Beeinflussung politischer Entscheidungen zu wenig beachtet. Wirtschaftliche Macht wird von reichen Einzelpersonen und Unternehmen i. d. R. geräuschlos ausgeübt durch tausende Lobbyisten, welche die parlamentarische und gesetzgeberische Arbeit beeinflussen und manchmal direkt steuern.⁷

2) *Souveränitätsverlust durch Globalisierung und multinationale Konzerne*: Die globalen Zusammenhänge der Wirtschaft und Politik erfordern politische Entscheidungen oft weit weg vom eigenen Wohnort. »Brüssel« ist leider zu einem Synonym für ferne, unbeeinflussbare und für die lokale Situation unpassende Entscheidungen geworden, obwohl die EU eigentlich hilft, in der globalisierten Welt demokratisch Einfluss zu nehmen. Die globale Dimension erschwert die Organisation der Partizipation. Der eigentliche Souveränitätsverlust liegt jedoch in gänzlich undemokratischen Entscheidungen von multinationalen Konzernen, die nicht nur über Arbeitsplätze, sondern über die Entwicklung ganzer Regionen bestimmen. Dem stehen Arbeitnehmer:innen aber auch Politiker ohnmächtig als Bittsteller gegenüber.

Fazit: Als Ursache der Bedrohung demokratischer Prozesse und Institutionen wird von etlichen Politikwissenschaftler:innen im Kern die »Soziale Ungleichheit« gesehen, die sich niederschlägt in zu *schwacher Partizipation* in unserer repräsentativen Demokratie, in der Schwäche gegenüber *Lobbyismus* von wirtschaftlich mächtigen Eliten und im *Souveränitätsverlust* gegenüber global agierenden Konzernen.

Ähnlich sieht auch McCormick in seiner Interpretation von Machiavelli und der Geschichte der Antike die Gefahr für die Demokratie nicht in einer fehlgeleiteten populistischen Mehrheit, sondern vor allem in einem ungenügenden Schutz vor einer wirtschaftlichen Elite.

»Edelleute« nennt man diejenigen, die müßig vom Ertrag ihrer Besitzungen im Überfluss leben... Solche Leute sind in jedem Freistaat und überhaupt in jedem Land verderblich. Am verderblichsten sind aber die, die außer den genannten Gütern auch noch über Burgen verfügen und Untertan haben, die ihnen gehorchen.⁸

⁷ Piketty, Kapital, analysiert die soziale Ungleichheit und ihre politischen Folgen.

⁸ Machiavelli, Discorsi, 150.

Im nächsten Teil werde ich nun versuchen, die wichtigsten Elemente und Strukturen der antiken Demokratiemodelle vorzustellen, bevor wir dann deren Aufnahme und Erweiterung im Neuen Testament entdecken können.

2. Das athenische Modell der Ekklesía und die römische Republik

In der Demokratietheorie dienen zwei antike Modelle bis heute als wesentliche Referenzen und Inspiration für die Demokratieentwicklung: die athenische Demokratie und die römische Republik.

2.1 Die athenische Demokratie – Ekklesía (Volksversammlung)⁹

508/507 v. Chr. führte Kleisthenes, ein griechischer Adliger und Politiker, umfassende Reformen durch, die als Geburtsstunde der athenischen Demokratie gelten. Ihr Ziel war die Ausweitung der politischen Mitbestimmung des Volkes und die Schwächung der Macht des Adels. Das zentrale Organ politischer Mitbestimmung wurde die Ekklesía (ἐκκλησία), die Volksversammlung aller freien Bürger Athens. Ihre wichtigsten drei Merkmale sind:

1) Die *Volksversammlung, Ekklesía*, war das höchste politische Organ, an dem jeder männliche Vollbürger Athens über 18 Jahre teilnehmen, debattieren und abstimmen durfte. Die Ekklesía traf direkt Entscheidungen über Krieg und Frieden, Gesetze und Amtsbesetzungen. »Direkt« heißt, es gab keine Volksvertretung durch gewählte Repräsentanten wie in den meisten modernen Demokratien. Die Ekklesía, Volksversammlung, kam deshalb ca. 40-mal im Jahr zusammen.

2) Viele *politische Ämter wurden per Los vergeben*, um Chancengleichheit zu fördern und wirtschaftliche Machtkonzentration und Korruption zu verhindern. Kurze Amtszeiten und häufige Wechsel sollten Machtmissbrauch vorbeugen. Es gab den Rat der 500 (Boule), der Beschlüsse vorbereitete. Dessen Mitglieder wurden per Los aus allen Bürgern über 30 Jahren für eine Amtszeit von einem Jahr gewählt; die Wiederwahl war begrenzt.

3) Große *Laiengerichte* mit über hundert Bürgern als Richter wurden ebenfalls per Los bestimmt. Bürger konnten sich direkt vor Gericht verteidigen oder andere

⁹ Zu den Details der athenischen Demokratie siehe »Athenaion Politeia«, die Verfassung der Athener, von Aristoteles oder einem seiner Schüler.

anklagen. Richter entschieden per Mehrheitsabstimmung. Das sog. Scherbengericht (*Ostrakismós*) war ein Verfahren zur Verbannung politisch zu mächtiger oder gefährlicher Personen für zehn Jahre. Die Bürger durften einmal im Jahr eine Person auf eine Tonscherbe schreiben. Wer am häufigsten genannt wurde, wurde verbannt. Es war keine Verurteilung, sondern eine Vorsichtsmaßnahme gegenüber insbesondere wirtschaftlich zu mächtigen Personen und diente dem Schutz der Demokratie vor Tyrannei.

Die Ekklesía war also eine souveräne gesetzgebende und politisch entscheidende Versammlung des Volkes (*dēmos*), deshalb Demo-Kratie – Volks-Herrschaft. Ein klarer Makel des Modells war der Ausschluss großer Bevölkerungsgruppen: Es gab keine politische Teilhabe für Frauen, Sklaven und Nichtbürger. Nur ca. 10–20 % der Bevölkerung hatten Bürgerrechte.

Nach knapp 200 Jahren musste Athen nach der militärischen Niederlage gegen das Makedonische Reich 322 v. Chr. seine Demokratie beenden.

Fazit: Partizipation wurde gewährleistet durch die direkte Beteiligung aller Vollbürger an den Entscheidungen der Ekklesía, wirtschaftlich Schwache erhielten ein Tagegeld für die Teilnahme. *Dominanz wirtschaftlicher Macht* wurde begrenzt durch Losverfahren und durch das Scherbengericht.

2.2 Die römische Republik¹⁰

Die römische Republik war eine über fast 500 Jahre (509–27 v. Chr.) stabile politische Ordnung. Sie war weniger eine Demokratie als das vorher beschriebene Athener Modell, aber sie hatte einige interessante demokratische Elemente:

1) *Bürgerbeteiligung in verschiedenen Volksversammlungen (Comitia)*: Alle römischen männlichen Vollbürger konnten in verschiedenen Versammlungen (z. B. *Comitia Centuriata*, *Comitia Tributa*) Gesetze beschließen, Beamte wählen und über Krieg und Frieden abstimmen. Allerdings hatte der *Senat* aus ehemaligen Amtsträgern aus der Oberschicht größeren Einfluss auf die Politik.

Das *Stimmrecht* in den *Comitia* war außerdem nicht gleich verteilt – Wohlhabendere hatten mehr Einfluss durch die Gewichtung der Stimmen. In der einflussreichsten *Comitia Centuriata* waren die Abstimmungen i. d. R. schon entschieden, wenn die reichste Vermögensklasse abgestimmt hatte.

10 Vgl. Bleicken, Verfassung.

Die Einführung der *Volkszählung (Census)* (ca. 550 v. Chr. durch König Servius Tullius) gilt als ein Schlüssel zur Entstehung der Republik, weil sie dazu diente, das Volk politisch nicht mehr nach Abstammung, sondern in sechs Vermögensklassen einzuteilen, mit den genannten stark unterschiedlich gewichteten Stimmen in den *Comitia*.¹¹

2) *Wahl der Magistrate*: Zentrale Ämter (Konsul, Prätor, Ädil, Quästor) wurden jährlich gewählt – ein grundlegendes demokratisches Prinzip. Die Amtszeit war begrenzt (meist ein Jahr), um Machtkonzentration zu verhindern.

3) *Volkstribunen*: Das Amt der Volkstribunen wurde 494 v. Chr. eingeführt, um die »Plebejer« (das »einfache« Volk) gegen Übergriffe der patrizischen Oberschicht zu schützen. Die Volkstribunen wurden nur von den plebejischen Bürgern gewählt und konnten mit ihrem Veto Beschlüsse und Amtshandlungen blockieren. Dieses Instrument des Schutzes gegen die Oberschicht wurde immer mehr zu einem zentralen politischen Amt. Tiberius Gracchus und sein Bruder Gaius Gracchus waren wohl die einflussreichsten Volkstribunen, die versuchten, Bodenreform und Sozialgesetze durchzusetzen, damit aber letztlich scheiterten.

So bedeutsam diese demokratischen Elemente für die Entwicklung bis zu modernen Demokratien waren, so stehen ihnen doch erhebliche Einschränkungen der Demokratie gegenüber: Frauen, Sklaven und Ausländer waren von Wahlen und Ämtern ausgeschlossen. Die patrizischen Familien dominierten durch Reichtum (*oligarchischer Einfluss*).

Fazit: Die römische Republik war keine Demokratie, aber sie beinhaltete *partizipative* Elemente wie Wahlen, Volksversammlungen und als Gegengewicht zu wirtschaftlichen Eliten das Amt des Volkstribuns. Gleichzeitig blieb sie stark von der Elite geprägt – daher sprechen manche von einer »*aristokratischen Republik*«¹² mit *demokratischen Zügen*.

Nachdem wir die Elemente der athenischen Demokratie und römischen Republik kennengelernt haben, wollen wir nun einen Blick darauf werfen, wie Vorstellungen, Begriffe, Elemente der athenischen Demokratie oder römischen Republik in die Organisation der Kirche aufgenommen wurden.

¹¹ Was das für die Geburtsgeschichte Jesu bedeutet, die mit der Nennung des Census beginnt, wäre eine interessante Forschungsfrage.

¹² »Da die römische Republik eine aristokratische politische Ordnung war und der Senat in ihr die Mitte des Willenszentrums bildete...«; s. Bleicken, Verfassung, 31.

3. Aufnahme und Weiterentwicklung der Ekklesía im Neuen Testament

Die folgenden Ausführungen basieren außer auf eigenen Entdeckungen auf Studien aus den letzten Jahren. Unter dem Titel »Qahal und Ekklesía. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten« wurden 2022 und 2023 zwei interdisziplinäre Tagungen an der Universität Tübingen veranstaltet.¹³

Für Gebrauch und Bedeutung von Ekklesía im Neuen Testament ist die Verwendung im Ersten oder Alten Testament ein wichtiger Ausgangspunkt. In der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, der Septuaginta, wird das hebräische Wort Qahal mit Ekklesía übersetzt. Das ist aber nicht der einzige Begriff für Versammlungen. Synagogé ist die häufigste Bezeichnung für soziale und kulturelle Gemeinschaft und Versammlungen im Alten Testament. Qahal (übersetzt Ekklesía) kommt vor allem im Deuteronomium (5. Buch Mose) und in den Chronikbüchern vor. Der Begriff steht – folgt man der Analyse von Eckart Otto¹⁴ – für eine antimonarchistische partizipative Verfassung Israels, die parallel zur Demokratie in Athen und Republik in Rom im 7. und 6. Jh. v. Chr. entwickelt wurde. Später verschiebt sich die Bedeutung des Begriffs wohl weg von den partizipatorischen Anfängen in Richtung einer exklusiven feierlichen Versammlung des wahren Volkes Gottes.

Wie ist nun aber im Neuen Testament die Verwendung und Bedeutung des Begriffs Ekklesía?

Das griechische Wort *ekklēsia* wird im Neuen Testament vor allem in den paulinischen Briefen und in der von Lukas verfassten Apostelgeschichte verwendet.¹⁵ In der neutestamentlichen Exegese wurde immer wieder erörtert, ob Paulus oder auch Lukas mit der Verwendung des Begriffs *ekklēsia* auch die politischen Konnotationen in die christlichen Gemeinden übernehmen wollten. Ekklesía war jedenfalls

¹³ Diese Tagungen waren Teil der Projektgruppe »Politische Theorien im Alten und Neuen Testament und in ihrer Umwelt« der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, veröffentlicht in: Krause / Krauter / Oswald (Hg.), Qahal und Ekklesia.

¹⁴ Vgl. Otto, Qāhāl.

¹⁵ Jedoch gibt es daneben vor allem eine zentrale Stelle im Matthäusevangelium, an der dieses Wort bewusst eingesetzt wurde: »Auf diesen Fels will ich meine *ekklēsia* bauen« (Mt 16,9). Die Verwendung bei Matthäus an dieser für die Kirche zentralen Stelle ist m. E. ein weiterer Hinweis darauf, dass der Begriff *ekklēsia* als Bezeichnung für die Kirche allgemeine Akzeptanz gefunden hatte und das Ringen darum, wer darin Autorität hat, in vollem Gang war.

kein »neutraler« Versammlungsbegriff¹⁶ (es gab reichlich Auswahl an Begriffen aus dem Vereinswesen), sondern war das Symbol der athenischen Demokratie.

Paulus und Lukas haben den Begriff *ekklesía* für die Versammlung der Gemeinde verwendet, dabei haben sie ihn in dem Kontext neu gedeutet und erweitert, wie wir gleich sehen werden. Ein wichtiger Ausgangspunkt für die Wahl des Begriffs war sicher die Verwendung von Qahal/Ekklesía im Alten Testament. Bezugspunkt für die Bedeutung bleibt jedoch Ekklesía als Symbol athenischer Demokratie.

Ich will es an einem Beispiel plausibilisieren: Wenn z. B. für einen Leiter der christlichen Kirche der Begriff »König« statt »Älteste« oder »Bischof« verwendet worden wäre, wären unvermeidlich damit die entsprechenden Vorstellungen von Macht, Prunk etc. verbunden worden – ob vom Autor gewollt oder nicht. Semantisch wirkt ein solch geprägter Begriff in der Regel in beide Richtungen. Die Ideale athenischer Demokratie lassen sich nicht vom Begriff abschütteln. Und ein durch das Neue Testament verändertes Verständnis des Begriffs wird auch als Statement zum klassischen Verständnis athenischer Demokratie wahrgenommen. Entscheidend für das angemessene Verständnis von Ekklesía im Neuen Testament werden jedoch die direkten Verwendungszusammenhänge sein.

2.1 Ekklesía in der Apostelgeschichte

Da die Apostelgeschichte die Entstehung und Entwicklung der ersten christlichen Gemeinden und Kirche darstellen will, ist es nicht überraschend und doch auch nicht selbstverständlich, dass gerade dort *ekklesía* 23-mal vorkommt. Der Begriff ist eine bewusste Wahl. Inwieweit mit Ekklesía in theologischer Hinsicht eine Kontinuität oder ein Neuanfang signalisiert werden soll, bleibt hier offen. Auf jeden Fall ist eine Strukturbildung der Gemeinden mit dem Begriff verbunden, die hier interessiert. Sowohl zu den Formen der demokratischen Partizipation als auch zu der Begrenzung wirtschaftlicher Macht lassen sich eine ganze Reihe von Analogien zur athenischen Ekklesía finden.¹⁷

¹⁶ Vgl. Eckhardt, Ἐκκλησία.

¹⁷ Repschinski, *Ekklesia*, kommt zu dem Ergebnis, dass die Apostelgeschichte stärker auf das Modell der griechisch-hellenistischen Bürger-Versammlung (*ekklesía*) Bezug nimmt, während das Matthäusevangelium eher an das alttestamentliche Gottesvolk anknüpft.

Zunächst zur Partizipation:

Gemeindeversammlung (nach Apg 2): Die Gemeinde (also die *Ekklesía*) – so wird es im zweiten und folgenden Kapiteln der Apostelgeschichte beschrieben – trifft sich regelmäßig (täglich) zur Versammlung. Das dient der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, aber auch der Lehre und damit der Ordnung und Verantwortung für dieses Gemeinwesen. Analog zur athenischen Versammlung – die auch einen religiösen Teil hatte – scheint die *Gemeindeversammlung* das *höchste Organ der Gemeinde* zu sein.

Wahlen (nach Apg 14,23): Am Ende der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas heißt es: »In jeder Gemeinde ließen sie Älteste wählen.« Die Berufung in Ämter erfolgte offenbar in einer Wahl durch die *Ekklesía*, die Gemeindeversammlung. Von einer Wahl wird auch in Apg 6 berichtet: »Die Rede gefiel der ganzen Menge und sie (die Gemeinde) wählten« (Apg 6,5) sieben Männer für diesen Dienst als Diakone zur Versorgung der Witwen.

Partizipative Entscheidungsfindung: In Apg 15 kommt *ekklēsía* allein 5-mal vor. Das Apostelkonzil zur Lösung eines gravierenden Konflikts mit seinen Reden und Gegenreden und Ringen um einen Konsens ist ein hervorragendes Beispiel *deliberativer Entscheidungsfindung*: Alle beraten und entscheiden mit.

Die *Begrenzung wirtschaftlicher Macht gegenüber dem Gemeinwesen* ist ebenfalls ein wichtiges Thema für Lukas:

Losverfahren: Der Nachfolger des zwölften Jüngers als Ersatz für Judas wird nach Apg 1 durch Losverfahren zwischen zwei vorab ausgewählten Personen bestimmt. Diese Mischung aus Vorauswahl und Losverfahren war das Mittel der Wahl bei Ämterbesetzungen in Athen, die bestimmte Kompetenzen voraussetzten und doch vor machtpolitischem Zugriff und Bestechung geschützt werden sollten.

Abschreckung vor der Ausnutzung des Reichtums (nach Apg 5): Die reichen Gemeindeglieder Ananias und Saphira verkauften einen Acker. Sie hielten einen Teil des Erlöses zurück, behaupteten aber, alles der Gemeinde zu schenken. Nach Aufdeckung dieses Betruges starben sie. »Große Furcht kam über die ganze *ekklēsía*« (Apg 5,11) heißt es dann – und das ist die wohl erwünschte Folge einer Abschreckung vor der Ausnutzung des Reichtums.

Harte Strafen im Umgang mit Reichtum, Macht und Korruption haben ihren Anknüpfungspunkt bei den vorgestellten athenischen Gerichtsverfahren zum Schutz vor Machtmissbrauch. McCormick weist mit Machiavelli immer wieder auf die Notwendigkeit von abschreckenden Strafmaßnahmen gegen gemeinwohlschädliches Verhalten der Reichen hin. Machiavelli kritisiert,

dass in Florenz keine Möglichkeit bestand, gegen ehrgeizige, mächtige Bürger Anklage zu erheben, denn in einer Republik genügt es nicht, einen mächtigen Mann vor acht Richtern anzuklagen. Es müssen viele Richter sein, denn wenige werden es stets mit den wenigen halten.¹⁸

Machiavelli lobt z. B. die Römer dafür, dass sie Coriolanus, einen reichen Aristokraten, öffentlich verurteilten – sogar mit der Möglichkeit der Hinrichtung, wenn er sich gegen das Volk stellt. Für Machiavelli sind laut McCormick auch harte Strafen – bis hin zur Todesstrafe – legitim, wenn sie gegen Eliten angewandt werden, die die Republik bedrohen.

Fazit: Ekklesía wird uns in der Apostelgeschichte auch als eine soziale Gemeinschaft vorgestellt, in der bei wesentlichen Themen und Ämterbesetzungen die ganze Gemeinde beteiligt wird. Der Gefahr der Dominanz der Reichen versucht Lukas durch z. T. drastische Drohungen entgegenzusteuern.

3.2 Ekklesía bei Paulus

Wie hat nun aber Paulus den Begriff *ekklēsía* aufgenommen und ggfs. verändert und erweitert? Was hat Paulus für die christlichen Gemeinden vom athenischen Demokratiemodell übernommen?

Walter Klaiber hat schon in seiner Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis analysiert: »Von allen paulinischen Begriffen für Gemeinde betont ekklesía am stärksten die »empirische Größe«! Auch wenn »der in und mit der ekklesía Handelnde ... immer Gott (ist)« bleibt – schreibt er –, ist ekklesía »von Haus aus nicht ein theologisch-abstrahierender Begriff, sondern die Bezeichnung eines konkreten Ereignisses«¹⁹. Diese eher soziologische Begriffsebene will ich noch etwas näher beleuchten.

Paulus hat weniger die Begrenzung wirtschaftlicher Macht auf die Gemeinschaft beschäftigt und umso mehr die *Frage der Partizipation, der Teilhabe*: Wer gehört dazu, wer hat Einfluss?

Paulus verwendet den Begriff *ekklēsía* 62-mal, er ist ihm offenbar wichtig. Die Begriffe für die etwas herausgehobenen Ämter, Älteste (*presbyteroi*) und Bischöfe (*episkopoi*), verwendet er dagegen nur je zweimal. Lediglich der Begriff *diákonos* (Mitarbeiter:in) kommt 15-mal und damit etwas häufiger vor.

¹⁸ Macciavelli, Discorsi I, Kap 7, 31.

¹⁹ Klaiber, Rechtfertigung, 21.

Paulus hat zur Ordnung der Gemeinde *keine Ämterhierarchie eingeführt* – das scheint Konsens der Exegese –, sondern – so meine Schlussfolgerung – eine *Ekklesía als demokratisch gestaltete Versammlung*, bei der alle beteiligt sind und niemand über den anderen steht.

Es wurde und wird zur Begründung des Fehlens einer Ämterhierarchie darauf hingewiesen, dass Paulus noch keine geordnete Organisation und Institution im Blick hatte, sondern kleine flexible und dynamische Gemeinschaften, die durch Christus und den Heiligen Geist geleitet werden. Häufig wird noch die Erwartung des nahen Weltendes herangezogen, die eine Organisation überflüssig mache.²⁰

Diese Erklärungsversuche dafür, dass Paulus keine Ämterhierarchie eingeführt hat, haben alle als scheinbare Selbstverständlichkeit den Ausgangspunkt, dass eine Kirche über längere Zeit, und wenn sie größer wird, eine hierarchische Organisation brauche, damit sie nicht ins Chaos stürzt und sich zersplittert. Genau mit dieser Herausforderung auseinanderstrebender Gruppen und Meinungen war jedoch auch schon Paulus in den Gemeinden beschäftigt und hat sich trotzdem bewusst entschieden – nicht gegen Organisation, sondern für ein besonderes Organisationsmodell, die *Ekklesía* – mit demokratischem Vorbild aus Athen.

Die Hälfte der Verwendungen von *ekklesía* erfolgt in den Korintherbriefen zu Fragen der inneren Organisation der Gemeinde. Paulus' Ausführungen in 1. Kor 12 zum Leib Christi und wie alle ganz unterschiedlichen Glieder zum einen Leib gehören und niemand einen anderen ausschließen oder beherrschen darf, sind m. E. weitere deutliche Zeichen, dass er die Einführung von hierarchischen Ämtern nicht vergessen hat, sondern sich bewusst für ein solches Modell der gleichberechtigten Mitwirkung und Mitbestimmung Aller entschieden hat.

In einigen Punkten geht Paulus über das athenische Modell hinaus:

1) *Die Gleichheit und Einheit aller Menschen*: Paulus stellt in Gal 3,28 grundlegend und theologisch fest: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.« Diese Gleichheit und Einheit aller Menschen, auch Frauen, Sklaven und Fremde, bezog sich zunächst auf die Gemeinde und Kirche. Und selbst da wurde sie nur begrenzt realisiert. Immerhin wurden wohl einzelne Frauen auch in Leitungspositionen gewählt, z. B. Phöbe in Kenchreä (Röm 16,1).

Schon damals haben Menschen auf dieser Grundlage jedoch auch die gesellschaftlichen Verhältnisse infrage gestellt. Das wurde von Paulus bzgl. Sklaven

20 Z. B. auch Theißen, Soziologie, 145 ff.

(Philemonbrief) und wohl auch Frauen abgelehnt und mit Macht über viele Jahrhunderte und Jahrtausende unterdrückt. Doch eine »Gleichheit vor Gott« trägt immer den Keim der Infragestellung gesellschaftlicher Ungleichheiten in sich, ob die Gleichheit aller nicht nur im Himmel, sondern doch auch auf der Erde gilt.

Inwieweit alle Mitglieder der frühen christlichen Gemeinden gleichen Status und gleiches Stimmengewicht unabhängig von ihrer Herkunft genossen haben, wissen wir nicht. Dass auch Frauen und Sklaven leitende Funktionen übernommen haben, ist jedoch der Beleg, dass die Gleichheit grundsätzlich galt, auch wenn sie in der Praxis nicht immer umgesetzt wurde, weil ihr vielerlei Hürden in den Weg gelegt wurden.

2) *Das Konzept der dienenden Leitung*: Anstelle oder in Ergänzung zu den Macht beschränkenden Regelungen in Athen entwickelt Paulus ein Konzept der dienenden Leitung. Der Begriff *diákonos* wird bei Paulus sowohl im Sinne eines (Leitungs-) Amtes (5-mal) als auch als Begriff (8-mal) für »Mitarbeitende« insbesondere »leitende Mitarbeitende« verwendet. Sie werden als »Diener« Christi, des Evangeliums, der Gemeinde verstanden und nicht als Herrscher. Diakonia bezeichnet die Ausformung der Mitarbeit nach dem Vorbild Jesu Christi als Dienst nicht für sich selbst, sondern zur Förderung der Anderen, der Gemeinde.

3) *Weltweite Ökumene und Verantwortung*: Paulus etabliert *weltweite Ökumene und Verantwortung*. Interessant ist, dass er den Begriff *ekklesía* sowohl für einzelne Gemeinden als auch für »alle Gemeinden« verwendet. Die lokale Verantwortung und die Verantwortung für die eine weltweite Ekklesía, den einen »Leib Christi«, standen nicht in Spannung, sondern ergänzten sich.²¹ Der materielle Ausgleich zwischen Gemeinden gehörte für Paulus zu den Wesensmerkmalen der Ekklesía und wurde durch die Sammlung in allen Gemeinden für die »Armen in Jerusalem« ganz konkret. »Jetzt hilft euer Überfluss ihrem Mangel ab, damit dann ein anderes Mal ihr Überfluss eurem Mangel abhilft, und auf diese Weise kommt es zu einem Ausgleich.« (2. Kor 8,14).

4) *»Ekklesía Christi«*: Die Ekklesía wird nicht durch eine durch Gemeinschaftsbeschluss selbst gegebene Verfassung konstituiert, sondern durch die Einheit in Jesus Christus als dem Wort Gottes und dem Sohn Gottes. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes ist entscheidend für die Orientierung der Ekklesía auch in den sozialen Fragen des Zusammenlebens. Jeglicher (zu findenden) Ordnung der Kirche wird durch das Evangelium von Jesus Christus eine Orientierung und letzte Autorität gegeben.

²¹ Vgl. Klaiber, Rechtfertigung, 20.

Manche Exegeten heben hervor, dass Paulus die Leitung der Gemeinde durch den Heiligen Geist propagiert habe, und sehen darin eine Alternative zu jeglicher Sozialform der menschlichen Leitung. Das halte ich für eine falsche Entgegensetzung, auch göttliche Leitung geschieht durch Menschen und kann in Konkurrenz zu bestimmten Sozialformen der Herrschaft geraten.

Als das Volk Israel einen König fordert, sagt Gott zu Samuel (1. Sam 8,7): »Nicht dich haben sie verworfen, sondern *mich haben sie verworfen, dass ich nicht König über sie sein soll.*«

In Analogie sehe ich die »Leitung des Geistes« auch bei Paulus als Ausdruck einer Kritik an menschlicher Hierarchie in der Gemeinde. Von Paulus aus lässt sich jedenfalls keine Notwendigkeit einer hierarchischen Ordnung der Kirche ableiten.²² Gibt es umgekehrt eine Priorität für eine demokratische Ordnung der Kirche? Weil Christus für alle gestorben ist, werden alle gerecht gesprochen und gemacht und können gleichberechtigt zur Gemeinde, zur Ekklesia, gehören. Weil Christus »für uns« gedient hat, soll die Leitung seiner Ekklesia durch Dienen und nicht durch Herrschen geschehen.

Aus diesen beiden Eckpunkten ergibt sich m. E. eine klare Priorität für eine demokratische Gestalt der Kirche.

Fazit: Der Begriff *ekklesia* hat bei Paulus auch eine soziale Bedeutung. Ohne Details des athenischen Ekklesia-Modells zu erörtern, geht er über dieses hinaus mit der Begründung der Gleichheit aller, mit der weltweiten Verantwortung und mit einer starken theologischen Begründung der Teilhabe Aller und des Einander-Dienens.

4. Organisation demokratischer Teilhabe

Nach diesem Überblick über antike Demokratiegeschichte und deren Aufnahme, Erweiterung und Veränderung in den frühen christlichen Gemeinden will ich nun zurück zur Ausgangsfrage kommen. Soziale Ungleichheit wird von großen Teilen der Politikwissenschaft als Hauptbedrohung der Demokratie angesehen mit den Folgen, dass große Bevölkerungsgruppen sich nicht ausreichend in den Organen unserer repräsentativen Demokratie vertreten sehen und wirtschaftlich Starke auch politisch dominieren.

²² Vgl. Klaiber, Rechtfertigung, 228.

Welche Elemente der vorgestellten demokratischen Traditionen können uns heute zu einer besseren demokratischen Teilhabe inspirieren? Und noch etwas stärker fokussiert auf unsere Studiengänge und deren Berufsfelder: Welche Ansätze können in Kirche, Sozialer Arbeit und Diakonie sowie in der Gesellschaft zu einer besseren Organisation demokratischer Teilhabe beitragen? Vielleicht sind Ihnen schon während meiner Ausführungen manche Ideen gekommen zu Losverfahren, Volkstribunen oder dazu, wen Sie gerne für zehn Jahre verbannen würden.

Doch vor meinen Antwortversuchen ein kurzer Blick, auf welche Diskussionslage in der heutigen Organisationstheorie diese Fragen und Ideen zu demokratischer Teilhabe, Partizipation und Hierarchien treffen.

4.1 »Demokratische Teilhabe« / Partizipation im heutigen Organisationsmanagement

Die Gestaltung von Unternehmen nach dem traditionellen Modell der hierarchischen Organisation ist im Bereich des Managements auf dem Rückzug. Es gehört eigentlich zum Bild eines Unternehmens als »Räderwerk« aus der Industrialisierung. Die Arbeit hat sich jedoch verändert und ist in vielen Bereichen deutlich komplexer geworden, rein mechanische Handlungen – sei es in der Fabrik oder im Büro – sind vielfach automatisiert und digitalisiert worden. Das Zusammenspiel der Menschen mit ihren verschiedenen Tätigkeiten in einer Organisation wird nicht mehr als zentral steuerbares »Räderwerk« gesehen, sondern als »System«²³ mit komplexen wechselseitigen Reaktionen. Dienstleistungen sind oft komplexe Handlungen und Kommunikation mit der Notwendigkeit von individuellen und kreativen Lösungen. Z. B. die Pflege von Menschen zu standardisieren und zentral zu steuern, führt oft zu großer Unzufriedenheit bei den Mitarbeitenden und den anvertrauten Menschen, weil nicht das gemacht wird, was gerade notwendig ist, sondern ein Standardprogramm. Wir werden gleich ein Beispiel dazu hören.

Hierarchische Organisationen haben in Wirtschaft, Sozialwirtschaft, Gesellschaft und eben auch in der Kirche folgende Nachteile:

- Die wenigen Personen an der Spitze der Organisation verfügen über zu wenig Informationen für eine angemessene und erfolgreiche Steuerung einer komplexen Organisation.

²³ So z. B. Rüegg-Stürm / Grand, St. Galler Management-Modell.

- Die vielen Personen, die nicht an den Entscheidungen beteiligt sind, werden gehindert und demotiviert, sich für gute, passende Lösungen einzusetzen. Dieser Effekt wird größer, je abhängiger die Erfüllung einer Aufgabe von intrinsischer Motivation und kreativem Engagement ist (Pädagogik, Beratung). Und Ehrenamtliche werden sich i. d. R. nur engagieren, wenn sie mitgestalten können.

Die Antwort heutiger Managementtheorie und -praxis lautet in vielen Wirtschaftsbereichen, in denen man auf das Engagement der Mitarbeitenden angewiesen ist: weniger Hierarchien und Verlagerung möglichst vieler Entscheidungen an die Teams, die die Arbeit leisten. Diese wissen in der Regel genauer, was angemessen und erfolgversprechend ist.

Die Aufgabe zentraler Dienste und Koordination hat dienende Funktion und soll den Teams weder Vorschriften machen noch die Arbeit abnehmen, sondern die Teams befähigen, ihre Arbeit besser zu machen. Eine Schlüsselfrage ist, wie den Teams der richtige Umfang der Verantwortung, finanziell und inhaltlich, übertragen werden kann, sodass sie auch nicht überlastet werden.

Damit Sie sich eine etwas konkretere Vorstellung machen können, wie eine solche selbstbestimmte Leitung in Teams aussehen kann, möchte ich die Geschichte von Buurtzorg erzählen. In seinem Buch *Reinventing Organizations* beschreibt Frederic Laloux, ein Unternehmensberater, Buurtzorg als Musterbeispiel für eine Organisation, die auf Selbstführung basiert.²⁴

Buurtzorg ist eine niederländische Organisation für ambulante Pflege, die 2006 von Jos de Blok gegründet wurde – einem Krankenpfleger, der mit den zunehmenden Problemen im traditionellen Gesundheitssystem unzufrieden war. Das zentrale Konzept von Buurtzorg ist einfach, aber revolutionär: Kleine, autonome Pflgeteams von etwa zehn Personen organisieren sich selbstständig und betreuen Patient:innen in ihrem eigenen Wohnumfeld – ganzheitlich, menschlich und bedarfsorientiert. Diese Teams planen ihre Einsätze eigenverantwortlich, koordinieren sich ohne klassische Managementebenen und treffen Entscheidungen gemeinsam. Dabei steht der Mensch im Mittelpunkt, nicht die Effizienzlogik eines durchrationalisierten Systems.

Anstelle eines komplexen bürokratischen Apparats setzt Buurtzorg auf ein unterstützendes IT-System und eine schlanke Zentrale, die nur die notwendigsten administrativen Aufgaben übernimmt. Coaches stehen den Teams bei Bedarf

24 Vgl. Laloux, *Reinventing Organizations*, 61 f.

beratend zur Seite, aber es gibt keine Führungskräfte im klassischen Sinn. Diese Dezentralisierung fördert Eigenverantwortung, Motivation und Nähe zur Patientin oder zum Patienten. Manchmal kann eine Tasse Kaffee mit einer Patientin mehr bewirken als die verordneten Regularien.

Das Modell von Buurtzorg zeigt beeindruckende Ergebnisse: Die Pflegequalität ist höher, die Patientenzufriedenheit wächst, und die Kosten für das Gesundheitssystem sinken. Gleichzeitig berichten Pflegekräfte über eine deutlich höhere berufliche Erfüllung und geringere Burnout-Raten. So wurde Buurtzorg zur größten Organisation für ambulante Pflege mit 14.000 Mitarbeitenden in 1000 selbstorganisierten Teams. Durch dieses erfolgreiche Beispiel wurde Buurtzorg international bekannt und inspirierte zahlreiche Organisationen weltweit, ihre Strukturen neu zu denken.

Im Sinne Laloux' verkörpert Buurtzorg eine Organisation, die sich nicht mehr von Kontrolle, Macht und starren Hierarchien leiten lässt, sondern sich als lebendiges System versteht – fähig zur Selbstentwicklung, getragen von Vertrauen und einem gemeinsamen Sinn.

Es ist heute in dem Vortrag nicht der Platz, diesen Ansatz der Organisationstheorie und -praxis von Frederic Laloux insgesamt zu würdigen. Ich verweise jedoch gerne auf einen interessanten Beitrag meines Kollegen Maximilian Bühler über moderne partizipative Führungsstile aus theologischer Sicht, in dem er heutige Ansätze des partizipativen Managements kritisch reflektiert.²⁵

4.2 Elemente der Ekklesía für eine demokratische Teilhabe in sozialen Organisationen

Es gibt auf jeden Fall gute Gründe aus heutiger Managementenerfahrung, nach Formen demokratischer Teilhabe zu suchen. Welche Elemente aus der antiken und biblischen Geschichte der Ekklesía können für eine demokratische Teilhabe in Organisationen geeignet sein? Ich nenne nun Beispiele vor allem aus den Organisationen der Sozialarbeit, Diakonie und Kirche. Vieles ist analog auch in gesellschaftlichen und politischen Prozessen denkbar. Hier meine unabgeschlossenen Gedanken:

1) *Vertrauen in die Kompetenz aller Mitarbeitenden und Bürger:innen*: McCormick wiederholt mit Verweis auf Machiavelli immer wieder, dass das Vertrauen in die Bürger:innen die Grundlage seines Plädoyers für mehr Demokratie ist:

²⁵ Vgl. Bühler, Impulse.

Werden daher Männer aus dem Volk zu Hütern der Freiheit bestellt, so werden diese vernünftigerweise stärker (LE: als der Adel) um deren Schutz besorgt sein und werden, da sie selber nicht die Freiheit missbrauchen können, auch andere daran hindern.²⁶

Über den formalen Zugang für alle Mitarbeitenden und Bürger:innen hinaus gehört dazu auch, die Beteiligung Aller finanziell und zeitlich zu ermöglichen und ihre Kompetenzen zu entwickeln und einzubringen. Ich freue mich, dass z. B. der Kurs »Ehrenamtliche in der Leitung« nun schon seit 20 Jahren in unserer Kirche genutzt wird. (In Athen ging das Tagegeld nicht an gutverdienende Aufsichtsräte, sondern an ärmere Bürger, die sich einen freien Tag nicht leisten konnten.)

2) *Stärkung der lokalen Ebene*: Direkte Demokratie und Teilhabe Aller ist am besten und leichtesten auf der lokalen Ebene zu verwirklichen. Wir haben in Deutschland in der Organisation des Sozialstaates ein ausgezeichnetes Prinzip: *die Subsidiarität*. Es besagt, dass Eigeninitiative und private Träger Vorrang vor kommunalen Trägern bei der Beauftragung von sozialen Leistungen haben. Außerdem haben kommunale Lösungen Vorrang vor landesweiten und landesweite haben Vorrang vor bundesweiten, europäischen und weltweiten Lösungen. Dieses Prinzip hat mehr Beachtung verdient, gerade wenn heute manches global geregelt werden muss.

3) *Mehr Vollversammlungen*: Abstimmungen mit der Beteiligung Aller können heute auch digital ermöglicht werden und damit mehr direkte Demokratie. Einige Parteien und auch die Evangelisch-methodistische Kirche machen damit erste gute Erfahrungen. Verlagerungen der Entscheidungen auf die lokale Ebene oder in sozialen Organisationen auf die operativen Einheiten können denselben Effekt einer Teilhabe aller haben.

4) *Losverfahren für repräsentative Ämter*: Wahlverfahren sind anfällig dafür, Menschen zu bevorzugen, die bereits aufgefallen sind und schon Ämter innehaben. Das können wir regelmäßig bei den Wahlen auch der kirchlichen Gremien beobachten. Vielleicht können durch Losverfahren Macht aber auch Lasten gerechter verteilt werden. Manchmal könnte eine Kombination zwischen Losverfahren und einer fachlichen Vorauswahl angemessen sein – wie bei der Nachberufung des zwölften Apostels.

5) *Kontrollinstanzen und Gegengewichte*: Je mehr Macht und Geld im Spiel sind, desto wichtiger sind Kontrollinstanzen und Gegengewichte – auch in sozialen Organisationen, Kirche und Diakonie. Es ist m. E. eine erhaltenswerte demokratische Errungenschaft, dass z. B. Berufungen von Superintendent:innen in der EmK in

26 McCormick, Machiavelli, zitiert Machiavelli, Discorsi I, 5, 20.

Deutschland i.d.R. erst nach der Nomination durch das Plenum der Jährlichen Konferenz erfolgen. Der vielfach geforderte Blick nach vorn darf die Aufsichtsfunktion von Gremien nicht aufheben. Mit Rechenschaftsberichten muss Transparenz hergestellt werden und kann eine gemeinsame Steuerung und ggfs. Umsteuerung ermöglicht werden.

Die »mächtigste« Person für ein Jahr in eine Pause zu schicken, könnte sich – wie auch Begrenzungen von Amtszeiten und der Zahl der Ämter – für eine Organisation sehr positiv auswirken, weil Andere sich besser entfalten können.

Volkstribune wollen wir vermutlich nicht wählen, aber Vertretungen mit Veto-recht für unterrepräsentierte Gruppen sind vielleicht eine Idee.

6) *Kommunikationsregeln in Konflikten*: Hier ist einmal positiv hervorzuheben, wie die Kirche Vorbild sein kann. Für das Aufeinander-Hören und Miteinander-eine-Lösung-Suchen wurden bei den Verhandlungen am runden Tisch der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland über den unlösbaren Widerspruch im Umgang mit Segnung und Ordination homosexuell lebender Menschen verallgemeinerbare Kommunikationsregeln erarbeitet, die sogar von ökumenischen und politischen Vereinigungen zur Übernahme und Weitergabe empfohlen wurden.²⁷

7) *Gemeinsame Vision, Ziele, Werte*: In der Managementtheorie und meiner Praxiserfahrung kann die Zielstrebigkeit hierarchischer Führung am besten durch gemeinsame Ziele und eine gemeinsame Unternehmens»philosophie« ersetzt werden. Hier haben Diakonie und Kirche einen großen Schatz. Der gemeinsame Glauben an Jesus Christus, die Hoffnung auf das Reich Gottes in Gerechtigkeit und Frieden sind sehr starke Bindungen und gemeinsame Orientierungen. Die tiefen Schätze der Spiritualität sind jeder modernen Unternehmenskultur überlegen.

Für unsere heutige Demokratie ist es wichtig, interreligiös an der gemeinsamen Basis zu arbeiten, um der inneren Zersetzung der Demokratie vorzubeugen. Gemeinsame Werte können dabei helfen.

Es gibt nicht die Alternative entweder »demokratische, partizipative« oder »geistgeleitete« Führung, vielmehr ist die religiöse Dimension eine wesentliche Stärkung einer partizipativen Organisation.

²⁷ Siehe: Leitlinien Runder Tisch.

5. Resümee

Im 6. Jh. v. Chr. (in der laut Karl Jaspers sog. »Achsenzeit«) hat es offenbar eine parallele Entwicklung in Richtung Demokratie und Partizipation in Athen, Rom und Jerusalem gegeben. Diese Impulse haben zur Ausprägung der athenischen Demokratie, der römischen Republik und einer partizipatorischen Verfassung im Deuteronomium geführt. Diese politischen Modelle und die Erfahrungen damit prägen auch unsere heutige Demokratie und den Diskurs darüber.

Auch im Judentum und vor allem im Christentum wurde nicht nur der Zentralbegriff der athenischen Demokratie übernommen, sondern vor allem auch viele Inhalte wurden aufgenommen und noch erweitert. Gerade in heutigen Zeiten der notwendigen Belebung der Demokratie können die neutestamentlichen Ansätze eine Inspiration für die demokratische Gestaltung der Kirche und Diakonie und dann auch der Gesellschaft sein.

Ich hoffe, Sie können meine Erfahrung nun am Ende bestätigen:

- Es lohnt sich, sozialwissenschaftliche und politologische Texte zu lesen, um die Bibel besser zu verstehen.
- Es lohnt sich, die Bibel zu lesen zur Inspiration für heutige soziale und gesellschaftliche Fragen.

Literaturverzeichnis

- Athenaion Politeia, Die Verfassung der Athener, von Aristoteles oder einem seiner Schüler, in: Aristoteles, Der Staat der Athener. Übersetzt von Martin Dreher, Stuttgart 1993.
- Bleicken, Jochen, Die Verfassung der Römischen Republik, 3., durchges. Aufl., Stuttgart 1995.
- Bühler, Maximilian, Impulse der Holokratie für eine partizipativ geleitete Kirche. Kritische Diskussion einer Managementmode, in: Cursor – Zeitschrift für Explorative Theologie, 2025, URL: <https://cursor.pubpub.org/pub/nwek0vki/release/1> (1.7.2025)
- Eckhardt, Benedikt, Ἐκκλησία. Ein gewöhnlicher Vereinsbegriff der römischen Kaiserzeit?, in: Krause, Joachim / Krauter, Stefan / Oswald, Wolfgang (Hg.), Qahal und Ekklesia. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und ihren Umwelten, Paderborn 2025, 287–304.
- Klaiber, Walter, Rechtfertigung und Gemeinde, Göttingen 1982.
- Krause, Joachim / Krauter, Stefan / Oswald, Wolfgang (Hg.), Qahal und Ekklesia. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten, Paderborn 2025.
- Laloux, Frederic, Reinventing Organizations. Ein Leitfaden zur Gestaltung sinnstiftender Formen der Zusammenarbeit, München 2015.
- Leitlinien Runder Tisch der Evangelisch-methodistischen Kirche, <https://www.emk.de/kirche/kirche-in-einheit-vielfalt-und-liebe/die-arbeit-des-runden-tischs-der-emk-in-deutschland> (1.7.2025)

- Machiavelli, Nicola, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, 1519, 3. Auflage, übersetzt von Rudolf Zorn, Stuttgart 2007.
- McCormick, John, Machiavelli und der populistische Schmerzensschrei, Frankfurt a. M. 2023.
- Merkel, Wolfgang (Hg.), Demokratie und Krise, Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie, Wiesbaden 2015.
- Merkel, Wolfgang, Schluss. Ist die Krise der Demokratie eine Erfindung?, in: ders. (Hg.), Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie, Wiesbaden 2015, 473–498.
- <https://www.deutschlandfunk.de/bundestag-zusammensetzung-frauen-repraesentanz-102.html> Sendung vom 24.3.2025 (1.7.2025).
- Otto, Eckart, Qāhāl und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons Nomoi, in: Krause, Joachim / Krauter, Stefan / Oswald, Wolfgang (Hg.), Qahal und Ekklesia. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und ihren Umwelten, Paderborn 2025, 221–248.
- Piketty, Thomas, Das Kapital im 21. Jahrhundert, München 2014.
- Repschinski, Boris, »Ekklesia als Kultgemeinde oder Volksversammlung?« Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium, in: ZKTh 137 (2015), 346–365.
- Rüegg-Stürm, Johannes / Grand, Simon, Das St. Galler Management-Modell, Bern 2019.
- Theißen, Gerhard, Soziologie der paulinischen Gemeinden, Göttingen 1979.

Prof. em. Dr. Lothar Elsner, Professor für Soziale Arbeit und Diakoniewissenschaft an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: lothar.elsner@th-reutlingen.de

Achim Härtner

»Echt jetzt?!« – Das Evangelium predigen im Zeitalter der Authentizität

Homiletische Erkundungen im Licht gegenwärtiger
Hyper-Individualisierung¹

Abstract: *This article explores the homiletical challenge of preaching the Gospel in today's »age of authenticity,« shaped by hyper-individualization and the cultural demand for self-realization. Drawing on thinkers such as Charles Taylor and Andreas Reckwitz, Achim Härtner examines how authenticity has become a dominant moral ideal influencing religion, faith, and preaching. The study argues that contemporary preaching is increasingly evaluated through the perceived authenticity and credibility of the preacher. At the same time, it warns against reducing preaching to self-performance and advocates a reflective, truthful, and Christ-centered form of authentic proclamation.*

1. Der Aufstieg von »Authentizität« zum moralischen Leitwert der westlichen Spätmoderne

Wenn ich morgens in meine Jeans steige, fällt mein Blick auf den im Hosenbund eingestickten *kategorischen Imperativ* unserer Zeit: »be authentic you!« Die Forderung nach Authentizität hat sich im kulturellen Raum des Westens zu einem allgegenwärtigen Phänomen entwickelt. Der italienische Philosoph Alessandro Ferrara hat im ausgehenden 20. Jahrhundert in einer Untersuchung zum »Projekt der Moderne« von einem aufziehenden »Zeitalter der Authentizität« gesprochen.² Auch wenn der omnipräsente Ruf nach »Authentizität« im Sinne einer Suchbewe-

¹ Abschiedsvorlesung an der Theologischen Hochschule Reutlingen vom 22. Juli 2025; der Vortragscharakter wurde beibehalten.

² Ferrara, *Authenticity*, 5: »While the Enlightenment is the age of autonomy par excellence, ours is the age of authenticity.«

gung nach einer originellen Weise des Menschseins aktuell wirken mag, so hat er doch eine lange Vorgeschichte.

In seinem Buch »The Ethics of Authenticity« verfolgt der kanadische Kulturphilosoph Charles Taylor Anfang der 1990-er Jahre die Entstehung einer *Kultur der Authentizität* zurück bis ins 18. Jahrhundert.³ Taylor untersucht darin drei Fehlentwicklungen der Moderne und vertritt die These, der Aufstieg der »Authentizität« ins gesellschaftsprägende Bewusstsein verdanke sich dem epochalen Wandel, den die Schriften der Aufklärung angestoßen hatten. René Descartes führte den Zweifel als Leitmethode der Philosophie ein, Immanuel Kant rief den modernen Menschen auf, sich aus einer selbst verschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Der moderne Mensch sollte selbst die Zügel in die Hand nehmen, um eine lebenswerte Zukunft zu gestalten. Im Zuge der Aufklärung sei der Glaube an ein vorgegebenes, metaphysisches Weltverständnis ins Wanken geraten, im Zuge eines zweckrationalen Denkens wurde die Welt gleichsam entzaubert (Max Weber). Dabei gewann sie einerseits ein vordem nie gekanntes Maß an individueller Freiheit, beraubte sich jedoch andererseits der vorgängigen Geborgenheit und Verlässlichkeit der metaphysischen Großerzählung einer »großen Kette des Seins.«⁴ Die Antworten auf die Fragen, was man *wissen* oder *hoffen* kann und was man *tun* soll, sollten fortan nicht mehr aus vorgegebenen Traditionen, sondern vom nunmehr aufgeklärten Menschen im Vertrauen auf die ihm eigene Vernunft selbst gewonnen und begründet werden. Dabei habe sich der moderne Mensch allerdings nicht nur von seiner Umwelt und den Mitmenschen entfremdet, sondern auch von sich selbst. Die in der Aufklärung begründete Wahlfreiheit sieht Taylor als höchst ambivalent an, als Zugewinn und Zwang zugleich. Nunmehr sei auch das *anzustrebende Gute* nicht mehr das *moralisch Gebotene* oder das *für alle Nützliche*, sondern allein das, was dem Einzelnen als ethischem Maßstab einleuchtete. Daraus folgt nach Taylor, dass sich in einer fluiden Welt ständig die Horizonte verschöben und sich neue Räume auftäten, in denen sich der spätmoderne Mensch stets neu zu erfinden habe, in einer Haltung radikaler Offenheit: nichts ausschließen und sich zu nichts verpflichten.

³ Taylor, *Ethics of Authenticity*, 29. Das Original wurde 1991 in Kanada unter dem Titel »The Malaise of Modernity« publiziert. Eine deutschsprachige Fassung ist 1995 erschienen unter dem Titel »Das Unbehagen der Moderne«, Frankfurt a. M. Die englischsprachigen Zitate im vorliegenden Beitrag wurden vom Verfasser übersetzt.

⁴ Taylor, *Authenticity*, 3; im Original »great chain of being«.

Als ein in dieser umfassenden Krise maßgebliches *moralisches Ideal* stellt Taylor nun »Authentizität« in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er beschreibt ihr Wesen folgendermaßen:

Es gibt eine bestimmte Art, Mensch zu sein, die *meine Art* ist. Ich bin dazu aufgerufen, mein Leben auf diese Weise zu leben und nicht die eines anderen nachzuahmen. Wenn ich das nicht tue, verfehle ich den Sinn meines Lebens, verfehle ich, was Menschsein *für mich* bedeutet. (...) Nicht nur, dass ich mein Leben nicht an die Anforderungen der Konformität anpassen sollte, ich kann nicht einmal ein Modell finden, um außerhalb meiner selbst zu leben. Ich kann es nur in mir selbst finden. Mir selbst treu zu sein bedeutet, meiner eigenen Originalität treu zu sein, und das ist etwas, das nur ich artikulieren und entdecken kann. Indem ich sie artikuliere, definiere ich auch mich selbst. Ich erkenne eine Potenzialität, die nur mir gehört. Dies ist der Hintergrund des modernen Ideals der Authentizität und der Ziele der Selbsterfüllung oder Selbstverwirklichung, in die es gewöhnlich gekeidet ist.⁵

Zusammengefasst bedeutet dies für Taylors Analyse zur Authentizität als neuem moralischen Ideal: Im ständigen Abgleich mit der eigenen Innerlichkeit, dem eigenen *Selbstbild*, der eigenen *Selbsterfahrung* und *Selbstwirksamkeit* entwirft und verwirklicht der Mensch der Spätmoderne das eigene Leben und prägt somit das gesellschaftliche Miteinander.

Wenn wir in die zeitgenössische philosophische und soziologische Diskussion blicken, hat sich der Vormarsch der Individualisierung und der damit verbundenen Innenorientierung der westlichen Gegenwartskultur offenbar weiter beschleunigt und verstärkt. Damit wird auch der Ruf nach Authentizität immer lauter. Drei kurze Beispiele sollen an dieser Stelle genügen:

a) In seinem Essay »Das intensive Leben«⁶ beschreibt der Philosoph Tristan Garcia die Intensivierung der subjektiven Erfahrung als das eigentliche Lebensziel des spätmodernen Menschen, gleichsam als Gegenentwurf zur aufklärerischen zweckrationalen Berechenbarkeit der Welt.⁷ Das jeweilige innere Erleben, das individuell wahrgenommene »Sein« stehe im Mittelpunkt, der Mensch stehe daher gleichsam ständig unter Strom, obsessiv elektrisiert von der Suche nach dem nächsten Kick. So entstünde eine Art *Hochspannungsgesellschaft*, in der sich die

⁵ Taylor, *Authenticity*, 29.

⁶ Garcia, *Leben*.

⁷ Von einer gewünschten »Steigerung der Erlebnisqualität« sprach bereits der Soziologie Gerhard Schulze, in: *Die Erlebnisgesellschaft*.

Menschen in der Zwickmühle zwischen überhöhten Erwartungen und den Erfahrungen der eigenen Begrenztheit erleben:

Schon in frühester Jugend lernen wir, *mehr* von derselben Sache zu wollen und zu wünschen. Und paradoxerweise lernen wir gleichzeitig, Variationen und Neuheiten nachzujagen. In beiden Fällen lehrt man uns, nicht mehr irgendetwas Absolutes, Ewiges oder Vollkommenes zu erwarten: Man ermuntert uns, das herbeizuwünschen, was eine Maximierung unseres ganzen Wesens ist.⁸

Authentisch zu leben, bedeutet im Sinne Garcias »intensiv das zu sein, was man ist«.⁹ Der Philosoph versteht dieses ethische Ideal als rein formale, in der Sache inhaltsleere Kategorie: »Äußerlich können sich Existenzen gleichen. Was sie jedoch unterscheidet, ist diese innere Gewissheit, dass es eine Kraft gibt, die ich alleine messen kann.«¹⁰ So verwundert es auch nicht, dass der Autor kaum etwas zur sozialen und politischen Dimension dieser Entwicklung zu sagen hat.

b) Anders der Soziologe Andreas Reckwitz: Er diagnostiziert in seinem Buch »Die Gesellschaft der Singularitäten« eine Art Hyper-Individualisierung.¹¹ Er geht davon aus, dass das leitende Motiv vieler Menschen heute sei, aus der Norm auszubrechen und etwas Besonderes sein zu wollen, mehr noch: einzigartig, unverwechselbar, ein Unikat. Reckwitz erweitert die Sicht über die individuelle Selbst-Wahrnehmung hinaus auf die Bereiche der Objekte, Subjekte, Räume, Zeiten und Kollektive und untersucht diese unter dem Leitgedanken der Singularität.¹² Durch die Singularisierung entstünden neue soziale Gebilde und Wahrnehmungsmuster, beispielsweise ein neues *Hervorbringen und Aneignen* von Identitätsbeschreibungen und Gruppenzugehörigkeiten. Auch bei Reckwitz steht das moralische Ideal der Authentizität im Mittelpunkt der Überlegungen. Ein authentisches Selbst entstünde durch *Arrangements*, durch die je singuläre Kombination von Gegenständen, Texten, Bildern, Personen etc. in ihrer Heterogenität. Dies mit dem *Ziel*, in der »Singularitätsarbeit« ein möglichst stimmiges Gesamtbild der Person hervorzubringen.¹³ Die Abständigkeit des Menschen zu sich selbst eröffnete diesem die Freiheit, sich selbst zu entwerfen und zu verwirklichen. Dabei komme der sozialen Praxis der *Performanz* besondere Bedeutung zu. Die Singularisierung führe dazu,

⁸ Garcia, *Leben*, 14.

⁹ A. a. O., 18.

¹⁰ A. a. O., 17.

¹¹ Vgl. Reckwitz, *Singularitäten*.

¹² Vgl. Reckwitz, *Singularitäten*, 37–64.

¹³ A. a. O., 69.

dass Menschen das soziale Gegenüber gleichsam als Publikum ansähen, vor dem sich das Selbst zu inszenieren habe. Es *brauche* also die andere Person, die jene wahrnimmt und als solche im Sinne einer Zuschreibung erst hervorbringt. Damit werde die Logik der *Aufführung* zum Wesensmerkmal zwischenmenschlicher Interaktionen:

Neben der Suche nach authentischen Momenten und dem Streben nach gesellschaftlichen Status, die im optimalen Fall zur *erfolgreichen Selbstverwirklichung* amalgamieren, geht es ihm [dem spätmodernen Subjekt, AH] auch um Performanz: Es will (und soll) sich auch vor anderen als glückliches, authentisches Subjekt in einem so anregenden und erlebnisreichen wie erfolgreichen Leben darstellen. Das ist das Muster der *performativen Selbstverwirklichung*.¹⁴

Die genannte Performativität zielen dabei weniger auf kognitive Übereinstimmung oder Überzeugung, sondern auf *affektive Erregungsintensitäten* – hier berührt sich die Analyse Reckwitz' mit der von Garcia. Die genannte Affizierung führe angesichts wachsender Pluralität zu einem Wettbewerb um *Aufmerksamkeit*, angeheizt durch die zunehmende Bedeutung medialer Formate. Bei aller Bemühung des Individuums um Echtheit und Originalität stünde das gebotene Streben nach Authentizität *prinzipiell* unter dem doppelten Vorzeichen von *Performanz* und *Aufmerksamkeitswettbewerb*: Authentizität sei also nicht natürlich gegeben, sondern entstünde erst *situativ* in der jeweiligen Inszenierung und deren Rezeption. Im Wettbewerb um Aufmerksamkeit sei *Sichtbarkeit* die Währung, in der sich eine performative Singularität auf dem Markt bewähren müsse. Und soziale *Anerkennung* fänden allein diejenigen, denen es gelänge, sich in der je eigenen Performanz als echt, originell und einzigartig zu präsentieren und mit probaten Mitteln dafür zu sorgen, dass sie vom Gegenüber als authentisch wahrgenommen werden. Diese Einschätzungen unterstreichen die Kernthese des Buches, die an Charles Taylor anknüpft: Der neuzeitliche Wert des Authentischen würde gesteigert durch die Koppelung ans Singuläre und sei durch die galoppierende Mediatisierung nunmehr zum *überragenden* moralischen Maßstab unserer Zeit geworden.¹⁵

c) Über den wissenschaftlichen Diskurs hinaus soll abschließend ein Seitenblick in die Musikszene der Gegenwartskultur geworfen werden. Wie ambivalent eine vorrangige Ausrichtung am *kategorischen Imperativ* unserer Zeit, dem Ruf nach Authentizität und Singularität, für die Lebensgestaltung ist, macht ein viel

¹⁴ Vgl. Reckwitz, Selbstverwirklichung.

¹⁵ Vgl. Reckwitz, Singularitäten, 137–140, 244–253.

beachtetes Interview mit der 22-jährigen Sängerin Billie Eilish im *Rolling Stone Magazine* im Sommer letzten Jahres deutlich. Darin reflektiert der als queer geoutete Megastar der *GenZ* Tiefen und Höhen seines jungen Lebens als öffentliche Person: »Es dauert eine Weile, bis man sich selbst findet, und ich finde es wirklich unfair, wie das Internet einen zwingt, darüber zu reden, wer man ist und was man ist.« Eilish redet offen über ihre Ängste, ihre Depressionen, ihr Lieblingsthema Sex, ihre tiefe Einsamkeit mitten im medialen Dschungel. Das Interview trägt den viel-sagenden Titel »Die wahre Billie Eilish« – der Ruf nach Authentizität lässt grüßen. Ihren tiefen Wunsch nach Normalität bringt sie am Ende so auf den Punkt: »Ich bin bloß ein Mädchen«. ¹⁶ Anders als viele andere Superstars wird sie von ihren Fans als authentisch wahrgenommen, der STERN betitelte ihr aktuelles Album »Hit me hard and soft« als das »ehrlichste Album des Sommers«. ¹⁷ Ihre Anti-Popstar-Attitüde und ihr offener Umgang mit ihren Schwächen kommt bei ihren Fans gut an, die Erwartungen an sie bleiben indes hoch. In Berlin gibt es eine *Billie-Wall*, an der sich Hunderte Fan-Bekundungen finden, manche tragen quasi-religiöse Züge wie: »Billie, du hast mein Leben gerettet!«, und »Danke Billie, du hast mir so viel Trost gegeben!« ¹⁸ Dies bringt uns zum nächsten Gedankenschritt.

2. Die Suche nach »authentischem« Glauben als homiletische Herausforderung

Die bisher genannten Aspekte lassen sich auch in Bezug auf Religion und Glauben beobachten: Viele, die sich heute für Religion und Glaube interessieren, wollen den Glauben bzw. »Gott erleben«, sind auf der Suche nach einem eigenen Glauben. ¹⁹ Dabei steht zumeist nicht eine logisch-argumentative Beweisführung, sondern ein persönliches religiöses Erleben im Vordergrund des Interesses. Somit wird – mithin unbewusst – die individuelle, ja singuläre Erfahrung auch im geistlichen Leben zum Leitkriterium für relevant oder irrelevant oder grundsätzlicher: wahr oder falsch. ²⁰ Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Suchbewegungen in Sachen Religion und Glauben geschehen zunehmend individualisiert, subjektiviert und

¹⁶ »I am just a girl« – Billie Eilish im Interview, *Rolling Stone Deutsch*, 356, 2024, 43.

¹⁷ <https://www.stern.de/kultur/billie-eilish---hit-me-hard-and-soft-ist-das-ehrlichste-album-die-ses-sommers-34720376.html>, letzter Zugriff 4. Juli 2025.

¹⁸ TV-Dokumentation: Aspekte extra: Billie Eilish im Interview, ARD, 15. Juni 2024.

¹⁹ Vgl. Schweitzer, Suche; ders., Lebenszyklus.

²⁰ Vgl. Faix/Künkler, Generation Lobpreis.

hochgradig emotionalisiert. Damit geht in vielen Fällen auch eine zunehmende Moralisierung des religiösen Lebens einher, verbunden mit erheblichem Spannungs- und Spaltungspotenzial, entweder auf der richtigen oder falschen Seite zu stehen.²¹

Die Erfahrung des tiefgreifenden Wandels religiöser Suchbewegungen machen auch Predigerinnen und Prediger auf und unter der Kanzel. Im Zuge zunehmender Individualisierung des Glaubens sind nicht »Amt und Würden« ausschlaggebend dafür, ob eine Predigt Anklang findet, sondern der Eindruck der Zuhörenden, ob die predigende Person ihnen etwas zu sagen hat oder nicht. Maximilian Bühler stellt in einem aktuellen kybernetischen Beitrag fest:

Der anti-autoritäre Authentizitätsimperativ der Spätmoderne hat (...) eine Entmachtung von Pastor:innen bewirkt. Machtausübung basiert auf persönlicher Überzeugungs-fähigkeit, nicht auf hintergründigen amtsbedingten Ermächtigungsstrukturen. Das Amt trägt nur noch in sehr begrenztem Maße die Person. Pastor:innen mussten einen erheblichen Verlust an (theologischer und kybernetischer) Deutungsmacht hinnehmen.²²

Im homiletischen Prozess der Kommunikation des Evangeliums gewinnen die individuelle Persönlichkeit und die Glaubwürdigkeit der Verkündigenden offenbar an Bedeutung, kurz gesagt: ihre Authentizität. Dabei stellt sich die grundlegende Frage, mit was wir es zu tun bekommen, wenn wir im homiletischen Rahmen von Authentizität sprechen. Gemeint ist damit zumeist eine personenbezogene Relation zwischen Prediger:in und Hörer:in, die sich im Moment des Predigtgeschehens einstellt – oder eben auch nicht. Somit stehen im Predigtgeschehen weniger die hermeneutisch-homiletische Überzeugungskraft einer *fachgerechten Auslegung biblischer Texte* oder einer *sachgerechten Reflexion theologischer Topoi* im Vordergrund, sondern die je momentane (affektive) Plausibilität des Gesagten für die je Einzelnen. Mit dem Religionspädagogen Fulbert Steffensky können wir feststellen: »Das Ich und das Du scheinen an die Stelle der Tradition zu treten.«²³

Manche Prediger:innen nehmen diese Herausforderung bereitwillig an, andere fühlen sich dadurch überfordert. Letzteres hat zu tun mit den Rollen und Erwartungen, die Predigenden *zugeschrieben* werden: Predigende werden *ima-*

²¹ Zum Phänomen einer umfassenden Moralisierung des Politischen, Sozialen und Religiösen vgl. Andrick, Moralgefängnis. In seiner Analyse zu Spaltungstendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft in Deutschland spricht Andrick von einer »Infektion der Kommunikationswege durch den Virus der Moralisierung« (12 u. ö.). Dieses Phänomen lässt sich auch in kirchlichen Kontexten beobachten.

²² Bühler, Impulse.

²³ Steffensky, Authentizität, 105.

giniert als Repräsentant:innen des christlichen Glaubens. Sie gelten als Vorbilder eines Lebens mit dem Gott, den die Bibel bezeugt. Und es wird erwartet, dass ihr Lebensstil und -wandel im Alltag dem entspricht, was am Sonntag in der Kirche gepredigt wird. Die von den Zuhörenden wahrgenommene bzw. zugeschriebene Authentizität der verkündigenden Person entscheidet darüber, ob ihm oder ihr zugehört wird oder nicht. Zu fragen ist: Sind wir als Predigende diesen hohen Erwartungen gewachsen, durch eine uns von den Zuhörenden zugeschriebene »street credibility« gleichsam *Garant:innen der Wahrheit* des christlichen Zeugnisses sein zu sollen?

Zur Frage der Rolle und Bedeutung der Person der:s Verkündigers:in im Predigtgeschehen könnten an dieser Stelle eine Vielzahl kontroverser Stimmen aus der Predigtforschung zu Wort kommen. Dazu habe ich Ende letzten Jahres in einer Veröffentlichung einen Überblick gegeben und kann mich daher heute auf einige wenige Gedankenlinien beschränken.²⁴

3. Zur homiletischen Gretchenfrage: Wir predigen nicht uns selbst – oder doch?²⁵

Schon zu biblischen Zeiten war ein Bewusstsein dafür erkennbar, dass die Bezeugung des Evangeliums nur auf personaler Ebene möglich ist. »Ich glaube, darum rede ich«, schreibt der Apostel Paulus in 2Kor 4,13. Seine theologischen Schriften leben von ihrem Bezug zur Person, die ganz hinter ihrer Sache steht und sich in ihrer Tiefe von dieser gehalten weiß. Darin kommt beispielhaft die menschliche Erfahrung zum Ausdruck, dass nur zu überzeugen vermag, wer selbst von etwas überzeugt ist. Als Zeuge des Evangeliums findet Paulus den Mut zur persönlichen, authentischen Rede mit einer klaren inhaltlichen Diktion: »Wir predigen nicht uns selbst, sondern Christus, dass er der Herr ist, wir aber sind eure Knechte um Jesu willen« (2Kor 4,5). Als Predigende sind wir also weder Ursache noch Inhalt der Predigt, sondern richten das, was uns aus der Heiligen Schrift als lebendiges Gotteswort deutlich wurde, der Gemeinde aus. Dabei trägt uns die Gewissheit, dass Gott selbst in unserer Predigt das Wort ergreifen wird, um zu trösten, zu ermahnen, zur Umkehr zu rufen und Glauben zu wecken. Authentisch und überzeugend wird

²⁴ Härtner, *Preaching in an Age of Authenticity*.

²⁵ Vgl. Härtner / Eschmann, *Predigen lernen*, 211 f.

unsere Verkündigung vermutlich am ehesten dann wirken, wenn wir selbst von der Wahrheit und Lebensbedeutsamkeit des Gesagten überzeugt sind.

Wie bedeutsam ist nun aber die predigende Person und ihre Authentizität für das Gelingen des homiletischen Vorhabens »Predigt«? Wenn wir in die Predigtforschung seit der Jahrtausendwende hineinschauen, ergibt sich diesbezüglich ein vielschichtiges Bild, das hier nur ansatzweise skizziert werden kann:

Der Praktische Theologe Axel Dennecke hält im Anschluss an Karl Barth daran fest, die Predigt sei »Verkündigung des Wortes Gottes« und rechnet in seinem programmatisch betitelten Buch »Persönlich predigen« (2001) mit einem »Wort-Gottes-Geschehen«, das sich in dem Predigtprozess ereignen kann, wenn die drei Faktoren Text, Hörer, Prediger als gleichberechtigte Partner im Kommunikationsgeschehen »Predigt« zusammenkommen, – und zwar so, dass keines der drei Elemente die Oberhand gewinnt.²⁶ Die Entlastung der Predigenden besteht für ihn in der Bindung an Christus, dem Herrn des Predigtgeschehens. Letzteres berührt sich mit dem zentralen Anliegen des Praktischen Theologen Manfred Josuttis, der bis ans Ende seiner Lebenszeit an die geistliche Dimension des Predigtgeschehens und an die Notwendigkeit für Predigende erinnert hat, sich in die »Sprachschule des Geistes« zu begeben, durch beständige Einübung in Schriftlesung und Gebet.²⁷ Der Praktische Theologe Wilfried Engemann sieht in seiner Einführung in die Homiletik die Predigt prinzipiell als »ergänzungsbedürftig« (ambiguitär) an und betont den notwendigerweise konstruktiven Part der Gemeinde im Hörprozess. Sein Grundverständnis der Predigt ist die eines »offenen Kunstwerks«. Von Predigenden erwartet Engemann »personale Kompetenz«, was vor allem eine aufmerksame Selbstwahrnehmung und kritische Reflexion der eigenen Persönlichkeit meint.²⁸ Der Praktische Theologe Martin Nicol nimmt Impulse und Ansätze aus der angelsächsischen New Homiletic auf und entwirft das Predigtgeschehen unter Bezugnahme auf Theater und Film als »Einander ins Bild setzen«.²⁹ Auch er plädiert dafür, die Predigt als wechselseitiges, schöpferisches Prozessgeschehen zu begreifen, getragen von der Erwartung, Gott möge darin selbst zur Sprache kommen. Er schreibt: »Paradigma der Predigt ist nicht länger die akademische Vorlesung, sondern der Film mit seinen bewegten Bildern.«³⁰ Auch in Nicols »Dramaturgischer Homiletik« werden Predigende theologisch entlastet, wenngleich

²⁶ Vgl. Dennecke, *Persönlich predigen*, 174 f.

²⁷ Josuttis, *Einführung*, 105.

²⁸ Engemann, *Einführung*, 233 f.

²⁹ Nicol, *Einander ins Bild setzen*, 65.

³⁰ A. a. O., 25.

die eingeforderte »Performance« in der Praxis nicht unerhebliche Anforderungen an die Person stellen wird.³¹ Der Praktische Theologe Albrecht Grözinger ermutigt in seiner Homiletik nachdrücklich zum persönlichen Predigen; das Erzählen der biblischen Geschichten und der eigenen Lebensgeschichte können in der Predigt überzeugend zusammenfließen: »Individualität entsteht im narrativen Prozess. Das Individuum wird in seinen Geschichten erkennbar.«³² Der Praktische Theologe Michael Meyer-Blanck bettet die Homiletik um der gemeinsamen Sache willen in seine Gottesdienstlehre ein.³³ Er nimmt unterschiedliche Aspekte aus der Kommunikations-Psychologie auf, darunter auch die Transaktionsanalyse nach Eric Berne, der in Kommunikationszusammenhängen (Transaktionen) drei »Ich-Zustände« ausgemacht hat: Ein Kindheits-Ich, ein Erwachsenen-Ich und ein Eltern-Ich.³⁴ Predigende sollen ein Bewusstsein darüber erlangen, aus welchem Ich-Zustand heraus und nach welchem – bewussten oder unbewussten – Skriptmuster sie auf der Kanzel agieren. Dabei wird auch erkennbar, welches Bild von den Zuhörenden sie leitet. Im Idealfall würde das Evangelium von Erwachsenen zu Erwachsenen auf paralleler Ebene kommuniziert, also nicht in einem verdeckten oder gekreuzten Kommunikationsmodus. Meyer-Blanck weitet diese Wahrnehmungsperspektive über die Predigt hinaus auf die gesamte Gottesdienstgestaltung aus:

Die Gemeinden hören von denen, die ihnen predigen, nicht nur das, was diese ihnen sagen, sondern auch das, was sie fühlen und wer sie in Wirklichkeit sind. Wer predigt, kann sich nicht verstecken. [...] Dabei ist zu bedenken, dass sich die Prägung der eigenen Persönlichkeit zwar in der Predigt am deutlichsten zeigt, aber auch bei der Formulierung der Gebete, beim Segen und beim Feiern der Sakramente eine Rolle spielt. In der liturgischen und homiletischen »Präsenz« entgeht man nicht der eigenen Person.³⁵

In eine ähnliche Richtung gehen auch unsere eigenen Überlegungen zum Thema. In unserem Buch »Predigen lernen« greifen Holger Eschmann und ich die kommunikationstheoretischen Ansätze von Friedemann Schulz von Thun für die Predigtarbeit auf.³⁶ Dabei plädieren wir für einen bewussten Umgang mit dem »Nachrichtenquadrat« und der Ausprägung eines individuellen Verkündigungs-Stils.

31 Vgl. Nicol/Deeg, Wechselschritt.

32 Grözinger, Homiletik, 205.

33 Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre.

34 Berne, Games People Play (1964), dt. Spiele der Erwachsenen, Reinbek 1967.

35 Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 466.

36 Härtner/Eschmann, Predigen lernen, 174–210. Schulz von Thun, Miteinander reden.

Theologisch steht für uns das gemeinsame Mühen um Wahrheit von Predigenden und Gemeinde im Mittelpunkt, um dem bleibenden Geheimnis des Redens Gottes in unserer Zeit näher zu kommen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die meisten gegenwärtigen Veröffentlichungen zur Predigtlehre entlasten Predigende von überzogenen Erwartungen gegenüber ihrer Person. Tiefenentspannt notiert Steffensky in einem aktuellen Beitrag zur Rundfunkhomiletik:

Eine Botin soll die Erzählerin dieser Geschichten sein. Das heißt, sie braucht nicht vor Glauben zu glühen. Ich möchte ihr zwar anmerken, dass sie ihre Geschichten schätzt. Ich möchte sehen, dass sie keine Faxen damit macht. Aber ich will gnädig mit ihr sein: Sie muss nicht hinter allem stehen, was sie sagt. Unser Glaube ist schwach, auch der der Erzählerin; ihre Zweifel stören mich nicht, wenn ich nur aus ihrer Stimme die Sehnsucht höre, es möge wahr sein, was sie erzählt. Der Bote ist nicht die Botschaft. Das erlaubt ihm, sie in Ruhe vorzutragen; ohne missionarischen Eifer und ohne Gewalt.³⁷

»Gewaltfreie Kommunikation« (Marshall Rosenberg) in der Verkündigung des Evangeliums – unbedingt!

4. Orientierungsmarken auf dem Weg zur authentischen Predigt

Wie ist nun im Licht der vorgängigen homiletischen Diskussion um Rolle und Bedeutung der predigenden Person mit dem zunehmend spürbaren gesellschaftlichen »Zwang zur Authentizität«³⁸ umzugehen? Wenn »authentisch Predigen« das homiletische Gebot der Stunde ist, dann geht es in der Sache um die dreifache Bemühung »um eine Passung zwischen ›Bei-sich-selbst-Sein, Bei-der-Gemeinde-Sein und Bei-der-Sache-Sein.«³⁹ Auf allen drei genannten Ebenen ist ein Mühen um Authentizität mit im Spiel.

Der Praktische Theologe Christoph Wiesinger zeigt in seiner umfassenden Studie »Authentizität« auf, dass wir als spätmoderne Subjekte auf ein Selbst geworfen sind, das zwar als homogener Zellkern der Person imaginiert werden kann, sich aber bei näherem Hinsehen als hochkomplexe, sozial verinnerlichte Struktur

³⁷ Steffensky, Hunger, 45–46.

³⁸ Han, Vom Verschwinden der Rituale, 25–35.

³⁹ Meyer-Blanck, Authentizität, 136.

zeigt.⁴⁰ Das individuelle Selbst ist also keineswegs objektiv zu fassen, sondern verdankt sich einem sozialen Geworden-Sein und wird in unterschiedlichen Situationen durch soziale Adressierungen verschieden formatiert. Authentizität entstehe nicht im subjektiven Mit-sich-selbst-gleich-Sein des Subjekts, sondern brauche ein soziales Gegenüber, das dieses als in sich stimmig erlebt und ihm Glaubwürdigkeit bescheinigt. Ob eine homiletische Performanz zu überzeugen vermag, entscheide sich im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung der erwünschten Eigentlichkeit (Heidegger) der beteiligten Personen, sie entstehe situativ und affektiv. Das bedeutet: Wir können nicht über sie verfügen oder sie anderen verordnen. Der Praktische Theologe Martin Peier bringt es so auf den Punkt:

[...] Offensichtlich entsteht Authentizität gerade erst dadurch, dass sie unverfügbar bleibt und von andern zugesprochen werden muss. Dadurch erhält ›Authentizität‹ eine ähnliche Qualität wie ›Vertrauen‹: Beides kann man nur geschenkt bekommen.⁴¹

Da es sich beim Empfinden von Authentizität stets um ein Augenblicks-Phänomen handelt, muss im Bewusstsein bleiben, dass Menschen – auch Predigende – nicht auf ein starres Bild festgelegt werden dürfen, sondern als veränderliche Wesen wahrgenommen werden, denen eine Entwicklung zugestanden wird. Das Streben nach Authentizität schließt die Bereitschaft ein, sein wahres Selbst, mit seinen positiven wie negativen Seiten, in den sozialen Beziehungen erkennbar werden zu lassen. Die Kontingenzerfahrungen des Lebens wie Scham, Schicksal und Schuld müssen nicht verschwiegen werden. Prediger:innen, die erkennen lassen, dass ihnen »nichts Menschliches fremd« (Rousseau) ist, werden es leichter haben, die Herzen der Zuhörenden zu gewinnen als solche, die eine Haltung, »mit allen Wassern gewaschen« zu sein, vor sich hertragen.

So schlicht diese Einsicht klingen mag, so herausfordernd ist sie in der Praxis der Verkündigung des Evangeliums auf und unter der Kanzel. Predigenden nötigt sie den Mut ab, bei sich zu bleiben, sich in der Predigt nicht frömmen, fröhlicher oder freimütiger zu geben als man ist. Auf der anderen Seite muss bedacht werden, dass Kirche und Gemeinde nicht immer jenen sicheren Ort darstellen, an dem mit existenziellen Fragen, Zweifeln und Grenzen offen umgegangen werden kann. Die Bemühung von Predigenden um Ehrlichkeit und Integrität ist also gleich von mehreren Seiten her gefährdet: Authentisch predigen zu wollen, bleibt ein riskantes Unterfangen. Wiesinger markiert die systemische Grenze einer authentisch

⁴⁰ Wiesinger, Authentizität.

⁴¹ Peier, Authentizität, 334.

wirken wollenden Performanz in Gottesdienst und Predigt als schlicht destruktiv.⁴² Mit ihm lassen sich aber auch Chancen des Bemühens um Authentizität in Gottesdienst und Predigt herausarbeiten:

Wenn jedoch Authentizität als Effekt verstanden wird, der aus der Begegnung zwischen religiöser Form, homiletisch-liturgischer Umsetzung und Erwartung entsteht, dann kann darin die *Dynamik* zwischen Erwartung und Erfahrung in den Blick kommen. (...) Authentizität bleibt damit ein flüchtiges Phänomen. Wo es erscheint, wird es wieder verblasen, wo es sich erneuert und verfestigt, wird es zu neuer Normalität führen.⁴³

Den Prozess des Ereignisses sich einstellender Authentizität als *neue Normalität* beschreibt Wiesinger als eine zirkuläre Struktur, die im Abgleich zwischen Anspruch und Wahrnehmung der Beteiligten im Sinne wechselseitiger Zuschreibungen entstehe und nach und nach eine gewisse Stabilität erzeugen könne.⁴⁴ Wenn sich im Predigtprozess eine solche relative Stabilität der Zuschreibungen zwischen Hörer:in und Prediger:in einstellt, kann sich diese in Gestalt eines *Vertrauensvorschlusses* in einem darauffolgenden Predigtgeschehen positiv auswirken. Wenn einmal die Erwartung »Authentizität« erfüllt wurde, sind Voraussetzungen dafür geschaffen, dass auch spätere Äußerungen derselben Person vertrauenswürdig und integer wirken können. Im umgekehrten Fall kann die Erfahrung eines »signifikanten Risses«⁴⁵ im Verhältnis zwischen Hörer:in und Prediger:in den homiletischen Plausibilitäts-Rahmen auch rückwirkend erschüttern.

Auf der Suche nach Authentizität im Predigtgeschehen muss also mit der Möglichkeit von Täuschung und Ent-Täuschung gerechnet werden. Predigende können durch ihre Interaktion auf und unter der Kanzel mit dafür Sorge tragen, dass es wahrscheinlich(er) wird, dass ihr Zeugnis des Evangeliums von Jesus Christus bei den Zuhörenden glaubhaft aufgenommen werden. Wiesinger erinnert daran:

Authentisch erscheint meist nicht der, der heute dieser und morgen jener ist, sondern der in verschiedenen Bezügen und Relationen ähnliche Grundmuster erkennen lässt, ohne darin gleich sein zu müsse, sich darüber hinaus allerdings sozial und zeitlich plausibel verhält.⁴⁶

⁴² Wiesinger, Gottesdienst und Authentizität, 104.

⁴³ A. a. O., 103.

⁴⁴ Wiesinger, Authentizität, 112.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Wiesinger, Authentizität, 112.

Diese *ähnlichen Grundmuster* lassen sich mit dem Begriff »Wahrhaftigkeit« (Integrität) umschreiben. Der Systematische Theologe Christoph Schwöbel beschreibt die Wahrhaftigkeit eines Menschen als existentielle Grundhaltung, als eine »Übereinstimmung der Lebensäußerungen eines Menschen mit dem, was wahr ist, bzw., er für wahr hält – unbeschadet der Möglichkeit, dass er mit seinem Fürwahrhalten im Irrtum ist.«⁴⁷ Diese Wahrhaftigkeit hält er für eine *Bedingung gelingender Kommunikation* und daher eine wichtige Tugend des sozialen Miteinanders. Allerdings könnten, neben der grundsätzlichen Möglichkeit eines Irrtums, in Ausnahmefällen – um der Liebe willen – Abstriche von der Wahrhaftigkeit erfolgen. Dennoch gelte grundsätzlich, dass sich nur ein wahrhaftiger Mensch anderen gegenüber als authentisch und darum glaubwürdig erweise. Völlig uneingeschränkt und ohne alle Abstriche erforderlich sei die Authentizität sich selbst und Gott gegenüber.

Wenn wir diesen Gedanken aufnehmen, lässt sich zusammenfassend sagen: Wer authentisch predigen möchte, müht sich – vor Gott und den Menschen – um eine ausgewogene Balance von konsequenter Wahrhaftigkeit und angemessener Selbst-Stilisierung.⁴⁸ Engemann hat dafür die treffliche Formulierung einer »kontrollierten Subjektivität«⁴⁹ gefunden. Die Poimenikerin *Angela Rinn* spricht von einer »Predigenden Existenz« als einer homiletischen Grundhaltung, die man als reflektierte, wahrhaftige Authentizität bezeichnen könnte:

Die »Predigende Existenz« stellt sich im Entstehungsprozess der Predigt sich selbst, ihren Abgründen, ihrem Begehren, ihrer Lust, ihrer Begeisterung und ihrer Erschütterung, ihrer Ratlosigkeit und ihrer Irritation angesichts des Bibeltextes, angesichts der Welt, angesichts der Mitmenschen und der eigenen Person. Die Predigt entsteht in diesem Wahrnehmungsprozess und ist deshalb [...] eine Expedition ins Ungewisse. Für eine »Predigende Existenz« müssen sich Predigende bewusst entscheiden. Sie ist riskant. Diese Existenz kann sich nicht hinter Inszenierungen und Performances, nicht hinter theologischen oder sprachlichen Formen verstecken. [...] Die »Predigende Existenz« setzt sich aus, weil sie das Ergebnis nicht kennt. Sie bleibt offen für die Wirklichkeit Gottes und der Menschen. [...] So ist die »Predigende Existenz« in der Nachfolge Christi ein Grenzgängertum: an der Grenze, am Übergang, wo es durchlässig wird für das Göttliche im Menschlichen und das Menschliche im Göttlichen.⁵⁰

⁴⁷ Schwöbel, Art. Wahrhaftigkeit / Authentizität, 1242. Diesen Hinweis verdanke ich meiner Jenaer Kollegin Corinna Dahlgrün.

⁴⁸ Härtner / Eschmann, Predigen lernen, 174–215.

⁴⁹ Engemann, Homiletik, 222–237.

⁵⁰ Rinn, Kurz und gut predigen, 133.

In diesem Sinne soll abschließend in den folgenden neun Thesen vom Bemühen um authentisches Predigen die Rede sein, wohl wissend, dass sich im liturgisch-homiletischen Akten Authentizität einstellen kann, aber nicht muss. In jedem Fall weist jegliches menschliche Bemühen um Authentizität in der Verkündigung des Evangeliums über sich hinaus auf den Gott, der sich in die Geschichte der Menschheit eingelassen und eingemischt hat. Sein Name »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14) ist auch heute die tragende Verheißung allen christlichen Glaubens, Lebens und Hoffens. Dies gilt auch und im Besonderen für das Predigtgeschehen.

5. Thesen: Ermutigungen zur Bemühung um eine authentische Predigt

1. Wer Christus predigt, predigt auch sich selbst.

Die Person, die predigt, bestimmt das Predigtgeschehen stets mit. Dies ist nicht nur psychologisch und kommunikationswissenschaftlich, sondern auch theologisch zu begründen: Gottes Offenbarung richtet sich an konkrete Menschen in konkreten Situationen, zu biblischer Zeit wie auch heute.

2. Diese Tatsache muss homiletisch reflektiert statt tabuisiert werden.

Das homiletische Nachdenken über den notwendigen und sachgerechten Anteil der Person am Predigtgeschehen bewahrt die Predigt vor einem unbewussten bzw. unangemessenen Subjektivismus. Die Weiterarbeit an der eigenen Predigt-tätigkeit schließt ein fortwährendes selbstkritisches Arbeiten an der eigenen Person ein.

3. Authentische Predigten heute stehen bei vielen Hörerinnen und Hörern hoch im Kurs.

In Zeiten, in denen die »großen Erzählungen zerfallen« (Jean-François Lyotard), sind die »kleinen Erzählungen« Einzelner besonders gefragt.⁵¹ Mit der Erwartung einer Übereinstimmung von Reden und Leben müssen Predigende angemessen umgehen lernen, im Spannungsfeld zwischen realistischer Vorbildfunktion und überzogenem Idealbild. Zu bedenken ist dabei, dass Jesu Auftrag »Salz der Erde und Licht der Welt« (Matth. 5,13–16) zu sein, nicht nur den Predigenden, sondern der Gemeinde bzw. Kirche als ganzer gilt.

51 Vgl. Lyotard, Wissen.

4. Authentisch predigen ist mehr als ein rhetorischer Kniff.

Es geht nicht vorrangig um eine Methode, sondern um die innere Bereitschaft, die eigene geistliche Erfahrung und Anfechtung konstruktiv in das Predigtgeschehen einzubringen.⁵²

5. Authentisch predigen heißt nicht, andauernd »Ich« zu sagen.

Predigende können direkt per »ich« und/oder indirekt per »er/sie«, »man« oder »wir« von sich sprechen. Auch wer mit einer direkten Selbstkundgabe sparsam umgeht, kann eine zutiefst authentische Predigt halten, wenn darin tiefes Einfühlungsvermögen und innere Überzeugung zum Ausdruck kommen.

6. Authentisch predigen heißt nicht »privat predigen«.

Eine Bespiegelung der eigenen privaten Angelegenheiten und etwaige Versuche, sich als Interpret:in der biblischen Wahrheit unverzichtbar zu machen, gehen in die falsche Richtung. Authentisch predigen heißt, zu sich selbst eine heilsame Distanz zu wahren und nicht bei den eigenen subjektiven Erfahrungen stehen zu bleiben: »Wer persönlich predigt, spricht von sich, um vom Evangelium zu sprechen.«⁵³

7. Authentisch predigen heißt, unbefangen von sich zu sprechen.

Wer authentisch predigt, vermittelt den Eindruck, die eigene Auffassung und Glaubenserfahrung seien der Rede wert. Er oder sie muss sich nicht ängstlich absichern oder fremde Autoritäten bemühen. Aus der Bindung an Christus erwächst »Freimut« (*parrhesia*, Eph 3,12) zur Predigt. Dieses im Zuspruch der Liebe Gottes wurzelnde Grundvertrauen in sich selbst überträgt sich auf die Zuhörenden.

8. Authentisch predigen lädt Hörende ein, auch »Ja, Nein und Ich« zu sagen.

Wer authentisch predigt, sucht eine gesunde Balance zwischen Nähe und Distanz zu den Zuhörenden. Exemplarische Erfahrungen des Gelingens und Scheiterns aus dem Leben der Prediger »erden« die biblische Botschaft. Zugleich schaffen sie für die Zuhörenden Freiräume, zum biblischen Zu- und Anspruch selbst »Ja, Nein und Ich« (Manfred Josuttis) zu sagen.

⁵² Dazu können verschiedene »Ich-Varianten« auf der Kanzel unterschieden werden, vgl. Härtner / Eschmann, Predigen lernen, 211f.

⁵³ Dennecke, Persönlich predigen, 45.

9. Authentisch predigen heißt, erkennbar Glauben zu wagen.

Wer authentisch predigt, nimmt die aktuellen Gegebenheiten nicht als unveränderbar hin, sondern zeigt sich offen für das schöpferische Wirken des Geistes Gottes. Die biblischen Verheißungen werden für Predigende und die Gemeinde zum Wirklichkeitsgewinn. Die persönliche Predigt ist eine »Momentaufnahme«, verwurzelt im Zeugnis der Vergangenheit und zugleich erwartungsoffen für Gottes Zukunft. Authentische Predigt ist gewagter Glaube, der ansteckend wirkt.

Bewusst gibt es keine 10. These, die abschließenden Charakter haben würde. Das jedoch, was ich mir als theologischer Lehrer am meisten wünsche, nämlich dass gegebene Impulse eigenständig weiterentwickelt und gestaltet werden, ist in den letzten Tagen einmal mehr geschehen:

Daniel Schmidt, mein freundschaftlicher Weggefährte und vielbegabter Grafiker und Liederdichter, hat in der vergangenen Woche ein Lied zu unserem Thema geschrieben, das jetzt zum ersten Mal erklingen wird: »Sei authentisch, sprich glaubwürdig, zeige dich ungeschminkt«...

Vielen Dank Ihnen und Euch allen!

Literaturverzeichnis

- Andrick, Michael, *Im Moralfängnis. Spaltung verstehen und überwinden*, Neu-Isenburg 2024.
- Berne, Eric, *Spiele der Erwachsenen*, Reinbek 1967.
- Bühler, Maximilian, *Impulse der Holokratie für eine partizipativ geleitete Kirche? Work as progress*, in: <https://cursor.pubpub.org/pub/nwek0vki/release/1>, (3.6.2025).
- Dennecke, Axel, *Persönlich predigen*, 2. Aufl., Münster 2001.
- Eilish, Billie, Interview, in: *Rolling Stone Deutsch*, (2024), 41–43; Billie Eilish im Interview, ARD, 15. Juni 2024; <https://www.stern.de/kultur/billie-eilish---hit-me-hard-and-soft---ist-das-ehrlichste-album-dieses-sommers-34720376.html> (4.7.2025).
- Engemann, Wilfried, *Einführung in die Homiletik*, 3. Aufl., Tübingen / Basel 2020.
- Faix, Tobias / Künkler, Tobias: *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche*, Neukirchen 2018.
- Ferrara, Alessandro, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London 1998.
- Garcia, Tristan, *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*, Berlin 2020.
- Grözing, Albrecht, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Bd. 2, Gütersloh 2008.
- Han, Byung-Chul, *Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart*, Berlin 2019.
- Härtner, Achim, *Preaching in an Age of Authenticity. Homiletical Reflections in Times of Hyper-Individualization* (Oxford Institute of Methodist Studies 2024; <https://oxford-institute.org/wp-content/uploads/2025/01/2024-05-haertner.pdf>), 9–18.
- Härtner, Achim / Eschmann, Holger, *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, 2. Aufl., Göttingen 2025.

- Josuttis, Manfred, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996.
- Lyotard, Jean- François, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, hrsg. von Peter Engelmann, 3. Aufl., Wien 1994.
- Meyer-Blanck, Michael, *Authentizität, Form und Bühne. Theatralisch inspirierte Liturgie*, in: PTh 94 (2005), 134–145.
- Meyer-Blanck, Michael, *Gottesdienstlehre*, 2. Aufl., Tübingen 2020.
- Nicol, Martin / Deeg, Alexander, *Im Wechselschritt zur Kanzel, Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2013.
- Nicol, Martin, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, 2. Aufl., Göttingen 2005.
- Peier Martin, *Authentizität oder Inszenierung? – Authentizität im Gottesdienst*, in: Kunz, Ralph / Marti, Andreas / Plüss, David (Hg.), *Reformierte Liturgik – kontrovers (Praktische Theologie im reformierten Kontext 1)*, Zürich 2011, 333–338.
- Reckwitz, Andreas, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Frankfurt a. M. 2019.
- Reckwitz, Andreas, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 7. Aufl., Berlin 2019.
- Rinn, Angela, *Kurz und gut predigen*, Göttingen 2020.
- Schulz von Thun, Friedemann, *Miteinander reden*, Bde. 1–4, Reinbek 2014.
- Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M. / New York 1992.
- Schweitzer, Friedrich, *Die Suche nach eigenem Glauben*, Gütersloh 1996.
- Schweitzer, Friedrich, *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, Göttingen 2003.
- Schwöbel, Christoph, *Art. Wahrhaftigkeit / Authentizität*, in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2008, Sp. 1242–1245.
- Steffensky, Fulbert, *Hunger nach Geschichten vom Leben*, in: Herder Korrespondenz 3/2024, 45–46.
- Steffensky, Fulbert, *Was ist liturgische Authentizität?*, in: PTh 89 (2000), 105–116.
- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 2018; dt. Fassung: *Das Unbehagen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995.
- Wiesinger, Christoph, *Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung*, Tübingen 2019.
- Wiesinger, *Gottesdienst und Authentizität*, in: ZThK 119 (2022), 87–105.

Prof. em. Achim Härtner, E. Stanley Jones Professor of Evangelism an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: achim.haertner@th-reutlingen.de

»Das Volk, das in der Dunkelheit geht, hat ein großes Licht gesehen« (Jes 9,1)

Lichtmotivik als Thema Biblischer Theologie

Abstract: *This article examines the motif of light as a central theme of biblical theology through selected texts from Isaiah (Isa 8:23–9:6; 42:1–4, 6–7; 49:1–6; 60:1–3, 19–20) and their reception in the New Testament (Luke 1:78–79; 2:29–32; Matt 4:12–16). Beginning with Isaiah 9, it traces how light imagery functions as a symbol of divine salvation, justice, peace, and presence. The study follows the development of this motif in the Servant Songs, where the Servant is commissioned as a »light for the nations,« and in Isaiah 60, where Zion itself becomes a source of light for the peoples. The New Testament reinterprets these traditions within a christological framework, presenting Jesus as the manifestation of divine light. Overall, the analysis highlights both continuity and reinterpretation, emphasizing the dynamic relationship between the two Testaments.*

»Und Gott sprach: Es werde Licht« (Gen 1,3).¹ Mit diesem Satz setzt Gottes Schöpferhandeln in der biblischen Schöpfungserzählung ein. Als erstes Schöpfungswerk markiert das Licht den Beginn von Ordnung, Zeit und Leben. Der Zusammenhang von Licht und Leben prägt zahlreiche Texte des Alten Testaments, in denen Licht immer wieder als Zeichen für neues Leben, Heil, Rettung und Zuwendung Gottes erscheint. Diese Lichtmotivik begegnet schließlich auch am Ende des alttestamentlichen Kanons.² Im Buch Maleachi wird Gott selbst als Licht beschrieben, als »Sonne der Gerechtigkeit«, die den Menschen aufgeht und Heil unter ihren Flügeln birgt (Mal 3,20).

Doch nicht nur Anfang und Ende des Alten Testaments, sondern die gesamte christliche Bibel ist von Lichtmotivik umspannt. Bereits zu Beginn der Evangelien

¹ Leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung, gehalten am 10. Dezember 2025 an der Theologischen Hochschule Reutlingen.

² Der Darstellung liegt die Anordnung des christlichen Kanons zugrunde.

wird die Ankunft Jesu auf vielfältige Weise mit dem Motiv des Lichts verknüpft.³ So kündigt im Matthäusevangelium das Licht eines aufgehenden Sterns den Weisen aus dem Osten die Geburt Jesu an (Mt 2). Am Ende des Neuen Testaments entwirft die Offenbarung des Johannes – in Anlehnung an Jes 60 – das Bild eines neuen, von Licht erfüllten Jerusalem (Apk 21 f.).⁴ Es wird keine Dunkelheit und keine Nacht mehr geben, denn die Herrlichkeit Gottes erfüllt die Stadt mit Licht; Gott selbst wird über den Menschen leuchten und Christus erscheint als »strahlender Morgenstern«. So erweist sich der gesamte christliche Kanon als von Lichtmotivik gerahmt.

Zwischen diesen kanonischen Rahmungen entfaltet sich eine vielschichtige Tradition biblischer Lichttexte. Der vorliegende Beitrag folgt exemplarisch einer »Lichtspur«. Ausgangspunkt bildet dabei jener Text, dem auch der Titel dieses Beitrags entnommen ist: Jes 9.

II. Lichtmotivik im Jesajabuch

1. »Das Volk, das in der Dunkelheit geht, hat ein großes Licht gesehen« – Jes 8,23–9,6

Jes 8,23–9,6 ist ein Danklied anlässlich der Geburt und Inthronisation eines neuen Herrschers in Jerusalem.⁵ Der Text blickt zunächst auf eine Zeit der Finsternis zurück. Jes 8,23 enthält eine historische Reminiszenz an das 8. Jh. v. Chr., als die Assyrer unter Tiglat-Pileser III. die altorientalische Welt beherrschten, das Nordreich Israel eroberten und Teile des Landes als assyrische Provinzen annektierten. Mit der Rede von der einstigen »Erniedrigung« der Stammesgebiete Sebulon und Naphtali im Norden Israels spielt V.23 vermutlich auf diese Situation an. Die Erfahrung politischer Unterwerfung wird in 9,1 mit Finsternismotivik eindrücklich beschrieben. In diese Dunkelheit hinein bricht das Licht:

Das Volk, das in der Dunkelheit geht,
hat ein großes Licht gesehen,
die im Land der Finsternis wohnen –
ein Licht ist aufgestrahlt über ihnen.

³ Vgl. Lk 1,78 f.; 2,32; Mt 2,2.9; 4,16; Joh 1,4 f.7–9.

⁴ Vgl. Jes 60,1–3.19 f. Zu diesem Text s. unten Kap. I.3.

⁵ Zu Jes 9 vgl. Beuken, Jesaja, 244 ff.; Schmid, Jesaja, 106 ff.; Barth, Jesaja-Worte, 141 ff.; Liess, Herrschererwartungen und – mit anderer literarhistorischer Einordnung – Williamson, Isaiah, 355 ff.

Der Text lässt seine Leserinnen und Leser zu Beginn im Dunklen, da nicht explizit gesagt wird, woher das Licht kommt, wer das Licht ist und wer handelt. Genannt wird lediglich ein »großes Licht«, ohne nähere Bestimmung. Traditionsgeschichtlich knüpft Jes 9 an die Vorstellung einer göttlichen Lichterscheinung an. Der hier verwendete Begriff »aufstrahlen, glänzen« (נָגַהַ *nāgāh*) bezeichnet in anderen Zusammenhängen den göttlichen »Lichtglanz«.⁶ So kündigt die Lichterscheinung in Jes 9 Gottes rettendes Eingreifen an, das – wie die vergangenheitlichen Verbformen zeigen – bereits begonnen hat. Dass es Gott ist, der handelt, wird jedoch erst am Ende des Textes ausdrücklich gesagt: »Der Eifer JHWH Zebaoths wird dies tun (V.6bβ).

Die Lichtmotivik ist in Jes 9 *Zeichen einer Heilswende* für das Volk in der Finsternis. V.2 benennt die Freude des Volkes, während V.3–5 – jeweils eingeleitet mit »denn« – drei grundlegende Umbrüche beschreiben:

1) Die Befreiung von Unterdrückung (V.3):

Denn das Joch seiner Last und den Stab (auf) seiner Schulter,
den Stab des Antreibers,
hast du zerschmettert wie am Tage Midians.

Die Bilder vom Joch und vom Stab des »Antreibers« stammen traditionsgeschichtlich aus der assyrischen Herrschaftssymbolik; insbesondere das Motiv vom »Joch« dient in neuassyrischen Königsinschriften zur Beschreibung der Fremdherrschaft über unterworfenen Völker.⁷ Gott hat diese Instrumente der Unterdrückung zerbrochen – »wie am Tage Midians«, eine Anspielung auf den einstigen Sieg JHWHs über Israels Feinde in der Richterzeit.⁸

2) Die Vernichtung der Kriegsausrüstung (V.4):

Denn jeder Stiefel, der einherstiefelt mit Dröhnen,
und jeder Mantel, der in Blut gewälzt ist
– er fällt dem Brand anheim, ein Fraß des Feuers.

Der Stiefel (qīḏ *ś'ōn*), ein assyrisches Lehnwort für den Militärstiefel, und der Mantel stehen *pars pro toto* für die Militärausrüstung, die vollständig vernichtet wird. Damit findet der Krieg ein endgültiges Ende. Auf die Befreiung von der Unter-

6 Vgl. Ps 18,13.29; Am 5,20; Ez 1,4.13.27 f.; 10,4; Hab 3,4.

7 Vgl. Ruwe / Weise, Joch, 281 ff.

8 Vgl. Ri 6–8.

drückung und die Zerstörung der Kriegsausrüstung folgt schließlich als drittes Element der Heilswende:

3) Die Geburt und Einsetzung eines neuen Herrschers (V.5–6):

Denn ein Kind ist geboren worden für uns,
ein Sohn ist gegeben worden für uns,
und die Herrschaft kam auf seine Schulter,
und man nannte seinen Namen:
Wunderbares Planender, Gott-Held,
Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens.
Der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende
über dem Thron Davids und über seiner Königsherrschaft,
indem er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit
von nun an bis Ewigkeit.
Der Eifer JHWH Zebaoths wird dies tun.

Wie bereits zu Beginn bleibt der Text auch hier zunächst offen: Es ist von der Geburt eines Kindes, eines Sohns die Rede, ohne dass sein Geburtsname genannt wird. Stattdessen wird die Bedeutung des Kindes für die Sprecher des Textes hervorgehoben: »für uns geboren«. Auf den Bericht der Geburt folgt die Herrschaftsübernahme, die mit der Verleihung von vier Krönungsnamen verbunden ist. Jes 9 greift damit ägyptische Königstraditionen auf, nach denen der Pharao bei seiner Inthronisation zusätzlich zu seinem Geburtsnamen eine mehrgliedrige Königstitulatur erhielt. Die einzelnen Krönungsnamen sind traditionsgeschichtlich sowohl von ägyptischer als auch von mesopotamischer Königstradition geprägt.⁹

Die vier Namen »Wunderbares Planender« (פלא יועץ *pælae' jō'es*), »Gott-Held« (אל גבור *'el gibbōr*), »Vater der Ewigkeit« (אבי-עד *'abī 'ad*) und »Fürst des Friedens« (שַׁר שְׁלֹמֹם *šar šālōm*) zeichnen den neuen Herrscher in besonderer Weise aus. Dabei sind zwei Aspekte hervorzuheben:

1) Mit den Krönungsnamen werden dem Herrscher teilweise *göttliche Prädikationen* beigelegt, wie sie in dieser Häufung keinem anderen Herrscher im Alten Testament zugesprochen werden. Attribute, die sonst Gott vorbehalten sind, werden auf den Herrscher übertragen. Besonders hervorzuheben sind dabei die Titel »Gott-Held« (אל גבור *'el gibbōr*) und »Wunderbares Planender« (פלא יועץ *pælae' jō'es*). Nur in Ps 45,7 wird ausnahmsweise auch ein König als »Gott« benannt; »Wunder« kenn-

⁹ Zur Bedeutung der Thronnamen s. Wildberger, Jesaja, 381 ff.; Beuken, Jesaja, 251 ff.; Wagner, Gottes Herrschaft, 218 ff.; Williamson, Isaiah, 396 ff.

zeichnen im Alten Testament das alles menschliche Vermögen übersteigende Handeln Gottes. Auch die Bezeichnung »Vater« ist in der Regel auf Gott bezogen, etwa in seiner Funktion als Vater des Königs. Den Namen liegt eine »repräsentative Göttlichkeitskonzeption«¹⁰ zugrunde. Der irdische Herrscher fungiert als Stellvertreter und Repräsentant Gottes; mit seinem Herrschaftsantritt wird ihm eine »Göttlichkeit« zuteil, die sich fortan in seinem Wirken und Handeln zeigt.

2) Die Thronnamen formulieren eine Art »Regierungsprogramm«.¹¹ In ihnen finden die *Erwartungen* an den neuen Herrscher ihren Niederschlag, die weit über die Situation des Regierungsantritts hinausreichen: das fürsorgliche Verhältnis zum Volk (»Vater«), die Handlungsfähigkeit und Stärke (»Gott-Held«), die Dauerhaftigkeit der Herrschaft (»Ewigkeit«), ihr Heils- und Friedenscharakter (»Fürst des Friedens«) sowie die alles Erwartbare und das menschliche Vermögen übersteigende Qualität der Herrschaft (»Wunderbares Planender«). Die Namen bündeln damit zentrale Leitvorstellungen idealer Herrschaft und eröffnen zugleich eine über die Gegenwart hinausweisende Zukunftsperspektive auf die kommende Zeit der Regentschaft.

V.6 konkretisiert die ideale Herrschaftsausübung und entfaltet dabei insbesondere den letzten Thronnamen »Fürst des Friedens«. »Frieden«, »Recht« und »Gerechtigkeit« erscheinen als die zentralen Kennzeichen der neuen Regentschaft: Die Friedenherrschaft soll von unbegrenzter Dauer sein (»Frieden ohne Ende«) und auf »Recht« und »Gerechtigkeit« gründen. Diese bilden gleichsam das Fundament seines Throns. Ohne dass die konkrete Herrschaftsausübung im Einzelnen geschildert wird, werden mit den Stichworten »Frieden« (שלום *šālōm*), »Recht« (מישפט *mišpāt*) und »Gerechtigkeit« (צדקה *ṣḏāqāh*) traditionelle Königsvorstellungen aus dem Alten Testament und Alten Orient in den Text eingespielt: Der ideale Herrscher ist verantwortlich für die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit, nur auf dieser Basis werden sein Thron und seine Herrschaft Bestand haben.

Jes 9 beginnt mit Lichtmotivik und kulminiert in der Beschreibung einer gerechten Herrschaft. Licht und Recht sind sowohl im Alten Testament als auch im Alten Orient eng miteinander verknüpft.¹² Die Wende von der Finsternis zum Licht markiert den Übergang vom Unheil zum Heil, von der politischen Unterdrückung zur Befreiung – und mit dem Licht setzt sich die Gerechtigkeit durch. In Jes 9 bildet dieser Zusammenhang von Licht und Recht den Rahmen des gesamten Textes: Das

¹⁰ Assmann, Politik, 100 mit Anm.19.

¹¹ Vgl. Beuken, Jesaja, 253 f.

¹² Vgl. dazu Janowski, Sonne.

mit dem Licht angebrochene Heil gewinnt in der auf Gerechtigkeit gegründeten Herrschaft des neuen Königs dauerhaften Bestand.

Doch von welchem Herrscher spricht Jes 9? Der Text gehört zu den großen prophetischen Herrschererwartungen des Alten Testaments und wird oft als messianische Verheißung verstanden, als Erwartung eines zukünftigen Herrschers, mit dem ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit anbrechen wird. Diese Deutung hat der Text im Verlauf seiner Rezeptionsgeschichte gewonnen;¹³ ursprünglich dürfte er sich jedoch auf einen gegenwärtigen König bezogen haben. Dafür sprechen u. a. die vergangenheitlichen Tempora: Das Volk in der Finsternis hat ein Licht gesehen, das Kind ist schon geboren, der Herrscher hat seine Herrschaft angetreten, das Joch der Unterdrückung ist zerbrochen.

Die eingangs geschilderte Finsternis lässt sich historisch auf die bedrückende Lebenssituation des Volkes Israels unter der assyrischen Vorherrschaft im 8.Jh. v. Chr. beziehen. Im ausgehenden 7.Jh. v. Chr. verlor Assyrien jedoch zunehmend seine Vormachtstellung und mit Josia bestieg ein junger jüdischer König den Thron in Jerusalem. In diese Zeit – das letzte Drittel des 7.Jh. v. Chr. – fällt literaturgeschichtlich die sogenannte Assur-Redaktion des Jesajabuches, die die Unheils- und Gerichtsansagen des Propheten Jesaja aus dem 8.Jh. v. Chr. um eine Hoffnungsperspektive ergänzt.¹⁴ Zu dieser Redaktionsschicht dürfte auch Jes 9 gehören: Mit der Lichtmotivik beschreibt der Text die Heilswende, die mit dem Niedergang der assyrischen Vorherrschaft möglich geworden ist. Liest man Jes 9 vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund, so könnte mit dem neuen Herrscher der junge König Josia gemeint sein.¹⁵ Diese historische Identifizierung ist durchaus plausibel; der Text selbst lässt die Frage jedoch offen. Sie ist auch nicht entscheidend, im Mittelpunkt steht vielmehr die Beschreibung der Heilswende, die mit dem neuen Herrscher eingetreten hat.

Wie konnten die Herrscheraussagen, die ursprünglich retrospektiv von der Geburt und dem Herrschaftsantritt eines gegenwärtigen Königs berichten, im Verlauf der Rezeptionsgeschichte auf einen Zukunftsherrscher bezogen werden? Dafür sind m. E. mehrere Beobachtungen wichtig:

¹³ In der Forschung wird diese Deutung auch für den ursprünglichen Text vertreten, wobei dieser jedoch erst in exilisch-nachexilischer Zeit angesetzt wird; vgl. Becker, *Messias*, 243 ff.; Kaiser, *Jesaja*, 197 ff. 208.

¹⁴ Vgl. Barth, *Jesaja-Worte*, 170 ff.; Beuken, *Jesaja*, 35 f.; Schmid, *Jesaja*, 26.108 f.; Leuenberger, *Gott*, 175 ff.

¹⁵ Vgl. Barth, *Jesaja-Worte*, 176; Schmid, *Jesaja*, 108; Leuenberger, *Gott*, 184.

1) *Die Zukunftsdynamik des Textes*: Jes 9 ist als ein Danklied gestaltet, das sich – wie die Danklieder des Psalters – durch eine Verschränkung der Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auszeichnet. In der Vergangenheit: Rettung, in der Gegenwart: Dank, und für die Zukunft: Erwartungen an den Herrscher und seine Herrschaftsausübung. In Jes 9 verdichtet sich die Zukunftsperspektive insbesondere in den Thronnamen, denn sie formulieren als eine Art »Regierungsprogramm« *Erwartungen* an den neu inthronisierten Herrscher, die weit darüber hinausgehen, was ein irdischer König erfüllen kann. Der Herrscher erhält Namen, die »die geschichtliche Bedeutung eines jeden Davididen weit transzendieren«¹⁶; sie enthalten deutliche »Sinnüberschüsse«¹⁷. Durch den – vermutlich in exilischer Zeit nachgetragenen – Schlusssatz »Der Eifer JHWH Zebaoths wird dies tun« (V.6b) wird die Zukunftsperspektive des Textes noch einmal erheblich verstärkt.

2) *Die Rezeptionsoffenheit des Textes*: Charakteristisch ist die unbestimmte Redeweise des Textes – etwa die Rede von einem Licht, einem Kind oder der Verzicht auf eine Nennung eines königlichen Geburtsnamens. Auch wird die bedrückende Fremdmacht nicht explizit benannt; vielmehr wird die Vorherrschaft Assyriens mit assyrischer Herrschaftsmotivik indirekt beschrieben (V.3–4). Diese unbestimmte Redeweise öffnet den Text für neue Deutungen.

3) *Der literarische Kontext*: Innerhalb der sog. »messianischen Trias« (Jes 7; 9 und 11) ist Jes 9 in einen größeren Zusammenhang von Herrschererwartungen eingeordnet, der seine Interpretation in entscheidender Weise prägt.¹⁸ Die »messianische« Relecture der Geburtsankündigung in Jes 7,14–16¹⁹ sowie die Zukunftserwartungen in Jes 11,1–5.6–9 eröffnen eine Perspektive, die schließlich auch das Verständnis von Jes 9 beeinflusst.

Die Verbindung dieser Elemente – die Zukunftserwartungen an den Herrscher, die »Sinnüberschüsse« in den Thronnamen, die Rezeptionsoffenheit und der literarische Kontext – trägt dazu bei, dass Jes 9 unter veränderten geschichtlichen Bedingungen neu gelesen werden konnte. In der nachköniglichen Zeit (ab dem 6. Jh. v. Chr.) konnte der Text zu einer Hoffnung auf einen zukünftigen Herrscher werden. Die Rezeptionsoffenheit des Textes ermöglichte schließlich auch den Weg zu einer christologischen Deutung im Neuen Testament – ein Weg, der nicht zuletzt auch über die Lichtmotivik führt.

¹⁶ Wildberger, Jesaja, 387.

¹⁷ Vgl. Hartenstein/Janowski, Psalmen, 85 (Hartenstein).

¹⁸ Dieser Aspekt kann hier nicht weiter entfaltet werden; s. dazu Schmid, Herrschererwartungen; Liess, Herrschererwartungen.

¹⁹ S. dazu Barthel, Prophetenwort, 178 ff.

Bevor jedoch die neutestamentliche Rezeption in den Blick kommt, soll zunächst die »Lichtspur« im Jesajabuch weiterverfolgt werden. Denn unter den prophetischen Büchern ist es gerade dieses, in dem das Wort »Licht« (אור *ʾor*) am häufigsten begegnet. Dabei erweist sich der bereits in Jes 9 beobachtete Zusammenhang von Recht und Licht als grundlegend.

2. »Ich habe dich zum Licht der Völker gemacht« – der Gottesknecht als »Licht der Völker«

Innerhalb des Deuterojesajabuches (Jes 40–55) bilden die sog. Gottesknechtslieder eine Textsorte eigener Art. In exilisch-nachexilischer Zeit entstanden, stellen sie die Figur des Gottesknechts in den Vordergrund, die in der Forschung unterschiedlich gedeutet wird: individuell (bezogen auf den anonymen exilischen Propheten) und/oder kollektiv (bezogen auf das Volk Israel als »Knecht Gottes«).²⁰ Im Buchkontext schließen sich beide Deutungen nicht aus; vielmehr kann die ursprüngliche individuelle Bedeutung von der kollektiven überlagert werden.

Jes 42,1–4.5–7

Das erste Gottesknechtslied Jes 42,1–4 spricht zunächst nicht ausdrücklich vom Licht, im Vordergrund steht vielmehr das Thema »Recht«, dennoch scheint in diesem Text eine Lichtsemantik durch. V.1–4 schildern die göttliche Berufung, die Geistbegabung und die Aufgabe des Knechts:

- 1 Siehe, mein Knecht, ich stütze ihn,
mein Erwählter, Wohlgefallen hat meine Lebenskraft (*næpæš*) (an ihm),
ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
Recht *führt* er für die Völker *heraus* (אֵצֶל hif. *jāša*).
- 2 Nicht schreit er und nicht erhebt er
und lässt draußen seine Stimme nicht hören.
- 3 Ein zerknicktes Rohr zerbricht er nicht,
und einen verlöschenden Docht – er löscht ihn nicht aus,
beständig *führt* er Recht *heraus* (אֵצֶל hif. *jāša*).
- 4 Er erlischt nicht und wird nicht geknickt,
bis er auf der Erde Recht setzt (שִׁים *šim*),
und auf seine Weisung warten die Inseln.

²⁰ Zur Diskussion s. Hermisson, Gottesknecht, Abschnitt 3.2.; ders., Deuterojesaja, Bd.2, 390 ff.

»Recht« ist das Leitwort des Textes. Dreimal ist von der Verwirklichung des Rechts die Rede – vom »Herausführen« bis zur endgültigen Etablierung: Dabei betonen V.1 und 3 mit dem Verb יצא hif. *jāṣa'* (»herausführen«) den dynamischen Charakter des Geschehens, während V.4 mit שים hif. *sīm* (»setzen«) den statischen Aspekt hervorhebt. Bemerkenswert ist, dass für das »Herausführen« des Rechts dasselbe Verb verwendet wird, das im Hebräischen im Qal den Sonnenaufgang bezeichnet (אצא q. *jāṣa'* »herauskommen, aufgehen«).²¹

Noch deutlicher tritt Lichtsemantik im Motiv des verlöschenden, wörtlich: »schwach werdenden« Dochtes hervor (כָּהָה *kāhāh*, »[physisch] schwach werden; erlöschen«, v.3–4) – ein Bild für Bedrückung und menschliches Leid. Das Motiv des Erlöschens verweist dabei sowohl auf die Gefährdung des Volkes (v.3) als auch des Gottesknechts selbst (v.4). Das Bild in v.3 lässt sich zeitgeschichtlich auf die Exilsituation des Volkes Israel beziehen.²² Im Hintergrund steht die Vorstellung einer Öllampe, deren Leuchtkraft nachlässt, wenn das Öl zur Neige geht. Der Knecht jedoch wird die Lampe nicht auslöschen, er wird den Bedrückten nicht ihre letzte Kraft nehmen, sondern das Recht durchsetzen.²³

Auch dem Knecht selbst ist verheißen, dass er nicht wie eine Lampe verlöschen wird (v.4). Bemerkenswerterweise verstärkt die griechische Übersetzung, die Septuaginta, die Lichtmotivik, indem sie statt »er wird nicht erlöschen« (לֹא יִכָּהֶה) liest: »er wird aufleuchten (ἀναλάμψει)«. So erscheint der Knecht selbst als Licht. Damit nimmt die Septuaginta ein Motiv vorweg, dass im hebräischen Text erst in der Fortführung des ersten Gottesknechtslieds in v.5–7 explizit entfaltet wird:

- 6 Ich, JHWH, habe dich in Gerechtigkeit gerufen
und ergreife deine Hand und bewahre dich
und mache dich zum Bund für das Volk,
zum *Licht der Völker*,
- 7 um zu öffnen blinde Augen,
um *herauszuführen* (יצא hif. *jāṣa'*) aus dem Gefängnis den Gefangenen,
aus dem Haus des Gefängnisses die, die in Finsternis wohnen.

²¹ Vgl. Gen 19,23; Ri 5,31; Ps 19,6; s. auch Ges¹⁸ s.v.; bezogen auf das Recht: »hervortreten, ans Licht kommen«, vgl. Hos 6,5.

²² Vgl. Hermisson, Deuterocesaja, Bd.1, 214: »Dem steht die Tatsache nicht entgegen, dass der Knecht den נַשְׁפָּט den Völkern herausbringen soll. Der neueste Beschluß des göttlichen Weltregenten betrifft gewiss in erster Linie die Wendung im Geschick seines Volkes Israel, aber dieses zentrale Geschehen erfolgte im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Ereignisse und kann gar nicht ohne Auswirkungen auf die Völker bleiben.«

²³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja, Bd.1, 213.

Das redaktionelle Verhältnis der Textstücke Jes 42,1–4 und 42,5–7 zueinander ist – so Hans-Jürgen Hermisson in seinem Deuterojesajakommentar – »eine die Ausleger nicht zur Ruhe kommen lassende Frage«²⁴. Ursprünglich dürften diese Verse auf den Perserkönig Kyros (ca. 559–530 v. Chr.) zielen,²⁵ dem im Buch Deuterojesaja eine wichtige Rolle zukommt. Mit seinem Namen verbindet sich die Heilswende für das exilierte Volk Israel: Mit der Eroberung Babylons im Jahr 539 v. Chr. endete die Exilszeit und eröffnete sich – im weiteren Verlauf der Perserzeit – schließlich die Möglichkeit der Rückkehr in das Land Israel.²⁶

V.6 beschreibt zunächst die Befähigung für das Amt: Kyros ist »in Gerechtigkeit« berufen, d. h., Gott spricht ihm Recht und Heil zu;²⁷ zugleich begleitet und unterstützt er ihn, wie im Motiv der Handergreifung anschaulich geschildert wird. V.6b–7 benennen seine Aufgabe: Er wird zum »Bund für das Volk« und zum »Licht der Völker«. Dieser Gedanke wird in V.7 weiter entfaltet: Er wird zum »Lichtbringer«; Blinden werden die Augen geöffnet und Menschen, die in Gefangenschaft und dunklen Kerkern gleichsam wie Blinde leben, werden befreit, so dass sie wieder Licht sehen können. Die Finsternismotivik dient dabei zur Beschreibung der bedrückenden Lebenssituation im Exil. Auffällig ist, dass die Befreiung aus dem Gefängnis in V.7 mit demselben Verb bezeichnet wird wie bereits in V.1 und 3 die Durchsetzung des Rechts (אֵצִי hif. *jāša'* »herausführen, herauskommen lassen«) und das darüber hinaus in anderen Zusammenhängen den Sonnenaufgang beschreibt (אֵצִי q. *jāša'* »herauskommen, aufgehen«). Auf diese Weise verknüpft der Text über den Begriff אֵצִי hif. *jāša'* in pointierter Weise die Themen Recht, Licht und Befreiung miteinander.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, der zeitgeschichtliche Bezug auf die Exilsituation des Volkes Israel verenge die Aussage des Textes. Tatsächlich jedoch nehmen die Verse sowohl das Volk Israel als auch die Völkerwelt in den Blick.²⁸ Das Geschick Israels wird mit dem der Völker verbunden, die zur Zeit der Abfassung des Textes noch unter babylonischer Herrschaft stehen.²⁹ Der Perserkönig Kyros bringt in dieser Situation Licht. Indem er die politische Lage verändert, ermöglicht er Freiheit und Frieden für die Völker und für Israel.³⁰

²⁴ Hermisson, Deuterojesaja, Bd.1, 230. Zu V.6–9 als »Ergänzung bzw. Weiterentwicklung« s. auch Berges, Jesaja, 40–48, 212 f.

²⁵ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja, Bd.1, 228.239.

²⁶ Eine spätere Datierung schlägt Berges, Jesaja 40–48, 213, vor, und bezieht die Verse auf Darius I.

²⁷ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja, Bd.1, 120 (zu 41,2).

²⁸ Zur zweifachen Sendung vgl. Beuken, Jesaja (2008), 237.

²⁹ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja, Bd.1, 236.

³⁰ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja, Bd.1, 237.

In Jes 42,5–7 dürfte somit zunächst der Perserkönig Kyros angesprochen sein. In der redaktionellen Zusammenstellung mit dem ersten Gottesknechtslied Jes 42,1–4 erscheinen V.5–7 als dessen Fortführung, so dass sich auch das erste Gottesknechtslied redaktionell als »Kyrotext« deuten lässt.³¹ Zugleich lassen sich jedoch umgekehrt – auf der Endtextebene gelesen – V.5–7 auf den Gottesknecht beziehen, zumal Kyros nicht ausdrücklich namentlich genannt wird.

Jes 49,1–6

Im zweiten Gottesknechtslied Jes 49,1–6 ist dieser Bezug deutlicher. Der Gottesknecht wird nun ausdrücklich als »Licht der Völker« bezeichnet:

- 1 Hört, Inseln, auf mich
 und merkt auf, Völker, von ferne!
 JHWH hat mich vom Mutterleib her gerufen,
 vom Leib meiner Mutter an hat er meinen Namen genannt.
- 2 Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,
 im Schatten seiner Hand hat er mich verborgen.
 Er machte mich zu einem spitzen Pfeil,
 in seinem Köcher hat er mich versteckt.
- 3 Er sagte zu mir: »Mein Knecht bist du,
 Israel, an dir will ich mich verherrlichen!«
- 4 Ich aber sagte: »Vergeblich habe ich mich bemüht,
 für Nichtiges und Windhauch meine Kraft verbraucht.
 Dennoch ist mein Recht bei JHWH,
 und mein Lohn bei meinem Gott.«
- 5 Und jetzt hat JHWH gesagt,
 der mich formte vom Mutterleib an für sich zum Knecht,
 um Jakob zurückzubringen zu ihm,
 dass Israel bei ihm versammelt werde.
 Geehrt bin ich in den Augen JHWHs,
 und mein Gott ist meine Stärke.

³¹ Vgl. Hermisson, Gottesknecht, Abschnitt 3.2.3. und 5.1.3.; vgl. ferner seinen Hinweis, dass das Gottesknechtslied sich nicht vollständig auf eine Deutung im Blick auf Kyros reduzieren lässt (Abschnitt 5.2.).

- 6 Er sagte: »Es ist zu wenig, dass du für mich ein Knecht bist,
um die Stämme Jakobs aufzurichten
und die Bewahrten Israels zurückzubringen.
Ich mache dich zum *Licht der Völker*,
damit meine Rettung/mein Heil (ישועה *jēšū'āh*) sei bis ans Ende der Erde.«

Der Text besteht aus zwei Teilen. V.1–4 ist eine Rede des Gottesknechts an die Völker, in der er auf seine bisherige Sendung und die Erfahrung der Vergeblichkeit seines Wirkens zurückblickt: Er leidet an seiner Aufgabe (V.4). Die Antwort Gottes auf die Vergeblichkeitsklage des Knechtes – eingeleitet durch »und nun/jetzt hat JHWH gesagt« – besteht in einer erneuten Sendung – nun ausdrücklich als »Licht der Völker« (V.5–6). Der Gottesknecht zitiert in V.6 ein Gotteswort, dass seine zweifache Sendung – zu Israel und zu den Völkern – beschreibt. Seine Sendung zu Israel besteht darin, das Volk zu Gott und damit in das Land Israel zurückzubringen – ein Gedanke, der in V.5–6 mehrfach aufgenommen wird und auf die Exilsituation anspielt: Die »Bewahrten Israels« (V.6) sind die durch Krieg und Exilierung hindurch von JHWH bewahrten Israeliten. Über Israel hinaus kommt seiner Sendung eine universale Bedeutung zu: Gott hat den Knecht zum »Licht der Völker« eingesetzt. Auf diese Weise werden die Völker in das Heilshandeln Gottes einbezogen.³² Im »Licht« des Gottesknechts wird Gottes Rettung *sichtbar* und wirksam – bis an die äußersten Grenzen der Erde (V.6b). Das Licht steht für das Heil (ישועה *jēšū'āh*, griech. σωτηρία), für das rettende Handeln Gottes, das der Gottesknecht verkörpert und vermittelt. Dieser Gedanke ist für die Rezeption im Neuen Testament von besonderer Bedeutung.

Wer ist dieser Gottesknecht, das »Licht der Völker«, durch den Gottes Heil auch für die Völker sichtbar und wirksam wird? Die Texte sprechen zunächst von einem Propheten der Exilszeit, von seiner Berufung, seiner Aufgabe und den hohen Erwartungen, die sich mit seinem Auftreten verbanden.³³ Diese Erwartungen erfüllten sich jedoch zu seinen Lebzeiten nicht in der erhofften Weise. Dennoch verloren die Texte nichts von ihrer Bedeutung. Vielmehr wurden die Gottesknechtslieder – und mit ihnen das Motiv des Gottesknechts als »Licht der Völker« – unter veränderten geschichtlichen Bedingungen und nach dem Tod des Propheten neu gelesen und weiter ausgelegt, innerhalb des Jesajabuchs ebenso wie in der späteren Rezeption im Neuen Testament.

³² Vgl. Hermisson, Deuterjesaja, Bd.2, 364 und 389.

³³ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja, Bd.2, 390 ff.

Im Kontext des Deuterjesajabuchs tritt dabei – neben dem Bezug auf den Perserkönig Kyros – zunehmend die Deutung Israels als »Knecht JHWHs« in den Vordergrund.³⁴ Vor diesem Hintergrund kann der Gottesknecht auch kollektiv verstanden werden, als Bezeichnung für das Volk Israel in seiner Funktion als Träger des göttlichen Auftrags. Zentral bleibt jedoch der Gedanke, dass es »hier wie dort [...] um *Jahwes* Werk [geht] und nur die Rollenverteilung auf seine irdischen Knechte wechselt.«³⁵

Darüber hinaus gewinnen die Gottesknechtslieder in der neutestamentlichen Christologie weitreichende Bedeutung. Nicht nur der leidende Gottesknecht des vierten Liedes (Jes 52,13–53,12), der für das Verständnis der Stellvertretung im Neuen Testament maßgeblich wurde, sondern auch die Lichtmotivik aus Jes 42 und 49 bietet hierfür wesentliche Anknüpfungspunkte. Im Bild des »Lichts der Völker« tritt die universale Dimension des Heils besonders deutlich hervor. Bevor jedoch die neutestamentliche Rezeption in den Blick kommt, soll noch ein letzter Lichttext aus dem Jesajabuch betrachtet werden: Jes 60.

3. »Steh auf, werde licht« – Jerusalem als Licht der Völker (Jes 60)

Jes 60 gehört zum Kern der sog. tritojesajanischen Sammlung aus nachexilischer Zeit. Hinter ihr steht – anders als im Deuterjesajabuch (Jes 40–55) – nicht mehr ein einzelner Prophet, sondern schriftgelehrte Prophetie, die ältere prophetische Worte fortschreibt und damit für ihre Zeit neu aktualisiert. Die Kapitel Jes 60–62 knüpfen dabei sowohl literarisch als auch sachlich an die unbedingten Heilsverheißungen Deuterjesajas an. Dies wird besonders auch in der Lichtmotivik deutlich, wie bereits die Eröffnung in Jes 60,1–3 zeigt.³⁶

³⁴ Vgl. Hermission, Deuterjesaja, Bd.2, 390; vgl. 393: »Zum »Licht der Welt« wird der Prophet nicht allein, sondern nur mit Israel zusammen. Wenn er jetzt Israel repräsentiert und vertritt, so soll es doch nicht dabei bleiben: auch wenn ganz Israel im vollen Vertrauen auf Jahwe lebt und handelt. Darin liegt ein Grund, der Spätere berechtigt, die Texte oder wenigstens die ersten drei Gottesknechtslieder für ganz Israel in Anspruch zu nehmen.« Vgl. ders., Gottesknecht, Abschnitt 5.2, mit dem Hinweis, dass »keines der Gottesknechtslieder ganz in dieser Deutung [sc. dem Bezug auf Kyros oder Israel] (aufgeht)«.

³⁵ Hermission, Gottesknecht, Abschnitt 5.2. (Hervorhebung im Original).

³⁶ Zu diesem Text vgl. Spans, Stadtfrau, 68 ff.; Berges, Jesaja 55–66, 320 ff.; Steck, Lumen; Langer, Gott; Leuenberger, Gott, 451 ff.

- 1 Steh auf, werde licht,
denn dein Licht ist gekommen,
und die Herrlichkeit JHWHs ist über dir aufgestrahlt (עַל זָרַח *zārah 'al*).
- 2 Denn siehe, die Finsternis bedeckt die Erde,
und Wolkendunkel die Nationen,
aber über dir strahlt JHWH auf (עַל זָרַח *zārah 'al*),
und seine Herrlichkeit erscheint über dir.
- 3 Und Völker werden zu deinem Licht gehen
und Könige zum Glanz deines Aufstrahlens (נֹגַע זָרַחַךְ *noga' zarḥek*).

Diese Verse sind von Licht durchzogen – kaum ein anderer alttestamentlicher Text weist eine vergleichbare Dichte an Lichtbegriffen auf. Sie rahmen in V.1 sowie 2b–3 die Beschreibung der Finsternis in V.2: Dunkelheit liegt über der Erde und den Völkern. Der Text beginnt mit der Aufforderung »Steh auf, werde licht«. Wer hier angesprochen ist, erschließt sich erst im Verlauf von Jes 60: Gemeint ist die »Stadt JHWHs«, »Zion des Heiligen Israels« (V.14). Jerusalem erscheint dabei als personifizierte »Stadtfräu«³⁷. Im Hintergrund steht das Bild einer von Trauer und Klage gezeichneten Frau, die am Boden liegt.³⁸ In dieser Situation ergeht der Aufruf zum Aufstehen: Die Stadt – und mit ihr ihre Bewohner, die Zionsgemeinde – soll nicht länger in der Trauer verharren, sondern sich erheben und selbst zu leuchten beginnen. Dabei tritt eine klare vertikale Dimension hervor: Die Aufforderung zum Aufstehen korrespondiert dem Lichtglanz Gottes, der von oben erscheint (»über dir«, V.1.2). Die Lichtmotivik fungiert hier als Zeichen der Heilswende, die die danieliegende Stadt neu in Bewegung setzt.

Die Begründung für die Aufforderung zum Aufstehen folgt in V.1b–3. Dabei weist der Text ein deutliches zeitliches Gefälle von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft auf.³⁹ Gottes lichthafte Herrlichkeit ist bereits über der Stadt aufgestrahlt (»dein Licht ist gekommen«, V.1) – das Heil ist angebrochen. Gegenwärtig strahlt Gottes Licht über der Stadt (V.2). V.3 richtet den Blick schließlich in die Zukunft: Die von Gottes Licht und Herrlichkeit erfüllte Stadt wird selbst zur *Lichtgestalt für die Völkerwelt* werden, die zukünftig zum Zion kommt. Das Licht der Stadt erweist sich dabei – wie Odil Hannes Steck formuliert hat – als ein »Reflexlicht« der göttlichen Herrlichkeit.⁴⁰ Das Aufstrahlen der Herrlichkeit Gottes spiegelt

³⁷ Vgl. Spans, Stadtfräu.

³⁸ Vgl. Berges, Jesaja 55–66, 335.

³⁹ Vgl. Leuenberger, Gott, 453 f.; Berges, Jesaja 55–66, 339.

⁴⁰ Vgl. Steck, Lumen, 86.

sich in der Stadt wider; das Licht seiner Gegenwart verleiht ihr einen eigenen Glanz (»Glanz *deines* Aufstrahlens; V.3), der in der weltweiten Dunkelheit sichtbar wird und die Völker anzieht.

Jes 60 ist eine eschatologische Verheißung: Auch wenn das Licht gegenwärtig schon gekommen, das Heil bereits angebrochen ist, wird die volle Erfüllung des Heils erst für die Zukunft erwartet. Was aber zeichnet die lichterhafte Stadt aus?

Ein zentrales Element der Zukunftshoffnung wird bereits in V.3 genannt: Die Völker werden zum Licht Zions kommen. Die folgenden Verse entfalten die Heilswendung im Einzelnen: Die Kinder der Stadt werden aus der Ferne zurückkehren (V.4), die Völker werden Gaben, Gold und Weihrauch, bringen – ein Motiv, das im Neuen Testament in der Geburtsgeschichte in den Gaben der Weisen wieder aufgenommen wird (Mt 2). Zugleich tragen die Völker zu einer prachtvollen Ausstattung der Stadt bei:

- 5 Dann wirst du es sehen und strahlen,
und es wird beben und weit werden dein Herz,
denn es wird sich die Fülle des Meeres zu dir wenden
und der Reichtum der Völker wird zu dir kommen.
- 6 Eine Menge von Kamelen wird dich bedecken,
junge Kamelhengste aus Midian und Efa.
Sie werden aus Saba kommen,
Gold und Weihrauch werden sie tragen
und die Loblieder JHWHs verkündigen.

Die Stadtmauern werden wieder aufgebaut (V.9), der Tempel herrlich geschmückt (V.13). In all dem erweist sich Gott selbst als der Handelnde: Von ihm geht das Licht aus (V.1), das die Stadt leuchten lässt. So führt der Text schließlich in V.16 zu der Einsicht, dass Gott in ihr als »Retter« und »Erlöser« wirkt:

- 16 Und du wirst erkennen, dass ich, JHWH, dein Retter bin
und dein Erlöser, der Starke Jakobs.

In den Stichworten »Rettung« (נַשׁׁ *jāšāʿ*) und »Erlösung« (גָּאֹל *gāʾal*) klingen zentrale Motive der Heilswendungen Deuterjesajas an; sie gewinnen in der neutestamentlichen Rezeption später eine besondere Bedeutung.⁴¹

⁴¹ S. dazu unten zu Lk 1,68 f.77; 2,30.38. Im Griechischen werden die hebr. Begriffe נַשׁׁ *jāšāʿ* »retten« und גָּאֹל *gāʾal* »erlösen« in der Regel mit den Verben σώζειν »retten« und λυτροῦν »erlösen« bzw. ihren Derivaten σωτηρία »Rettung« und λύτρωσις »Erlösung« wiedergegeben.

Die Verse V.17–22 führen die Heilsverheißung weiter aus.⁴² Zwei Aspekte treten dabei besonders hervor:

1) Zum einen das Thema *Frieden und Gerechtigkeit* (V.17–18): Neben die äußere Ausstattung der Stadt mit Gaben tritt eine personelle »Ausstattung«:

- 17 Und ich werde einsetzen als deine Wache Frieden (שָׁלוֹם *šālōm*)
und als deine Antreiber (גֹּשֶׁשׁ *noges*) Gerechtigkeit (צְדִיקָה *ṣʿdāqāh*).
- 18 Es wird nicht mehr gehört werden Gewalttat in deinem Land,
Verwüstung und Zusammenbruch in deinen Grenzen/deinem Gebiet,
und »Rettung« (יְשׁוּעָה *jēšūʿāh*) wirst du deine Mauern nennen
und deine Tore »Ruhm«.

An die Stelle menschlicher Wachposten und Herrscher (»Antreiber«) treten die personifizierten Größen »Frieden« und »Gerechtigkeit« als ordnende Kräfte. Die Begriffe »Frieden« (שָׁלוֹם *šālōm*), »Gerechtigkeit« (צְדִיקָה *ṣʿdāqāh*) und »Antreiber« (גֹּשֶׁשׁ *noges*) begegnen bereits in Jes 9. Dort kennzeichnen Frieden und Gerechtigkeit die ideale Herrschaft (9,6), während die »Antreiber« für Unterdrückung und Fremdherrschaft stehen (»Stab des Antreibers«, 9,3). Jes 60 entwirft demgegenüber ein neues Herrschaftskonzept: Nicht ein menschlicher Herrscher vermittelt – wie in Jes 9,5–6 – Frieden und Gerechtigkeit, vielmehr wird die Stadt von den personifizierten Größen »Frieden« und »Gerechtigkeit« selbst regiert und befriedet.⁴³ Dabei greift V.17 mit dem Begriff »Antreiber« (גֹּשֶׁשׁ *noges*) ein Stichwort auf, das im Kontext des Jesajabuches zunächst negativ konnotiert ist, und zwar auf zweifache Weise: Die Wurzel גֹּשַׁשׁ *nāgaš* beschreibt einerseits die Unterdrückung durch Fremdherrschaft (Jes 9,3; 14,2.4),⁴⁴ andererseits innergesellschaftliche Repressionen (Jes 3,5.12; 53,7; 58,3). Diese bisherigen Verhältnisse werden in Jes 60 grundlegend verändert, indem der Begriff »Antreiber« eine positive Bedeutung erhält: Wenn »Gerechtigkeit« selbst in der Stadt als »Antreiber« wirkt, bedeutet dies das Ende von Unterdrückung und Ungerechtigkeit – sowohl nach außen als auch nach innen. Entsprechend tragen die Stadtmauern den Namen »Rettung, Heil« (יְשׁוּעָה *jēšūʿāh*, V.18) – im Rückbezug auf V.16 (Gott als »Retter«) ein Bild dafür, dass Gottes rettendes Handeln Schutz gewährt.

⁴² Vermutlich handelt es sich bei diesen Versen, die Bezüge in das Protojesajabuch hinein aufweisen, um eine jüngere Erweiterung von Jes 60,1–11; vgl. Berges, Jesaja 55–66, 332; Spans, Stadtfrau, 180 ff.

⁴³ Vgl. dazu Liess, Jerusalem, 103 ff.

⁴⁴ Vgl. Ex 3,7; 5,6.10.13–14.

2) Neben das Thema Frieden und Gerechtigkeit tritt in V.17–22 die *Lichtmotivik*. Die Lichtmotive aus dem ersten Abschnitt V.1–3 werden in den Stichworten »Licht« und »Glanz« wieder aufgenommen, erhalten nun jedoch einen neuen Akzent: Gott selbst erscheint als »ewiges Licht«, das die natürlichen Lichtquellen Sonne und Mond ersetzt. Einen Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis, wird es nicht mehr geben. Gottes Licht kennt weder Untergang noch Abnahme⁴⁵ – im Gegensatz zum wechselhaften natürlichen Licht. Die Finsternis ist damit endgültig überwunden. Dies wird besonders deutlich in V.19–20:

- 19 Nicht mehr wird für dich die Sonne als Licht des Tages sein,
und der Glanz des Mondes – nicht wird er für dich leuchten,
und JHWH wird für dich zum ewigen Licht
und dein Gott zu deinem Schmuck.
- 20 Nicht mehr kommen wird deine Sonne,
und dein Mond nicht abnehmen,
denn JHWH wird für dich zum *ewigen Licht*
und vollendet werden sein die Tage deiner Trauer.

Gott selbst ist das bleibende, nie vergehende Licht. Zugleich wird der Zusammenhang von Licht, Frieden und Gerechtigkeit noch einmal zugespitzt: Es wird kein Unrecht und keine Gewalt mehr geben (V.18) und die Stadt wird voller Gerechter sein (V.21).

Im letzten Kapitel des Kerns der tritojesajanischen Sammlung (Jes 60–62) wird die Lichtmotivik in *Jes 62,1–3* erneut aufgenommen und gegenüber Jes 60 neu akzentuiert.⁴⁶

- 1 Um Zions willen werde ich nicht schweigen
und um Jerusalems willen werde ich nicht ruhig sein,
bis herausgehen wird (יָצָא jāṣa') wie Glanz ihre Gerechtigkeit,
und ihre *Rettung wie eine Fackel* brennen wird.
- 2 Und die Völker werden deine Gerechtigkeit sehen,
und alle Könige deine Herrlichkeit.
Und man wird dich mit neuem Namen nennen,
den der Mund JHWHs bestimmen wird.
- 3 Und du wirst eine prächtige Krone in der Hand JHWHs sein,
ein Königsturban in der Hand deines Gottes.

⁴⁵ Vgl. Arneth, Sonne, 189 ff.; Berges, Jesaja 55–66, 369.

⁴⁶ Vgl. Leuenberger, Gott, 459. S. dazu auch Spans, Stadtfrau, 286 ff.

Die lichthafte Herrlichkeit, die in Jes 60 noch ganz auf Gott bezogen ist (60,1: »Herrlichkeit JHWHs«//60,2: »seine Herrlichkeit«), wird in Jes 62,2 auf die Stadt selbst übertragen (»deine Herrlichkeit«) und eng mit Gerechtigkeit und Rettung verbunden (»ihre Gerechtigkeit«//»ihre Rettung«). Zugleich tritt ein dynamischer Aspekt hervor: Die Gerechtigkeit »geht heraus« (נֹצֵר *jāša'*) wie ein »Lichtglanz«. Von der Stadt aus breitet sie sich leuchtend aus und wird – gemeinsam mit der wie eine Fackel leuchtenden »Rettung« – für die Völker sichtbar. Dieser Zusammenhang von Licht und Recht wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass für diese Ausbreitung dasselbe Verb begegnet wie für den Sonnenaufgang (נֹצֵר q. *jāša'* »herauskommen; aufgehen«). Mit der Vorstellung, dass Gerechtigkeit wie Lichtglanz von der Stadt ausgeht, führt Jes 62 am Ende der Sammlung Jes 60–62 das einleitende Kapitel Jes 60 weiter.

Jes 60 selbst ist ein Text, der sich aus verschiedenen Traditionen speist und zugleich eine eigenständige theologische Neuakzentuierung vornimmt. Er beschreibt, woher das Licht kommt und wie Gottes Licht die Stadt weithin sichtbar erfüllt. Im Einzelnen werden folgende Traditionen rezipiert und neu gedeutet:

1) *Die vorexilische Zionstheologie*: Jes 60 greift die ältere Auffassung auf, nach der der Zion als Ort der göttlichen Gegenwart Schutz und Rettung gewährt.⁴⁷ In Jes 60 wird diese traditionelle Vorstellung mit Lichtmotivik neu formuliert. Darüber hinaus tritt an die Stelle des zionstheologischen Motivs vom Völkerkampf die Vorstellung eines friedlichen Völkerzugs zum Zion.

2) *Die Gottesknechtstradition*: Innerhalb des Jesajabuches knüpft Jes 60 an die Funktion des Gottesknechts als »Licht der Völker« an (Jes 42,6;⁴⁸ 49,6).⁴⁹ Zion wird aufgefordert zu leuchten und übernimmt damit die universale Lichtfunktion des Gottesknechts. Zugleich zeigt sich eine entscheidende Verschiebung: Während sich der Gottesknecht als Licht zu den Völkern wendet, kehrt Jes 60 die Bewegungsrichtung um – die Völker kommen zum Licht Zions.⁵⁰

3) *Die Vorstellung von der Herrlichkeit Gottes*: Jes 60 beschreibt, *woher* das Licht kommt. In den Gottesknechtsliedern bestellt Gott seinen Knecht zum »Licht der Völker«; in Jes 60 wird dagegen entfaltet, *wie* die Stadt das Licht empfängt, um selbst zum Licht zu werden. Sie erscheint als Trägerin eines göttlichen »Reflex-

⁴⁷ Vgl. Leuenberger, Gott, 455; s. Ps 46; 48.

⁴⁸ Als Ergänzung zu Jes 42,1–4.

⁴⁹ Vgl. Steck, Lumen, 90 ff.; Leuenberger, Gott, 456 f.; Spans, Stadtfrau, 68 f.

⁵⁰ Vgl. Spans, Stadtfrau, 71.

lichts«, dessen Ursprung in der Herrlichkeit Gottes liegt.⁵¹ Um dies auszudrücken, verbindet Jes 60 die Lichtmotivik mit der Vorstellung der Herrlichkeit Gottes und knüpft damit an die Visionen des Propheten Ezechiel an: Während dort die Herrlichkeit Gottes bei ihrer Rückkehr aus dem Exil zum Jerusalemer Tempel die Erde mit ihrem Leuchten erfüllt (»und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit«, Ez 43,2), betont Jes 60, dass sie über der ganzen Stadt aufstrahlt (»und die Herrlichkeit JHWHs ist über dir aufgestrahlt«, Jes 60,1) und der Stadt so eigenen Lichtglanz verleiht (»Glanz *deines* Aufstrahlens«).⁵²

4) *Solare Terminologie*: Das Verb »aufstrahlen über« (עָלָה *zārah* 'al, Jes 60,1 f.) ist solar konnotiert und bezeichnet in anderen Zusammenhängen das Aufstrahlen der Sonne. Damit ist eine weitere Besonderheit von Jes 60 verbunden: Der Lichtmotivik liegt eine solare Gottesvorstellung zugrunde.⁵³ Gott erscheint selbst als Licht, das – wie die Sonne – über der Stadt aufstrahlt.⁵⁴

Literarisch und motivgeschichtlich führt Jes 60 diese verschiedenen Traditionen zusammen, die vorexilische Zionstheologie, die Lichtmotivik der Gottesknechtslieder, die Vorstellung der lichthaften Herrlichkeit aus dem Exechielbuch sowie solare Gottesvorstellungen. Dabei zeigt der Text: Die Verheißungen des Deuterojesaja bleiben auch unter veränderten historischen Bedingungen in Kraft.⁵⁵ Zugleich verschiebt sich der Träger der Lichtfunktion: Sie geht vom Gottesknecht auf die Stadt über. Diese Übertragung ist mit einer Zukunftserwartung verbunden, deren volle Erfüllung noch aussteht: die Hoffnung, dass Jerusalem erneut ein Ort sein wird, an dem die Gegenwart Gottes erfahrbar wird und Licht, Rettung und Gerechtigkeit in die Völkerwelt ausstrahlen.

An der Lichtmotivik zeigt sich exemplarisch, wie Motive – in diesem Fall innerhalb eines alttestamentlichen Buches – fortgeführt und unter veränderten zeitgeschichtlichen Umständen neu ausgelegt werden.⁵⁶ Der neue Herrscher in Jes 9 und der Gottesknecht erscheinen als Mittlerfiguren. Mit ihrer Ankunft bzw. ihrem Wirken bricht das Licht in die Finsternis des Volkes Israel bzw. der Völkerwelt ein,

⁵¹ Vgl. Steck, Lumen, 92 f.; Berges, Jesaja 55–66, 337.

⁵² Vgl. Steck, Lumen, 93.

⁵³ Vgl. Spans, Stadtfrau, 71 ff.; Arneth, Sonne, 187 ff.

⁵⁴ Andere Texte bezeichnen Gott selbst explizit als »Sonne«; vgl. Mal 3,20; Ps 84,12.

⁵⁵ Vgl. Steck, Lumen, 87 f.

⁵⁶ Der Weg durch die Lichtmotivik im Jesajabuch ließe sich noch weiter verfolgen. Jüngere Texte als Jes 60, wie z. B. Jes 58, knüpfen die Verheißung des Lichts stärker an das menschliche Verhalten: Nur wenn Menschen Gerechtigkeit praktizieren, wird Licht in der Finsternis aufgehen; vgl. 58,8.10.

und die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit wird erwartet. In Jes 60 verschiebt sich die Perspektive: Gott selbst erscheint als das Licht, der mit seiner Gegenwart die Stadt erfüllt und für Recht und Gerechtigkeit sorgt. Die Stadt übernimmt dabei eine Mittlerfunktion: Sie wird zum Licht für die Völker.

Die »Lichtspur« im Jesajabuch erweist sich damit als ein Beispiel inneralttestamentlicher Schriftauslegung. Texte gewinnen auf diese Weise eine »theologische Dichte«: »... die innerbiblische Auslegung hat – so Konrad Schmid – den biblischen Texten ihre theologische Dichte verliehen, die sie dann als Referenztexte für die jüdische und christliche Auslegungstradition etabliert hat.«⁵⁷

Die Auswahl der bisher behandelten Texte ist bewusst getroffen, denn ihre »Lichtspur« führt über das Jesajabuch hinaus in das Neue Testament. Im Folgenden beschränke ich mich auf den Beginn des Lukas- und des Matthäusevangeliums.⁵⁸

II. Zur Lichtmotivik im Neuen Testament

1. »Ein Aufgang aus der Höhe« – Lk 1,68–79

Anlässlich der Geburt seines Sohnes Johannes des Täufers stimmt Zacharias einen Hymnus an, das sog. *Benedictus* (Lk 1,68–79):

67 Und Zacharias, sein Vater, wurde mit heiligem Geist erfüllt und begann prophetisch zu reden:

68 Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, denn *er hat (gnädig) heimgesucht* (ἐπισκέπτεσθαι) und seinem Volk *Erlösung* (λύτρωσις) verschafft, 69 und er hat *uns* ein Horn *des Heils/der Rettung* (σωτηρία) erweckt im Haus Davids, seines Knechtes, 70 wie er gesagt hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten her, 71 *Rettung* (σωτηρία) von unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen, 72 um zu verwirklichen Barmherzigkeit an unseren Vätern und seines heiligen Bundes zu gedenken – 73, den Eid, den er Abraham, unserem Vater, geschworen hat –, *uns* zu geben, 74 furchtlos, aus der Hand der Feinde gerettet, ihm zu dienen 75 in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm all unsere Tage. 76 Und du aber, Kind, wirst Prophet des Höchsten genannt werden, denn du wirst dem Herrn vorausgehen, um seine Wege zu bereiten,

⁵⁷ Schmid, Zion, 12.

⁵⁸ Weitere wichtige Lichttexte, die hier nicht berücksichtigt werden können, finden sich besonders im Johannesevangelium und in der Offenbarung des Johannes. Vgl. Joh 1,5,9; 3,19–29; 8,12; Apk 21 f.

77 um seinem Volk Erkenntnis *des Heils/der Rettung* (σωτηρία) zu geben in der Vergeltung ihrer Sünden, 78 durch die mitleidsvolle Barmherzigkeit unseres Gottes, durch die *uns (gnädig) heimsuchen wird* (ἐπισκέπτεσθαι) *ein Aufgang* (ἀνατολή) aus der Höhe, 79 um denen zu erscheinen, *die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen*, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken.⁵⁹

Dieser Hymnus ist von alttestamentlichen Anspielungen geprägt. Auf diese intertextuellen Bezüge gibt der Text selbst in V.70 einen deutlichen Hinweis, indem auf die Worte der Propheten verwiesen wird: »wie er gesagt hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten her.« Rezipiert werden insbesondere die Exodustradition, die Davidtradition, die Abrahamtradition sowie prophetische Traditionen. Sie werden verbunden, um das in Jesus anbrechende Heilsgeschehen zu deuten.

In V.68 wird an den Exodus erinnert, *die grundlegende Rettungstat Gottes in der Heilsgeschichte Israels*: Gott hat sein Volk »gnädig heimgesucht« und ihm in der Befreiung »Erlösung« verschafft. Die Signalworte sind »(gnädig) heimsuchen« (ἐπισκέπτεσθαι) und »Erlösung« (λύτρωσις). Der griechische Terminus λύτρωσις sowie seine hebräischen Äquivalente לָגַל (*gāl* »erlösen«) bzw. פָּדָה (*pādāh* »erlösen, loskaufen«) verweisen traditionsgeschichtlich u. a. sowohl auf den ersten Exodus (aus Ägypten) als auch auf den sog. zweiten Exodus aus dem babylonischen Exil, wie ihn insbesondere das Deuteriojesajabuch schildert.⁶⁰ Auch das Verb ἐπισκέπτεσθαι (»gnädig heimsuchen«) ist im Kontext der Exodustradition belegt (vgl. bes. Ex 3,15 LXX: ἐπισκοπή ἐπέσκεμμαι; hebr. תִּפְּדַּן *pāqad*).

Die Anspielung auf den Exodus wird in V.69 mit der Davidtradition verbunden: Das »Horn des Heils/der Rettung« (κεράς σωτηρίας) ist in der alttestamentlichen Königstradition eine Bezeichnung für den König als »Gesalbten Gottes«.⁶¹ Zugleich nimmt das Verb »wecken, aufrichten« (ἐγείρειν) die alttestamentliche Vorstellung auf, dass Gott einen Retter oder König einsetzt,⁶² und knüpft dabei besonders

⁵⁹ Zur Übersetzung s. Wolter, Lukasevangelium, 106; Bovon, Evangelium, 95 f. Zu Lk 1,68 ff. s. Wolter, 110 ff.; Bovon, 103 ff.; Rusam, Testament, 69 ff.; Söding, Evangelium, 42 ff.

⁶⁰ »(Gnädig) heimsuchen« (griech. ἐπισκέπτεσθαι; hebr. תִּפְּדַּן *pāqad*): Ex 3,16; 4,31 u. ö.; »Erlösung« bzw. »erlösen« (griech. λύτρωσις bzw. λυτροῦν; hebr. לָגַל *gāl* bzw. פָּדָה *pādāh*): Ex 6,6; 15,13; Dtn 7,8; 2Sam 7,23; Jes 43,1; 44,23; 51,11 u. ö.

⁶¹ Vgl. 1Sam 2,10 (LXX: 1Kön); Ps 131(132),17. Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 113. Zum Zusammenhang von »Rettung« und »Erlösung« vgl. Lk 2,30.38.

⁶² Vgl. Ri 2,16.18; 3,9.15 u. ö. (hebr. קִיּוּם *kūm*; griech. ἐγείρειν).

an prophetische Verheißungen an, die die »Erweckung« eines neuen Davididen ankündigen.⁶³

Die Erinnerung richtet sich jedoch nicht allein auf die vergangene Heilsgeschichte, insbesondere den Exodus, sondern bezieht zugleich den Sprecher Zacharias sowie die gegenwärtigen Hörer und Leser in das Erlösungs- und Rettungsgeschehen ein. Darauf verweist der Wechsel von der Bezeichnung »Volk« (V.68) zur inklusiven Rede (»uns«; V.69 ff.): »er hat *uns* ein Horn des Heils/der Rettung (σωτηρία) erweckt« (V.69); »Rettung (σωτηρία) von *unseren* Feinden« (V.71); »den Eid, den er Abraham *unserem* Vater geschworen hat, um *uns* zu geben ...« (V.73). Zentrale Rettungserfahrungen Israels werden aktualisiert und auf die Sprechergegenwart hin ausgerichtet.⁶⁴ Dabei formulieren V.68–69 im Aorist, in der Vergangenheitsform: Die prophetischen Verheißungen erscheinen im jetzt anbrechenden Heilsgeschehen als bereits erfüllt – obwohl innerhalb der erzählten Zeit die Geburt Jesu noch aussteht. Dieses Heilsereignis wird in V.78–79 unter Aufnahme von Licht- und Finsternismotivik bildhaft beschrieben; zugleich geht der Text hier in die Zukunftsansage über:

διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

78 durch die mitleidsvolle Barmherzigkeit unseres Gottes, durch die *uns* (gnädig) *heimsuchen* wird (ἐπισκέπτεσθαι) *ein Aufgang* (ἀνατολή) aus der Höhe, 79 um denen zu erscheinen, *die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen*, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken.

Das Nomen »Aufgang« (ἀνατολή) ist eine »messianische Metapher«⁶⁵. Es leitet sich vom Verb ἀνατέλλειν »aufgehen, aufsprießen« ab und kann auf zweifache Weise verstanden werden: zum einen als »Aufsprossen« von Pflanzen, zum anderen als »Aufgehen« von Gestirnen. Beide Bedeutungen lassen sich messianisch interpretieren. So ist »Spross« ein Messiasstiel im Alten Testament und im frühen Judentum

⁶³ Formuliert mit dem Synonym ἀνίσταναι »erstehen lassen; erwecken«; vgl. Jer 23,5; Ez 34,23 (hebr. קִיּוּם *kūm*; griech. ἀνίσταναι).

⁶⁴ Die Vergegenwärtigung und Aktualisierung vergangener Heilsgeschichte spiegelt sich im Text auch in der Rede vom »Gedenken« Gottes wider: »Gott gedenkt seines heiligen Bundes« (V.72); d. h. er selbst vergegenwärtigt und aktualisiert seine früheren Heilszusagen. Das »Gedenken« Gottes bezeichnet im Alten Testament kein bloßes Erinnern, sondern ein wirksames Sich-Zuwenden Gottes.

⁶⁵ Vgl. Bovon, Lukas, 109.

(hebr. צמח *šæmah*; griech. ἀνατολή).⁶⁶ Die genauere Bedeutung ergibt sich jedoch aus dem Kontext: Die Herkunftsangabe (»aus der Höhe«) sowie die Verbindung mit Finsternismotivik deuten eher auf ein himmlisches Lichtphänomen – also auf die zweite Bedeutungsdimension von ἀνατολή:⁶⁷ *das Aufgehen eines Gestirns*. Ein wichtiger Bezugspunkt für diese Deutung ist Jes 60,1 in der griechischen Übersetzung (LXX); dort wird das entsprechende Verb ἀνατέλλειν »aufgehen« verwendet: Gottes lichthafte Herrlichkeit ist *über* der Stadt *aufgegangen*.⁶⁸ Das Licht symbolisiert Gottes Gegenwart, Rettung und Heil. Lk 1,78 greift dieses Motiv auf und bezieht es auf das in Jesus kommende Heil.

Bemerkenswerterweise ist in Lk 1 nicht einfach vom »Licht« die Rede, sondern speziell vom »Aufgang«. Die Zeit des Aufgangs (der Sonne) ist die Zeit des *Übergangs von der Finsternis zum Licht*.⁶⁹ Entsprechend beschreibt die Motivik in V.78 den *Anbruch* der Heilszeit mit dem Kommen Jesu. Er erscheint als das aufgehende Licht aus der Höhe, das denen leuchten wird, die in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen. Die Formulierungen erinnern dabei sprachlich an Jes 9,1 (LXX: »in der Finsternis« // »im Schatten des Todes«).⁷⁰

Bemerkenswert ist schließlich das Verb, mit dem dieser »Aufgang aus der Höhe« beschrieben wird: ἐπισκέπτεσθαι (»aufsuchen, gnädig heimsuchen«, Lk 1,78). Damit greift V.78 ein Verb auf, das in V.68 das Erlösungshandeln Gottes im Exodus bezeichnet (»Gott hat [gnädig] heimgesucht und seinem Volk Erlösung verschafft«), verwendet es nun jedoch im Futur und bezieht das Geschehen ausdrücklich auf die Angeredeten: »*uns* wird (gnädig) heimsuchen ein *Aufgang* (ἀνατολή) aus der Höhe.« Indem das Jesusgeschehen mit Begriffen und Motiven geschildert wird, die *die* zentrale Rettungserfahrung in der Heilsgeschichte Israels bezeichnen, betont der Hymnus des Zacharias die *Kontinuität der Heilsgeschichte*.⁷¹ Dabei werden Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft miteinander in Beziehung gesetzt. Das gegenwärtig erfahrene wie auch das von Zacharias für die Zukunft erwartete Heil werden im Horizont der Schrift gedeutet: Die Verheißung an die Väter,

⁶⁶ Vgl. Jer 23,5; Sach 3,8; 6,12.

⁶⁷ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 116. S. auch Schürmann, Lukas, 92.

⁶⁸ Jes 60,1: καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σέ ἀνατέταλκεν »und die Herrlichkeit Gottes ist über dir aufgegangen.«

⁶⁹ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 117.

⁷⁰ Lk 1,78: ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου; vgl. Jes 9,1 (LXX): ἐν σκότει // ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου. Vgl. auch Ps 107,10.

⁷¹ Vgl. Rusam, Testament, 72.74; Wolter, Lukasevangelium, 115.

die Bundeszusagen (V.72f.) sowie die Ankündigungen eines Gesalbten aus dem Haus Davids (V.69) werden in dem »aufgehenden« himmlischen Licht, in dem nun anbrechenden Heilsgeschehen, als erfüllt verstanden (vgl. V.70).⁷²

Während Zacharias in Lk 1 die Ankunft des Messias erwartet, lässt Lk 2 einen »Wartenden« zu Wort kommen, für den sich diese Erwartung in der Begegnung mit dem neugeborenen Jesus erfüllt.

2. »Licht zur Offenbarung für die Völker« – Lk 2,29–32

Lk 2 erzählt von der Begegnung des alten Simeon mit dem Säugling Jesus im Tempel.⁷³

25 Und siehe, ein Mensch war in Jerusalem, mit Namen Simeon, und dieser Mensch war gerecht und fromm, er wartete auf den Trost Israels (παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ), und heiliger Geist war auf ihm. 26 Und es war ihm vom heiligen Geist geweissagt, er werde den Tod nicht *sehen*, bevor er nicht den Gesalbten des Herrn *gesehen* hätte.

Simeon wird als »Prototyp des jüdischen Frommen«⁷⁴ gezeichnet, er ist gerecht und fromm – und zugleich ein Wartender. Er wartet auf den »Trost Israels« (παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, V.25). Damit knüpft der Text sprachlich an die Heilsworte des Buches Deuteriojesaja an, in denen »Trost« als ein zentrales Motiv mit der Ankündigung einer kommenden Heilszeit für das Volk Israel verbunden ist.⁷⁵ Besonders deutlich zeigt sich dies im Prolog Jes 40: Der Aufruf »Tröstet, tröstet mein Volk« (40,1) eröffnet die Heilswende, die mit dem Kommen Gottes Rettung und Erlösung für das Volk bringt.

Der alte Simeon erwartet das in den prophetischen Verheißungen angekündigte Heil – die Heilszeit, die mit dem Kommen des Messias anbrechen wird. Ihm

⁷² Vgl. Rusam, Testament, 72; Wolter, Lukasevangelium, 111.113.

⁷³ Zu Lk 2,29–32 s. Wolter, Lukasevangelium, 139 ff.; Bovon, Evangelium, 143 ff.; Söding, Evangelium, 63 ff.; Rusam, Testament, 78 ff.; Schürmann, Lukasevangelium, 125 ff.

⁷⁴ Söding, Evangelium, 62.

⁷⁵ Zum »Trost« vgl. Jes 40,1–2; 49,13; 51,3.12; ferner Jes 57,18; 62,1; 66,13. Zum Motiv des Wartens vgl. Lk 2,38: Die Prophetin Hanna spricht zu denjenigen, die »Erlösung« (λύτρωσις) erwarteten. Zum Begriff »Erlösung« (λύτρωσις) vgl. die Bemerkungen oben zu Lk 1,68. In Lk 1,68 f. wird »Erlösung« (λύτρωσις) mit »Rettung/Heil« (σωτηρία) verbunden. Auch in Lk 2 begegnen beide Begriffe (V.30: »Rettung/Heil« σωτηρία; V.38: »Erlösung« λύτρωσις). Es handelt sich dabei – neben den Anspielungen auf Exodustradition – um zentrale Leitworte deuteriojesajanischer Verheißungen einer kommenden Heilszeit.

ist verheißen, dass er den Tod nicht sehen werde, bevor er den Gesalbten gesehen hat (V.26). Als die Eltern mit Jesus in den Tempel kommen, erfüllt sich für ihn diese Zusage. Den Säugling auf dem Arm, stimmt er einen Lobgesang an. Dieses Gotteslob – nach seinen Anfangsworten auch *Nunc dimittis* genannt – ist seine Antwort auf die Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung:

- 29 Nun entlässt du deinen Knecht, Herr,
nach deinem Wort, in Frieden,
30 denn meine Augen haben dein Heil/deine Rettung (σωτηρία) *gesehen*,
31 das du bereitet hast vor dem Angesicht aller Völker –
32 Licht zur Offenbarung für die Völker
und Herrlichkeit (δόξα) für dein Volk Israel.

Simeon war verheißen, den Messias, den Gesalbten des Herrn, zu sehen (V.26). Im Hymnus wird nun das Leitwort »sehen« erneut aufgenommen und zugespitzt: »Meine Augen haben *dein Heil/deine Rettung* gesehen« (V.30). Dabei tritt an die Stelle des Sehens des »Gesalbten des Herrn« die Formulierung »*dein Heil/deine Rettung*« *sehen* (σωτηρία) – das Sehen des Messias wird so als Sehen des Heils Gottes verstanden. Simeon deutet auf diese Weise seine Begegnung mit dem verheißenen Messias »als Begegnung mit dem Heil Gottes selbst ... und damit als Erfüllung der (deutero)jesajanischen Heilsverheißungen«⁷⁶. Eine besonders enge Parallele findet sich Jes 40,5 (LXX):

- ... und *gesehen* werden wird die Herrlichkeit (δόξα) des Herrn,
und *sehen* wird alles Fleisch *das Heil/die Rettung Gottes*
(τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ).

Die Bedeutung dieser Stelle für das Lukasevangelium zeigt sich auch im Schriftzitat von Jes 40,3–5 in Lk 3,4–6, das auf die deuterojesajanische Verheißung hinführt: »und *sehen* wird alles Fleisch *das Heil/die Rettung Gottes* (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ).«⁷⁷

Diese universale Perspektive kommt in Lk 2 besonders in der Lichtmotivik zum Ausdruck: »Licht zur Offenbarung für die Völker« (V.32). Licht ermöglicht überhaupt erst das Sehen – das Leitmotiv des Textes (V.26.30). Zugleich klingt in der Lichtmotivik – wie auch in den Stichworten »Trost«, »Herrlichkeit« und »Heil/Rettung« – die (deutero-)jesajanische Heilsverkündigung an, insbesondere die Sendung des Gottesknechts als »Licht der Völker« (Jes 42,6; 49,6). Entscheidend ist da-

⁷⁶ Wolter, Lukasevangelium, 139 f.

⁷⁷ Weitere Belege sind Jes 51,4–5 (mit Lichtmotivik); 52,10; vgl. auch Ps 66,3; 97,2–3 (LXX).

bei der universalen Heilsperspektive: Jesus ist das Licht; in ihm wird Gottes Rettung/Heil (σωτηρία) für die Völker sichtbar. So werden die Völker in das Heilshandeln Gottes einbezogen, ohne dass die bleibende Zuwendung zu Israel aufgehoben wird – wie in V.32b durch die parallele Formulierung »Herrlichkeit für dein Volk Israel« ausdrücklich hervorgehoben wird.⁷⁸

Die Völkerperspektive bestimmt auch die Rezeption der Lichtmotivik im Matthäusevangelium.

3. »Denen, die im Land und Schatten des Todes sitzen, ihnen ging ein Licht auf« – Mt 4,12–17

Mt 4,12–17 steht an einem Wendepunkt im Matthäusevangelium, am Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Nach der Verhaftung Johannes des Täufers zieht Jesus nach Galiläa und lässt sich in Kapernaum am See Genezareth im Gebiet des Stammes Naphtali nieder. Dieser Ortswechsel wird in Mt 4 mit einem Erfüllungszitat aus dem Jesajabuch, Jes 8,23–9,1, begründet, das mit der charakteristischen Wendung »damit erfüllt wurde, was durch den Propheten Jesaja gesagt wurde« eingeleitet wird:

12 Als er hörte, dass Johannes ausgeliefert worden war, zog er sich nach Galiläa zurück.
13 Und er verließ Nazareth, kam und wohnte in Kafarnaum am Meer, im Gebiet von Sebulon und Naftali, 14 damit erfüllt wurde, was durch den Propheten Jesaja gesagt wurde, der spricht:

15 *»Land Sebulon und Land Naftali,
Weg des Meeres, jenseits des Jordans,
Galiläa der Völker,
16 das Volk, das in der Finsternis sitzt,
sah ein großes Licht,
und denen, die im Land und Schatten des Todes sitzen,
ihnen ging ein Licht auf (ἀνατέλλειν).«*

17 Von da an begann Jesus zu verkündigen und zu sagen: »Kehrt um, denn nahe herbeigekommen ist das Himmelreich.«⁷⁹

⁷⁸ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 138.140.

⁷⁹ Zu Mt 4,12–17 vgl. Konradt, Evangelium, 57 f.; Gnllka, Matthäusevangelium, 94 ff.; Luz, Evangelium, 168 ff.; Klaiber, Matthäusevangelium, 67 ff.

Das Erfüllungszitat ist nicht wörtlich übernommen, vielmehr folgt es teilweise der griechischen Übersetzung (Septuaginta), teilweise dem hebräischen Text.⁸⁰ Auffällig sind insbesondere die Kürzungen: Aus Jes 8,23 werden lediglich die geographischen Angaben zitiert. Darin zeigt sich, worauf Matthäus besonderen Wert legt – auf die abschließende Ortsangabe »Galiläa der Völker« (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν). Diese begründet einerseits den Aufenthalt Jesu in Galiläa, weist andererseits – und das ist entscheidend – auf die universale Ausrichtung seiner Verkündigung hin. Bereits zu Beginn seiner Wirksamkeit, die sich zunächst an das »im Schatten des Todes« sitzende Volk Israel richtet (λαός), wird im Gesamtaufbau des Matthäusevangeliums ein Bogen zum Missionsbefehl am Ende gespannt, zur Sendung der Jünger zu allen Völkern (πάντα τὰ ἔθνη, Mt 28,16–20).⁸¹ Mt 4 eröffnet damit zugleich eine Zukunftsperspektive: Das Heil kommt zu den Völkern.⁸² Mit dem Schriftzitat aus Jes 8,23–9,1 gelingt es Matthäus, »die Zuwendungen zu Israel und die universale Dimension der Bedeutung Jesu konzeptionell zusammenzufügen«⁸³: »Durch Jesu Heilswirken in und an Israel geschieht etwas auch für die Völker soteriologisch Bedeutsames, nicht unabhängig davon oder gar auf Kosten Israels.«⁸⁴

Durch die Kürzung des ersten Teils des Erfüllungszitats (Jes 8,23) auf reine Ortsangaben, verschiebt sich zugleich der Schwerpunkt auf die Licht- und Finsternismotivik.⁸⁵ In der Aufnahme dieser Motivik aus dem Jesajabuch zeigen sich charakteristische Abweichungen:

1) *Die Beschreibung der Finsternis*: Matthäus verzichtet auf die in Jes 9,1 vorhandene Variation der Verben (»gehen« – »wohnen«) und verwendet stattdessen zweimal dasselbe Verb (καθέζεσθαι »sitzen«). Dadurch wird die verfestigte, anhaltende Situation der Finsternis betont. Diese erscheint hier – wie auch an anderen Stellen – als Bild für Leid und Bedrückung, für existentiell belastende Lebensumstände sowie die Erfahrung von Gottesferne.

2) *Die Tempuswahl*: Die griechische Übersetzung von Jes 9,1 (Septuaginta) verwendet eine futurische Form (λάμψει »es [sc. das Licht] wird leuchten«) und drückt damit die Erwartung eines kommenden Herrschers aus. Mt 4,16 formuliert hingegen – wie der hebräische Text – in der Vergangenheit (Aorist): Mit Jesus ist das Licht bereits aufgegangen (ἀνέτειλεν).

⁸⁰ S. dazu Schröder, Galiläa, 78 ff.

⁸¹ Vgl. Gnlika, Matthäusevangelium, 97; Konradt, Evangelium, 57.

⁸² Vgl. Klaiber, Matthäusevangelium, 69; Luz, Evangelium, 171.

⁸³ Konradt, Evangelium, 58.

⁸⁴ Konradt, Evangelium, 58.

⁸⁵ Vgl. Luz, Evangelium, 169.

3) *Die Lichtverben*: Matthäus übernimmt nicht das in der Septuaginta verwendete Verb »leuchten« (λάμπειν, Jes 9,1), sondern ersetzt es durch »aufgehen« (ἀνατέλλειν, Mt 4,15). Diese bewusste sprachliche Variation ist theologisch bedeutsam: Das Verb ἀνατέλλειν »aufgehen« gehört zu derselben Wortwurzel wie der Messiasstiel »Aufgang« (ἀνατολή) und verweist auf ein von Gott initiiertes Heilsereignis. Die Tragweite dieser Wortwahl zeigt sich in einer Reihe von Texten, in denen die gleiche Wortwurzel begegnet:

Mt 4,16: das Volk, das in der Finsternis sitzt, sah ein großes Licht, und denen die im Land und Schatten des Todes sitzen, ihnen *ging* ein Licht *auf* (ἀνατέλλειν).

Mt 2,2: Wir haben seinen Stern *aufgehen* sehen (ἀνατέλλειν) und sind gekommen, ihn anzubeten. (vgl. Mt 2,9)

Lk 1,78–79: durch die mitleidsvolle Barmherzigkeit unseres Gottes, durch die uns (gnädig) heimsuchen wird ein *Aufgang* (ἀνατολή) *aus der Höhe*, um denen zu erscheinen, die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken.

Jes 60,1 (LXX): Leuchte, leuchte, Jerusalem, denn dein Licht ist gekommen, und die Herrlichkeit des Herrn ist *über dir aufgegangen* (ἀνατέλλειν).

Mal 4,2 (LXX) (3,20): und aufgehen (ἀνατέλλειν) wird euch ... die Sonne der Gerechtigkeit.

Num 24,17 (LXX): Es wird ein Stern aus Jakob *aufgehen* (ἀνατέλλειν).

Mit dem Stichwort ἀνατέλλειν »aufgehen« verweist Mt 4 innerhalb des Matthäusevangeliums zurück auf Mt 2, die Erzählung von den drei Weisen »aus dem Osten« (ἀπὸ ἀνατολῶν) (Mt 2,1), die den »Aufgang« (ἀνατολή) eines Sterns beobachtet haben (Mt 2,2.9). Im Hintergrund steht die messianische Deutung des Bileam-Orakels aus dem Alten Testament: »Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen« (ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ; Num 24,17 LXX).

Die gleiche Wortwurzel begegnet darüber hinaus in weiteren zentralen Lichttexten: Jes 60,1 (LXX) spricht davon, dass die Herrlichkeit Gottes *über* der Stadt aufgegangen ist (ἀνατέλλειν), und Lk 1,78–79 deutet das Kommen des Heils als »Aufgang aus der Höhe« (ἀνατολή ἐξ ὕψους), der denen erscheint, die »in Finsternis und Schatten des Todes sitzen«.

Wie bereits im Hymnus des Zacharias (Lk 1,78), in dem der »Aufgang aus der Höhe« als ein himmlisches Lichtphänomen erscheint, betont Matthäus mit dem Stichwort ἀνατέλλειν den *Moment des »Aufgehens«*, also den *Anbruch von etwas Neuem*: Mt 4 markiert programmatisch den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit

Jesu; mit seinem Auftreten ist das verheißene Heil angebrochen: »Das Himmelreich ist *nahe herbeigekommen*« (Mt 4,17). Das Licht als Zeichen der heilvollen Zuwendung Gottes wird konkret sichtbar in Jesu Verkündigung und Wirken (in 4,23 summarisch zusammengefasst als verkündigen, lehren, heilen). In dem Schriftzitat spiegelt sich somit eine messianische Relecture von Jes 9 wider: Die Lichtmotivik wird auf Jesus hin gedeutet; in seiner Person und seinem Wirken ist das verheißene Licht »aufgegangen«, und mit seinem Auftreten hat die Heilszeit begonnen.

Damit zeigt sich in den ersten Kapiteln des Matthäus- und des Lukasevangeliiums exemplarisch, wie die alttestamentliche Lichtmotivik im Neuen Testament rezipiert und im Horizont des Christusereignisses neu gedeutet wird. Dieser Befund weist über die Analyse einzelner Texte hinaus und führt zum größeren Zusammenhang einer Biblischen Theologie.

III. »Wie er gesagt hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten her« (Lk 1,70) – Licht als Motiv Biblischer Theologie

Biblische Theologie befasst sich mit der grundlegenden Frage, wie das Alte und das Neue Testament trotz ihrer erheblichen historischen und inhaltlichen Unterschiede innerhalb der christlichen Tradition als eine zweigeteilte christliche Bibel verstanden werden können.⁸⁶ Sie fragt nach dem theologischen Zusammenhang der beiden Kanontteile, der treffend als »kontrastive Einheit«⁸⁷ beschrieben werden kann.

Dabei reflektiert Biblische Theologie sowohl die bleibende Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben⁸⁸ als auch die spezifischen Eigenheiten des Neuen Testaments im Blick auf die vorausgehende Offenbarungstradition Israels. Sie geht über die Analyse einzelner biblischer Schriften hinaus und sucht nach übergreifenden, einheitsstiftenden Linien und theologischen Strukturen, die den gesamten christlichen Kanon durchziehen.⁸⁹ Zugleich benennt sie Unterschiede und Kontraste: Zwischen den Testamenten bestehen sowohl Kontinuitäten als auch Diskontinuitäten. Dabei ist stets mitzudenken, dass die Hebräische

⁸⁶ Vgl. Oeming, Biblische Theologie, Abschnitt 1.

⁸⁷ Vgl. Janowski, Einheit.

⁸⁸ S. dazu Hartenstein, Bedeutung.

⁸⁹ Vgl. Oeming, Biblische Theologie, Abschnitt 1.

Bibel einen Eigenwert besitzt und in einer eigenständigen jüdischen Auslegungsgeschichte steht.

Die neutestamentliche Rezeption der alttestamentlichen Lichttexte verdeutlicht exemplarisch, wie eng die frühen christlichen Schriften an die Schriften Israels – das spätere Alte Testament – gebunden sind. Dabei werden die alttestamentlichen Texte im Licht des Christusereignisses gelesen. Dies wird nicht nur in expliziten sogenannten »Erfüllungszitaten« – wie etwa im Zitat von Jes 8,23–9,1 in Mt 4,14–16 – deutlich, sondern besonders auch in den vielfältigen thematischen und motivischen Anspielungen auf weitere Lichttexte aus dem gesamten Jesajabuch sowie auf andere alttestamentliche Traditionen, wie etwa die Exodustradition. Die alttestamentlichen Traditionen werden dabei auf vielfältige Weise rezipiert und ausgelegt. So wird das Christusgeschehen im Horizont der alttestamentlichen Lichtmotivik gedeutet.

Die Lichtmotivik zeigt anschaulich, dass biblische Texte in einem fortlaufenden Auslegungsprozess stehen: Texte wie Jes 8,23–9,6 oder die Gottesknechtslieder werden über ihre ursprüngliche Situation hinaus weitergelesen, neu interpretiert und in neue Kontexte gestellt. Bereits diese inneralttestamentliche Relecture führt zu neuen Deutungen der Texte. Im Neuen Testament geschieht dies im Kontext des Christusereignisses, das als entscheidender hermeneutischer Bezugspunkt fungiert. Licht erscheint dabei als ein Motiv, mit dem in den genannten neutestamentlichen Texten (Mt 4,12–17; Lk 1,68–79 und 2,29–32) alttestamentliche Erwartungen und Heilsverheißungen aufgegriffen, neu ausgelegt und im Horizont des Christusereignisses verstanden werden.⁹⁰ Zugleich hält Lichtmotivik – wie in Jes 60 – die Hoffnung auf eine zukünftige »Erfüllung« offen. So wird die eschatologische Erwartung eines lichterfüllten Jerusalems – mit Gott als bleibender Lichtquelle und Jesus Christus als »Leuchte« (Apk 21,23) und »strahlendem Morgenstern« (22,16) – ebenfalls mit Lichtmotiven beschrieben (Apk 21 f.).

Die christologische Lesart ist jedoch nur *eine* mögliche Leserichtung – die spezifisch christliche Leseperspektive. In der jüdischen Auslegungstradition werden dieselben Texte anders gedeutet und rezipiert; dies gilt es ausdrücklich fest-

⁹⁰ Dabei ist zu berücksichtigen, dass das – bereits aus dem Alten Testament bekannte – Schema »Verheißung – Erfüllung« differenziert betrachtet werden muss; vgl. Oeming, *Biblische Theologie* (Kölnen): Das Alte Testament enthält nicht nur Verheißungen, sondern auch Erfüllungen, und das Neue Testament nicht nur Erfüllungen, sondern auch Verheißungen; im Neuen Testament werden nicht alle alttestamentlichen Verheißungen erfüllt, vielmehr bleibt ein Verheißungsüberschuss bestehen; vgl. z. B. die mit der prophetischen Herrscherwartung Jes 11,1–5 verbundene Friedensschilderung in Jes 11,6–9. Vgl. Zenger, *Testament*, 125 ff.; ders., *Erfüllung*, 87.

zuhalten und anzuerkennen. Prophetische Herrschererwartungen wie Jes 9 oder die Gottesknechtslieder im Deuterocesajabuch weisen nicht von sich aus auf Jesus Christus, vielmehr erschließt sich eine solche Deutung erst im Nachhinein, wenn die Texte vom Christusereignis her gelesen werden. Die christliche Bibel zu lesen bedeutet daher, beide Leserichtungen aufeinander zu beziehen: Das Neue Testament *im Licht* des Alten, und umgekehrt das Alte Testament *im Licht* des Neuen Testaments zu lesen.⁹¹ Die Lichtmotivik macht in diesem Zusammenhang in besonderer Weise *sichtbar*, wie sich die beiden Testamente – aus christlicher Perspektive gelesen – wechselseitig *erhellen*.

Literaturverzeichnis

- Arneth, Martin, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), Wiesbaden 2000.
- Assmann, Jan, Politik zwischen Ritual und Dogma, in: Saec. 35 (1984), 37–114.
- Barth, Hermann, Die Jesaja-Worte der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Barthel, Jörg, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 (FAT 19), Tübingen 1997.
- Becker, Uwe, Der Messias in Jes 7–11. Zur »Theopolitik« prophetischer Heilserwartungen, in: Gillmayr-Bucher, Susanne u. a. (Hg.), Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres (FS G. Hentschel) (EThS 90), Würzburg 2006, 235–254.
- Berges, Ulrich, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- Berges, Ulrich, Jesaja 49–54 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2015.
- Berges, Ulrich, Jesaja 55–66 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2022.
- Beuken, Willem A. M., Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium, 1. Teil: Matthäus 1,1–13,58 (HThKNT I/1), Freiburg/Basel/Wien 1986.
- Hartenstein, Friedhelm, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notker Slenczka, in: ders., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche (BThSt 165), Göttingen 2016, 55–78.
- Hartenstein, Friedhelm/Janowski, Bernd, Psalmen, Lfg. 2 (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 2015.
- Hensel, Benedikt, Neue Horizonte im Alten eröffnen? Biblisch-theologische und hermeneutische Beobachtungen zu Mt 1–2, in: BZ 64 (2020), 1–20.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7 (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978.

⁹¹ Vgl. Zenger, Einleitung, 15; Janowski, Leserichtung, 381 ff.; Hartenstein, Bedeutung, 64; Hensel, Horizonte, 19.

- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, 2. Teilband: Jesaja 45,8–49,13 (BK XI/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Art. Gottesknecht, in: wiblex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19964/> (23.05.2026).
- Janowski, Bernd, »Verstehst du auch, was du liest?«. Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 351–389.
- Janowski, Bernd, Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 323–342.
- Janowski, Bernd, Die Sonne der Gerechtigkeit. Solare Aspekte im Gottesbild des Alten Testaments und des Alten Orients (WMANT 184), Göttingen 2025.
- Kaiser, Otto, Das Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen ⁵1981.
- Klaiber, Walter, Das Matthäusevangelium, Teilband 1: Mt 1,1–16,20 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015.
- Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015.
- Langer, Birgit, Gott als »Licht« in Israel und in Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989.
- Leuenberger, Martin, Gott in Zion. Geschichte der Zionstheologien im alten Israel mit Schwerpunkten auf den Psalmen und im Jesajabuch (FAT 181), Tübingen 2024.
- Liess, Kathrin, Jerusalem als Stadt des Friedens. Zur Friedenthematik in ausgewählten Psalmen und Texten aus dem Jesajabuch, in: Frevel, Christian (Hg.), »Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer« – »By my Got I can leap over a wall«. Interreligiöse Horizonte in den Psalmen und Psalmenstudien – Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies (HBS 96), Freiburg/Basel/Wien 2020, 83–111.
- Liess, Kathrin, Prophetische Herrscherwartungen. Studien zu Jesaja 8,23–9,6 und verwandten Texten (erscheint in FAT).
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7 (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn ⁴1997.
- Oeming, Manfred, Biblische Theologie, in: wiblex; <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15321> (23.05.2026).
- Rusam, Dietrich, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112), Berlin/New York 2003.
- Ruwe, Andreas/Weise, Uwe, Das Joch Assurs und jhwhs Joch. Ein Realienbegriff und seine Metaphorisierung in neuassyrischen und alttestamentlichen Texten, in: ZAR 8 (2002), 274–307.
- Schmid, Konrad, Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen, in: ders., Prophetische Heils- und Herrschererwartungen (SBS 194), Stuttgart 2005, 37–74.
- Schmid, Konrad, Jesaja 1–23 (ZBK.AT 19/1), Zürich 2011.
- Schmid, Konrad, Zion bei Jesaja, in: Pilger, Tanja/Witte, Markus (Hg.), Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum (SKI.NF 4), Leipzig 2013, 9–23.
- Schröder, Michael, Das Galiläa der Heiden (WUNT 2/550), Untersuchungen zur Galiläakonzepion im Matthäusevangelium, Tübingen 2021.
- Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium, 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–9,50 (HThKNT III/1), Freiburg/Basel/Wien 1969.
- Söding, Thomas, Dimensionen der Verheißung. Psalmen als theologische Referenz im lukanischen Doppelwerk, in: Frevel, Christian (Hg.), »Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer« – »By

- my Got I can leap over a wall«. Interreligiöse Horizonte in den Psalmen und Psalmenstudien – Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies (HBS 96), Freiburg/Basel/Wien 2020, 201–234.
- Söding, Thomas, Das Evangelium nach Lukas, Teilband 1: Lk 1,1–13,21 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023.
- Spans, Andrea, Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jes 60–62 (BBB 175), Bonn 2015.
- Steck, Odil Hannes, Lumen gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3, in: ders., Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991, 80–96.
- Wagner, Thomas, Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6) (VT.S 108), Leiden/Boston 2006.
- Wildberger, Hans, Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1–12 (BK X/I), Neukirchen-Vluyn 21980.
- Williamson, Hugh G. M., Isaiah 6–12 (ICC), London/New York 2018.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HAT 5), Tübingen 2008.
- Zenger, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. hg. v. Christian Frevel (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1995.
- Zenger, Erich, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 21995.
- Zenger, Erich, Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, in: Kampling, Rainer / Müllner, Ilse (Hg.), Gottesrede. Gesammelte Aufsätze von Erich Zenger zum jüdisch-christlichen Dialog (SBAB 65), Stuttgart 2018, 71–90.

Prof. Dr. Kathrin Liess, Professorin für Altes Testament und Biblische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: kathrin.liess@th-reutlingen.de

Christoph Schluep

Krise, Kreuz und Transparenz-Geschichten

Eine theologisch-meditative Bibelarbeit zur Krise als hermeneutischem Schlüssel des Glaubens bei Johannes

Abstract: *Crisis, a present perception that pervades every aspect of society, politics and the economy is, in the understanding of the Gospel of John, the hermeneutical key to faith. Crisis is not a catastrophe, but a place of decision and revelation. In the signs of Jesus—wine, bread, life—the characters and the readers are plunged into a crisis of understanding, through which true faith is made possible. When the miracles are understood as signs and become stories of transparency (Transparenz-Geschichten), they point to the cross, where the meaning and truth of all signs are revealed. Such faith does not arise from human insight, but from the divine question itself: »Do you believe this?« Thus the crisis becomes the way out of catastrophe—towards the realisation of eternal life in Christ.*

Die Krise: In aller Munde und allgegenwärtig. Dies traf zu, als im Herbst 2025 das Reutlinger Forum zur Thematik stattfand. Und dann, ein halbes Jahr später, als diese Bibelarbeit niedergeschrieben wurde, nahm deren Allgegenwart noch zu: ein neuer Krieg im Nahen Osten, ein unnötiges, aber schwerwiegendes Ölproblem, zusätzliche Zerrüttungen der Weltwirtschaft. Und wie immer wird der Ausweg aus dieser und allen anderen Krisen vollmundig versprochen. Die Resonanz jedoch fällt – einmal mehr – dürrt aus. Die Krise wird zur Katastrophe.

Die Krise ist auch ein johanneischer Topos, der sich auf der Begriffsebene auf das Gericht bezieht und darüber hinaus als Konzept zum hermeneutischen Schlüssel des Glaubens wird, genauer noch: des zum-Glauben-Kommens der Akteure in der Geschichte und der Leserinnen und Leser der Geschichte. Die Krise führt nicht in die Katastrophe, sondern aus ihr heraus. Dieser glaubensentscheidenden Krisenerfahrung gelten die folgenden Überlegungen.

1. Die Krise als Entscheidung und Gericht

Das Neue Testament weist für das Wort κρίσις (*krisis*) eine mehrfache Wortbedeutung auf: Gericht, Urteil, Entscheidung. Bei Johannes findet sich der Begriff prominent innerhalb der präsentischen Eschatologie, als Paradebeispiel dient Joh 3,18: »Wer an [den Sohn] glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet.« Gottes Gericht, und das ist nichts anderes als seine Entscheidung, fällt aufgrund der Entscheidung des Menschen, und sie fällt im Hier und Jetzt (5,25). Die Vorstellung eines künftigen Gerichts und damit des Endes der Zeit wird deswegen nicht bedeutungslos und ist schon gar nicht, wie früher behauptet, aus zweiter Hand eingetragen, aber sie verliert an Gewicht gegenüber der Gegenwart und wird zur kosmischen Folge existentieller Entscheidung (6,40.44.54, cf. auch 12,48).

Entscheidend ist die Entscheidung zum Glauben, denn sie weist die Entscheidung Gottes nicht einfach in eine bestimmte Richtung – zum Himmel –, sondern macht diese geradezu überflüssig: Die präsentische Eschatologie bei Johannes bedeutet nicht, dass der glaubende Mensch bereits gerichtet ist, sondern dass er gar nicht gerichtet wird. Die eine Entscheidung macht die andere, das Gericht, obsolet. Wie aber ist eine Entscheidung von solcher Tragweite menschlich überhaupt möglich? Die Synoptiker erzählen, dass Jesus ihnen diese Entscheidung z. B. mit seinen Gleichnissen zuspielt: Die Kreativität des Wortes Gottes schafft sich im Menschen vertrauenden Glauben. Im Gegenteil dazu spielt das Johannesevangelium den Menschen ins Abseits der persönlichen Krise, in und aus der auf paradoxe Weise die Glaubensentscheidung wächst. Drei Beispiele sollen die Rolle der Krise als Schlüssel zum Glauben bei Johannes verdeutlichen.

2. Die Hochzeit von Kana als Krise des Trinkens

Das erste Zeichen Jesu im Johannesevangelium – die Hochzeit von Kana, Joh 12,1–12 – ist eine kompakte und facettenreiche Geschichte: Fest des Lebens und Generationenkonflikt, verweigerte Hilfe und unverhoffte Rettung, Herrlichkeit der Offenbarung und alkoholisches Übermaß. Zwei Aspekte für die Frage nach der Krise möchte ich hervorheben: die Krise der Bitte und die Krise des Zeichens.

Die Motivation Marias, dem Ende des Weines mit einer Intervention bei ihrem Sohn entgegenzuwirken, ist unklar: Ist sie in familiärer Sorge um das Gelingen der Hochzeit, oder drängt sie den Sohn zu öffentlichkeitswirksamer Selbstdarstellung?

Beides ist möglich und interessant, beide Aspekte sind für die Fragestellung jedoch irrelevant. Von Bedeutung ist: Jesus erteilt seiner Mutter eine Abfuhr und zerstört ihre Erwartung, Hoffnung und allenfalls ihren anfänglichen Glauben. Er stürzt sie in eine Krise, sie ist in ihrem Selbstverständnis irritiert und muss sich entscheiden: insistieren oder nachgeben? Beide Möglichkeiten liegen im Rahmen der Deutungsmöglichkeiten ihrer nächsten Handlung, denn ihre Worte zu den Dienern können als demütiger Verweis auf Jesus oder als noch immer agierende Handlungsanweisung im Hintergrund verstanden werden. Dass Jesus trotzdem handelt, und zwar ganz im Sinne der ursprünglichen Bitte Marias, ist der Kern der Geschichte. Dass er dabei so handelt, wie er will, nämlich im Verborgenen und nur von wenigen, aber verschwiegenen Dienern beachtet, ist die Essenz seiner Hilfe. Noch will er keine Öffentlichkeit, auch wenn er – ohne weitere Bitten – selbstverständlich bereit ist zu helfen. Für diese Öffentlichkeit, von der seine Mutter vielleicht träumt, ist die Zeit noch nicht gekommen (2,4, vgl. 7,30; 8,20). Dies ist ein Hinweis auf die Stunde, in der er verhaftet und gefoltert und hingerichtet werden wird (12,23; 17,1). Der Leser, der die Geschichte in der Regel nicht zum ersten Mal hört, weiß um die Bedeutung dieser Zeitangabe und kann darum die Hilfe Jesu als das deuten, was sie ist: ein Zeichen. Dies ist Maria nicht möglich, auch nicht den Gästen und dem Gastgeberpaar. Während jene zwar weiß, woher der Wein stammt, sind diese völlig ahnungslos. Das Wissen um das Werden des Weines führt jedoch auch Maria nicht dahin, das Zeichen richtig zu deuten, sondern lediglich oder bestenfalls dazu, an das Wunder zu glauben.

Hier schließt der zweite Aspekt an: Die wenigen, namenlosen Jünger verstehen das Zeichen und erkennen die Herrlichkeit Jesu – zumindest finden sie etwas Glauben, der jedoch noch lange reifen muss, bis er die größte Krise, die des Kreuzes, meistern wird. In der Todesnacht jedenfalls versagen sie alle. Was also sehen sie? Welche Herrlichkeit entdecken sie, was glauben sie?

Die Jünger werden narrativ als Beispiel für ein mögliches, allenfalls sogar sachgemäßes Verständnis des Zeichens dargestellt, denn im Vergleich zu allen anderen sehen sie nicht nur den Wein, sondern auch die Herrlichkeit. Es bleibt allerdings offen, welche Herrlichkeit sie erblicken – die des maßlosen und maßlos guten Weines oder die der Stunde, in der diese Herrlichkeit sich am Kreuz offenbaren wird (17,1ff)? Lesen sie das Zeichen also als Wunder und teilen Marias Glauben, oder lesen sie das Wunder als Zeichen und damit als Verweis auf etwas Größeres? Ist mit dem vielen Wein bloß die Krise ihres Durstes überwunden, oder gelingt es den Jüngern, durch die Krüge hindurch auf die Maßlosigkeit der Rettung und damit das ewige Leben zu blicken? Denn darauf zielt die Geschichte: das Zeichen als Zei-

chen für ewiges Leben zu erkennen. Sie will als Transparenzgeschichte verstanden werden: Alles, was sie zu erzählen hat, weist auf mehr, als sie zu erzählen gewillt ist. Soziale Not wird zu existenzieller Todesbedrohung, und darum wird Hilfe zu Rettung, und die quantitative und qualitative Fülle voller Krüge wird zum Hinweis auf die zeitlose Ewigkeit eigentlicher Existenz.

Führt also das Trinken des Weines zur Krise? Sicher nicht beim Gastgeber, allenfalls bei den Jüngern. Die Krise ist literarisch inszeniert und darum für die Leser intendiert: Wenn nämlich die Herrlichkeit Jesu nur im Weinzauber besteht, muss die messianische Erwartung und der vertrauende Glaube an den Christus Gottes in die Krise geraten. Narrativ werden Lesende absichtlich in diese Krise geführt, um durch das Missverständnis Raum für die Glaubensfrage zu schaffen. Die Krise ruft die *κρίσις* hervor und damit die Entscheidung zum Glauben. Eine solche Entscheidung ist eine mutige Tat des Menschen, ausgelöst ausgerechnet durch die Krise des Trinkens. Doch diese Entscheidung ist zugespielt: Der fehlende Wein wird zur Gottesbegegnung. Wer sich der Krise des Durstes stellt und die Transparenz des Weines erkennt, wird seinen Durst für immer überwunden erfahren (vgl. dazu in 4,14f das Angebot expliziter Durstlosigkeit an die Samaritanerin). Wer sich der Krise entzieht, bleibt beim Trinken und weiß den Durst vorerst gestillt, bis er mit Sicherheit wiederkehrt, in der Regel am Folgetag. Nicht das Wunder führt zum Glauben, sondern das Zeichen, das zur Krise des Verstehens wird und darum nur als Krise des Glaubens verstanden werden kann.

3. Die Brotvermehrung und die Krise des Essens

Die wunderbare Brotvermehrung ist eine synoptische Tradition, die in der johanneischen Version (Joh 6,1–15.22–71) ähnlichen Charakter aufweist wie die Hochzeit in Kana, nämlich Krisencharakter. Die äußere Not und die erneut maßlose Rettung bilden die Parallelen, anders jedoch gestaltet sich die Deutung des Zeichens, denn dieses wird im Gegensatz zur Hochzeitsgeschichte tatsächlich wahrgenommen, allerdings als Wunder, welches den Wundertäter zum Königsprätendenten wider Willen macht (6,14f). Diesem Ansinnen entzieht sich Jesus, und die Krise des Essens bleibt den Essern vorerst erspart, während sie für Jesus zur Krise seiner Mission wird. Der nächste Tag bricht an, ein weiteres Zeichen ist geschehen: Der Seewandel, doch auch er führt nicht zum Glauben, sondern bloß zur folgenlosen Krise des Verstehens (6,22ff, bes. v.25: »Rabbi, wann bist du hierhergekommen?«). Die Akteure bleiben Zuschauer und darum bei der Frage, wie Jesus ans andere

Ufer gekommen ist, statt zu fragen, weshalb er überhaupt gekommen ist, nämlich zur Welt (1,14; 3,17; 6,51; 9,39; 10,36 u. a. m.). Sie entdecken die Transparenz des Zeichens nicht und bleiben beim Wunder stehen.

Deshalb macht Jesus das Brotzeichen nochmals zum Thema, und es entspinnt sich eine Diskussion zwischen den Zuschauern und Jesus, in welcher auf der Seite der hungrigen Esser der Wunsch nach mehr Brot und Sättigung steht und auf der Seite Jesu der Versuch, die Gabe des Brotes als Zeichen für Glauben und Leben zu verstehen zu geben. Oder kurzgefasst: irdisches Wunder versus himmlisches Zeichen. Jesu Urteil ist beinahe desillusioniert (6,26): Das Interesse des Volkes gilt dem Brot und nicht dem Geber, das Wunder steht dem Zeichen im Weg.

Jesus lässt sich von der fehlgeschlagenen Krise nicht entmutigen und verdeutlicht sein Anliegen, indem er eine Reihe von Provokationen äußert: Er stellt sich über Mose (6,32), an die Seite des himmlischen Vaters (6,38) und bezeichnet sich selbst explizit als das Brot des Lebens (6,48). Das Murren der Hörer schwillt an, die Provokationen scheinen zu fruchten, doch der Sprung zum Glauben bleibt aus. Die Krise bleibt Krise. Und als Jesus verlangt, dass als Lebensbrot sein Fleisch gegessen und darüber hinaus auch noch sein Blut getrunken werden muss (6,53–56), wird das Missverständnis zur Ablehnung. Das Lebensbrot wird nicht mit Glauben verbunden, sondern mit kannibalischem Kauen – wer würde solches nicht verwerfen? Selbst Nahestehende verlassen Jesus und kündigen ihre Jüngerschaft auf. Ein Restbestand bleibt, auch wenn zaghaft: Ihr Bleiben resultiert aus mangelnden Alternativen (»Zu wem sollten wir gehen?«, 6,68a) und einer Glaubenserfahrung (»Du hast Worte ewigen Lebens«, 6,68b). Denn auch wenn es unklar bleibt, ob sie das Zeichen wirklich verstanden haben, so haben sie die Krise der explizit verwirrenden Worte Jesu überwunden und bleiben. Das Brot des Lebens ist spirituelle Speise, soviel verstehen sie. Bei ihnen hat die Provokation gefruchtet, die Krise führt zum Glauben, auch wenn dieser weniger Jesus selbst gilt, sondern eher seinen Worten (»Du hast Worte...«). Dass Jesus das Wort selbst ist (Joh 1,1.14), wissen die Leser, den Jüngern bleibt es bis auf weiteres verborgen.

Im Gegensatz zur Hochzeitgeschichte setzt Jesus hier die Krise des Essens explizit und öffentlich in Bewegung. Was als provokative Hilfe intendiert ist, führt zur ebenso expliziten (und allem Anschein nach auch definitiven) Ablehnung, außer bei jenen, die kaum das Zeichen, wohl aber das Wort zu deuten wissen. Glaube nimmt seinen Anfang im physischen Essen, in welchem sich die spirituelle Hoffnung auf Ewigkeit, die personale Ineinssetzung von Gabe und Geber und die existenzielle Einverleibung als Bleiben ereignen. So wird er den Glaubenswilligen auf verschiedenen Ebenen zugespielt und ermöglicht, nicht jedoch als Selbstverständlichkeit

oder Selbstläufer, denn der Ermöglichung inhäriert immer auch die Möglichkeit der Ablehnung. Solange der Mensch die Gabe vom Geber trennt, kann aus Genuss kein Glaube werden.

War der Tod bei der Hochzeit andeutungsweise vorhanden im Hinweis auf die Stunde, welche der Leser der ganzen Geschichte deuten kann, so ist er im Brotwort impliziert, weil das Essen und Trinken von Fleisch und Blut Jesu seine Tötung voraussetzen. Wird das physische Brot zum Zeichen, erweckt es Verlangen auf ewiges Brot, und es wird zumindest implizit deutlich, dass diese Ewigkeit ihren Anfang im Ende des Irdischen nimmt – am Kreuz. Das Kreuz wird demnach zum Kriterium für den Glauben an Jesus und den Gewinn ewigen Lebens. Die Jesusgeschichte begann mit der Hochzeit von Kana, und sie ist auch bei der Brotvermehrung noch nicht vollumfänglich entfaltet, so dass es vorerst bei Anspielungen auf den Tod Jesu bleibt. Diese können die Akteure der Erzählung jedoch nicht verstehen – anders die Leser der Geschichte: Ihnen ist das Ende bekannt, und darum werden sie erzählpragmatisch in die Krise geführt – und darüber hinaus. Sie wissen bereits, dass nur das Kreuz zu einem Glauben führt, der sich nicht von der Kaubarkeit des Brotes und der Trinkbarkeit des Weines beirren lässt.

4. Die Wiederbelebung des Lazarus und die Krise des Lebens

Ist die Krise beim ersten Zeichen in Kana nur implizit beim Namen genannt worden, und wird sie beim vierten Zeichen der Brotvermehrung expliziert, so präsentiert der Evangelist beim abschließenden siebten Zeichen eine vielgestaltige, dialogische Narration mit verschiedenen Gesprächspartnern, die in ebenso viele Missverständnisse mündet. Der Tod des Lazarus führt in eine personale Krise, deren Lösung im Glauben an Jesus als Auferstehung zu ewigem Leben besteht. Die Lazarusgeschichte erzählt vom Glauben in verschiedenster Prägung, aber der Leser soll merken, dass keine dieser Glaubensformen wirklich überzeugend ist. Das fehlende Vorbild wird zur Krise des Lesens und damit zur Aufforderung, sich selbst zu entscheiden.

Lazarus also ist krank, er liegt gar im Sterben. Seine Schwestern, von deren Bekanntschaft mit Jesus wir von Lukas wissen (Lk 10,38ff), lassen diesen rufen und bitten um eilige Hilfe. Jesus nimmt den Ruf entgegen und lässt trotz der Dringlichkeit die Zeit verrinnen, weil er ein letztes Zeichen setzen will. Thomas, hier ausnahmsweise Wortführer der Jünger, ist bereit, dem Meister zu folgen, um »mit ihm« (Lazarus oder Jesus?) zu sterben (11,16). Er zeigt einen willigen, aber völlig

verständnislosen Glauben und konfrontiert den Leser mit einer ersten, nicht sehr überzeugenden Form des Glaubens.

Als Jesus vor Ort erscheint, kommt ihm Marta mit Vorwürfen entgegen (»Wärsst du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben!« V.21), aber auch mit Hoffnung: »Alles, was du von Gott erbitten wirst, wird Gott dir geben« (V.22). Sie erkennt die Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Vater und Sohn, nicht aber ihre Einheit (vgl. Joh 10,30). Jesus nimmt den mangelnden Glauben auf und präsentiert sein Wesen, seine Aufgabe und sein Ziel, nämlich Auferstehung und Leben zu sein und ewiges Leben zu geben (11,25f). Und konkretisiert die Präsentation, indem er die Trauernde direkt fragt: »Glaubst du das?« (11,26b). Marta antwortet: »Ich glaube, dass du der Christus bist, ... der in die Welt kommt« (11,27). Ist das die Antwort, die Jesus erwartet hat? Falsch ist sie nicht: Jesus ist der Messias, der in die Welt kommt. Und dennoch ist sie bloß Voraussetzung dessen, was Jesus zum Ziel gesetzt hat. Es ist sozusagen die gültige Katechismusantwort auf eine Frage, die eigentlich auf den persönlichen Glauben zielt. Die Auferstehung selbst steht vor Marta und lädt zum Glauben ein – sie aber erkennt nur die Inkarnation und weiß nicht, ob sie dieser im Angesicht des toten Bruders auch Rettung zutrauen will. Wahrer Glaube, in der Tat, aber wenig persönlicher Glaube – ein zweites Beispiel für den Leser.

Nach Marta erscheint Maria, die von der Krise des Todes so erschüttert ist, dass sie, wie ihre Schwester, Vorwürfe äußert, sich dann aber ganz ihren Tränen hingibt (11,32f). Und so weder zu sehen vermag, dass die Auferstehung vor ihr steht, noch zu hören, was diese ihr als Glaubensmut zu sagen hätte. Verzweifelter, von Tränen erstickter Restglaube, der das Gesuchte findet und es dennoch nicht erkennt.

Weitere Krisen folgen: der Verweis auf den Todesgeruch, ausgerechnet von Marta, die doch eben noch glauben wollte (11,39b). Die Tränen Jesu – aus Solidarität?, aus Trauer um den toten Freund?, aus Angst und Zweifel vor dem größten und letzten Zeichen?, aus Verzweiflung über den Unglauben der Anwesenden oder über die Einsicht, dass der nächste Tote in der Geschichte er selbst sein wird? Oder vielleicht deshalb, weil »Komm und sieh« (11,34b), die Antwort Martas auf die Frage nach dem Verbleib des Toten, am Anfang der Geschichte seine eigene Einladung an die Jünger war, ihn und das ewige Leben kennenzulernen (1,39). Jetzt werden die Worte ins Leben zu Worten in den Tod. Und eine weitere Krise: der leise Spott derer, die Jesus Heilungen, nicht aber die Macht über den Tod zutrauen (11,37). Noch führt keine der Krisen zum Glauben. Niemand vermag dem Wort Jesu zu vertrauen. Es verhallt und bedarf eines Zeichens.

Jesus setzt an und vollführt die Wiederbelebung. Auch hier bleibt verborgen, wie er es macht. Hörbar ist nur sein Ruf – den nicht nur Marta bereits vorher hätte vernehmen können (»wer Ohren hat zu hören«) –, und wahrnehmbar sind die Folgen: Lazarus ist aufgestanden und verlässt sein Grab. Das Geschehen hat Folgen, denn die einen glauben (11,45), während die anderen den Todeskomplott schmieden (11,46). Was glauben jene? Dem Wort von der Auferstehung, die Jesus nicht nur schenkt, sondern ist, wollten sie eben noch keinen Glauben schenken. Nun sahen sie das Zeichen – wird die Lazarusgeschichte damit transparent? Denn hier ereignet sich bloß eine Wiederbelebung, ein Wunder zwar, aber noch ist es kein Zeichen. Haben sie mehr als Wunderglauben? Könnte es sogar sein, dass sie, die hier als Glaubende bezeichnet werden, dieselben sind, die kurze Zeit später »Kreuzige ihn!« (19,15) schreien? Die Leser wissen, dass sie so nicht glauben können und nicht glauben sollen. Wie aber sollen sie glauben?

Durch die Krise des jäh beendeten Lebens findet eine Antwort, wer Wunder von Zeichen zu unterscheiden weiß und darum auch die Wiederbelebung des einen von der Auferstehung des anderen. Mehr noch: Wer versteht, wie fundamental unterschiedlich der Tod Jesu vom Tod des Lazarus ist, findet wahren Glauben. Darum geht es: Ewiges Leben durch den Tod aus den Händen Jesu zu empfangen. »Glaubst du das?« fragt Jesus Marta, aber im Grunde genommen fragt er den Leser. Oder ist es bloß Zufall, dass diese Frage in der Mitte des mittleren Kapitels des Evangeliums zu stehen kommt? Sie ist die Mitte des Evangeliums.

5. Das Kreuz und die Krise

Alle drei Geschichten – das erste, das mittlere und das letzte Zeichen – setzen auf die Polarität von Zeichen und Wunder. Alle erzählen von der willigen Akzeptanz des Wunders und dem nur spärlichen Verständnis dafür, dass es in Wahrheit ein Zeichen ist. In der Geschichte wird die Geschichte als Geschichte verstanden, das Evangelium erzählt sie so, dass sie transparent wird (Transparenzgeschichte) und im Evangelium zum Evangelium wird. Diese Transparenz ist kreuzestheologisch bestimmt, weil erst das Kreuz klärt, worauf das Zeichen weist. Damit aber wird auch das Zeichen gebrochen, denn es weist gar nicht direkt auf Gott, sondern zuerst einmal auf das Kreuz. Die Fülle des Weines deutet auf die Stunde, zu der am Kreuz die Fülle des Lebens erscheint. Das Kauen des Leibes Jesu und das Trinken seines Blutes implizieren nicht, dass im Glauben an Jesus kein Mangel herrscht, sondern dass der Tod Jesu jeden Mangel beseitigt. Und die Wiederbelebung des

Lazarus macht deutlich, dass ewiges Leben nur dann möglich ist, wenn das Wort des Lebens (Joh 1,1.14) dem Tod gerade im Tod ein Ende setzt.

Das Zeichen selbst führt also auch in die Krise, oder genauer noch: Es ist Krise. Ist Jesus Weinhändler, Brotbäcker oder magischer Wiederbeleber? Der Blick hindurch führt das Zeichen ans Kreuz (die Stunde, das Kauen, der Tote im Grab), wo Wein, Brot und Leben absolut in Frage gestellt werden. Das ist die Krise in der Krise, die die Akteure der Geschichte gar nicht wahrnehmen können, wohl aber die Leser der Metaebene. In diese Krise, in der selbst das Zeichen zum Fragezeichen wird, ergeht das Evangelium in Form der einen Frage: »Glaubst du das?« Oder eigentlich: »Glaubst du an mich?« Diese Entscheidung wird nicht selbst gefällt, sondern im Sinne eines zeichenhaften Zuspiegels als bereits gefällt angenommen. Die Frage wird zur Antwort: Weil der, der fragt, glaubt, muss der, der gefragt wird, sich nicht selbst zum Glauben durchringen. Und wer sich auf diese Entscheidung verlassen kann, dem ist verheißen, dass auch Gottes Entscheidung bereits gefallen und die Krise des Gerichts obsolet ist. Die Krise des Essens, Trinkens und Lebens wird dem, der die Frage im Zentrum hört und sich – zeichenhaft gesprochen – über Golgatha in den Himmel einladen lässt, zum Ort ewigen Lebens.

Die Krisen dieser Welt werden zur Katastrophe. Oder zur Entscheidung aus der Katastrophe heraus.

6. Neun aphoristische Thesen

6.1 Theologie

1. Die Krise ist nicht eindeutig, nur das Wunder ist es, und zwar eindeutig bedeutungslos. Auch das Zeichen bleibt mehrdeutig, bis es am Kreuz Eindeutigkeit erlangt. Die Welt vermeint, am Kreuz Jesu die Eindeutigkeit ihrer Wahrheit aufgerichtet zu haben. Erst und nur am Kreuz Jesu erweist sich, wie eindeutig falsch dieser Anspruch ist.

2. Glaube ist eine Entscheidung, die nicht von Menschen gefällt wird, sondern vom Wort, das zum Vater hin ist und beim Menschen zur Frage des Glaubens wird. Beim Glauben kommt es also wesentlich auf das Hören der Frage an.

3. Das Kreuz bei Johannes ist der Ort, an dem die Krüge wieder leer sind, das Brot zu Ende ist und das Leben aufhört. Es ist das Ende des Mythos von der erfüllten Leiblichkeit und darum der Anfang der Wahrheit vom göttlichen Leben.

6.2 Spiritualität

4. Die Krise ist nicht per se Chance, aber sie führt Glaubende und Nichtglaubende an den Ort, an dem alle irdische Hoffnung in Frage gestellt und sich sämtliche weltlichen Rettungsversuche als aporetisch erweisen. Hier beginnt der Anfang Gottes, in dem der Logos schon immer war. Die Krise ist darum Verheißung.

5. Glaube muss transzendieren, auch die eigenen Möglichkeiten zu glauben, damit er antworten kann und nicht für möglich oder wahr halten muss.

6. Transparent werden die Geschichten des Lebens nicht, weil Gott ausnahmsweise Wunder tut, sondern weil er wunderbar alles so gemacht hat, dass es vom Licht der Welt durchdrungen wird. Insofern wird nichts transparent, weil alles bereits transparent ist.

6.3 Kirche

7. Das Abendmahl ohne Brot und Wein zu feiern, würde das Ding zum Zeichen machen. Statt der irdischen Elemente könnte der Zuspruch des Glaubens als die Frage danach gereicht werden.

8. »Gläubig« ist man nur an Wunder, an Jesus jedoch glaubend. Die Tätigkeit des Glaubend-Seins besteht darin, sich der Frage Jesu auszusetzen. Das Kriterium rechten Glaubens ist also Jesus selbst und nicht die kirchliche Rechtgläubigkeit. Kirchliche Spaltungen halten am rechten Glauben fest wie die Hochzeitsgäste am Weinkrug – eines Tages wird ihr Durst sie überführen.

9. Kirche ist das Fest des Lebens, das sich jeden Tag vor der Grausamkeit der Welt und ihrer Gewalt rechtfertigen muss und nichts anderes vermag, als auf den leidenschaftlich solidarisch Leidenden zu weisen und im Abgrund seines Kreuzes die Abgründigkeit der göttlichen Herrlichkeit zu erahnen.

Prof. Dr. Christoph Schluep, Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Reutlingen. E-Mail: christoph.schluep@th-reutlingen.de

Rezension

Jacob Thiessen, Die jüdische Mischna und das jüdische Neue Testament. Parallelen und Unterschiede. 438 Seiten, Leipzig 2025, ISBN: 978-3374079018 | 38,00 €

Jacob Thiessen ist unbestritten ein äußerst fleißiger Mann: Nachdem er 2024 ein Einleitungsbuch zum Neuen Testament publiziert hat, das akribisch jedem Hinweis der Kirchenväter zugunsten einer radikalen Frühdatierung fast aller Schriften nachgeht, erscheint bereits im Folgejahr ein mindestens ebenso akribisch angelegtes Buch zur Mischna und dem Neuen Testament – das ist eine außergewöhnliche Leistung!

Wie bereits der Titel zeigt, besteht das Ziel dieses Werkes darin, die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments anhand der Mischna, also der mündlichen Tradition der frühen Rabbinen, die in den Talmud eingeflossen ist, aufzuzeigen. Thiessen hat seinen Angaben zufolge die gesamte Mischna durchgearbeitet und jene Stellen ausgewählt, die seines Erachtens eine inhaltliche Parallele oder einen Unterschied zur jeweiligen Thematik im Neuen Testament darstellen. Damit das Wesen der Mischna als kulturell-theologisches Wasserbecken des Judentums im 1. Jh. n. Chr. deutlich wird, aus dem auch die christlichen Autoren und Jesus selbst schöpfen, beginnt Thiessen seine Darstellung mit einer ausführlichen Einführung in die Geschichte, den Inhalt und die Traditionsüberlieferung der Mischna sowie in die Schulrichtungen pharisäischer Bildung, die die theologische Breite der mündlichen Tradition prägen.

Danach folgt nicht etwa eine kanonische Auflistung von Bibelstellen und deren Auslegung, sondern ein breit gefächertes Themenspektrum. Dies entspricht dem Charakter der Mischna, die nicht primär Textexegese betreibt, sondern konkrete Fragen und Themen beantwortet. Thiessen geht diesem Grundsatz nach und behandelt »Gott, die Welt und die Menschen« (143ff), »Frauen, Ehe und Scheidung« (201ff), »Reinheit und Abgrenzung« (235ff) und vieles mehr. Dabei folgt seine Darstellung einem klaren Muster: Zuerst werden die Mischnastellen zur Thematik zitiert und in aller Kürze ausgelegt, danach folgt eine Auflistung einiger Stellen aus dem Neuen Testament zur selben Thematik. Manchmal sind die Parallelen oder Unterschiede frappant, manchmal wird dabei lediglich der gemeinsame Traditionsfluss deutlich.

Interessant wird es dann, wenn Thiessen in der Mischna auf Hintergrundinformationen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte stößt, etwa zur Stallgeburt in Bethlehem oder zum Prozess Jesu vor dem Hohepriester. Die Deutungen dieser Informationen im Zusammenhang mit neutestamentlichen Erzählungen geraten bisweilen etwas in Schieflage, wenn der Autor z. B. den Stall in Bethlehem als abgesonderten, privaten Raum für die Erstgebärende interpretiert, die sich aufgrund ihrer der Geburt geschuldeten Unreinheit vom Rest der Hausbewohner isolieren musste. Davon erzählt Lukas nichts, und es ist auch nicht anzunehmen, dass Geburten generell an solchen Orten stattfanden. Das Schockierende an dieser Stallgeburt ist ja eben gerade der Umstand, dass Gott Mensch wird und dafür noch nicht einmal ein Zimmer zur Verfügung hat.

Alles in allem gelingt es Thiessen, ein breites Panoptikum jüdischer Gelehrsamkeit zur Zeit der ersten Kirche darzustellen, das auf eindrückliche Weise zeigt, wie tief das Christentum im Judentum verwurzelt ist. Gleichzeitig sind einige kritische Grundsatzfragen zu stellen: 1. Thiessen stellt die Mischna kanonisch dar, also ohne Unterscheidung ihres historischen Kontextes – ebenso verfährt er mit den neutestamentlichen Quellen, die er thematisch zusammenfügt. Ist dieses unkritische Vorgehen noch im Sinne der biblischen Theologie zu verstehen oder ist es bereits der Anfang eines naiven Biblizismus? 2. Weil die Mischna über lange Zeit mündlich wiedergegeben und erst im 2. Jh. n. Chr. verschriftlicht wurde, lassen sich die Entstehungszeiten der einzelnen Zitate nicht mehr eruieren. Damit bleibt aber die Frage offen, ob die neutestamentlichen Autoren und auch Jesus selbst aus der Mischna-Tradition schöpften oder umgekehrt die Mischna aus der aufkommenden Jesus-Tradition. Thiessen ist sich dieses Problems bewusst, die rein thematische Behandlung der Fragestellungen ohne historisch-theologische Rückfragen dient jedoch nicht zu seiner Lösung. 3. Da Thiessen in der Regel die Darstellung der Traditionen aus Mischna und Neuem Testament ihrer genauen Interpretation vorzieht, bleibt das Resultat der Gegenüberstellungen oft etwas blass: Wo genau liegen die Unterschiede, wo die Parallelen? Wie sind sie zu deuten, und was ist ihre Relevanz für das Verständnis des Neuen Testaments? 4. Das grundsätzliche Problem dieses Werkes scheint mir ein hermeneutisches zu sein, das bereits in seinem Titel zur Sprache kommt: »Die jüdische Mischna und das jüdische Neue Testament.« Selbstverständlich fußt das Neue Testament auf den jüdischen Schriften des Alten Testaments und der mündlichen Tradition der Mischna, gleichzeitig sprengt das Christusereignis den Rahmen traditionell-jüdischer Erfahrung, Erwartung und Theologie, so dass sich die christliche Kirche nicht als Missverständnis, sondern als Zwangsläufigkeit entwickelt hat. Thiessen verschleiert diese

Unterschiedlichkeit mit dem Titel seines Buches und suggeriert eine Zusammengehörigkeit, die die Parallelen so sehr betont, dass die Unterschiede zu verblassen drohen. Das scheint mir jedoch theologisch kaum hilfreich zu sein und auch nicht zielführend für den christlich-jüdischen Dialog.

Christoph Schluep

Lienhard, Fritz, Die Zukunft der Evangelischen Kirchen. Religiöse Entwicklungen und kirchliche Reformen. 357 Seiten, Leipzig 2025. ISBN: 978-3-374-07933-9 | 35,00 €

Wenn es in der Geschichte zu Abbrüchen und Umbrüchen kommt, drängen sich Fragen nach der Zukunft auf. Denn wie soll es weitergehen, wenn Bestehendes zu Ende geht? Insbesondere die evangelischen Kirchen in Deutschland (und Westeuropa) durchlaufen – egal ob freikirchlich oder landeskirchlich – gegenwärtig einen tiefgreifenden Transformationsprozess, in dem Orientierungsbedarf entsteht.

Umso interessanter sind Beiträge, die sich an einer konsequenten Gegenwartsanalyse und Zukunftsprognostik beteiligen, wie sie jüngst der französische Praktische Theologe Fritz Lienhard, Professor an der Universität Heidelberg, vorlegte. Die Monografie ist der erste von zwei Teilbänden und Summe seiner intensiven Forschungs- und Lehrtätigkeit der letzten Jahre. Humorvoll formuliert er, »seine Kristallkugel« sei »ständig kaputt« (5), es gehe ihm dabei also nicht um Prophetie, sondern um eine soziologisch fundierte Analyse der aktuellen Situation, der theologisch reflektiert zu begegnen ist, um die »kybernetische Kompetenz« von Studierenden und Kirchenleitenden zu stärken (11). Seinem praktisch-theologischen Selbstverständnis entsprechend versteht L. sein Unterfangen als ein hermeneutisch-theologisches, das Situationsanalyse mit der Deutung von »Texten und Themen christlicher Tradition« verschränkt (164). Entsprechend gliedert sich sein Werk in zwei Teile. Der Analyse des religiösen Wandels, der zu einer Marginalisierung der christlichen Kirchen führte, korrespondiert die Entwicklung einer theologischen Antwort.

Im ersten Teil (25–158) erarbeitet L. zunächst drei zentrale Faktoren, die den religiösen Wandel in Westeuropa geprägt haben. Dies tut er in ständiger Tuchfühlung mit der religiösen Situation in Frankreich wie auch zum deutschsprachigen Raum. Dadurch wird eine nationale Verengung vermieden und potenzielle Selbstverständlichkeiten werden immer wieder produktiv irritiert. Angesichts der inflationären Rede von Säkularisierung gelingt es L., eine differenzierte Kritik an diesem

Mythos vorzunehmen, ohne den Bedeutungsverlust der Kirchen zu unterschlagen. Er diskutiert drei zentrale und zugleich *kontingente* Faktoren, die die gegenwärtige Situation erklären. Die *Pluralisierung* habe zu einer Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche beigetragen, sodass verschiedene Überzeugungen friedlich koexistieren können. Die *funktionale Differenzierung* habe zu einer Beschränkung der theologischen Deutungsmacht geführt, sofern sich neben Religion weitere Subsysteme gebildet haben, die bestimmte gesellschaftliche Funktionen an sich ziehen (Wissenschaft, Recht, Bildung etc.). Und schlussendlich habe der weltentzaubernde *Atheismus* »Gottes Rückzug« (60) aus der Welt bewirkt. Der christliche Glaube habe in einer rationalen Weltsicht an Plausibilität eingebüßt und sei – neben säkularistischen Weltsichten – zu einer Option unter anderen geworden. Entscheidend ist für L. in der Rückschau auf diese drei Faktoren ein Doppeltes. Zum einen weist er wiederholt auf die »Kontingenz« dieser Entwicklung hin, die eben keinen notwendigen oder gar unumkehrbaren Prozess darstellt. Damit hinterfragt er die mythische Überhöhung der Säkularisierungstheorie. Zum anderen gelingt es ihm, die Ambivalenz der Entwicklungen aufzuzeigen. Pluralisierung, funktionale Differenzierung und Atheismus sind weder einfach negative Entwicklungen (man denke an die Befriedung der Religionskriege) noch sind sie allein *gegen* den christlichen Glauben gerichtet, denn die Moderne ist »zunächst eine Bewegung innerhalb des Christentums« (86).

Die gegenwärtige religionssoziologische Debatte aufnehmend hält L. der Säkularisierungsthese kontrastierend die These einer Rückkehr der Religion entgegen. Obgleich die »Religionen als Konfessionen schrumpfen«, entstünden doch daneben individualisierte und fluide »Formen neuer Religiosität außerhalb des Kontextes der Kirchen« (152). Doch führe dies eben nicht zu einem »verlustlosen Übergang« (151).

Im zweiten Teil (161–317) unternimmt L. die Entwicklung theologischer Antworten auf die Herausforderungen von Atheismus und individualisierter »Spiritualität außerhalb der Mauern« (178). Dies tut er – durchaus heilsam angesichts der Dominanz organisationaler Managementlogiken in Reformprozessen – gerade nicht zuerst und in erster Linie durch die Entwicklung von Strategien (vgl. 161), sondern durch einen systematisch-theologischen Rekurs auf die Pneumatologie. Denn diese ermöglicht L., bei der erfahrungszentrierten Gegenwartsspiritualität anzuknüpfen, die er als Wirkung des Geistes dechiffrieren kann, um diese dann aber trinitätstheologisch-christologisch an Christus und damit das sichtbare, äußere Wort zu koppeln. Neue Spiritualitäten können daher wertschätzend aufgenommen werden, ja »synkretistisch« (234) integriert werden, ohne dass diese einfach blind abgesegnet würden.

Die religiöse Erfahrung ist selbst die Quelle des Wortes. So bricht der Geist mit jedem Versuch, den Glauben von außen aufzuzwingen. [...] Gleichzeitig führt die theologische Arbeit an der religiösen Erfahrung als Wirkung des Heiligen Geistes dazu, sie mit dem Wort Christi in Verbindung zu bringen. Dieses begegnet dem gläubigen Subjekt in einem Gegenüber, hindert es daran, sich durch seine Erfahrung zu vergöttlichen. (235)

Dieser Spur folgend entfaltet L. verschiedene Wege, wie diese Spannung gestaltet werden kann. Dafür entwickelt er ein anderes Verständnis von Evangelisation, die nur in Gestalt von »Begegnung« auf Augenhöhe denkbar ist, indem Menschen das »Wagnis des Glaubens« (211) eingehen lernen, sich in die Geschichte Christi einzuschreiben. Das geschehe im Medium von Begegnung, Kunst und »hybriden Ausdrucksformen von Kirche« (doppelgestaltige Angebote von Freizeit *und* Religion, Kunst *und* Religion etc.). Insbesondere hier erweist sich L.s präzise (De-)Konstruktion der funktionalen Differenzierung als fruchtbar, wenn er die Grenzen derselben aufzeigt und den Kirchen eine Entdifferenzierung anempfiehlt, sich nicht auf »rein religiöse[] Aktivitäten« zu konzentrieren, sondern »ihre eigenen Inhalte mit Themen zu verknüpfen, die im aktuellen Kontext relevant sind« (306).

L.s erster Band seines Opus glänzt mit differenzierter Analyse, theologischer Tiefe und einem hoffnungsvollen Grundton. Der Realität ins Auge blickend wird präzise analysiert, wie es zur gegenwärtigen Marginalisierung der Kirchen kommen konnte. Die Trauer über Verlust wird anerkannt. Gleichzeitig sei Säkularisierung »keine Art von Notwendigkeit« und »nicht die Kirche als solche [...] bedroht, sondern [nur] Bilder, Modelle und Strukturen« (319). In Gestalt einer realistischen Utopie (Bloch) schlägt er hoffnungsvolle Töne an, bedacht einer »zentrifugale[n] Dynamik« folgend den Kontakt zur Lebenswelt zu suchen und in »zentripetaler« Dynamik für die »Kohärenz« des Glaubens zu werben (317).

Dem Werk L.s ist eine breite Rezeption zu wünschen, stellt es doch ein gelungenes Beispiel für die Vermittlung von empirischen Beobachtungen mit theologischer Deutung dar. Einige jüngere Entwicklungen lassen indes auch Fragen offen. So spielt die politische und moralistische Inanspruchnahme von Religion durch rechtsnationale Kreise bei L. nur eine Nebenrolle. Auch die Entwicklung im Bereich der Non-Religion-Studies oder neuer Spiritualitäten, wie sie sich in der Coaching-Szene abspielen, kommen kaum in den Blick. Die Herausforderung in Anschluss an L.s Vorgehen wird darin bestehen, seine pneumatologischen Überlegungen in die konkrete Praxis zu wenden, um den religiösen Phänomenen der Gegenwart zu begegnen. Dafür Spuren gelegt zu haben, ist das große Verdienst dieses Buches.

Maximilian Bühler