

ThG1 Theologie und Glaube

FRANZ-JOSEF BORMANN

Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes und die Debatte um die Inter- und Transgeschlechtlichkeit

BERNHARD NITSCHÉ

Sakrament und Resonanz

Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis

**CHRISTOPH JACOBS/TOBIAS POLLITT/
ARNDT BÜSSING**

Vom Überleben zum Leben

Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft

MARIUS MENKE

Pessimistische Anthropologie oder optimistische Moralphychologie?

Der augustinische Liberalismus als Beitrag zu einer Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft

PETER SCHALLENBERG

Der gute Gott und die Geschichte des Menschen
Zum moraltheologischen Erbe Benedikt XVI.

ThGl **Theologie und Glaube**

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Heft 3 (Juli 2023)

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Franz-Josef Bormann
Katholisch-Theologische Fakultät
Eberhard Karls Universität Tübingen
franz-josef.bormann@uni-tuebingen.
de

Prof. Dr. Arndt Büssing
Fakultät für Gesundheit
Universität Witten/Herdecke
Arndt.Buessing@uni-wh.de

Prof. Dr. Christoph Jacobs
Theologische Fakultät Paderborn
c.jacobs@thf-paderborn.de

Dr. Marius Menke B. A.
marius.menke@googlemail.com

Prof. Dr. Dr. Bernhard Nitsche
Katholisch-Theologische Fakultät
Westfälische Wilhelms-Universität
Münster
bernhard.nitsche@uni-muenster.de

Tobias Pollitt
Theologische Fakultät Paderborn
t.pollitt@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Peter Schallenberg
Theologische Fakultät Paderborn
p.schallenberg@thf-paderborn.de



Inhaltsverzeichnis

186 *Svenja Schumacher*

Editorial

A U F S Ä T Z E

187 *Franz-Josef Bormann*

Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes
und die Debatte um die Inter- und Transgeschlechtlichkeit

201 *Bernhard Nitsche*

Sakrament und Resonanz

Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein
lebendiges Sakramentenverständnis

217 *Christoph Jacobs/Tobias Pollitt/Arndt Büssing*

Vom Überleben zum Leben

Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft

244 *Marius Menke*

Pessimistische Anthropologie oder optimistische Moralphysikologie?
Der augustinische Liberalismus als Beitrag
zu einer Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft

K U R Z B E I T R Ä G E / K O M M E N T A R E

262 *Peter Schallenberg*

Der gute Gott und die Geschichte des Menschen
Zum moraltheologischen Erbe Benedikt XVI.

R E Z E N S I O N E N

270 Historische Theologie – Biblische Theologie –
Systematische Theologie – Praktische Theologie

278 V O R S C H A U

279 I M P R E S S U M

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das dritte Heft des 113. Jahrgangs schaut auf den Menschen aus theologischer Sicht: Auf moralische Herausforderungen, die die Alltagswelt des Menschen betreffen, auf demokratische Prozesse, seelsorgliche Tätigkeiten und die Umsetzung christlicher Grundsätze in der Glaubensausübung.

Auf verschiedene Herausforderungen im Umgang mit unterschiedlichen Geschlechteridentitäten geht *Franz-Josef Bormann* in seinem moraltheologischen Beitrag ein. Dabei zeigt er vor allem auf, warum sich das christliche Bild der Zweigeschlechtlichkeit trotz augenscheinlicher Gegensätze für den Einbezug von vielfältigen Geschlechtsidentitäten eignet. In einem Beitrag, der aufgrund seines Umfangs auf zwei Ausgaben von „Theologie und Glaube“ aufgeteilt erscheint, untersucht *Bernhard Nitsche*, wie Hartmut Rosas Resonanztheorie für das Verständnis der christlichen Sakramente fruchtbar gemacht werden kann. Im ersten Schritt geht Nitsche dabei auf Rosas Begriffe wie Resonanzachsen, Resonanzsphären und die Idee der moralischen Landkarten ein und erläutert den Bezug zu religiösen Handlungen, Ritualen, Symbolen und Transzendenz. *Marius Menke* widmet sich in seinem religionsphilosophischen Beitrag dem augustinischen Liberalismus und zeigt unterschiedliche Verständnisformen dieses Konzepts auf. Im Hinblick auf die Bewertung von Macht und politischer Gewalt versucht er so, Augustinus' Anthropologie auf heutige Systeme demokratischer Mitbestimmung anzuwenden. Schließlich würdigt *Peter Schallenberg* in seinem Kurzbeitrag den verstorbenen ehemaligen Papst Benedikt XVI. Anhand ausgewählter Publikationen und Reden zeichnet er Joseph Ratzingers Verständnis vom moralischen Handeln des Menschen nach und bringt seine zentralen Ansätze in Bezug auf die christliche Moral auf den Punkt. Wir hoffen, dass das Heft einige theologische Anregungen für die Praxis der Glaubensvermittlung geben kann.

Svenja Schumacher

Redaktion

FRANZ-JOSEF BORMANN

Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes und die Debatte um die Inter- und Transgeschlechtlichkeit

KURZINHALT

Gegenüber Tendenzen zur Inflationierung der Geschlechter zeigt der Beitrag, dass das für das christliche Menschenbild konstitutive Konzept der Zweigeschlechtlichkeit mit der Annahme einer geschlechtlichen Vielfalt im Sinne einer Variationsbreite individueller Ausprägungen männlicher und weiblicher Eigenschaften kompatibel ist. Auch die meisten praktischen Herausforderungen im Umgang mit inter- und transgeschlechtlichen Personen lassen sich innerhalb des binären Geschlechtsmodells einer überzeugenden Lösung zuführen.

SUMMARY

Contrary to trends towards gender inflation, this article shows that the dual gender concept, which is constitutive for Christian anthropology, is compatible with the assumption of gender diversity in the sense of a range of variation in the individual expression of male and female characteristics. Most of the practical challenges in dealing with intersex and transgender people can be convincingly resolved within the binary gender model.

1 Einleitung

Das aktuelle Ringen um einen angemessenen Umgang mit inter- und transgeschlechtlichen Personen berührt eine Thematik, die nicht nur stark von historischen Hypothesen, gravierenden Unrechtserfahrungen und vielfachen Verhaltensunsicherheiten, sondern auch von begrifflichen Missverständnissen, ideologischen Übertreibungen, wachsenden Polarisierungen und vielen ungelösten praktischen Einzelfragen geprägt ist. Auch wenn die Gründe für diese konfliktreiche Gemengelage gewiss vielfältig sind, dürfte zumindest ein Teil der Probleme aus der enormen Komplexität des Gegenstandsbereiches sowie der unterschiedlichen Motivlage derjenigen resultieren, die sich an der vielschichtigen Debatte um Geschlechterfragen beteiligen. Während es den einen dabei vor allem um die Wahrnehmung und Linderung individueller Leidenszu-

stände sowie die Sensibilisierung der Gesellschaft für die besonderen Belange Betroffener geht, nutzen andere den Geschlechter-Diskurs längst zur Beförderung eigener partikularer Interessen ökonomischer oder politischer Natur. Im Wettstreit um öffentliche Aufmerksamkeit, finanzielle Ressourcen und politischen Einfluss kommt es dabei gelegentlich zu überraschenden Koalitionen und Oppositionen¹, deren Trennlinien sich weniger der Eigenlogik bestimmter wissenschaftlicher Perspektiven verdanken, sondern nicht selten innerhalb ein und derselben wissenschaftlichen Disziplin verlaufen.

Der katholischen Moraltheologie kommt in diesem Kontext eine doppelte Aufgabe zu: Erstens hat sie *ad intra* ihre eigenen schöpfungstheologischen und anthropologischen Grundannahmen darauf zu befragen, ob und inwiefern sie geeignet sind, neue humanwissenschaftliche Erkenntnisse zu einzelnen Aspekten von Geschlechtlichkeit zu integrieren und den verschiedenen moralischen Herausforderungen auf diesem Gebiet gerecht zu werden. Zweitens hat sie *ad extra* ihre Stimme in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs etwa um sachgemäße Regelungen im Bereich des Personenstandsrechts oder der Zugangsbedingungen zu medizinischen Behandlungsangeboten einzubringen.

Die folgenden Überlegungen beschränken sich weitgehend auf die erste Aufgabe. Zunächst soll im Ausgang von der Ganzheitlichkeit des biblischen Menschenbildes die traditionelle schöpfungstheologische Vorstellung der *Zweigeschlechtlichkeit* des Menschen gegen verschiedene Missverständnisse verteidigt und von Versuchen abgegrenzt werden, die binäre Geschlechterordnung grundsätzlich zu überwinden. Im Anschluss daran sind einige ethisch bedeutsame Aspekte für den Umgang mit inter- und transgeschlechtlichen Personen zu skizzieren.

2 Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes und die Zweigeschlechtlichkeit

Moraltheologische Reflexion hat die für einen Sachbereich jeweils einschlägigen Aussagen von Schrift und Tradition so mit den zeitgenössischen Erkenntnissen der verschiedenen Humanwissenschaften zu vermitteln, dass dabei die Grundkoordinaten eines christlichen Menschenbildes und die daraus resultierenden normativen Orientierungen möglichst klar zutage treten. Dabei ist sowohl ein *defätistischer* Umgang mit den wegen ihrer vorneuzeitlichen Entstehungsbedingungen vermeintlich obsoleten biblischen und theologischen Denkformen als auch die *naive* Beschwörung eines ‚modernen Wissensstandes‘ zu vermeiden, der gerade auf dem Gebiet der Geschlechtertheorie in dieser Eindeutigkeit nicht existiert. Vielmehr ist im Hinblick auf generalisierende Aussagen über ‚den‘ Menschen davon auszugehen, dass es innerhalb der Bibel eine *einheitliche Anthropologie* ebenso wenig gibt wie im Bereich der zeitgenössi-

¹ So stößt der Versuch einer generellen Verflüssigung der Geschlechtszuweisungen durch LGBTQ-Aktivist*innen zum Beispiel auf den Widerstand bestimmter Teile der Frauenbewegung, da diese aus verständlichen Gründen darin eine Unterminierung ihres Kampfes gegen geschlechtsspezifische Diskriminierungsformen erblicken.

schen Humanwissenschaften, deren derzeitige Erkenntnisse sich „durch eine dem Pluralismus unterschiedlicher Rationalitäten geschuldete Unübersichtlichkeit“² auszeichnen. Obwohl sich innerhalb des Kanons biblischer Schriften ein facetten- und spannungsreiches Nebeneinander verschiedener Bestimmungen des Menschen findet und sich daher eine „komplementäre und kontrastive Dialogizität“ als „konstitutiv und unaufhebbar für eine hermeneutisch, theologisch und methodisch verantwortbare Biblische Anthropologie“³ erweist, ist doch mindestens an zwei für unsere Thematik wichtige Grundüberzeugungen zu erinnern, die tief in die biblischen Texte eingewoben sind. Die eine Überzeugung betrifft die *Ganzheitlichkeit* des Menschseins, die andere seine *zweigeschlechtliche* Verfassung.

Im Gegensatz zu verschiedenen *dualistischen* Versuchen, die komplexe Einheit des Menschseins dadurch aufzulösen, dass man die körperlich-materielle und die geistig-mentale Dimension des Menschen zu zwei unabhängigen metaphysischen Entitäten stilisiert und das wahre ‚Selbst‘ des Menschen dann entweder materialistisch oder rationalistisch mit einer davon identifiziert, bestehen die biblischen Autoren erstens von Anfang an auf der *Ganzheitlichkeit* des Menschseins, das in den Schriften der Thora wahlweise in seiner Bedürftigkeit als *nəfəʕš*, in seiner Hinfälligkeit als *bāsār* und in seiner Ermächtigung als *rūaḥ* interpretiert wird.⁴ Es ist jeweils der ganze Mensch in seiner konkreten leibseelischen Verfasstheit, der hier aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet wird.

Nicht minder bedeutsam ist zweitens ein Denken in *relationalen* Kategorien. Von entscheidender Bedeutung für die *konstellative* Anthropologie der Bibel sind dabei näherhin drei *Grundbeziehungen*, die erstens das Verhältnis des Menschen zu Gott als seinem Schöpfer, zweitens zu den subhumanen Geschöpfen (wie zum Beispiel den Pflanzen und Tieren) und drittens zu seinem menschlichen Gegenüber betreffen. Für die nähere Interpretation dieser zwischenmenschlichen Beziehungen sind zwei einflussreiche Textstränge voneinander zu unterscheiden. Nach der priesterschriftlichen Traditionslinie in Gen 1,27 wird die Menschheit ursprünglich in zweigeschlechtlicher Differenzierung ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ erschaffen, wobei ein „egalitäres Konzept der Geschlechterdifferenz“⁵ vorausgesetzt wird, das durch menschliche Schuld wieder verlorengeht und von hierarchischen Verhältnisbestimmungen abgelöst wird. Nach dem „nicht-priesterlichen Text in Gen 2,4b–25 wird dagegen nicht die – geschlechtlich differenzierte – Menschheit gebildet, sondern aus dem Protoplasten, also dem geschlechtlich noch undifferenzierten ‚Menschen‘ (Gen 2,7) werden zwei einzelne Exemplare der Gattung geschaffen, die in der

² C. Frevel, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: ders. (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg i. Br. 2010, 29–63, hier: 33.

³ Ebd., 36.

⁴ Vgl. H.-W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 2010, §§ 2–4.

⁵ G. Fischer, Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer gender fairen Anthropologie im Alten Testament, in: B. Janowski/K. Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg i. Br. 2009, 265–298, hier: 268.

Folge ‚Mann‘ und ‚Frau‘ genannt werden“⁶. Beide Textstränge blicken aus einer unterschiedlich akzentuierten *funktionalen* Perspektive auf das Schöpfungsgeschehen und die Geschlechterdifferenz. In der priesterschriftlichen Schöpfungskonzeption liegt der Akzent – wie Gen 1,28 zeigt – eindeutig auf der *biologisch-reproduktiven* Funktion der Zweigeschlechtlichkeit, die als solche den Fortbestand der Gattung sichert. Demgegenüber wird in der nicht-priesterlichen Textschicht – im Sinne von Gen 2,18 – eher die *mangelnde Autarkie* des Individuums und die *komplementäre Ergänzungsfunktion* der Geschlechterdifferenz akzentuiert.

Alle diese biblischen Denkmotive – die *Ganzheitlichkeit* und *Relationalität* des Menschen ebenso wie die *reproduktive* und *soziale* Funktion der Zweigeschlechtlichkeit – sind für den aktuellen Geschlechterdiskurs ebenso bedeutsam wie spätere theologische Reflexionen im Umkreis differenzierter Naturrechtstheorien, die in produktiver Auseinandersetzung mit aristotelischen und stoischen Überlegungen zum vielschichtigen menschlichen Streben eine Konzeption unbeliebiger, aber gestaltungsoffener natürlicher Neigungen (sogenannter *inclinationes naturales*) erarbeitet haben.⁷ Diese dürften in ihrer unaufhebbaren Spannung von vorgegebenen naturalen Dispositionen und der Aufgegebenheit rationaler Lebensgestaltung nicht nur in hohem Maße der allgemeinen menschlichen Selbsterfahrung entsprechen, sondern sich auch für den verantwortlichen Umgang mit besonderen Bedingungen individueller Geschlechtsentwicklung als hilfreich erweisen.

Trotz gewichtiger biblischer und theologiegeschichtlicher Anknüpfungspunkte für die gegenwärtige Debatte ist zur Vermeidung möglicher Missverständnisse jedoch ausdrücklich zu betonen, dass es zwingend eines interdisziplinär angelegten Reflexionsprozesses bedarf, um diese Traditionsbestände mit den Anforderungen an einen zeitgemäßen Begriff der ‚Geschlechtlichkeit‘ zu vermitteln, der als solcher in der Lage ist, einschlägige neuere humanwissenschaftliche Erkenntnisse zu integrieren. So hat eine zeitgemäße Anthropologie nicht nur zwischen der *biologischen*, der *psychischen* und der *sozialen* Dimension von Geschlechtlichkeit zu unterscheiden, sondern auch innerhalb dieser Dimensionen vielfältigen möglichen Variationen gerecht zu werden. Bereits auf der *biologischen* Ebene sind mit den jeweils vorliegenden genetisch-chromosomalen, gonadalen, hormonellen und phänotypischen Gegebenheiten mehrere Ebenen zu berücksichtigen, die zwar in den allermeisten Fällen eine eindeutige Zuordnung zum männlichen oder weiblichen Pol gestatten, daneben aber auch eine Reihe uneindeutiger Phänomene erkennen lassen. Ebenso ist das sogenannte *psychische* Geschlecht „eine Sammelbezeichnung dafür, wie ein Mensch sich vor dem Hintergrund seines Körpers, seiner hormonellen Ausstattung, seines Empfindens und seiner Biographie (einschließlich der kindlichen Erziehungs-

⁶ B. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 95.

⁷ Vgl. dazu F.-J. Bormann, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999; sowie ders., Das Naturrecht unter den Bedingungen der Gegenwart, in: J. C. Joerden/J. C. Schuhr (Hg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 30 (2022), Berlin 2023, 71–86.

phase) geschlechtlich einordnet⁸, wobei die jeweils damit einhergehende sexuelle Orientierung neben einer stabilen hetero- oder homosexuellen auch eine bisexuelle oder fluide Ausprägung annehmen kann. Schließlich kann auch die soziale Geschlechterrolle (*gender*), die ein Individuum aufgrund der Wechselwirkung verschiedener biologischer, psychischer und sozialer Faktoren einnimmt, entweder in Übereinstimmung oder in einer konflikthaftern Spannung mit seinem biologischen Geschlecht (*sex*) stehen.

Angesichts dieser Komplexität verschiedener Sinngehalte von Geschlechtlichkeit plädieren manche Diskursteilnehmer dafür, den Geschlechtsbegriff nicht mehr zur Bezeichnung der *holistischen Einheit* all dieser Dimensionen innerhalb eines umfassenden Rahmens der Zweigeschlechtlichkeit zu verwenden, sondern auf die Ebene bestimmter Teilaspekte wie z. B. der sexuellen Orientierung oder des persönlichen Gefühls der eigenen Geschlechtsidentität zu verlagern und damit letztlich zu *inflationieren*. Der bereits in der Vergangenheit gelegentlich anzutreffenden Rede von einem ‚dritten Geschlecht‘ zur Bezeichnung homosexueller Personen lassen sich so letztlich unendlich viele weitere Geschlechter an die Seite stellen, da die konkrete Ausprägung der jeweiligen geschlechtskonstitutiven Einzelelemente naturgemäß individuell sehr verschieden ausfällt.⁹

Der Preis für dieses prima facie befreiend wirkende, bei näherer Betrachtung aber wenig überzeugende begriffspolitische Manöver ist jedoch außerordentlich hoch. Er besteht nicht nur in der Schwächung der Ordnungsfunktion des etablierten binären Geschlechtssystems für das soziale Miteinander, sondern bringt auch die Gefahr *neuer Stigmatisierungen* mit sich, da die Bildung neuer Geschlechtergruppen in der Regel keineswegs wertfrei vonstattengeht, sodass die Zuweisung einzelner Personen zu bestimmten sexuellen Subkulturen mit vielfältigen Vorurteilen und Benachteiligungen verbunden sein kann.

Abgesehen davon, dass sowohl sprachlich als auch von der Sache her strikt zwischen dem – mit der Zweigeschlechtlichkeits-These vereinbaren – allgemeinen Phänomen ‚*geschlechtlicher Vielfalt*‘ und der – die Zweigeschlechtlichkeits-Annahme aufgebenden – sehr speziellen Vorstellung einer ‚*Vielfalt von Geschlechtern*‘ zu unterscheiden ist, hat eine Vermehrung der Geschlechter über die bisherige, für vielfältige Variationen durchaus offene bipolare Differenzierung zwischen Frauen und Männern hinaus auch noch weitere gravierende Nachteile. Diese bestehen zum einen in der Gefahr eines *Rückfalls in fragwürdige dualistische Vorstellungen* einer von den biologisch-körperlichen Gegebenheiten vermeintlich völlig unabhängigen, allein der Introspektion bzw. dem individuellen Gefühl des Betroffenen selbst zugänglichen wahren Geschlechtsidentität, deren magisch-dezisionistische Implikationen¹⁰ in einem

⁸ Deutscher Ethikrat (DER), *Intersexualität*, Berlin 2012, 33f.

⁹ Vgl. stellvertretend für diese Tendenz H.-J. Voß, *Geschlecht: Wider die Natürlichkeit*, Stuttgart 2018; sowie M. Katzer/H.-J. Voß (Hg.), *Geschlechtliche, sexuelle und reproduktive Selbstbestimmung: Praxisorientierte Zugänge*, Gießen 2016.

¹⁰ Vgl. P. Bahners, *Gegen die Rückkehr des sexualmagischen Denkens*. Kathleen Stock, Alice Schwarzer und Chantal Louis antworten dem Transaktivismus mit Ideologiekritik, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 106, 7. Mai 2022, 12.

bizarren Kontrast zum progressiven Selbstverständnis der jeweiligen Protagonisten solcher Positionierungen stehen. Zum anderen ist die Bereitschaft zur Vermehrung der Geschlechter bei manchen Betroffenengruppen aber auch von der *illusionären Hoffnung* getragen, die Einführung eines oder mehrerer neuer Geschlechter sei eine Art Generalschlüssel zur Lösung jener vielfältigen und ganz unterschiedlich gelagerten praktischen Probleme, unter denen Angehörige sexueller Minderheiten im Alltag tatsächlich auch heute noch in unserer Gesellschaft zu leiden haben. Wie die folgenden Überlegungen zu den Phänomenen der sogenannten Inter- und Transgeschlechtlichkeit zeigen, dürfte diese Erwartung jedoch nicht nur unrealistisch sein, sondern sich sogar als kontra-produktiv erweisen.

3 Intergeschlechtlichkeit

Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts von medizinischer Seite eingeführte Begriff der ‚Intersexualität‘ diente dazu, eine Vielzahl unterschiedlicher Phänomene einer uneindeutigen Geschlechtsentwicklung zusammenzufassen, die dabei größtenteils als behandlungsbedürftige Krankheiten angesehen wurden. Aufgrund der generellen Pathologisierung dieser Phänomene sowie der Verbindung mit einem extremen ärztlichen Paternalismus, der nicht zuletzt mit massiven Defiziten im Bereich der Aufklärung und Beratung Betroffener sowie der Rechtfertigung bestimmter medizinischer Interventionen einherging, wird dieser Begriff heute vielfach gemieden und durch die Ausdrücke ‚Inter-‘ oder ‚Zwischengeschlechtlichkeit‘ ersetzt. Im internationalen wissenschaftlichen Kontext hat sich dagegen die allgemeinere Rede von *differences of sex development* (DSD) etabliert, die jedoch lediglich auf die biologisch-körperliche Beschreibung eines somatischen Befundes begrenzt ist, dem dann sekundär gegebenenfalls bestimmte Krankheitswerte bzw. gesundheitliche Probleme zugeordnet werden. Unabhängig davon, welchen dieser Ausdrücke man bevorzugt, handelt es sich hierbei in jedem Fall um einen *Sammelbegriff*, der ganz unterschiedliche Konstellationen abdeckt und daher bewusst die Frage offenlässt, ob hier eine eigene geschlechtliche Kategorie *sui generis* vorliegt. Es ist nicht nur medizinisch ein großer Unterschied, ob es sich bei den Entwicklungsdifferenzen um chromosomale Abweichungen (etwa Mosaikbildungen oder Trisomien der Geschlechtschromosomen), um Formen der sogenannten Gonadendysgenese, um anatomische Anomalien des Urogenitaltraktes, um Störungen des Hormonhaushaltes (z. B. mit Unter- oder Überfunktion der Androgene) oder um phänotypische Auffälligkeiten der primären Geschlechtsorgane handelt. All dies wirkt sich in der Regel auch sehr verschieden auf das individuelle Selbsterleben der Betroffenen, ihren jeweils empfundenen subjektiven Leidensdruck, die persönlichen Vorstellungen von notwendigen Veränderungen als Voraussetzung für ein gelingendes Leben und deren Akzeptanz durch die Gesellschaft aus.

Zwar hat sich innerhalb des medizinischen Versorgungssystems spätestens seit der *Chicago Consensus Conference* von 2005 allmählich eine größere Zurückhaltung gegenüber frühen chirurgischen Interventionen bei intergeschlechtlichen

Kindern durchgesetzt, doch bedeutet das weder ein Ende sämtlicher einschlägiger Kontroversen zwischen den einzelnen medizinischen Fachgesellschaften, noch garantiert diese Kurskorrektur per se schon eine angemessene Berücksichtigung jener zahlreichen außer-medizinischen Aspekte von Geschlechtlichkeit, die für die Betroffenen gleichermaßen von Bedeutung sind. Es ist daher ausdrücklich zu begrüßen, dass der Deutsche Ethikrat (DER) zur Vorbereitung seiner Stellungnahme von 2012 umfangreiche Anhörungen von und Dialogprozesse mit intergeschlechtlichen Personen initiiert hat, um so zu einer besseren Kartografierung jener vielgestaltigen Problemlandschaft zu gelangen, die neben den klassisch medizinethischen Herausforderungen von (un-)zureichender Aufklärung, (fehlender) informierter Einwilligung und sorgfältiger Medikation(skontrolle) noch eine Fülle weiterer Aspekte umfasst – wie zum Beispiel möglicherweise belastende Begleitumstände medizinischer Behandlungen (durch Fotografie oder die wiederholte Untersuchung der Genitalien vor größeren Ärzte- und Studierendengruppen), den oft langwierigen Kampf um die Erstattung von Behandlungskosten durch Krankenkassen sowie verschiedenste Diskriminierungserfahrungen im Umgang mit Behörden, Arbeitgebern und der Gesellschaft insgesamt. Nur für einen sehr kleinen Teil der Betroffenen scheint die Existenz eines binären Geschlechtersystems selbst die Hauptquelle der sie belastenden Probleme zu sein.¹¹ Aus ethisch-moraltheologischer Perspektive dürfte sich daher vor allem eine begriffliche Unterscheidung als hilfreich erweisen, die der DER seinen normativen Überlegungen zugrunde gelegt hat: nämlich die an der *Eingriffstiefe* ansetzende Differenzierung zwischen *geschlechtsvereindeutigenden* und *geschlechtszuweisenden* Maßnahmen.¹²

Zur ersten Gruppe der *geschlechtsvereindeutigenden* Maßnahmen zählen alle medizinischen Interventionen, die darauf abzielen, bestimmte körperliche Merkmale wie zum Beispiel anatomische Besonderheiten der äußeren Geschlechtsorgane, „die bei ansonsten eindeutiger geschlechtlicher Zuordnung bestehen, an das existierende Geschlecht anzugleichen“¹³. Tatsächlich gibt es eine Fülle von Konstellationen, die trotz bestimmter Ambiguitäten im somatischen Erscheinungsbild einer Person relativ leicht eine Zuordnung zum männlichen oder weiblichen Geschlecht gestatten, sodass im Wesentlichen nur noch darüber diskutiert werden muss, wie eine angemessene Aufklärung und Beratung Betroffener aussehen und zu welchem Zeitpunkt entsprechende medizinische Behandlungen im jeweiligen Einzelfall durchgeführt werden sollten, um drohende Belastungen im persönlichen Reifungs- und Entwicklungsprozess möglichst zu minimieren. Die Plausibilität der Zweigeschlechtlichkeit selbst steht hier allein schon deswegen nicht ernsthaft zur Debatte, weil die individuellen Merkmalskonstellationen unstrittig eine große Nähe zu einem der beiden Pole aufweisen.

Das ist anders bei den – vergleichsweise seltenen – Fällen eines sogenannten *Hermaphroditismus verus*, bei denen etwa infolge eines Vorliegens weiblichen und männlichen Keimdrüsengewebes oder uneindeutiger chromosomaler

¹¹ Vgl. DER, Intersexualität (s. Anm. 8), 82.

¹² Vgl. ebd., 27f.

¹³ Ebd., 27.

Gegebenheiten die Einordnung in eine binäre Geschlechtersystematik nicht gelingt.¹⁴ Hier ist insofern äußerste Vorsicht bei medizinischen Interventionen geboten, als in der Vergangenheit oftmals weder das tatsächliche Wohl der betroffenen Person noch die Berücksichtigung ihrer aktuellen Bedürfnisse oder der Erhalt bestimmter für sie wertvoller Fähigkeiten im Mittelpunkt der Überlegungen standen, sondern entweder rein medizinisch-technische (z. B. chirurgische) Opportunitäten oder bestimmte Interessen von Eltern und Erziehern, die als solche keine hinreichende Legitimationsgrundlage für entsprechende Maßnahmen bilden. Gerade weil es hier um einen *wesentlichen Teil der individuellen Identität* einer Person geht, muss diese soweit als irgend möglich auch an allen relevanten Behandlungsentscheidungen beteiligt werden. Außer in zwingenden Fällen einer frühzeitigen Abwehr anderweitig drohender gravierender gesundheitlicher Schäden des Kindes sollte die Entscheidung zu derart weitreichenden medizinischen Interventionen auf der Grundlage präziser Indikationsstellungen erst zu einem Zeitpunkt erfolgen, zu dem die betroffene Person über die erforderliche geistige Reife verfügt, um die Tragweite der Maßnahmen realitätsgerecht einschätzen zu können.

Im Hinblick auf die Plausibilität der Zweigeschlechtlichkeits-These sind dabei näherhin drei Konstellationen zu unterscheiden: Neben denjenigen intergeschlechtlichen Personen, die sich tatsächlich solchen geschlechtszuordnenden Eingriffen unterziehen und sich damit einem der geschlechtlichen Pole annähern, ist auch an solche Personen zu denken, die derartige Interventionen entweder dauerhaft ablehnen, weil sie ihren derzeitigen intergeschlechtlichen *status quo* bewahren möchten, oder die aufgrund ihres jugendlichen Alters noch nicht in der Lage sind, derart weitreichende Entscheidungen freiverantwortlich zu fällen. Für die beiden zuletzt genannten Personengruppen bietet es sich an, einen *eigenen personenstandsrechtlichen Status* zu schaffen, der auf eine eindeutige geschlechtliche Zuordnung innerhalb des binären Systems verzichtet und die Möglichkeit eröffnet, *keine Angabe* zum Geschlechtsstatus machen zu müssen.¹⁵ Dieser Weg dürfte nicht nur weit praktikabler sein, als den Versuch zu unternehmen, die individuell sehr heterogenen Einzelphänomene der Intergeschlechtlichkeit verschiedenen Subgruppierungen mit jeweils eigenen geschlechtlichen Kategorien zuzuordnen, er dürfte auch der derzeit gültigen Sammelbezeichnung ‚divers‘ insofern überlegen sein, als diese leicht als eigener Geschlechtstypus im Sinne eines dritten Geschlechts missverstanden werden könnte.

¹⁴ Bei der Befragung des DER wählten „nur wenige Personen“ die Selbstbezeichnung als ‚Zwitter‘ oder ‚Hermaphrodit‘: vgl. DER, Intersexualität (s. Anm. 8), 77.

¹⁵ Vgl. ebd., 177.

4 Transgeschlechtlichkeit

Völlig anders gelagert sind die Probleme in einem zweiten Phänomenbereich, der Personen betrifft, die sich zwar hinsichtlich ihrer biologisch-körperlichen Erscheinung eindeutig als männlich oder weiblich qualifizieren lassen, die jedoch ihr Geburtsgeschlecht ablehnen und sich psychisch und/oder sozial mit dem komplementären Pol identifizieren. Rein sprachlich ist in diesem Zusammenhang von ‚Geschlechtsinkongruenzen‘, ‚Geschlechtsidentitätsstörungen‘ (GIS), ‚Geschlechtsdysphorien‘ (GD), ‚Transsexualität‘, ‚Transgeschlechtlichkeit‘ oder ‚Transgender‘ die Rede. Hinter dieser schillernden Terminologie verbirgt sich auch hier ein breites Spektrum unterschiedlicher Phänomene, das von einem geschlechtsatypischen Rollenverhalten präpubertärer Kinder (zum Beispiel *cross-dressing*) über das passagere Ringen vieler frühadoleszenter Jugendlicher mit verschiedenen Entwicklungsaufgaben (einschließlich der Erkenntnis und Akzeptanz der eigenen – womöglich gleichgeschlechtlichen¹⁶ – sexuellen Orientierung) bis hin zur dauerhaften Ablehnung des eigenen Geburtsgeschlechtes und dem manifesten Wunsch Erwachsener reichen kann, den eigenen Körper durch hormonelle und/oder chirurgische Interventionen dem persönlich als stimmig erlebten Zielgeschlecht anzugleichen.

Ein überzeugender Umgang mit diesen verschiedenen Konstellationen hat eine ganze Reihe von Faktoren zu berücksichtigen: Neben dem teilweise erheblichen subjektiven Leidensdruck der betroffenen Personen selbst ist vor allem die mittlerweile gut fundierte Erkenntnis von Kinder- und Jugendpsychiatern, Kinderärzten und Sexualmedizinerinnen von Bedeutung, dass „keineswegs alle Kinder und (Früh-)Adoleszente mit Geschlechtsdysphorie und Rollen-non-konformem Verhalten zwangsläufig transsexuell werden“¹⁷. Da es in den letzten zwei Jahrzehnten sowohl national als auch international zu einer signifikanten (teilweise sogar explosionsartigen) Zunahme der Inanspruchnahme einschlägiger Beratungs- und Behandlungsangebote vor allem durch junge Mädchen gekommen ist,¹⁸ bedarf es hier aus ethischer Sicht zwingend einer genaueren Ursachenanalyse. Als wichtige Gründe für diese Entwicklung werden genannt: ein größeres Problembewusstsein innerhalb der Gesellschaft für die Belange sexueller Minderheiten, noch immer bestehende geschlechtsspezifische Diskriminierungen, eine einseitige mediale Berichterstattung, die Verfügbarkeit neuer pharmakologischer Substanzen sowie ein medizinisch-technisches

¹⁶ Vgl. J. M. Bailey/K. J. Zucker, *Childhood Sex-Typed Behavior and Sexual Orientation: A Conceptual Analysis and Quantitative Review*, in: *Developmental Psychology* 31 (1995) 43–55 sowie T. D. Steensma u. a., *Gender Variance in Childhood and Sexual Orientation in Adulthood: A Prospective Study*, in: *J Sex Med* 10 (2012) 2723–2733.

¹⁷ A. Korte/K. M. Beier/H. A. G. Bosinski, *Behandlung von Geschlechtsidentitätsstörungen (Geschlechtsdysphorie) im Kindes- und Jugendalter – Ausgangs offene psychotherapeutische Begleitung oder frühzeitige Festlegung und Weichenstellung durch Einleitung einer hormonellen Therapie?*, in: *Sexuologie* 23 (2016) 117–132, hier: 118.

¹⁸ Vgl. J. W. Delahunt u. a., *Increasing rates of people identifying as transgender presenting to Endocrine Services in the Wellington region*, in: *New Zealand Medical Journal* 131 (2018) 33–42 sowie J. Fielding/C. Bass, *Individuals seeking gender reassignment: marked increase in demand for services*, in: *BJPsych Bulletin* 42 (2018) 206–210.

Machbarkeitsdenken mit entsprechenden finanziellen Anreizen für Ärzte und Kliniken. Angesichts dieser Wirkfaktoren kommt der *Expertise* der konsultierten Repräsentanten des Gesundheitssystems sowie der sorgfältigen *differenzialdiagnostischen Einstufung* der jeweiligen individuellen Situation eine ständig wachsende Bedeutung zu. Dies gilt umso mehr, als Geschlechtsdysphorien mit verschiedenen affektiven Störungen assoziiert sein können, die eine psychotherapeutische Begleitung der betroffenen Jugendlichen angeraten erscheinen lassen, und zudem „bislang keine verlässlichen Prädiktoren verfügbar sind, anhand derer eine sichere Vorhersage des Fortbestehens oder Vergehens einer GIS/GD im individuellen Fall möglich wäre“¹⁹.

Falls sich die empirische Evidenz dafür erhärten sollte, dass im Kindesalter die vorübergehende Geschlechtsunsicherheit tatsächlich „zahlenmäßig am wichtigsten ist“ und im Jugendalter „am häufigsten die unterschiedlichen Formen der reifungsbedingten, psychosexuellen Entwicklungskonflikte, insbesondere eine abgewehrte homosexuelle Orientierung, aber auch übergeordnete Persönlichkeitsentwicklungsstörungen“²⁰ vorkommen, dann hätte dies weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit der kritischen Altersspanne der 10–13-Jährigen, die das ärztliche Personal mit dem Wunsch nach einer *hormonellen Pubertätsblockade* kontaktieren. Der Vorteil einer solch folgenreichen Maßnahme für die Minderheit der sogenannten *Persisters*, also diejenigen Personen, deren Entwicklung tatsächlich in eine spätere transgeschlechtliche Identität im Erwachsenenalter einmündet, besteht darin, dass deren Leidensdruck frühzeitig reduziert und das kosmetische Ergebnis späterer geschlechtsangleichender Operationen durch die Unterdrückung pubertätsbedingter irreversibler körperlicher Veränderungen verbessert wird. Dem stehen jedoch gravierende Nachteile für die Mehrheit der sogenannten *Desisters*, also derjenigen Personen gegenüber, die nicht über eine transgeschlechtliche Identität verfügen und durch derartige Interventionen in ihrer psycho-sexuellen Entwicklung massiv beeinträchtigt werden.

Aus ethischer Perspektive legt sich daher nicht nur ein *Gebot höchster ärztlicher Sorgfalt* bei der individuellen Diagnostik und Indikationsstellung nahe, die aufgrund ihres anspruchsvollen Charakters nur in einschlägig spezialisierten Einrichtungen vorgenommen werden sollte. Es folgt daraus auch ein *Verbot prophylaktischer präpubertärer Hormonbehandlungen*, da das Vorliegen einer irreversiblen transgeschlechtlichen Identität aufgrund der Plastizität der Geschlechtsidentitätsentwicklung wirklich zuverlässig erst nach Abschluss der Pubertät diagnostiziert werden kann.²¹

Zwar herrscht prinzipiell Einigkeit darüber, dass der Übergang transgeschlechtlicher Personen in das von ihnen selbst gewünschte Zielgeschlecht grundsätzlich nur *schrittweise* mit bestimmten Altersvorgaben²² erfolgen sollte, doch gibt

¹⁹ Korte/Beier/Bosinski, Behandlung von Geschlechtsidentitätsstörungen (s. Anm. 17), 127.

²⁰ Ebd., 125.

²¹ Die *Standards of Care* der World Professional Association for Transgender Health (WPATH) sehen daher vor, dass eine pubertätsblockierende Hormontherapie frühestens nach Erreichen des Tanner-II-Stadiums begonnen werden darf.

²² So sollte eine konträrgeschlechtliche Hormontherapie in der Regel nicht vor dem 16. Lebensjahr

es nach wie vor – sowohl innerhalb der medizinethischen als auch innerhalb der politischen Diskussion – stark divergierende Auffassungen darüber, wie anspruchsvoll die Zugangsbedingungen zu den dafür erforderlichen medizinischen Interventionen im Einzelnen rechtlich ausgestaltet werden sollten. Vom traditionellen *Schadensvermeidungsgrundsatz* der Medizinethik her legt es sich nahe, in diesem Zusammenhang *strenge Anforderungen* (etwa im Hinblick auf die Länge von psycho-sozialen Erprobungsphasen und das Einholen medizinischer Gutachten) zu stellen, da entsprechende Behandlungen nicht nur äußerst kostenintensiv sind und damit die Versichertengemeinschaft erheblich belasten, sondern auch für die Betroffenen selbst mit gravierenden *funktionalen Beeinträchtigungen* (wie zum Beispiel dem Verlust der eigenen Fortpflanzungsfähigkeit und sexuellen Sensitivität) verbunden sind. Unterhalb dieses Eingriffsniveaus ist das von der aktuellen „Ampel“-Koalition geplante sogenannte *Selbstbestimmungsgesetz*, das es 14-Jährigen ermöglichen soll, eine personenstandsrechtliche Änderung des Geschlechtseintrages *per einfacher Selbstauskunft* vorzunehmen, sowohl aus humanwissenschaftlicher als auch aus ethischer Perspektive aus den oben genannten Gründen kritisch zu beurteilen.²³

Da derartige politische Regelungen unter anderem auch massive Auswirkungen etwa auf den schulischen Kontext haben, überrascht es kaum, dass inzwischen eine international überaus kontroverse Diskussion darüber entstanden ist, wie mit solchen Jugendlichen umzugehen ist, die beispielsweise von ihren Lehrern nicht länger mit ihrem Geburtsnamen angesprochen werden möchten oder das Tragen der dem Geburtsgeschlecht entsprechenden Schuluniform ablehnen. Obwohl Einmütigkeit darüber besteht, dass sich das Lehrpersonal an Schulen generell um ein auf individuelle Förderung, Empathie, Inklusion und Toleranz gegründetes Klima bemühen sollte, gehen doch selbst im Bereich kirchlich getragener Bildungseinrichtungen die Meinungen darüber sehr weit auseinander, welche praktischen Konsequenzen aus einer Orientierung am christlichen Menschenbild für den Umgang mit solchen Schülern konkret folgen, die verschiedene Formen eines geschlechtsinkongruenten Verhaltens erkennen lassen.²⁴ In Ermangelung überzeugender gesamtkirchlicher Vorga-

begonnen werden, während sogenannte geschlechtsangleichende chirurgische Eingriffe frühestens nach Erreichen der Volljährigkeit durchzuführen sind.

²³ Vgl. A. Korte u. a., Zur Debatte über das TSG: Abschaffung der Begutachtung zur Vornamensänderung auch bei Minderjährigen mit der Diagnose Geschlechtsidentitätsstörung?, in: Zeitschrift für Sexualforschung 29 (2016) 48–56 sowie J. Froese, Das Geschlecht sollte mehr als Selbstdefinition sein, in: Frankfurter Allgemeine – Einspruch vom 20. Mai 2022, in: <https://www.faz.net/einspruch/exklusiv/selbstbestimmungsgesetz-soll-transsexuellengesetz-ersetzen-18048397.html> (Zugriff: 28. Februar 2023).

²⁴ Während sich etwa eine Handreichung der australischen Bischofskonferenz ungeachtet ihres klaren Bekenntnisses zu einem holistischen Geschlechts-Verständnis hinsichtlich der Namens- und Kleidungsfrage für flexible, an den individuellen Wünschen der einzelnen Schüler orientierte Einzelfallentscheidungen ausspricht (vgl. Australian Catholic Bishops Conference, Created and Loved. A Guide for Catholic schools on identity and gender, Caberra 2022, 7), hat sich etwa die amerikanische Erzdiozese Milwaukee grundsätzlich für eine Orientierung am Geburtsgeschlecht ausgesprochen: „As a general rule, in all interactions and policies, parishes, organizations, and institutions are to recognize only a person’s biological sex.“ (Catechesis and Policy on Questions Concerning Gender Theory, in: <https://www.archmil.org/ArchMil/attachments/2022GenderTheoryfinal.pdf> [Zu-

ben für diesen Bereich dürfte es im Blick auf das spannungsreiche Verhältnis von Recht und Moral aus ethischer Perspektive hilfreich sein, zwei Fallgruppen voneinander zu unterscheiden.

Überall da, wo betroffene Minderjährige auf der Basis geltenden Rechts eine personenstandsrechtliche Namensänderung erwirkt haben, sind Lehrkräfte selbstverständlich von Rechts wegen dazu verpflichtet, den neuen Namen der jeweiligen Schüler selbst dann zu verwenden, wenn sie die entsprechende gesetzliche Regelung aus sachlichen Gründen für moralisch fragwürdig oder falsch erachten. In allen anderen Fällen sollten Lehrkräfte Betroffenen und ihren Angehörigen zwar jederzeit für vertrauensvolle Gespräche zur Verfügung stehen und diese auch auf geeignete außerschulische psychologische Beratungs- und Begleitungsangebote hinweisen, doch sollten sie weiterhin so lange den Geburtsnamen der einschlägigen Schüler verwenden, bis dieser tatsächlich offiziell geändert worden ist. Da Lehrkräfte in der Regel aus eigener Kompetenz weder die genauen Ursachen eines geschlechtsinkongruenten Verhaltens zu ermitteln vermögen noch dazu in der Lage sind, die weitere Entwicklung der persönlichen Identitätsbildung eines Schülers prognostisch genau abzuschätzen, sollten sie alles vermeiden, was als zwar gut gemeinte, aber wenig hilfreiche Parteinahme zugunsten passagerer Wünsche Betroffener missverstanden werden könnte. Um einzelne Lehrkräfte auf diesem Gebiet zu entlasten und vor den Begehrlichkeiten einzelner Schüler und ihrer Angehörigen zu schützen, sollten unter Einbeziehung wissenschaftlicher Experten auf Ebene der Kultusbürokratie – bzw. sofern es sich um kirchlich getragene Schulen handelt, auf Ebene der nationalen Bischofskonferenzen – klare Richtlinien für die wichtigsten Konstellationen in der Praxis erarbeitet werden, um ein kohärentes Handeln der jeweiligen Einrichtungen zu ermöglichen.

5 Fazit

Die hier angestellten Überlegungen legen mehrere Schlussfolgerungen nahe: Erstens besteht keinerlei Anlass, die *Grundkoordinaten* des christlichen Menschenbildes im Hinblick auf die derzeitigen Geschlechterdiskurse infrage zu stellen. Sowohl die ‚Ganzheitlichkeit‘ als auch die ‚Zweigeschlechtlichkeit‘ stellen wohlbegründete Konzepte dar, in deren Rahmen sich die allermeisten derjenigen Probleme sinnvoll diskutieren und einer praktischen Lösung zuführen lassen, die sich im Umgang mit inter- und transgeschlechtlichen Personen stellen. Die insbesondere von sozialwissenschaftlicher Seite befeuerte Kritik an der sogenannten *Heteronomie* verweist zwar zu Recht auf bestimmte historische Defizite im Umgang mit sexuellen Minderheiten und ihren besonderen Vulnerabilitäten, doch nimmt sie überall dort einen überschießenden ideologischen Charakter an, wo sie meint, daraus eine grundsätzliche Infragestellung des binären Denkrahmens ableiten zu können.²⁵

griff: 28. Februar 2023)).

²⁵ Zur Ambivalenz dieser Kritik vgl. auch E. Schockenhoff, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021, 345–347.

Zweitens handelt es sich bei den Ausdrücken ‚Inter-‘ und ‚Transgeschlechtlichkeit‘ um pragmatisch motivierte *Sammelbegriffe*, die einen weiten Bereich individuell sehr unterschiedlicher Konstellationen abdecken, zwischen denen bestenfalls eine gewisse ‚Familienähnlichkeit‘ besteht. Statt die Zahl der Geschlechter durch die fragwürdige Isolierung einzelner Elemente des in sich vielschichtigen Geschlechtsbegriffs immer weiter zu erhöhen, sollte die *Individualität* der jeweiligen Person ernstgenommen und alles vermieden werden, was die Gefahr neuer *selbst-induzierter Stigmatisierungen* erhöht.

Drittens ist zuzugeben, dass auch der Begriff der ‚Zweigeschlechtlichkeit‘ – wie alle anderen Begriffe auch – insofern gewisse *Randunschärfen* aufweist, als es unter sogenannten intergeschlechtlichen Menschen seltene Konstellationen gibt, die tatsächlich weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlechterpol zuzuordnen sind, ohne deswegen ein eigenständiges drittes Geschlecht zu bilden. Aufgrund der hochgradigen Individualität der jeweiligen Gegebenheiten scheinen generalisierende Sammelbezeichnungen (wie zum Beispiel die weithin als diskriminierend verstandene Bezeichnung ‚Zwitter‘) wenig hilfreich, um im Einzelfall als stimmig erlebte Handlungsstrategien zu entwickeln. Ob sich die betroffenen Personen durch entsprechende medizinische Interventionen einem der beiden Geschlechterpole annähern wollen oder ihren Zwischenstatus bewahren möchten, sollte ihrer wohlinformierten autonomen individuellen Entscheidung überlassen bleiben.

Viertens ist davon auszugehen, dass sich im Umkreis der vielgestaltigen Variationen individueller Geschlechtsentwicklung eine Vielzahl unterschiedlicher praktischer Herausforderungen stellt, die ganz verschiedene Verantwortungsebenen betreffen und daher über eine rein individualethische Reflexion hinausweisen. Die Probleme reichen von notwendigen Verbesserungen der Diagnostik, Aufklärung und Beratung Betroffener durch das medizinische Personal über den Mangel an gut erreichbaren psychotherapeutischen Begleitungsangeboten bis hin zum Abbau von Unwissen, Vorurteilen und Diskriminierungen gegenüber sexuellen Minderheiten innerhalb der Bevölkerung. Keines dieser Probleme lässt sich jedoch durch die Inflationierung des Geschlechtsbegriffs lösen, wie sie auf der Grundlage fragwürdiger konstruktivistischer Sozialtheorien oder eines entgrenzten Selbstbestimmungsdenkens gelegentlich vorgeschlagen wird. Eine solche Strategie kann im Gegenteil sogar dazu führen, dass sich medizinisches Fachpersonal zum Schaden der Patienten immer stärker von ihrer standesethischen Fürsorgeverantwortung distanziert und die Behandlung an rein ökonomischen Interessen oder unreflektierten selbstschädigenden Wünschen Betroffener ausrichtet.

Fünftens ist angesichts der deutlich ausgeprägten und bisweilen aggressiv vortragenen Abwehrhaltung mancher Trans-Aktivistinnen gegenüber der Verwendung medizinischer Fachbegrifflichkeiten ausdrücklich zu betonen, dass eine sorgfältige differentialdiagnostische Beschreibung der jeweiligen individuellen Konstellation und eine akribische Indikationserhebung durch einschlägig qualifiziertes medizinisches Fachpersonal die notwendige Bedingung für ein verantwortliches Handeln auf diesem besonders sensiblen Gebiet darstellt. Wer meint, sich mittels des Pauschalvorwurfs der ‚Tätersprache‘ von basalen

Grundeinsichten der Medizintheorie verabschieden und die eigenen Präferenzen zum unhinterfragbaren Anspruchsrecht auf eine medizinische Leistungserbringung stilisieren zu können, der erkennt nicht nur die allgemein verbindlichen normativen Grundlagen des medizinischen Versorgungssystems, sondern auch die unterschiedliche Funktion von Ärzten und Patienten innerhalb des Prozesses einer verantwortlichen Behandlungsplanung (im Sinne des *shared decision making*).

Sechstens ist aus *allgemein ethischer* Perspektive daran zu erinnern, dass das übergeordnete Ziel einer gelingenden Lebensführung primär auf die umfassende *Entfaltung und Stärkung der eigenen individuellen Handlungsfähigkeit* ausgerichtet sein sollte.²⁶ Statt Jugendliche durch verfrühte Interventionen darin zu bestärken, sich immer mehr auf bestimmte, letztlich schicksalhafte naturale Bedingungen ihrer eigenen geschlechtlichen Verfasstheit zu fixieren, sollte der Fokus therapeutischer Unterstützungsangebote vor allem auf wichtige Entwicklungsziele jenseits der eigenen Geschlechtsidentität gelegt werden.

Siebtens ist aus *theologischer* Perspektive zu betonen, dass es angesichts der sehr unterschiedlichen individuellen Belastungen Betroffener zum einen verstärkter theologischer Anstrengungen bedarf, um auf *doktrinaler* Ebene deutlich zu machen, wie sich die bisweilen als ‚Launen der Natur‘ bezeichneten Varianten der Geschlechtsentwicklung mit dem christlichen Glauben an einen guten Schöpfergott konkret vereinbaren lassen. Zum anderen ist auf *pastoraler* Ebene dafür Sorge zu tragen, dass Betroffene in den Gemeinden nicht nur auf Offenheit und Empathie stoßen, sondern auch Zugang zu spirituellen Angeboten erhalten, die ihnen – wie allen anderen Gemeindemitgliedern auch – sowohl eine *Selbstannahme* als auch eine *Selbsttranszendenz* ermöglichen bzw. erleichtern.²⁷

Dr. Franz-Josef Bormann ist Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und seit 2016 Mitglied des Deutschen Ethikrates (DER).

Kontakt: franz-josef.bormann@uni-tuebingen.de

²⁶ Vgl. dazu F.-J. Bormann, „Handlungsfähigkeit“ und „gutes Leben“, Plädoyer für einen schwachen Perfektionismus, in: M. Hoesch/S. Muders/M. Rüter (Hg.), Glück – Werte – Sinn, Berlin 2012, 177–194.

²⁷ Ob dafür die Etablierung eigener LGBTQ-Beauftragter innerhalb der Diözesen erforderlich oder zumindest hilfreich ist, dürfte maßgeblich von deren fachlicher Qualifikation abhängen, die bislang kaum durch geeignete Curricula unterlegt zu sein scheint.

BERNHARD NITSCHKE

Sakrament und Resonanz

Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis

KURZINHALT

Der Beitrag stellt in Teil 1 „Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis“ vor, indem zunächst zentrale Aspekte der Leitfigur Resonanz und ihrer Soziologie der Weltbeziehung dargestellt werden. Sakramententheologie wird als kognitive Landkarte der rituell-symbolischen Vollzüge erschlossen. Teil 2, „Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“, nimmt unterschiedliche Hinweise zum katholischen Verständnis des Sakraments auf, um wechselseitige Verfügen zwischen Resonanztheorie und sakramentalem Vollzug als Leben aus eschatologischer Verheißung und Vorgesmack erfüllenden Lebens im Gestus der Feier auszuloten.

SUMMARY

In part 1, the article presents “Hartmut Rosa’s theory of resonance as an indicator for a living understanding of sacrament” by first outlining central aspects of the guiding figure resonance and its sociology of world-relations. Sacramental theology is developed as a cognitive map of the ritual-symbolic performances. Part 2, “The Sacramental Execution as Resonance Experience”, takes up different references to the Catholic understanding of the sacrament in order to sound out mutual connections between resonance theory and sacramental execution as life out of eschatological promise and foretaste of fulfilling life in the gesture of celebration.

1 Einleitung

Hartmut Rosa entwickelt in seinem Hauptwerk „Resonanz“ eine Soziologie der Weltbeziehungen.¹ In seinen soziologischen Diagnosen ist die Moderne durch die exponentielle Steigerung und soziale Beschleunigung eines Immer-Mehr-Weiter-Höher-Schneller ausgezeichnet. Innerhalb dieser exponentiellen Dyna-

¹ Vgl. H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, besonders: 631.

mik wird Stabilität nur durch weitere dynamische Entwicklung und Reproduktion gefunden. Doch gehört es zu dieser Dynamik, dass jedes Höchstmaß an Umsetzung und Gelingen nicht beruhigt, sondern im nächsten Schritt wieder quantitativ und qualitativ getoppt werden muss. Mit Paul Virilio spricht Rosa vom „rasenden Stillstand“ („hyper-accelerated standstill“) im „Zirkel der Eskalation“ als einer Beschleunigungsspirale:

„Eine Gesellschaft ist modern, wenn sie sich nur (noch) dynamisch zu stabilisieren vermag, wenn sie also systematisch auf Wachstum, Innovationsverdichtung und Beschleunigung angewiesen ist, um ihre Struktur zu erhalten und zu reproduzieren. Die Trias Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung lässt sich dabei als zeitliche (Beschleunigung), sachliche (Wachstum) und soziale (Innovationsverdichtung) Dimension eines einzigen Dynamisierungsprozesses verstehen, der sich seinerseits als Mengensteigerung pro Zeiteinheit definieren lässt.“²

Diese prozessuale Beschreibung kann in einer Weiterführung der kritischen Theorie die Elemente der sozialen Individualisierung, funktionalen Differenzierung, progressiven Naturbeherrschung und produktiven Rationalisierung instrumenteller Vernunft hervorheben, ohne sie gleich bewerten zu müssen. In diesem Kontext gehört „die Hoffnung auf ein selbstbestimmtes Leben in einer ‚in Reichweite gebrachten‘ Welt [... zu den] *Grundversprechen* der Moderne“³. Dieses Grundversprechen ist durch individuelle und kollektive Freiräume und den wohlfahrtsstaatlich gesicherten eigenen Lebensentwurf ausgezeichnet. Eine solche Option ist von der Vorstellung geleitet, „dass die Vergrößerung von Weltreichweite Freiheit und die Verbesserung der Lebensqualität bedeutet“⁴. Sie ist „mit dem unabschließbaren Drang nach Wachstum, Bewegung und vor allem nach permanenter Optionensteigerung“⁵ verknüpft, in denen jeder mehr Potenziale entwickelt und mehr Möglichkeiten gewinnt – eine Spirale des Fortschritts, in der schließlich jeder zugleich Opfer und Täter ist. Als Antitoxin gegen die Trias von Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung setzt Rosa auf Resonanz, also auf affektiv und emotional berührende, anregende, inspirierende, lebendige Beziehungen, die das Leben in Schwung und zum Vibrieren bringen, in denen gegenseitiger Austausch, wechselseitige Anverwandlung und korrespondierende Transformation möglich ist. Vor diesem Hintergrund der Moderne-Diagnose entsteht die Frage, wie die Resonanztheorie anregend für ein christliches Verständnis von Sakrament und umgekehrt der christlich-sakramentale Vollzug anregend für eine Weiterentwicklung der Resonanztheorie sein kann.

² Ders., Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: T. Kläden/M. Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg i. Br. 2017, 18–51, hier: 20.

³ Ebd., 29.

⁴ Ebd., 30.

⁵ Ebd.; vgl. P. Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, Berlin 1994.

2 Zur Resonanztheorie

Hartmut Rosa entwickelt in Analogie zum physikalischen Resonanzphänomen den Begriff „Resonanz“ als soziologisch-anthropologische Kategorie, deren Gegenbegriff die Entfremdung ist. Er konzipiert sein Hauptwerk entlang des Begriffspaars von Resonanz und Entfremdung. Resonanz ist nach Rosa das Versprechen der Moderne, Entfremdung ihre Realität. Entfremdung wird mit Rahel Jaeggi als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“⁶ bestimmt, in der die Weltbeziehung des Subjekts stumm, indifferent und belanglos oder gar kontraproduktiv, repulsiv und feindlich geworden ist. Die strukturelle Individualisierung moderner Gesellschaften führt auch zu einer stetigen Belastung der einzelnen Individuen mit Risiken und Risikoprävention.⁷ Demgegenüber zeichnen sich Resonanzbeziehungen dadurch aus, dass sie etwas zum Klingen und Schwingen bringen, dass ich mich angesprochen und bewegt fühle, dass ich mich motiviert sehe, mich einzubringen und Antwort zu geben oder Impulse zu setzen und mich die Begegnung mit einer Sache oder einem Menschen im besonderen Falle in erhebende Lust versetzt oder zu Tränen rührt. Solche Bewegtheit und Bewegung zeichnet Resonanz in Weltbeziehungen aus. Resonanz und Entfremdung kennzeichnen deshalb die Grund-Modalitäten der Beziehung von Subjekt und Welt.

2.1 Resonanz als Gegenpol zu Entfremdung

Für Rosa gehört es zu den Grundeinsichten der phänomenologischen Anthropologie, dass die Menschen strukturell in eine Welt gestellt sind (Heidegger) und ihr Zur-Welt-Sein (Merleau-Ponty) dadurch bestimmt ist, sich in einer Welt wiederzufinden, die Bedeutung hat oder gewinnt (Charles Taylor). Resonanz bezeichnet daher eine Situation wechselseitiger Beziehung, Impulse und Anregungen, die sich zu lebendiger Dynamik verflüssigen können und hinsichtlich der Bedeutsamkeit für das Leben mit starken Wertungen einhergehen. Weil es nach Rosa bisher nicht gelungen ist, einen tragfähigen Gegenkandidaten zum Begriff der Entfremdung aufzubauen, in dessen Licht die Phänomene der Entfremdung besonders konturiert werden und der das nicht-entfremdete Leben in der Moderne angemessen bezeichnen könnte, plädiert Rosa für den Begriff und das Phänomen der Resonanz. Weder die wahre Natur oder das eigentliche Wesen des Menschen noch die authentische Lebensgestalt oder das anerkenntnisreiche Leben haben sich als tragfähige Alternativen zu Entfremdungserfahrungen erwiesen. Gegenüber essentialistischen Konzepten, die Entfremdung und entsprechend das Andere der Entfremdung vom Wesen des Menschen her begründen, favorisiert Rosa das dynamische und prozessoffene Verständnis von „Affizierbarkeit“, „Empathiefähigkeit“ und „Selbstwirksamkeitsüberzeugungen“ als Elemente eines nicht-entfremdeten Lebens.⁸ Im Unterschied zu

⁶ R. Jaeggi, Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Phänomens, Frankfurt a. M. 2005, 20.

⁷ Vgl. U. Beck, Die Risikogesellschaft, Frankfurt a. M. 1986.

⁸ Wörtliche Zitate aus: Rosa, Gelingendes Leben (s. Anm. 2), 39.

Prozessen sozialer Anerkennung (Axel Honneth) geht es nicht um strategische und instrumentelle Beziehungen, in denen ein Mehrwert an Anerkennung erreicht werden kann. Vielmehr sind resonante Beziehungen nicht herstellbar und deshalb durch Unverfügbarkeit gekennzeichnet. Sie werden durch strategische Instrumentalisierung vielfach gerade zerstört. Resonanzbeziehungen zielen also auf ein wechselseitiges Berühren und Berührtwerden in intrinsisch bedeutungsvollen Beziehungen, die den Menschen ergreifen und in denen er sich als selbstwirksam und bedeutungsvoll für Andere und Anderes erfahren kann. Sie bezeichnen „ein wechselseitiges Sich-Erreichen, das eine transformative Wirkung auf beiden Seiten entfaltet [...]. Wo sie gelingen, begegnen sich in diesen Beziehungen zwei (oder mehrere) Stimmen, die sich aufeinander einlassen.“⁹

2.2 Aspekte und Achsen der Resonanz

Ein genauerer Blick auf die Resonanz macht deutlich, dass Rosa den Begriff in einem doppelten Sinne verwendet, ohne dies explizit zu machen. Seiner grundlegenden Bestimmung nach folgt der Begriff der Resonanz dem Begriff der Responsivität bei Bernhard Waldenfels.¹⁰ Resonanz im Sinne von Responsivität bezeichnet die Form *aller* Weltbezüge des Subjekts. Davon zu unterscheiden ist Resonanz als *gelingende* Responsivität, die Rosa im physikalischen Bild des „Resonanzdrahtes“ fasst, der beziehungsstrukturell durch „Affekt“ und „Emotion“ qualifiziert ist und in seiner Rückwirkung bzw. Auswirkung wie folgt visualisiert wird: „Af ← fekt – E → motion“¹¹. Der „Af ← fekt“ bezeichnet einen nach dem Modell der sprachlichen Kommunikation verstandenen Impuls, der von der Weltseite der responsiven Relation aus zur Subjektseite hinzielt: Die Welt *spricht* mit *eigener Stimme* und sie *spricht* das Subjekt *an*.¹² Sie berührt, bewegt, erreicht jemanden.¹³ Affekte äußern sich entweder als Attraktion oder als Repulsion. Der *rein passiv* erfahrene Affekt übersetzt sich im bewussten Erleben des Subjektes in eine Emotion, die entweder durch Begehren oder Angst bestimmt ist. Die indeterministische Relation von Affekt und Emotion sowie die Möglichkeit des Ausbleibens einer Schwingung des Resonanzdrahtes machen die konstitutive Unverfügbarkeit von Resonanz aus.

Das gelingende Resonanzereignis zeichnet sich durch eine wechselseitige Anverwandlung von Welt und Subjekt aus.¹⁴ Solche *Anverwandlung* umfasst eine passive und eine aktive Seite. Sie besteht letztlich in einer „Verflüssigung

⁹ Ebd., 36.

¹⁰ Vgl. B. Bösel, Affektive Differenzen, oder: Zwischen Insonanz und Resonanz, in: C. H. Peters/P. Schulz (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld 2017, 33–51, hier: 37; vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 67, 95. Rosa bezieht sich vornehmlich auf B. Waldenfels, Antwortregister, Berlin 2007.

¹¹ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 279. Die Zentralstellung der Begriffe „Affekt“ und „Emotion“ ist dabei anschlussfähig an die soziologischen Theoriediskurse, die unter den Schlagwörtern des *emotional turn* und des *affektive turn* firmieren, vgl. Bösel, Affektive Differenzen (s. Anm. 7), 36f.

¹² Vgl. etwa Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 285, 289.

¹³ Vgl. ebd., 270.

¹⁴ Vgl. ebd.

des Verhältnisses¹⁵ von Welt und Selbst. Die unverfügbare, aber gelingende Anverwandlung induziert eine *Verwandlung der Qualität des In-der-Welt-Seins*. Dann fließen Welt und Subjekt ineinander, wird ihre Beziehung zueinander ohne Auflösung des Selbststandes verändert, sodass von einem Aufeinander-einschwingen¹⁶ der beiden Pole gesprochen werden kann. Responsivität ist prinzipiell leiblich vermittelt, sodass der Leib im Sinne von Merleau-Ponty und Waldenfels natural gesprochen eine vermittelnde „Membran“ oder ontologisch gedacht eine eigene Dimension zwischen Welt und Subjektivität darstellt.¹⁷ Entsprechend ist die Emotion immer auch eine leibliche Regung,¹⁸ und wird die emotive „Verflüssigung“ des Weltverhältnisses sinnfällig, etwa wenn Menschen zu-Tränen-gerührt sind. Die Dimensionen der Resonanz werden durch erstens horizontale, zweitens vertikale und drittens diagonale Resonanzbeziehungen unterschieden, die viertens durch den inneren Selbstbezug des Menschen, mithin durch eine innere, selbstreferenzielle Resonanzbeziehung des Subjektes mit sich (*self-referential dimension*) zu ergänzen sind, die leiblich bestimmt im Bauchgefühl, in Empfindungen des Wohlbefindens oder Unwohlseins oder in Selbstgesprächen und inneren Dialogen zum Ausdruck kommt.¹⁹

Rosa kennzeichnet den sozialen Raum zwischenmenschlicher Kommunikation und Begegnung durch „*horizontale Resonanzbeziehungen*, weil sie sich zwischen prinzipiell gleichberechtigten oder gleichartigen Entitäten etablieren“²⁰. Die soziale Anerkennungsthematik betrifft genau besehen solche horizontalen Beziehungen und charakterisiert die darin vollzogene öffentliche Wertgebung bzw. Wertschätzung oder Entwertung und Missbilligung. Weniger beachtet diese das wechselseitige existenzielle Berühren und Berührtwerden, die intrinsische Bedeutungsgebung in einer Beziehung oder die wechselseitige Transformation durch diese Beziehung.

Von der horizontalen ist die *vertikale Resonanzbeziehung* zu unterscheiden, die sich auf letzte Ganzheiten bezieht, also auf die Sphären der Natur, der Geschichte, der Kunst und der Religion. Zumindest in Natur, Geschichte und Religion kommt die letzte „Ganzheit“²¹ der Wirklichkeit und möglicher Bedeutungsgebungen wie Sinnstiftungen zur Sprache. Diese Dimensionen umfassen und überschreiten den Menschen und sind für ihn strukturell in ihrer Ganzheit uneinholbar. Deshalb spricht Rosa mit Karl Jaspers vom „Umgreifenden“²², zu

¹⁵ Ebd., 317f.

¹⁶ Vgl. ebd., 283.

¹⁷ Vgl. ebd., 146.

¹⁸ Vgl. ebd., 66f.

¹⁹ Vgl. J. Rüpke u. a., *Resonant Self-World Relations in Ancient and Modern Socio-Religious Practices*, Erfurt/Graz 2016, 20, URL: https://static.uni-graz.at/fileadmin/Studien/dk-resonance/Proposal_IGDK.pdf (Zugriff: 15. Februar 2023).

²⁰ Rosa, *Gelingendes Leben* (s. Anm. 2), 36.

²¹ Ders., *Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie*, in: J.-P. Wils (Hg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden 2019, 11–30, hier: 20; vgl. V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

²² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 16–19, hier: 16: „Das Umgreifende ist entweder das Sein an sich, von dem wir umfassen sind, oder es ist das Sein, das wir sind. Das Sein, das uns umfängt, heißt Welt und Transzendenz. Das Sein, das wir sind, heißt Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, heißt Existenz“.

dem der Mensch vielfach in kulturell geformter und rituell gefasster Weise in Kontakt tritt, etwa durch die Teilnahme an Kulturveranstaltungen oder die Pilgerfahrten zu Heiligtümern der Natur, Kultur oder Religion.

Davon unterscheidet Rosa die *diagonalen Resonanzbeziehungen*, die sich auf Objekte und Artefakte beziehen und die Poetik und Poesie des Lebens zur Sprache und zum Klingen bringen, etwa wenn der Bäcker den Brotteig mit speziellen Zutaten versieht, knetet und ihm eine besondere Form gibt oder der Bildhauer aus inneren Bildern heraus und in Resonanz mit dem Material das Holz schnitzt oder den Stein meißelt. Zu denken wäre m. E. auch an Donald Winnicotts Übergangsobjekte, zu denen eine große Anhänglichkeit und zärtliche Beziehung des Kindes entstehen kann, die sich als vertrautes und beruhigendes Verhältnis zu Kuschartieren oder Stoffzipfeln bis ins Erwachsenenalter durchhalten kann. Rosa lässt sich auch von Bruno Latours grundsätzlicher These anregen, wonach die Welt der Menschen und die Welt der Dinge nicht voneinander getrennt sind, sondern in vielen Relationen und Verfügen schon immer miteinander verknüpft waren. Latour behauptet also eine Vernetzung zwischen Naturgeschichte, Dinggeschichte und Menschheitsgeschichte, die sich sowohl im Spiegel von Landwirtschaft als auch am Beispiel der Technikgeschichte ausweisen lässt und etwa in der Vernetzung von Technik und Politik oder am Zusammenhang von Wachstumsideologie und ökologischer Krise deutlich wird.²³ Entsprechend bilanziert Rosa:

„Während sich Anerkennung (insbesondere im Sinne rechtlicher Anerkennung) fixieren und akkumulieren lässt, beschreibt Resonanz immer ein dynamisches, prozesshaftes Geschehen, eine zweiseitige Begegnung. Zwar lassen sich, [...], Resonanzachsen institutionalisieren, entlang derer Subjekte dann Resonanzerfahrungen machen können, doch lässt sich Resonanz selbst niemals institutionalisieren und in diesem Sinne fixieren. Sie ist gleichsam das, was sich momenthaft zwischen zwei Akteuren oder Entitäten einstellt, während Anerkennung einseitig verliehen werden kann, etwa im Fall der Bewunderung oder überhaupt im Bereich sozialer Wertschätzung. [...] Resonanzbeziehungen [...] haftet stets ein Moment des Unverfügbaren an; Resonanz lässt sich niemals erzwingen oder instrumentell herstellen; zugleich lässt sich nicht nur nicht vorher sagen, ob sie sich in einer bestimmten Situation einstellen wird, sondern ebenso wenig lässt sich sicherstellen, dass sie sich unter anderen Bedingungen nicht einstellen wird.“²⁴

Da Resonanz sich nur zwischen zwei oder mehreren klar unterschiedenen Subjekten, Instrumenten oder Gegebenheiten ereignet, wird darin auch die Weltbeziehung verflüssigt, indem der/die/das Andere Menschen sinnlich anspricht und emotional berührt. Menschen zeigen sich besonders dann in einer resonanten Beziehung, wenn sie sich darin als angeregt oder aufgeregt, aber vor allem aktiv, produktiv und selbstwirksam erfahren. Allerdings sind und bleiben solche Beziehungen durch Unverfügbarkeit ausgezeichnet. Sie lassen sich nicht

²³ Vgl. B. Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M. 2001.

²⁴ Rosa, *Gelingendes Leben* (s. Anm. 2), 37f.

instrumentell herstellen oder dekretistisch verordnen. Resonanz ist nach Rosa auch eine dispositionale Haltung, doch scheint es mir angemessener, nicht die Resonanz selbst, sondern die unverfügbare Möglichkeit von Resonanz durch empirische Bedingungen der Möglichkeit zu charakterisieren, wozu Haltungen der Weltoffenheit, der Zuwendung, Aufmerksamkeit und Achtsamkeit oder Erwartungen und Wertschätzungen gehören, die Resonanz befördern, welche selbst immer ein spontanes, unverfügbares und augenblickliches Ereignis ist.

Von den Resonanzerfahrungen sind die *Resonanzachsen* zu unterscheiden, die „individuell verschiedene, relativ zeitstabile Beziehungen zwischen einem Subjekt und einem bestimmten Weltausschnitt“²⁵ markieren und damit vielfach auch verschiedene Dimensionen oder Sphären des Lebens anzielen. *Resonanzsphären* bezeichnen im Unterschied dazu „kollektive Erfahrungsbezirke“²⁶, etwa das gemeinsame Rockkonzert oder die Sinnstiftung durch sozial vernetzte Erwerbsarbeit und große Kultur- oder Sportevents. Ist die *Resonanzachse* also primär individuell klassifiziert und durch eine selbstbestimmte Rhythmik und Zeitkultur formiert, so ist die *Resonanzsphäre* als Erfahrungsbezirk vor allem überindividuell organisiert und kollektiv strukturiert. In diesem Sinne kann die *selbstreferenzielle Beziehung* nicht als *Resonanzsphäre* gekennzeichnet werden, auch wenn Rosa von der *self-referential dimension* spricht. Individuell gestaltete und relativ zeitstabile *Resonanzachsen* können beim regelmäßigen Waldspaziergang, dem wiederholten Bergwandern, der wiederkehrenden Arbeit im Gemüsegarten, beim gemeinsamen Frühstück oder bei der gepflegten Meditationsübung und im regelmäßigen Gebet aktiviert werden, wohingegen *Resonanzsphären* produktiv gestaltete kollektive Gemeinschaftsräume für mögliche Resonanzereignisse z. B. beim gemeinsamen Konzertbesuch oder beim Kirchentag betreffen.

Neben konkreten Resonanzbeziehungen, den individuellen Resonanzachsen und den kollektiven Resonanzsphären spricht Rosa auch von Resonanzräumen, ohne dass das Verhältnis der Resonanzräume zu den Resonanzachsen und den Resonanzsphären genauer geklärt ist. In Anlehnung an das konkrete Resonanzphänomen und den physisch schwingenden Resonanzdraht wird der Resonanzraum als ein „resonanzfähiges Medium“²⁷ vorgestellt. An gleicher Stelle macht Rosa auch klar, dass diese Resonanzräume in anthropologischen Resonanzphänomenen „die für die [...] Gesellschaft konstitutiven Institutionen, Praktiken und Vergesellschaftungsmodi“²⁸ darstellen, die sowohl resonanzermöglichend als auch resonanzverhindernd sein können. Offenbar gibt es Räume als Institutionen, Praktiken oder Formen der Gemeinschaft, die resonanzfördernd, und andere, die resonanzverhindernd sind. Demgemäß formuliert Rosa, dass „[e]ine Kritik der Resonanzverhältnisse [...] daher weniger die Resonanzerfahrungen als einzelne als vielmehr die Bedingungen für die Etablierung von stabilen *Resonanzachsen* in den Blick“²⁹ nimmt. Damit legt sich eine Identifi-

²⁵ Ebd., 42.

²⁶ Ebd.

²⁷ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 284.

²⁸ Ebd., 294.

²⁹ Ebd., 295f.

fikation von Resonanzsphären und Resonanzräumen nahe. Diese bezeichnen demnach gesellschaftlich strukturierte und kollektiv organisierte Rahmungen für mögliche individuelle Resonanzachsen. Doch ist dieser Zusammenhang von Rosa nicht genauer geklärt und damit eine Bestimmung über Rosa hinaus vorgenommen.

3 Zur religiösen und rituellen Dimension von Resonanz

Im religionsphilosophischen Sinne gilt vom Umgreifenden (Jaspers) oder Ganzen (Gerhardt), auf das sich Rosa bezieht, dass es nicht nur eine Ganzheit wie Natur und Geschichte, Kultur und Welt oder Individuum und Universum bezeichnet, sondern diese noch einmal umfasst und wir uns als Menschen in ihm wiederfinden und es existenziell notwendig zur Auslegung bringen, sodass wir dieses Ganze oder Umgreifende mit Bedeutung versehen. Menschen können von diesem Umgreifenden letztlich nur in perspektivischen Existenzstellungen sprechen und dieses Umgreifende an ein für sie verstehbares Sinnfeld andocken, weil das Umgreifende ein letzter Horizont ist, der nicht überschaut und erfasst werden kann, sondern in dem wir uns selbstverständlich wiederfinden und bewegen. Zugleich ist jede Person dort, wo es um das Ganze ihres Lebens und Daseins geht und um den Horizont, in dem dieses Leben und Dasein ausgelegt wird, auf je ihre Weise entschieden und „gläubig“.

„Die *ganze* Wahrheit aber, auch eine nur geschichtlich ganze Wahrheit, kann schon deshalb nicht objektiv bewiesen werden, weil sonst der Beweisgrund für sie ‚außerhalb‘ der ganzen Wahrheit gesucht werden müsste. Die ganze Wahrheit wird nicht bewiesen, sondern bezeugt. Oder besser: sie wird durch Bezeugung bewiesen. Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie.“³⁰

3.1 Die Subjekt-Welt-Beziehung vor dem Hintergrund göttlicher Transzendenz

Philosophisch kann zwar berechtigt nach einem angemessenen Begriff oder Namen für diejenige Wirklichkeit gefragt werden, die Materialität und Subjektivität, Dasein und Bewusstsein, Individualität und Universalität, Natur und Geschichte, Kultur und Religion umfasst. Doch zeigt sich gerade dabei, dass ein Begriff alleine immer nur eine bestimmte Weise des Benennens zu fassen und zu bestimmen vermag. Für Volker Gerhardt liegt die Antwort auf der Hand, wie das Ganze oder Umgreifende benannt werden kann,

„weil sie der seit Jahrtausenden eingeübten menschlichen Praxis entspricht: Wir *glauben* an das, was wir nicht vollständig *denken* können.“

³⁰ H. Krings, *Transzendente Logik*, München 1964, 341. Zum Gesamtzusammenhang vgl. B. Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Münster u. a. 2009, 67–71, 515–524.

Wir *vertrauen* auf die neu gewonnene oder erneut versicherte Einsicht und lassen uns selbst von dem noch leiten, was an den Grenzen unseres Wissens liegt. Und wir finden es als ‚Ganzes‘ oder als ‚Eines‘, oft auch als ‚All‘, als ‚Totalität‘, als ‚Sein‘, als ‚Natur‘ oder als ‚Wirklichkeit‘ bezeichnet.“³¹

Es gehört zu den Pointen des Denkens dieses Ganzen und Umgreifenden, dass wir selbst ein Teil davon sind und uns selbst in ihm verorten, indem wir zwischen dem anvisierten und gedachten Ganzen und unserem begreifenden Selbst unterscheiden. So gehört es zur unfassbaren Erhabenheit des Ganzen, in unabschließbarer und uneinholbarer majestätischer äußerer Größe als letzter Horizont menschlichen Denkens und als Tiefendimension oder Grund des Universums zu existieren. Hingegen begründen die Einzigartigkeit und Freiheit jedes Menschen als Person seine unveräußerliche Würde und innere Größe. Die vorgängige Einheit von äußerer Größe und Erhabenheit sowie von innerer Größe und Würde muss nach Gerhardt

„die Eigenschaft haben, die den handelnden, beobachtenden und ererkennenden Menschen dazu bringen kann, sich dieser Einheit des Ganzen zuzurechnen. Somit liegt es nahe, dem alles umfassenden Ganzen selbst jene Züge des Menschen zu verleihen, durch die er sich in ein Verhältnis zur Welt zu setzen vermag.“³²

Solches geschieht (nicht nur) im religiösen Kontext, wenn das Umgreifende mit dem Namen „Gott“ benannt und mit den Charakteristika der Freiheit und Liebe sowie der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit identifiziert wird. Vermutlich darf die Vielfalt der Transzendenzbezüge in ihren Auslegungsgestalten als anthropologisch vorgeformt gedacht werden. Dann kann die Transzendenz im Ausgang von Selbstbezug, Sozialbezug und Weltbezug oder genauer in der Erste-Person-Perspektive (Ich-Subjektivität), Zweite-Person-Perspektive (Du-Persönlichkeit) sowie der Dritte-Person-Perspektive (Er/Sie-Erhabenheit oder Es-Apersonalität) zur Darstellung kommen. Schließlich ist religionsphilosophisch weiterführend zu fragen, ob diese unterschiedlichen Perspektiven in einer letzten transpersonalen Überpersonalität oder radikalen Apophase grundgelegt sind.³³

Die Möglichkeit und Legitimität einer monotheistischen Auslegung ergibt sich zum einen aus der von Volker Gerhardt aufgezeigten Strukturlogik und zum anderen aus einer menschlich bezeugten, unter anderem jüdisch-christlich-muslimischen Erfahrungsgeschichte mit dem Umgreifenden und den als resonant erlebten Beziehungen mit ihm. An anderer Stelle wäre eigens auszuweisen, dass die Erlebnisqualität und Erlebnisstruktur in diesen Erfahrungs-

³¹ Gerhardt, *Der Sinn des Sinns* (s. Anm. 21), 44.

³² Ebd., 46.

³³ Vgl. B. Nitsche, *Formen des menschlichen Transzendenzbezuges* (1. Teil): Hypothese, in: ders./K. von Stosch/M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* Paderborn 2017, 25–61; B. Nitsche, *Formen des menschlichen Transzendenzbezuges* (2. Teil): Phänomene und Reflexionen, in: ders./F. Baab (Hg.), *Dimensionen des Lebens – Wege der Transzendenz?* Paderborn 2018, 31–87; B. Nitsche, *Transpersonalität des Geistes*, in: ders./F. Baab/D. Stammer (Hg.), *Gott – Geist – Materie. Personsein zwischen Natur und Transzendenz*, Regensburg 2020, 193–215.

geschichten sich mit Rosa als Resonanz Erfahrung verstehen lässt.³⁴ Rosa greift das Beziehungsdenken von Martin Buber auf und spricht im Hinblick auf Gebet und Gottesdienst von „Tiefenresonanz“, in der hörende Aufmerksamkeit und antwortendes Handeln als inneres und äußeres Geschehen zusammengehören, wenn der Beter die Augen schließt und sich nach innen wendet. Im Sinne der Verflüssigung der Subjekt-Welt-Beziehung lässt sich für die Exterritorialität göttlicher Transzendenz nicht mehr genau sagen, was innen und was außen ist. So kann zum einen für das Verhältnis von Gott und Seele mit Peter Sloterdijk von einer fundamentalen oder radikalen Resonanz gesprochen werden, die Rosa auch in Beziehung zum trinitarischen Gedanken der „Perichorese“³⁵ als vollständiger wechselseitiger Durchdringung bringt. Die Perichorese stellt mithin den göttlichen Höchstfall interkommunikativer Resonanzbeziehungen dar:

„Fragt man [...] nach dem Grund der möglichen gegenseitigen Zueinanderwandtheit von Gott und Seele, so tut sich der Abgrund einer Beziehungsbereitschaft auf, die tiefer reicht als alles, was sonst zwischen einander begehenden Personen oder Wesenheiten an verwandtschaftlichen oder sympathischen Dispositionen angenommen werden kann. Die Natur des Bandes zwischen ihnen lässt sich auf keine Weise durch Zuneigung a posteriori oder aus Begegnungen auf halbem Wege erklären. [...] Wenn Gott und Seele miteinander zu tun haben, so aufgrund eines Beziehungsradikals, das älter wäre als jede Partnersuche und jede sekundäre Bekanntschaft. Und wenn ihr Verhältnis zuweilen als ein leidenschaftliches erscheint, so nur, weil zwischen ihnen unter gewissen Umständen eine so radikale Resonanz stattfindet, daß diese unmöglich nur auf eine empirische Kontaktaufnahme beider miteinander zurückgeführt werden könnte.“³⁶

Zum anderen ist zu beachten, dass Rosa selbst das gottesdienstliche Handeln in der Verschränkung von *horizontaler*, *vertikaler* und *diagonaler* Resonanzbeziehung bzw. Resonanzachse betrachtet und damit die Multidimensionalität kulturellen Handelns in ihrer umfassenden, ganzmenschlichen und ganzheitlichen Prägung zur Geltung bringt, die um die innere Selbstbezüglichkeit zu ergänzen ist:

„In Gottesdiensten und religiösen Riten, etwa im Abendmahl oder beim Segen, verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl *horizontale* Resonanzachsen zwischen den Gläubigen, die sich etwa im christlichen Kulturkreis in der ‚Kommunion‘ als Gemeinde konstituieren, als auch *diagonale* Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz – oder – zu anderen Zeiten beziehungsweise in anderen Kulturen eben auch Reliquien, Schreine, Altäre, Gebeine, totemisierte oder tabuisierte Gegenstände etc. reso-

³⁴ Vgl. B. Nitsche, Offenbarung als Resonanzereignis, in: ders./M. Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung: Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 251–288.

³⁵ Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 199f.

³⁶ P. Sloterdijk, Sphären I: Blasen. Mikrosphärologie, Frankfurt a. M. 1998, 556f.

nanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen. ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20) – dieses Bibelwort lässt sich dann so verstehen, dass die Etablierung der sozialen Achse genügt, um die vertikale Resonanz hervorzurufen. Ebenso mögen dem (zumindest katholischen) Gläubigen auch Kreuz, Kelch oder das geweihte Wasser dazu dienen, vertikale Resonanz spürbar zu machen.³⁷

3.2 Affektive, kognitive und moralisch-wertgebende Landkarten und die formative Kraft des „Sozial Imaginären“

Für die religiöse Dimension des Lebens insgesamt und den auf Wahrheit ausgerichteten Weltbezug in persönlichen Existenzstellungen wie bei Sokrates ist Rosas Konzept der „Quellen starker Wertungen“, das auf Charles Taylor zurückgeht, von eminenter Bedeutung. Ausgangspunkt für Wertungen ist die Annahme, dass „Weltbeziehungen immer körperlich, emotional, psychisch und symbolisch vermittelt“³⁸ sind. Die leibliche Weltbeziehung ist damit immer sozial-symbolisch strukturiert. Die soziale Struktur des Begehrens und dementsprechend auch die Struktur der sich leibhaft realisierenden Emotion sind für Rosa durch die Trias kognitiver, moralischer (ethischer) und begehend affektiver Landkarten strukturiert. Zu den leitenden Grundannahmen dieser Trias gehört es, dass Menschen in all ihren Weltbezügen „stets schon Element und Ausdruck bestimmter Selbst- und Weltdeutungen und -haltungen sind“³⁹. Kognitive Landkarten strukturieren die Welt begrifflich und systematisierend und zeigen damit konkret an, worauf überhaupt verstehbar Bezug genommen werden kann. Mit ihnen verbunden ist immer eine evaluative Dimension, die in den moralischen Landkarten artikuliert wird. In diesen wird „[d]as, was *da ist*, [...] als positiv oder negativ *bedeutsam* bewertet“⁴⁰ und somit qualitativ unterschieden.⁴¹ Moralische Landkarten strukturieren damit den Raum möglichen Handelns und die wertenden Bezugnahmen auf Welt. Für Rosa ist aber zunächst entscheidend, dass die kognitiven und moralischen Landkarten die Dynamik von Angst und Begehren strukturieren.⁴² Voraus liegen also die begehend-affektiven Landkarten. Sie zeigen die konkrete emotive und leibliche Bedürfnisrichtung an, auf das, worauf das Subjekt gerade „Lust hat“. Dabei bleibt zu prüfen, ob die kognitiven, moralischen und affektiven Landkarten nicht ihrerseits in weltanschauliche Rahmungen oder Landkarten eingebunden sind, die den umfassenden Schirm der Zuordnung und Wertung bilden.

³⁷ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 443.

³⁸ Ebd., 163.

³⁹ Ebd., 214.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. ebd., 188f.

⁴² Vgl. ebd., 214f.

So scheinen die anderen Landkarten unter dem Schirm letzter Überzeugungen versammelt, von dem her sie Wertung erfahren.

Bei Rosa selbst korrespondieren die moralischen Landkarten mit den Quellen starker Wertungen. Was für Taylor konstitutive Güter sind, kommt bei Rosa in starken Wertungen zu Wort: „*X* (zum Beispiel Nüchternbleiben oder die Messe besuchen) *ist es wert, getan zu werden* (beziehungsweise *X ist wichtig*).“⁴³ Mit Taylor unterscheidet Rosa die starken von den schwachen Wertungen:

„Während schwache Wertungen nur angeben, dass ich ein bestimmtes Objekt (ein Bier) oder eine bestimmte Handlungsweise begehre – oder dass ich ‚Lust drauf habe‘ – (oder mich umgekehrt davor ekle oder fürchte), indiziert eine starke Wertung, dass ich etwas für (schlechthin) wichtig oder bedeutsam halte – unabhängig davon, ob ich es begehre oder nicht.“⁴⁴

Dabei stehen schwache und starke Wertungen und entsprechend die moralischen und die „begehrend-affektiven“ Landkarten in einem Spannungsverhältnis zueinander.⁴⁵ Das leiblich-affektive Begehren kann in eine andere Richtung weisen als die starken Wertungen. Das ist für die Resonanztheorie insofern bedeutsam, als sich nach Rosa stabile Resonanzachsen insbesondere dort ausbilden, wo schwache und starke Wertungen dauerhaft übereingebracht werden können, wo also das, was als wichtig erkannt wird, auch in der Lage ist, affektiv begehrt zu werden.⁴⁶ *Resonanzachsen als Beziehungen, in denen Subjekte stabile und wiederholbare Resonanzerfahrungen machen*, zeichnen sich also dadurch aus, dass sie individuelles Begehren und sozial konfigurierte moralische Wertungen dauerhaft vermitteln, sodass etwas wert ist, getan zu werden, und ich auch Lust habe, es zu tun. Gemäß dem Beispiel des Sokrates werden starke Wertungen als unhintergebar konzipiert. Sie sind mit einem „Zwang zur Stellungnahme gegenüber der Welt“ verbunden und

„bilden dann den Ausgangspunkt für die Entwicklung eines kognitiv-reflexiven Weltverhältnisses ebenso wie eines korrespondierenden Wertesystems, für unsere kognitive ebenso wie für unsere evaluative Landkarte der Welt, die uns Handlungsmöglichkeiten eröffnen und Hindernisse oder Hemnisse anzeigen. Sie schaffen die motivationale Basis dafür, Welt erkennen und bewerten zu wollen – oder zu müssen.“⁴⁷

Der ebenfalls von Taylor übernommene Schlüsselbegriff des „Sozial Imaginären“ bezeichnet die soziokulturelle Praxis der Verdichtung und Institutionalisierung, die starke Wertungen kulturell etabliert und „praktiziert“ und damit ausweist, was überhaupt als „genuin *antwortfähig*“⁴⁸ aufzufassen ist.

⁴³ Ebd., 228.

⁴⁴ Ebd., 227f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 230f.

⁴⁶ Vgl. ebd., 231f.

⁴⁷ Ebd., 188f. Das bezieht Rosa zugleich auch auf Max Weber: vgl. ebd., 188 Anm. 142.

⁴⁸ Ebd., 357.

Sind die Zusammenhänge zwischen moralischen Landkarten, starken Wertungen und dem Sozial Imaginären bei Rosa relativ klar fassbar, so bleibt der ontologische Status dieser Quellen starker Wertungen klärungsbedürftig. Methodisch können starke Wertungen empirisch erfasst und archäologisch-genetisch abgeleitet werden. Doch ersetzt dies nicht die normative Reflexion gemäß der Geltung von Gründen. Die Gründe für starke Wertungen liegen in Biografie und Gesellschaft oder ergeben sich aus sozialen Praxen, normativen Reflexionen und Erlebnisqualitäten des (subjektiven, religiösen) Bewusstseins, wobei die normativen Reflexionen eigens herauszustellen sind.⁴⁹ Deshalb ist die Faktizität und Genese starker Wertungen nicht nur soziologisch wahrzunehmen, sondern begründungstheoretisch und geltungsbezogen in den Raum vernünftiger Gründe und überindividueller Konsense zu überführen. Das Sozial Imaginäre, durch das Quellen starker Wertungen artikuliert werden,⁵⁰ ist in den öffentlichen Diskurs zu heben und argumentativ zu begründen. Zugleich ist theologisch darauf hinzuweisen, dass diese Quellen starker Wertungen zwar auch *sozial hergestellt* werden, aber sich letztlich einer Unverfügbarkeit aus vertikaler Tiefenresonanz verdanken.⁵¹ In diesem Sinne bleibt die Erfahrung des Grundes in Ereignissen der Tiefenresonanz unverfügbar und vermittelt sich in uneinklagbarer Präsenz durch die Gabe des Seins.⁵² Zugleich bleibt theologisch auszuloten, was es für die moralische Landkarte bedeutet, wenn dieser Grund kognitiv als göttliche Subjektivität begriffen wird, welche die kontingente Welt und menschliche Subjektivität freisetzt und deren hebräische Charakteristika sich bewährende Treue (*emeth*), barmherzige Liebe (*chesed*) und Gerechtigkeit (*zedaka*) sind. Wie die affektiven, kognitiven und moralischen Landkarten zueinander ins Verhältnis zu setzen sind und im Zusammenspiel mit weltanschaulichen Grundoptionen und starken Wertungen systematisch verstanden werden können, ist eine Reflexionsaufgabe, die den hier bedachten Zusammenhang von Resonanz und Sakrament allerdings weit überschreitet.

Dabei ist in religionsphilosophischer Reflexion jener Abgrund (Sloterdijk) im Ausgang von der „konstitutiven Unverfügbarkeit“⁵³ von Resonanzereignissen auszuloten; jener Abgrund, der noch die Autonomie des Subjektpols einerseits und des Weltpols⁵⁴ andererseits überschreitet. Subjektpol und Weltpol müssen hinreichend geschlossen sein, um mit eigener Stimme sprechen zu können, zugleich hinreichend offen, um einander erreichen, berühren und bewegen

⁴⁹ Vgl. ebd., 229.

⁵⁰ Vgl. H. Rosa, Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a. M. 1998, 131.

⁵¹ Vgl. Nitsche, Offenbarung als Resonanzereignis (s. Anm. 34).

⁵² Die hier mögliche Brücke zum Gabediskurs kann nur angezeigt werden. Vgl. J.-L. Marion/J. Wohl-muth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000; V. Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, München 2013; F. Bruckmann (Hg.), Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, Freiburg i. Br. 2015; M. Staudigl (Hg.), Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion, Freiburg i. Br./München 2020.

⁵³ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 315.

⁵⁴ Vgl. ebd., 95.

zu können, um den unverfügbar Anderen als „bedeutungsvolle Stimme“⁵⁵ zu hören.⁵⁶ Die konstitutive Unverfügbarkeit von radikaler Resonanz verdeutlicht an dieser Stelle mit Sloterdijk, dass der Bezug zum schlechthin Unverfügbaren eigener religionsphilosophischer Bestimmung bedarf, welche das ältere oder besser: ursprünglichere Beziehungsradikal der potenziellen Vertrautheit von Seele und Gott auf eine nicht-empirische Weise erläutern kann.⁵⁷ Doch darf wie für alle Beziehungen angenommen werden, dass die Dialektik von Resonanz und Entfremdung nicht vollständig aufgelöst werden kann. Denn im interpersonalen Bezug zu anderen Menschen (normativ-dialogische Ebene) und im Blick auf die ganze Gesellschaft (normativ-sozialethische Ebene), aber auch im Blick auf das transzendent Umgreifende als das schlechthin Unbedingte gibt es nur in Ausnahmesituationen ein vollständiges Glücken und Gelingen ohne Störungen. So schließen die Erfahrungen von Resonanzen und ihrem Ausbleiben Momente der Dissonanz in sich ein.⁵⁸ Dennoch darf die Grundintuition nicht verloren gehen, der zufolge Resonanz eine gelingende responsive Beziehung zwischen Subjekt und Welt, Person und Person oder Subjekt und Transzendenz anzeigt, in der sich diese „gegenseitig berühren und zugleich transformieren“⁵⁹.

4 Sakramententheologie als kognitive Landkarte

Sakramente sind rituelle Vollzüge, die unter Verwendung von bedeutungsvollen Gegenständen und unter erzählender Erinnerung eine göttliche Wirklichkeit für einzelne Menschen und die versammelte Gemeinde präsent werden lassen. Insofern haben Sakramente eine symbolische Funktion, in der göttliche und menschliche Wirklichkeit in rituellen Vollzügen und unter deutenden Worten ineinander verfugt werden, um das, was sie bezeichnen, für die betreffenden Personen zu aktualisieren und zu vergegenwärtigen. Diese symbolische Funktion legt es nahe, Sakramente im Ausgang von Symbolen zu verstehen. Symbole sind Gegenstände, die mit einer Bedeutung aufgeladen sind und dadurch als Vergegenwärtigung von etwas Vergangenen in die Gegenwart und Jetztzeit und auf Zukunft verweisen. Wie am Beispiel der Übergangsobjekte deutlich werden kann, ist der Teddybär, die Puppe oder ein anderes Kuscheltier nicht nur im kleinkindlichen Alter eine Bezugsgröße, die Vertrautheit und Angemessenheit repräsentiert, sondern sie fungieren für das Kind im Gespräch mit ihnen als eigene Bezugsinstanzen unabhängig von den Eltern. So kann ein Kind

⁵⁵ Ebd., 481.

⁵⁶ Es ist wichtig zu erwähnen, dass Rosa von diesem Konzept der Unverfügbarkeit her der Kritik begegnet, dass er eine affirmative Theorie vertrete. So nehme gerade die Unverfügbarkeit wesentliche Elemente der Kritischen Theorie Adornos auf (vgl. ebd., 578) und könne als Übersetzung des Begriffs der Spontaneität bei Erich Fromm aufgefasst werden (vgl. ebd., 572).

⁵⁷ Vgl. für meinen ersten Versuch in einer Theorie transzendentaler Erfahrung: Nitsche, Offenbarung als Resonanzereignis (s. Anm. 34).

⁵⁸ Vgl. H. Rosa, Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen, in: C. H. Peters/P. Schulz (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion, Bielefeld 2017, 311–329, hier: 315f.

⁵⁹ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 298.

nach der Aussprache und Beratung mit seinem Kuscheltier wieder beruhigter, entspannter und sortierter in den Raum konkreter zwischenmenschlicher Beziehungen eintreten. Und zweifelsohne wird diese Intimität und Vertrautheit zu Übergangsobjekten von manchen Menschen bis ins Erwachsenenalter aufrechterhalten.

Entsprechend gewinnt das Symbol seine Bedeutung in der zwischenmenschlichen Kommunikation und in Resonanzbeziehungen. Wenn etwa ein Mann seiner Frau am Hochzeitstag einen Strauß Blumen schenkt und ihr von neuem sagt, dass er sie liebt und ihr einen Kuss gibt, so wird in diesem Gestus nicht nur das Reichen des Straußes worthaft bestimmt und gedeutet, sondern auch der Zauber des Anfangs, die Tiefe gewachsener Vertrautheit und der Reiz, vielleicht aber auch manche Beschweris, des Miteinanderseins in allen seinen gelebten Dimensionen aktiviert und im besten Falle konsolidiert. An diesem Beispiel wird bereits deutlich, was auch für das Verständnis von Sakramenten zentral ist, dass Gegenstand (Blumenstrauß), Handlung (Überreichen des Straußes und Kuss) sowie deutende Sprachhandlung („ich liebe dich“) zusammenkommen und es für das Gelingen dieses Rituals kommunikativer Beziehung eines angemessenen Raumes und passenden Ensembles bedarf, damit dieses Ritual im guten Sinne gelingen und seine die Beziehung erneuernde Kraft entfalten kann.⁶⁰

Durch Charles Taylor hat der Symbolbegriff in Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie der deutschen Romantik auch für Rosas Resonanztheorie zentrale Funktion gewonnen. In Symbolen wird die responsive Dynamik, die sich in Resonanzereignissen vollzieht, besonders deutlich.⁶¹ Das Symbol hat immer einen Überschuss und bleibt nach Taylor in seinem Bedeutungsgehalt nicht fixierbar, denn „seine Bedeutung [kann] nie abschließend erschlossen werden“⁶². Zugleich zeige sich aber im Symbol doch zentral Bedeutung für ein Subjekt oder eine Gemeinschaft, „die sich auf Tatsachen über den Raum zwischen menschlichen Wesen und ihrer ökologischen Nische stützen“⁶³ kann. Diese Bedeutung ist „zwar von [den Tatsachen] verschieden, aber vergleichbar ‚objektiv‘ [...] wie die Tatsachen, die das für das Leben Bedeutsame begründen“⁶⁴. Taylor identifiziert diese Bedeutungen mit starken Wertungen, die „die unaufgeteilte Mitte zwischen ‚dem Ontologischen‘ und dem ‚Psychologischen‘“⁶⁵ bilden. Symbole zeigen damit etwas Wirkliches, Grundlegendes an, das jedoch nicht wie eine empirische Tatsache zu fassen, aber auch nicht subjektiver Willkür anheimgestellt ist.

Symbole zeichnen sich dadurch aus, dass Menschen sich „angesprochen fühlen und aufgefordert fühlen zu antworten“⁶⁶. Sie beinhalten eine Aufforderung

⁶⁰ Vgl. ebd., 633–646. Er nennt diese entscheidenden Elemente „kontextuelle Faktoren“.

⁶¹ Vgl. C. Taylor, Resonanz und die Romantik, in: Peters/Schulz (Hg.), Resonanzen und Dissonanzen (s. Anm. 58), 249–270, hier besonders: 251, 261.

⁶² Ebd., 264.

⁶³ Ebd., 265.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 268.

zu Expressivität.⁶⁷ Damit bildet die Struktur des Symbols in der romantischen Sprachphilosophie die Struktur von Resonanz ab als responsive Relation zu einem Unverfügbaren, dem sich das Subjekt antwortend kreativ-expressiv anverwandelt. Offenbleiben muss an dieser Stelle der damit in Anspruch genommene epistemische Status der starken Wertungen, die nicht reine Innerlichkeit, reine Subjektivität sein sollen und zugleich doch von anderer Verbindlichkeit sind, als es die Objektivität der Tatsachen ist. Hier kann die Theologie aus dem Diskurs der Sakramententheologie wesentliche Einsichten beisteuern, denn die Frage nach der Realpräsenz Gottes im *Realsymbol* des Sakramentes rührt an die gleiche Fragestellung.

Dr. Dr. Bernhard Nitsche ist Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Kontakt: bernhard.nitsche@uni-muenster.de

⁶⁷ Vgl. ebd., 251.

CHRISTOPH JACOBS/TOBIAS POLLITT/ARNDT BÜSSING

Vom Überleben zum Leben

Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft

KURZINHALT

Die christlichen Kirchen befinden sich in krisenhaften Transformationsprozessen mit bedeutsamen Konsequenzen für das gegenwärtige und zukünftige Pastorale Personal. Der Beitrag präsentiert nachfolgend zur Deutschen Seelsorgestudie 2012–2014 ein sozial- und gesundheitswissenschaftliches Ressourcenmodell sowie eine aktuelle repräsentative Studie an der nachwachsenden bzw. studierenden Generation der Seelsorgenden in Deutschland. Als Ertrag werden Schwerpunkte für die Ausbildung und Selbstentwicklung formuliert.

SUMMARY

The Christian churches are in critical transformation processes with significant consequences for the present and future pastoral staff. Subsequently to the German Pastoral Ministry Study 2012–2014, the article presents a social and health science resource model and a new representative study of the upcoming or studying generation of pastoral workers in Germany. As a result, focal points for formation and self-development are formulated.

1 Ressourcen in Krisenzeiten

Die Welt befindet sich in krisenhaften Umbruchzeiten. Die Klima-Krise verschärft sich. Der Krieg in der Ukraine fordert Menschenleben und macht bewusst, dass unsere scheinbar sichere Lebensweise überaus fragil ist. Die Energiekrise hat weiter Fahrt aufgenommen und legt unsere Abhängigkeiten offen. Die COVID-19-Pandemie hat langfristige Folgen bei vielen Long-Covid-Betroffenen und bei der jungen Generation. Die Kirchenkrise in Westeuropa geht weiter und beschleunigt sich. Die Kirche im deutschsprachigen Raum erlebt diese Dynamik hautnah und immer schneller in den vielfältigen Gestalten des pastoralen Wandels. Dieser stellt dabei einen Teilaspekt der gesamtgesellschaftlichen Transformationssituation dar.

Der beschleunigte Transformationsdruck zeigt sich selbstverständlich auch mit Blick auf die Seelsorgenden in der Kirche. Ihre Zahl geht dramatisch zurück

– parallel zum Exodus vieler enttäuschter Christ(inn)en. Die Ausbildungsinstitutionen zehren personell aus; Synergieeffekte werden nötig. Der Schwund der personellen Ressourcen gilt nicht nur für die Priesteramtskandidaten, die künftig auf immer weniger Gemeindemitglieder treffen werden, sondern auch für die Zahl der jungen Frauen und Männer, die sich für einen Seelsorgeberuf in der Kirche interessieren, weil sie einen Ruf dorthin verspüren. Doch ihre potenzielle Lebensform steht unter Druck. Sie müssen oft begründen, warum sie (noch) in der Kirche sind und sich für Strukturen engagieren wollen, die verdächtig geworden sind. Die Identitätsmuster und Rollenbilder sind zunehmend unklar. Seelsorgliche Strategien aus der Vergangenheit funktionieren nicht mehr, neue sind entweder in der Entwicklung bzw. der Erprobung oder fehlen gänzlich.

Viele junge Seelsorgende, die jetzt schon im Beruf sind, haben mit Begeisterung begonnen. Häufig werden sie in ihren ganz frühen Berufsjahren eingeholt von dem Gefühl der Überlastung und von resignativem Pragmatismus. Sie fragen sich selbst, ihre Ausbilder(innen) und die Kirchenverantwortlichen: Wie soll ich das durchhalten?

Andere, noch jüngere, die sich für das Evangelium engagieren möchten und eine Berufung zur Seelsorge spüren, fragen sich: Kann und darf ich das Risiko eingehen, mich für eine Lebensform mit hohem Lebensrisiko (Zölibat, Investition von Ausbildungs- und Lebenszeit) und mit dem Berufswunsch zum Engagement in einer „identitätsgefährdeten“ oder gar „bestandsgefährdeten“ Institution zu entscheiden?

Nicht nur die jungen Leute selbst, sondern auch diejenigen, welche die Ausbildungen verantworten, konzipieren und durchführen, stellen sich die Frage nach Ressourcen und Kompetenzen, nach damit verbundenen Ausbildungszielen und -schwerpunkten. Sie nehmen viel Ratlosigkeit, nicht selten Fragilität wahr. Was könnte eine empirisch verlässliche und konsensfähige Grundlage für eine (hoffentlich) gelingende Selbstentwicklung bei zunehmendem gesellschaftlichen Gegenwind und für pastorale Ausbildungswege in Zeiten der Transformation darstellen?

Auf der Basis einer empirischen Befragung der neuen Generation von Studierenden der Theologie geht es in diesem Beitrag um einen Gesamtentwurf und um Bausteine ressourcenorientierter Entwicklung und Förderung. Das Projekt „Ressourcen in der Seelsorgeausbildung – Zur Förderung der neuen Generation in der Seelsorge“ stellt drei Hauptfragen:

- (1) Was können die Ressourcen sein, die für die Lebensqualität und das Engagement bedeutsam sind?
- (2) Welche Ressourcen helfen bei der Bewältigung der Transformation?
- (3) Welche Krisenkompetenzen müssen gefördert werden?

2 Von der Verletzlichkeit zur Resilienz: Der wissenschaftliche Horizont der Fragestellung

Die Krisen der letzten Jahre haben die Realität der Verletzlichkeit des Menschen gesamtgesellschaftlich neu präsent gemacht. Die Fragilität, die Vulnerabilität und die Endlichkeit nicht nur von technischen Systemen, sondern auch von Menschen und ihren sozialen Systemen sind neu bewusst geworden. Dies führt zu einer Rekonzeptualisierung gesellschaftlicher und gesundheitswissenschaftlicher Rahmenmodelle.

Dazu gehört, dass die Stabilität von Systemen (auch von Menschen) nicht als Zustand der Normalität betrachtet werden darf. Bereits der Stress- und Gesundheitsforscher Aaron Antonovsky hat mit Blick auf das Gesundheits- und Krankheitsgeschehen die „Heterostase“, also das Nicht-Gleichgewicht als Normalzustand herausgearbeitet.¹ Im Unterschied zum pathogenetischen Denken, das von der Grundannahme ausgeht, dass der Mensch in seiner beständigen Selbstregulation im Wesentlichen bis auf krisenhafte Ausnahmen in einem Zustand der Stabilität lebt, setzt das salutogenetische Konzept die Prämisse, dass der Organismus mithilfe der Selbstregulation beständig gegen Instabilität ansteuert. Ungleichgewicht und Krise wären also der Normalfall, nicht die Ausnahme. Damit rückt die Aufgabe in den Fokus, die Bedingungen zu bestimmen, die es ermöglichen, durch selbstregulatorische Prozesse die „Normalität der Instabilität“ in Richtung von Gesundheitsprozessen und Stabilitätsprozessen zu verschieben.²

Der Begriff, der dadurch wie kein anderer zum Gegenbegriff der Vulnerabilität avanciert ist, ist der Begriff der Resilienz. Dieser steht in der Öffentlichkeit und vielfach auch in der wissenschaftlichen Diskussion stellvertretend für das Denken in salutogenetischen bzw. ressourcenorientierten Modellen. Allerdings ist Resilienz nur ein beschränktes Subkonzept aus der Klasse der salutogenetischen Modelle.

Das übergreifende salutogenetische Modell ist ein Denk- und Handlungskonzept, das als *umbrella model* verschiedene Ansätze „unter einen Hut“ bringt, die als Modelle die Ressourcen in das Zentrum gelingender Lebens- und Gesundheitsentwicklung rücken.³

Zu den bekanntesten salutogenetischen Konzepten gehören: Selbstwirksamkeit, Optimismus, Resilienz, Kontrollüberzeugungen, Optimismus, Kohärenzgefühl, Flow, Empowerment, Wohlbefinden, Bindung, Emotionale Intelligenz usw. Aus Sicht der einschlägigen Forschung müsste Spiritualität als gesundheitsrelevante und gesundheitsfördernde Ressource sicherlich hinzugefügt werden.

¹ Vgl. A. Antonovsky, *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*, San Francisco 1987.

² Der Platz für Literaturverweise in diesem Beitrag ist beschränkt. Eine umfangreiche Literaturliste ist über die Autoren erhältlich.

³ Vgl. M. Eriksson/B. Lindström, *Life is more than survival: Exploring links between Antonovsky's salutogenic theory and the concept of resilience*, in: K. M. Gow/M. J. Celinski (Hg.), *Wayfinding through Life's Challenges*, Hauppauge 2011, 331–346.

Das Salutogenese-Modell als Metamodell versammelt die verschiedenen – ursprünglich für sich stehenden und konkurrierenden – Konzepte zum Verständnis und zur Förderung von Gesundheit unter einem theoretischen Dach.⁴ Heute gilt es als Synergiemodell für eine gelingende Gesundheits- und Lebensentwicklung.⁵ Es integriert einerseits die Schlüsselkonzepte des klassischen Salutogenesemodells von Antonovsky (die generellen und speziellen Widerstandsressourcen bzw. -defizite sowie das Kohärenzgefühl als Zentralressource) und andererseits die Stärken der anderen vielfältigen Ressourcenmodelle (*health assets model*). Der Gewinn liegt in einer stärkeren theoretischen Fundierung der Ressourcenmodelle, einer stärkeren Praxisorientierung des salutogenetischen Denkens und schließlich in der Fokussierung auf die Integration in die Gesundheitsförderung und sogar die Gesundheitspolitik.

3 Die neue Generation der Seelsorgenden: Um wen handelt es sich?

Salutogenetische Modelle beantworten die Frage: Was macht Menschen stark? Was sind die Ressourcen – nicht nur angesichts von Krisen, sondern auch grundsätzlich als Steuerungsfaktoren einer gelingenden Lebensentwicklung? Diese Frage lässt sich auf die kirchliche Transformationssituation der *Human Resources*, also das sogenannte Pastorale Personal anwenden. Die Kirche in Deutschland sucht händeringend Seelsorgende für die Pastoral der Zukunft. Zusammen mit den Bildungsinstitutionen, den Theologischen Fakultäten der Universitäten, Katholischen Hochschulen und anderen Ausbildungsinstitutionen bildet die Kirche aus, unterstützt auf dem Ausbildungsweg – und prüft, wer es wohl schaffen wird, den Anforderungen in der Seelsorge gerecht werden zu können.

Vor allem die Ausbildungsverantwortlichen der Kirche in Deutschland haben ein großes Interesse an einer fundierten Grundlage für eine Ausbildung, welche die Lebensqualität und Lebenszufriedenheit und damit schließlich auch die Beständigkeit im Seelsorgeberuf fördert. Ideengeber für das hier beschriebene Projekt war die „Konferenz der Mentor:innen und Ausbildungsleiter:innen für Pastoralreferent:innen in den Diözesen Deutschlands“ (www.kma-pr.de).⁶

Vom Forschungsteam (Prof. Dr. Christoph Jacobs und Prof. Dr. Arndt Büssing) wurde eine Befragung konzipiert, welche theoretische Rahmenkonzepte und

⁴ Vgl. B. Lindström/M. Eriksson, *The hitchhiker's guide to salutogenesis: Salutogenic pathways to health promotion*, Helsinki 2010.

⁵ Vgl. P. Pérez-Wilson u. a., 'A synergy model of health': an integration of salutogenesis and the health assets model, in: *Health Promotion International* 36 (2020) 884–894.

⁶ Vgl. C. Jacobs/A. Büssing, *Der Zukunft gewachsen?! Resilienz und Ambiguitätstoleranz als Schwerpunkte der Seelsorgeausbildung*, in: B. Brunnert/W. Haunerland/S. Kopp (Hg.), *Der Vielfalt Raum geben: zum ambivalenten Potenzial einer differenzsensiblen Kirche*, Freiburg i. Br. 2022, 325–358; dies., *Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz: Zur zentralen Bedeutung der Spiritualität in der Seelsorgeausbildung*, in: Brunnert/Haunerland/Kopp (Hg.), *Der Vielfalt Raum geben* (s. o.), 359–380.

erste empirische Basisdaten zu Persönlichkeitsdaten der Studierenden erheben, auswerten und zur Verfügung stellen sollte. Erforscht werden sollten Persönlichkeitseigenschaften, welche aller Wahrscheinlichkeit nach einen positiven Einfluss auf Lebensqualität und Krisenkompetenz für das Leben und die Tätigkeit im pastoralen Dienst in Zeiten pastoralen Wandels ausüben können. Befragt wurden Personen, die sich in der Kirche für folgende Ausbildungsgänge angemeldet haben:

- für die Tätigkeit als Pastoralreferent(in) (PR) bis zur zweiten Dienstprüfung,
- für die Tätigkeit als Gemeindeferent(in) (GR) bis zur zweiten Dienstprüfung,
- für die Tätigkeit als Diakon bis zur zweiten Dienstprüfung,
- für die Tätigkeit als Priester bis zur zweiten Dienstprüfung.

Dazu wurde seitens der „Konferenz der Mentor:innen und Ausbildungsleiter:innen für Pastoralreferent:innen in den Diözesen Deutschlands“ und dem Forschungsteam mit den Verantwortlichen aller Diözesen in Deutschland Kontakt aufgenommen und geworben. Im Mai 2021 wurden aus organisatorischen Gründen zunächst alle Gruppen aus den diözesanen Bewerber(innen)-Kreisen außer den Priesteramtskandidaten zur Teilnahme eingeladen; letztere kamen in Absprache mit der Deutschen Regentenkonferenz im Mai/Juni 2022 hinzu.

Teilgenommen an der freiwilligen und anonymen Online-Befragung haben 373 Studierende. Aus statistischen Gründen spricht nichts gegen die Annahme der Repräsentativität der Stichprobe. Die Gesamtgruppe der Befragten verteilt sich wie folgt: 42,9 % für die Berufsgruppe der künftigen PR, 19,0 % für die Berufsgruppe der künftigen GR, 22,5 % für die Berufsgruppe künftiger Priester und 15,5 % für die Berufsgruppe künftiger Diakone. Für die Geschlechterverteilung ergeben sich 42,9 % Frauen und 57,1 % Männer, die in den Berufsgruppen jedoch unterschiedlich verteilt waren. Die Berufsgruppe der GR ist weiterhin am stärksten von Frauen geprägt: 63 % der PR-Studierenden und 83 % der GR-Studierenden sind Frauen. Die Priesteramtskandidaten und künftigen Diakone sind Männer. In der Altersstruktur sind die PR-Studierenden die jüngsten (27 ± 6 Jahre), gefolgt von den Priesteramtskandidaten (30 ± 8 Jahre) und GR-Studierenden (33 ± 11 Jahre), während Diakonatsstudierende – aus kirchenrechtlich-biografischen Gründen – die Ältesten sind (48 ± 7 Jahre). Das Altersmittel ist in den Berufsgruppen signifikant unterschiedlich verteilt ($F=108,3$, $p<0,0001$, ANOVA).

4 Ein aktuelles Ressourcenmodell für Seelsorgende in Zeiten der Transformation

Zur Standortbestimmung der zukünftigen Generation der Seelsorgenden in Deutschland und für ressourcenorientierte Ausbildungsmodelle braucht es empirisches Wissen und angemessene wissenschaftliche Modelle. Wir präsentieren im Folgenden ein aktuelles Ressourcenmodell, das wir für das Forschungsprojekt zugrunde gelegt haben. Wir schlagen es auch als Basis von Empowerment-Strategien für Studierende und alle in der Seelsorge Tätigen vor.

Wir gehen davon aus, dass für die Lebensqualität der Seelsorgenden wie auch für das Engagement in der Seelsorge drei grundsätzliche bzw. aktuell besonders relevante Ressourcengruppen von Bedeutung sind (vgl. Abbildung 1):

- (1) Die gesundheitsrelevanten Ressourcen: Dazu zählen die bisher genannten salutogenetischen Ressourcen.
- (2) Die spirituellen Ressourcen: Diese hatten sich in der Seelsorgestudie bereits als bedeutsam herausgestellt. Hier sind weitere Spezifizierungen sinnvoll.
- (3) Transformationsrelevante Ressourcen: Darunter verstehen wir Ressourcen wie z. B. Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitstoleranz und verschiedene Kompetenzen des Umgangs mit Diversität und Konflikten.

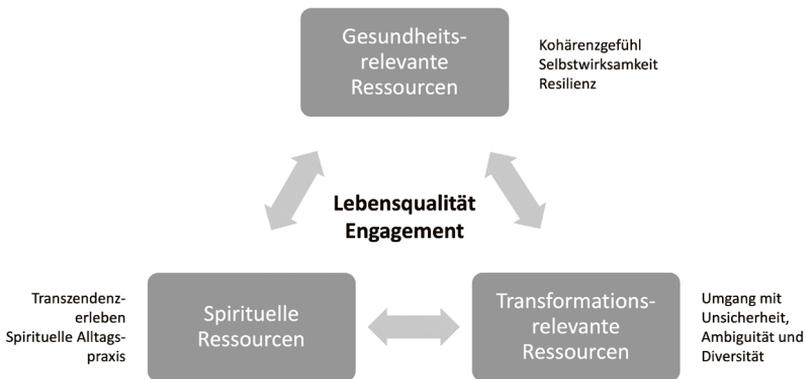


Abb. 1: Das Ressourcenmodell für Seelsorgende in Zeiten der Transformation

4.1 Gesundheitsrelevante Ressourcen

In der Seelsorgestudie haben sich die drei großen salutogenetischen Gesundheitsressourcen a) Kohärenzgefühl, b) Selbstwirksamkeit und c) Resilienz als bedeutsame Ressourcen für Seelsorgende herausgestellt.⁷ Es wurde deutlich: Seelsorgende müssen ein ausreichendes Ressourcenspektrum besitzen, um das Gefühl zu haben, den An- und Herausforderungen gewachsen zu sein. Ein Anforderungsniveau im pastoralen Einsatz, welches nicht dem Ressourcenniveau der Personen angepasst ist, kann sich negativ auf die Lebensqualität und die Gesundheit auswirken. Nicht wenige Krankheits- und Burnout-Situationen in der Seelsorge sind vermutlich dadurch verursacht,

„dass die Gesundheitsressourcen von Mitarbeiter(innen) im Personaleinsatz durch die Anforderungen auf die Dauer überfordert sind. Dies gilt vor allem für Personen mit Führungsaufgaben oder mit Aufgaben in belastungsintensiven Kontexten, für die das Ressourcenkontingent im Personalbestand vermutlich geringer ist, als in vielen Stellenplänen in der Praxis berücksichtigt wird“⁸.

⁷ Vgl. K. Baumann u. a. (Hg.), Zwischen Spirit und Stress: Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017.

⁸ Ebd., 218.

Es lohnt sich daher, die bewährten Basisressourcen auch für die Selbstentwicklung und die Ausbildung der künftigen Seelsorgegeneration zu untersuchen. Die Konzepte werden im Folgenden näher beschrieben.

4.1.1 Das Kohärenzgefühl

Die Gesundheitswissenschaften haben intensiv daran gearbeitet, einen generellen Indikator für die Ressourcenstärke eines Menschen zur Verfügung zu stellen. Dieser alltagsnahe Indikator ist unter dem Terminus „Kohärenzgefühl“ bekannt geworden.⁹ Gemeint ist allerdings nicht ein „Gefühl“ im Sinne der deutschen Sprache, sondern ein Empfinden von Kohärenz im Sinne einer gesundheitsbedeutsamen Kompetenz, die hilft, das Leben „zusammenzuhalten“: in den Spannungen des Alltags und der Entwicklungsdynamik des Lebensverlaufs und der beruflichen Herausforderungen. Sie ermöglicht es Menschen, sich als aktive Gestalter(innen) ihrer Identität, Gesundheit und Lebensqualität zu begreifen.

In der Sache handelt es sich um eine globale affektiv-kognitive und motivationale Orientierung mit der Funktion der Handlungssteuerung. Es geht um eine „geistige Haltung“, die ein Lebensfundament darstellt und wie ein „Lebensdirigent“ wirkt. Menschen sind dann stabil und nehmen dann eine gute Lebensentwicklung, wenn sie in der Breite genügend Ressourcen besitzen und die Fähigkeit haben bzw. erwerben, die Ressourcen zu einem tragfähigen Fundament zu integrieren. Wer eine Verankerung und genügend Ressourcen besitzt, wird diese im Dienst einsetzen.

Das Kohärenzgefühl integriert drei sich gegenseitig befruchtende Dimensionen:

- (1) Ich kann mein Leben verstehen! – (Stimmigkeit),
- (2) Ich habe oder bekomme die Mittel, die mir helfen, mein Leben zu meistern! – (Gestaltungskraft),
- (3) Für mein Leben (oder das Leben anderer) ist wirkliches Engagement sinnvoll! – (Bedeutsamkeit).

Das Kohärenzgefühl ist die Kompetenz zum Verstehen der Welt, zum Gestalten der Welt und für das Engagement in der Welt. Es bündelt alle individuell und organisational zur Verfügung stehenden Ressourcen in drei Clustern oder Perspektiven: die kognitiven Ressourcen, die instrumentellen Ressourcen und die motivationalen Ressourcen.

Das Kohärenzgefühl wird mit dem international und national normierten SOC-13 Kurzfragebogen erhoben. Folgende beispielhafte Fragen werden auf einer siebenstufigen Zustimmungs-/Ablehnungsskala beantwortet: „Haben Sie das Gefühl, dass es Ihnen ziemlich gleichgültig ist, was um Sie herum passiert?“ (Bedeutsamkeit); „Haben Sie das Gefühl, dass Sie in einer ungewohnten Situation sind und nicht wissen, was Sie tun sollen?“ (Verstehbarkeit); „Viele Leute – auch solche mit einem starken Charakter – fühlen sich in bestimmten

⁹ Vgl. A. Antonovsky, Health, stress and coping, San Francisco 1979.

Situationen wie traurige Verlierer. Wie oft haben Sie sich in der Vergangenheit so gefühlt?“ (Gestaltbarkeit).

Die Daten aus der Seelsorgestudie bei den 8500 teilnehmenden Seelsorgenden zeigen:¹⁰ Das Kohärenzgefühl ist erstens wichtig als ein stabiles, stressresistentes Lebensfundament und als bestimmender Bezugspunkt für Lebensqualität; zweitens liegt es zwar auf der Höhe des Niveaus der Normalbevölkerung, ist aber im Vergleich mit anderen akademischen, insbesondere helfenden Berufen und Personen in Leitungsverantwortung deutlich schwächer ausgeprägt. Dies führt zu der Annahme, dass die Stabilität und die Lebensqualität in alltäglichen Beanspruchungssituationen und in besonderen Beanspruchungssituationen, wie z. B. der gegenwärtigen Transformationssituation, schneller beeinträchtigt werden können.

Mit Blick auf die Generation der nachwachsenden Seelsorgenden gehen wir davon aus, dass sich diese Problemlage noch nicht geändert hat. Die Gründe dafür dürften darin liegen, dass erstens das Kohärenzgefühl – ohne besondere Intervention – vergleichsweise stabil ist (also auf einem vergleichsweise problematischen Status), zweitens die Auswahlstrategien bei der Personalsuche und -auswahl bisher konstant sind (also keine „stärkeren“ Personen kommen), drittens, dass die Ausbildungskonzeptionen und -programme bisher vermutlich eher rudimentär auf diese Herausforderung reagiert haben und viertens, dass die Lehre der Theologie die theologische und menschliche Ressourcendynamik bisher zu wenig berücksichtigt.

4.1.2 Die Resilienz

Das Resilienzkonzept hat in den vergangenen Jahren eine besondere Aufmerksamkeit erfahren. Seine Bedeutsamkeit hat es vor allem im Kontext der vielfältigen Krisenerfahrungen erlangt.¹¹ Der Begriff stammt ursprünglich aus der Werkstoffkunde und kennzeichnet die Eigenschaft von Stoffen, nach Belastung oder Druck von außen wieder in ihre ursprüngliche Form zurückzukehren. In der Resilienzforschung hat sich das Konzept von seinem ingenieurwissenschaftlichen Ursprung gelöst und zu einem Leitbegriff entwickelt. Die Wortbedeutung legt den Akzent darauf, dass menschliche Personen oder ganze Systeme in den Ausgangszustand „zurückspringen“ können oder sollten, nachdem sie belastet worden sind.

Im psychologischen Sinn wird Resilienz meist pragmatisch als Eigenschaft oder Kompetenz verstanden, unter Belastungen die eigene bio-psycho-soziale Funktionsfähigkeit aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Der Fachterminus dafür lautet „Bounce Back“. Die zunehmende Popularität des Konzeptes hat jedoch dazu geführt, dass das ursprünglich eher vergleichsweise umgrenzt verstehbare Resilienzkonzept zunehmend ausgeweitet und schwammig geworden

¹⁰ Vgl. Baumann u. a. (Hg.), Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 7).

¹¹ Vgl. C. Jacobs/K. Oel, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern! (Ps 18,30): Resilienz und Salutogenese aus pastoralpsychologischer Perspektive, in: Euangel. Magazin für missionarische Pastoral 1/2021, URL: <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2021/resilienz/resilienz-und-salutogenese-aus-pastoralpsychologischer-perspektive>.

ist. So finden sich gegenwärtig – häufig kaum gekennzeichnet und undifferenziert – neben dem Ursprungskonzept weitere, schwierig zu operationalisierende Akzente:

- Unter Belastungen die Lebensprozesse aufrechterhalten bzw. wiederherstellen: Widerstandsfähigkeit, Stressresistenz und Anpassungsfähigkeit besitzen (Ursprungskonzept);
- Kontrolle über das Leben haben: Gelassenheit und Selbststeuerung in stressvollen und widrigen Lebenssituationen behalten und ausüben;
- Ressourcenstärke entwickeln: die Kompetenz, mit Hilfe der vorhandenen Ressourcen angemessene Lösungen für die Belastungsbewältigung zu finden;
- Sich im Wachstum trotz Schwierigkeiten durchsetzen: die Kompetenz, angesichts oder mithilfe von Stressoren weiter zu wachsen und Stärke zu entwickeln;
- Engagement zeigen: sich aktiv in die Auseinandersetzung mit den Widrigkeiten hineinbegeben.

Die wachsende Problematik des Resilienzkonstruktes liegt in der ausgesprochen heterogenen Verwendung. Die in den Populärfassungen in der Öffentlichkeit ungeheure Breite des Spektrums der Resilienzkonzepte führt dazu, dass sich die wissenschaftliche Psychologie mit diesem Konstrukt zunehmend schwertut. Wir verwenden es daher in unserer Studie in einer ursprünglichen, „restriktiven“ und vergleichsweise gut operationalisierbaren Fassung.

Resilienz wird – auch mit Blick auf die Ausbildung – verstanden als die Fähigkeit der Person zur Erholung von Stress und Belastung.¹² Dazu gehört eine Widerstandsfähigkeit angesichts von Widrigkeiten, Störungen, Krankheit und Anpassungsfähigkeit im Angesicht von Stressoren. Der Vorteil dieses enger verstandenen Resilienzkonzeptes liegt in der geringeren Überlappung mit Konzepten positiver Lebensbewältigung. Ein solches Konzept versteht sich mit Blick auf Belastung als ein Vermittlungskonzept zwischen stabilen Persönlichkeitseigenschaften wie z. B. den „Big Five“ auf der einen Seite und bereichsspezifischen Belastungsbewältigungs-Skills auf der anderen Seite.

Die Resilienz als Kompetenz zur Erholung von Stress und Belastung haben wir mit dem normierten, alltagsnahen und international verwendeten BRS-Kurzfragebogen erhoben.¹³ Er erfasst die Fähigkeit, stressige Situationen durchzustehen, sich von einem stressigen Ereignis zu erholen und wieder zur Normalität zurückzukehren, schwierige Zeiten ohne größere Probleme zu meistern und über Rückschläge im Leben hinwegzukommen.

¹² Vgl. B. W. Smith u. a., The brief resilience scale: assessing the ability to bounce back, in: *International Journal of Behavioral Medicine* 15 (2008) 194–200; B. W. Smith u. a., Resilience as the ability to bounce back from stress: A neglected personal resource?, in: *The Journal of Positive Psychology* 5 (2010) 166–176.

¹³ Vgl. A. M. Kunzler, Construct Validity and Population-Based Norms of the German Brief Resilience Scale (BRS), in: *European Journal of Health Psychology* 25 (3/2018) 107–117.

Der Fragebogen zeigt hohe negative Korrelationen mit Stress und negativen Emotionen wie Ängstlichkeit oder Depressivität, aber auch körperlichen Symptomen. Er zeigt positive Korrelationen mit der Lebensqualität und gesundheitsrelevanten Persönlichkeitsdispositionen. Ein solches Verständnis von Resilienz ist alltagsnah und eignet sich auch gut für Trainingselemente von Resilienz im Ausbildungskontext.¹⁴

4.1.3 Die Selbstwirksamkeit

Die Selbstwirksamkeitserwartung auf der Basis der sozial-kognitiven Theorie von Bandura¹⁵ zählt zu den seit langem bekannten und bewährten personalen Ressourcen gegenüber kritischen Anforderungen.¹⁶ Sie wird am besten verstanden als „Spezialfall von Optimismus“ mit Bedeutung für eine effiziente Selbststeuerung angesichts von Stress und Problemsituationen.

Selbstwirksamkeit integriert ein positives Selbstkonzept und positive Erwartungen angesichts alltäglicher und krisenhafter Herausforderungen im Prozess der Stressverarbeitung. Es ist die Überzeugung, „neue oder schwierige Anforderungssituationen auf Grund eigener Kompetenz bewältigen zu können“¹⁷. Sie ist vor allem gefordert in Situationen, die nicht durch Routine lösbar sind. Dies erfordert Anstrengung und Investition in die Ausdauer für die Bewältigung; sie fällt einem nicht einfach zu.

Bei der Selbstwirksamkeit handelt sich um einen Gesamtentwurf zur Steuerung kognitiver, emotionaler, motivationaler und handlungsbezogener Prozesse. Diese im Leben erworbene Disposition setzt sich zusammen aus Handlungs-Konsequenz-Erwartungen („Ich weiß, was ich zu tun habe, um das Problem zu lösen!“) und Überzeugungen hinsichtlich der eigenen Kompetenz („Ich werde es schaffen!“). Positive Erwartungen, die Belastungssituation meistern zu können, wirken pessimistischen und resignativen Prozessen der Einschätzung („Ich schaffe das nicht!“) und der Handlungsteuerung („Da kann ich nichts machen!“) entgegen. So schwächen sie die negativen Emotionen und die darauf basierenden physiologischen Erregungssituationen und stabilisieren dadurch langfristig die seelische und körperliche Widerstandskraft. Ein weiterer wichtiger Effekt ist die Förderung aktiver und problemorientierter Bewältigungsstrategien und eine günstige Bewertung der eigenen Bewältigungsanstrengungen.

Besondere Bedeutung hat das Konzept im Bereich des Gesundheitsverhaltens, für Bildungsprozesse, für die Personalentwicklung und für die Organisationsentwicklung erlangt. Die empirische Evidenz für seine Wirksamkeit ist über-

¹⁴ Vgl. A. C. Szeto u. a., Increasing resiliency and reducing mental illness stigma in post-secondary students: A meta-analytic evaluation of the inquiring mind program, in: *Journal of American College Health* 2021, URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07448481.2021.2007112>.

¹⁵ Vgl. A. Bandura, Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change, in: *Psychological review* 84 (1977) 191–215.

¹⁶ Vgl. R. Schwarzer/M. Jerusalem, Das Konzept der Selbstwirksamkeit, in: *Zeitschrift für Pädagogik. Beiheft* 44 (2002) 28–53.

¹⁷ Ebd., 35.

zeugend. Optimistische Kompetenzerwartungen sind eine Grundbedingung dafür, „dass Anforderungen mit innovativen und kreativen Ideen aufgenommen und mit Ausdauer durchgesetzt werden“¹⁸.

4.2 Spirituelle Ressourcen

In der Seelsorgestudie hatte sich gezeigt: Spirituelle Ressourcen sind die zweite bedeutsame Ressourcengruppe der Seelsorgenden neben den gesundheitsrelevanten „allgemeinmenschlichen“ Ressourcen.¹⁹ Seelsorgende gehören zu den sogenannten „hochreligiösen“ Personen, bei denen die spirituelle Dynamik ein wesentliches Kernmerkmal der Identität mit Blick auf Lebensqualität und Tätigkeit darstellt. Diese spirituellen Ressourcen sind sozusagen „die zweite Säule“ der Identität. Auch sie besitzen eine nicht zu vernachlässigende Relevanz für die psychische Gesundheit und für das seelsorgliche Engagement.

Wichtig ist: Hinsichtlich der Erlebens-, Ausdrucks- und Praxisformen der spirituellen Ressourcen findet sich eine große Diversität der unterschiedlichen Profile – mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Dies gilt nicht nur zwischen den Berufsgruppen, sondern auch innerhalb der Berufsgruppen. Nicht die Häufigkeit einer bestimmten Praxis ist entscheidend (also z. B. der Eucharistiefeier, des Stundengebetes, bestimmter Meditationsformen), sondern die psychisch relevante Erlebenskomponente. Mit Blick auf die Ressourcendimension ist die lebendige Gotteserfahrung bedeutsamer als das „Absolvieren“ einer bestimmten religiösen Praxis.

Was gemeint ist, wird anschaulich in dem standardisierten Fragebogen, der versucht, die alltägliche Transzendenzerfahrung abzubilden, ohne auf eine bestimmte Form der Spiritualität engzuführen. Er misst also keine bestimmte Glaubenseinstellung, sondern die Durchdrungenheit der Lebensbezüge von der Erfahrung des Heiligen in Alltag. Die „Daily Spiritual Experience Scale“ (DSES-6) fragt nach dem Empfinden der Gegenwart Gottes. Sie fragt, ob eine Person aus dem Glauben Kraft ziehen und inneren Frieden finden kann, ob sie sich Gott nahe fühlt, seine Liebe spürt und von der Schöpfung berührt ist.

Aber nicht alle erleben diese Durchdrungenheit des Alltags mit dem Heiligen. Denn diese ist häufig auch eher ein erstrebtes Ideal als erlebte Realität. Die „Gipfel-Erlebnisse“ werden verklärt – und der Alltag ist oft profan, langweilig und „tödlich“ (vgl. die Verklärungserzählung Jesu in Mk 9,2–10). Hier muss sich der Glaube bewähren, der oft genug im Alltagseinerlei zu kurz kommt und auszudörren scheint. Genau dieses Erleben der sogenannten „Geistlichen Trockenheit“ wurde von 13 % der nicht-ordinierten Seelsorgenden und von 12 % der ordinierten Seelsorgenden häufig oder sogar regelmäßig empfunden.²⁰ Wer das Heilige in seinem Leben nicht mehr wahrnehmen kann, nur noch „funk-

¹⁸ Ebd., 36.

¹⁹ Vgl. Baumann u. a. (Hg.), *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 7).

²⁰ Vgl. A. Büssing u. a., *Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers*, in: *Religions* 7 (12/2016), 141, URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/7/12/141>; dies., *Spiritual dryness in Catholic priests: Internal resources as possible buffers*, in: *Psychology of Religion and Spirituality* 9 (2017) 46–55.

tioniert“, dem geht auch leicht die Beziehung zu Gott verloren, für den gehen die Gebete ins Leere und der erlebt Gott als nicht antwortend und fern – und empfindet sich selber als spirituell und emotional leer. Daher ist es nicht verwunderlich, dass dieses Erleben häufiger auftritt, wenn das Leben nicht mehr stimmig zu sein scheint, wenn man/frau emotional ausgebrannt und depressiv geworden ist. Wem die Sehnsucht nach Gott verloren ging, der ist in der „Finsternis“ stecken geblieben; wer sie noch empfindet, macht weiter in der Hoffnung, dass sich Gott nach der „Dunklen Nacht“ wieder zeigt.²¹ Diese Dynamik lässt sich abbilden, ist aber hinsichtlich der Auslöser und Verstärker komplex und hoch-individuell.

4.3 Transformationsrelevante Ressourcen

Zeiten der Transformation und Krisenzeiten stellen erhöhte Anforderungen an die Kompetenz zum Umgang mit Unsicherheit, Ambiguität und Diversität.²² Hier scheint die Gruppe der Seelsorgenden – und auch der zukünftigen Seelsorgenden – nicht besonders gut aufgestellt zu sein. Im Gegenteil: Viele fürchten sich vor dem, was kommt, und nehmen die Zukunft eher als bedrohlich wahr. Diese Situationsanalyse wird gegenwärtig von zahlreichen Ausbildungsverantwortlichen als „interventionsbedürftig“ wahrgenommen. Diese Situationsbeurteilung ist auch ein Grund, dass die vorgelegte Studie seitens der Mentor(inn)en der Pastoralreferent(inn)en nachgefragt und vom Forschungsteam in Angriff genommen wurde. „Flucht in die Sicherheit“²³ und Rückzug in die Bastionen wären kein guter Ausweg, obwohl dies für viele attraktiv ist.

In den Sozial- und Gesundheitswissenschaften existieren zwei Konzepte, die über die allgemein gesundheitsrelevanten Ressourcen hinaus als „transformationsrelevante Ressourcen“ ins Spiel gebracht werden könnten: Erstens die Ambiguitätstoleranz und zweitens die Unsicherheitstoleranz. Sie erleichtern die Adaptation in herausfordernden Situationen. Beide gelten als sozial erwünschte und aber auch indirekt gesundheitsfördernde Dispositionen im Umgang mit mehrdeutigen Situationen in Gegenwart und Zukunft. Obwohl häufig in Diskussionen synonym gebraucht, sind beide Konzepte bei allen Überlappungen zu unterscheiden. Beiden Konstrukten gemeinsam ist zunächst die Kompetenz zum gelassenen Umgang mit disparaten und unsicheren Lebenssituationen.

Unsicherheitstoleranz ist die für die psychische Gesundheit empirisch bedeutsame Fähigkeit, die Ungewissheiten des Lebens gelassen zu nehmen und sich nicht übermäßig große Sorgen über die Zukunft zu machen.²⁴ Der „sorgenvolle

²¹ Vgl. A. Büssing/T. Dienberg (Hg.), Gottes Unverfügbarkeit und die dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit, Regensburg 2021.

²² Vgl. C. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz: Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens, in: K. von Stosch/S. Walser/A. Weber (Hg.), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog, Freiburg i. Br. 2022, 58–88; Jacobs/Büssing, Der Zukunft gewachsen!? (s. Anm. 6); dies., Ambiguitätstoleranz (s. Anm. 6).

²³ D. Oesterreich, Flucht in die Sicherheit: zur Theorie des Autoritarismus und der autoritären Reaktion, Opladen 1996.

²⁴ Vgl. N. Spitzer, Ungewissheitsintoleranz und die psychischen Folgen. Behandlungsleitfaden für

Blick in die Welt“ verschlechtert die Lebensqualität und die allgemeine Lebens-tauglichkeit in entscheidender Weise. Es gibt nicht wenige Menschen, bei denen sich die normalen Ängste des Lebens verselbständigen und ihre Zweckmäßigkeit verlieren. Menschen mit hoher Unsicherheitsintoleranz machen sich stets über irgendetwas Sorgen und können nicht damit aufhören. Sie können keine Alltagsaufgaben richtig abschließen, ohne sich über die nächsten Dinge in der Zukunft den Kopf zu zerbrechen. Menschen mit „Sorgen-Dispositionen“ kommen mit dem „Normal-Ungewissen“ im Leben schlecht zurecht. Sorgen-tendenzen sind im Wesentlichen erworben. Daher können sie auch durch Lernen modifiziert werden. Menschen können es lernen, unerledigte Aufgaben nicht immer wieder zu verschieben, sich nicht permanent bei anderen rückzuversichern. Sie können lernen, auch dann notwendige Handlungen zu unternehmen, wenn das Resultat unsicher ist. Und da jeder Mensch ein individuelles Unsicherheitsprofil besitzt, braucht es auch ein individuelles „Unsicherheits-kompetenzprofil“.

Ambiguitätstoleranz umschreibt die im Laufe des Lebens erworbene Kompe-tenz, Vieldeutigkeit und die damit verbundene Unsicherheit a) zur Kenntnis nehmen zu können, b) ertragen zu können und c) gestalten zu können.²⁵ Ambi-guitätsintolerante Personen neigen zu Abschottung, Schwarz-Weiß-Lösungen, Ausblendung von Realität und Aversion gegen Menschen mit anderen Mei-nungen. Sie reagieren mit Unwohlsein und flüchten in Vermeidungsverhalten. Ambiguitätstolerante Personen hingegen besitzen eine größere Berufszufriedenheit, Rollensicherheit, Führungsbreite und Diversitätskompetenz im Umgang mit heterogenen Kulturen; sie sind empathischer und neigen weniger zur „Verhärtung des Herzens“.

5 Ergebnisse der Studie: Ressourcen und Ressourcenmix

Im Folgenden werden mit Blick auf das Theorie- und Praxismodell der Ressourcen ausgewählte Ergebnisse der Befragung unter den Studierenden der Theologie vorgestellt. Dabei ist der Bericht knapp gehalten und auf das Wesentliche reduziert.

Psychotherapie und Beratung, Berlin 2019.

²⁵ Vgl. E. Frenkel-Brunswik, Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable, in: *Journal of Personality* 18 (1949) 108–143; J. Fahrenberg/J. M. Steiner, Adorno und die autoritäre Persönlichkeit, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 56 (2004) 127–152; G. Müller-Christ/G. Weßling, Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz. Eine modellhafte Verknüpfung, in: I. Ehnert/L. Arndt/G. Müller-Christ (Hg.), *Nachhaltigkeit und Widersprüche. Eine Managementperspektive*, Münster 2007, 179–198;

5.1 Ergebnisse zu den Ressourcen im Vergleich der Berufsgruppen

Viel Interesse gilt möglichen Unterschieden zwischen den vier Berufsgruppen. Wie stark die bisher beschriebenen Zielvariablen in der Gesamtgruppe im Vergleich der Berufsgruppen ausgeprägt sind, beschreibt Tabelle 1. Generell gilt: Für die Zielvariablen gibt es mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Vorannahmen, die häufig eher „Vorurteile“ über soziokulturelle Merkmale abbilden, bewahrheiten sich nur wenig. Geringfügig und signifikant sind zwei Gruppen in Bezug auf die Stressvariablen und die spirituellen Ressourcen: Bei den künftigen Pastoralreferent(inn)en (PR) sind das Stressempfinden und die geistliche Trockenheit am höchsten und das Transzendenzempfinden und die spirituelle Praxis am geringsten. Bei den Diakonen (als biografisch-soziologisch älterer und beruflich gesicherterer Gruppe) sind das Stressempfinden und geistliche Trockenheit am geringsten und das Transzendenzempfinden und die spirituelle Praxis am höchsten (jeweils mit moderater Effektstärke). Festzuhalten ist: Für die wesentlichen Ressourcen (außer der Spiritualität) finden sich keine Berufsgruppenunterschiede.

5.2 Ergebnisse zu korrelativen Beziehungen zwischen den Ressourcen

Ressourcen hängen meist positiv miteinander zusammen (vgl. Tabelle 2). Dies zeigt sich in korrelativen Beziehungen. Das Kohärenzempfinden hängt stark mit dem psychologischen Wohlbefinden und (geringerem) Stressempfinden zusammen. Dieses hängt wiederum stark negativ mit dem Wohlbefinden zusammen. Bedeutsam ist zudem, dass das Transzendenzempfinden mit den Indikatoren der Lebensqualität moderat assoziiert ist und nur schwach mit Kohärenzempfinden, (geringem) Stressempfinden und nur marginal mit Selbstwirksamkeitserwartung (vgl. Tabelle 2). Interessant ist der Zusammenhang des Engagements in der Tätigkeit vor allem mit dem Transzendenzerleben, dem Kohärenzgefühl und – erwartbar – dem Stressempfinden.

Daraus leiten wir folgende Annahme ab: Ressourcen wirken in einem ineinander verschränkten Mix. Wir gehen also von einem „Ressourcenkomplex“ oder einem „Ressourcenmix“ aus, der unterschiedliche Gewichtungen der Einflussfaktoren aufweist. Dies wird weiter unten diskutiert.

Tabelle 1: Ausprägung der Indikatoren in den vier Berufsgruppen

		Wohlbefinden (WHO-5)	Lebenszufriedenheit (SWLS)	Arbeitsengagement (UWES-9)	Stressempfinden (PSS)	Transzendenzerleben (DSES-6)	Geistliche Trockenheit (SDS-6)	Vertrauen in Gott (RGH)	Religiöse Praxis (SPREUK-P)	Resilienz (BRS)	Kohärenzempfinden (SOC)	Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	Unsicherheit Zukunft der Institution Kirche	Verminderung (IMA)
Alle	Mittelwert	13,78	5,26	4,65	25,93	24,30	2,17	106,42	72,88	3,50	4,75	29,34	3,74	4,16
Studierenden	SD	4,63	1,03	1,03	6,22	5,60	0,69	14,93	17,53	0,68	0,81	4,61	1,29	0,93
Pastoralreferent*innen	Mittelwert	13,06	5,20	4,59	27,23	22,71	2,35	104,41	68,13	3,40	4,69	28,94	3,62	4,19
Gemeindefreier*innen	SD	4,41	0,97	0,98	6,18	5,75	0,72	15,00	18,31	0,69	0,80	5,27	1,21	0,92
Priester	Mittelwert	13,92	5,26	4,82	26,18	24,58	2,01	107,89	69,10	3,51	4,72	29,56	3,91	4,10
Diakone	SD	4,42	1,04	0,99	6,17	4,97	0,57	15,11	20,16	0,60	0,83	3,16	1,32	0,88
F-Wert	Mittelwert	14,74	5,17	4,48	25,49	25,32	2,17	107,80	79,75	3,55	4,68	29,87	3,83	4,23
p-Wert	SD	4,57	1,13	1,13	6,13	5,44	0,72	11,83	11,77	0,71	0,80	3,72	1,33	1,00
Eta ² -Wert	Mittelwert	14,28	5,60	4,87	22,75	26,84	1,88	108,19	80,67	3,68	5,03	29,41	3,72	4,07
	SD	5,35	0,95	1,01	5,37	4,84	0,53	17,98	12,57	0,68	0,74	5,25	1,43	0,91
		2,69	2,55	2,46	7,70	9,95	9,03	1,72	14,57	2,73	2,78	0,82	1,03	0,51
		0,046	0,056	0,062	<0,001	<0,001	<0,001	n.s.	<0,001	0,044	0,041	n.s.	n.s.	n.s.
		0,022	0,020	0,020	0,061	0,075	0,068	0,014	0,106	0,022	0,022	0,007	0,008	0,004

Eta²-Werte < 0,06 entsprechen einem kleinen, zwischen 0,06 und 0,14 einem moderaten und > 0,14 einem starken Effekt

Tabelle 2: Korrelative Zusammenhänge zwischen den Hauptzielvariablen

	Lebenszufriedenheit (SWLS)	Wohlbefinden (WHO-5)	Arbeitsengagement (UWES-9)	Kohärenzempfinden (SOC)	Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	Stressempfinden (PSS)	Transzendenzerleben (DSES-6)
Lebenszufriedenheit (SWLS)	1,000						
Wohlbefinden (WHO-5)	,476**	1,000					
Arbeitsengagement (UWES-9)	,364**	,468**	1,000				
Kohärenzempfinden (SOC)	,461**	,506**	,359**	1,000			
Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	,324**	,282**	,329**	,402**	1,000		
Stressempfinden (PSS)	-,464**	-,606**	-,357**	-,645**	-,425**	1,000	
Transzendenzerleben (DSES-6)	,313**	,354**	,404**	,277**	,198**	-,265**	1,000

** p<0,001 (Spearman rho)

5.3 Ergebnisse zum Kohärenzgefühl

Für die Auswertung des Kohärenzgefühls gibt es vier Fragestellungen:

- (1) Gibt es Unterschiede zur Seelsorgestudie (die vor 10 Jahren abgeschlossen wurde)?
- (2) Wie hoch ist das Kohärenzgefühl im Vergleich der Berufsgruppen?
- (3) Wie sollte die Höhe des Kohärenzgefühls interpretiert werden?
- (4) Welche Bedeutung hat das Kohärenzgefühl als Ressource?

Im Vergleich zur Seelsorgestudie ist das Kohärenzgefühl für alle Gruppen mit vergleichbarem Alter noch einmal gefallen (bei den standardisierten T-Werten von 49,3 auf 46,8). Deutlich niedriger ist das Kohärenzgefühl bei den PR (46,7 statt 50,1) und den GR (47,5 statt 49,9). Bei diesen Berufsgruppen ist das Kohä-

renzgefühl bei den Frauen geringer ausgeprägt als bei den Männern ($p = 0,012$; $\text{Eta}^2 = 0,027$). Dieses Ergebnis bedeutet noch einmal eine Verschärfung der Problematik des Niveaus des Kohärenzgefühls (s. o.) an: Der Skalen-Mittelwert mit 4,8 ist deutlich niedriger als bei den vergleichbaren Gruppen in vergleichbar verantwortungsvollen und geforderten Positionen (alle Vergleichsgruppen über 5.3).

Allerdings zeigen die Ergebnisse auch, wie bedeutsam das Kohärenzgefühl grundsätzlich als Ressource ist. Für die Personen aus der Gruppe mit höherem Kohärenzgefühl (nach Split über den Mittelwert) mit Effektgrößen von Cohens d überwiegend im mittleren bis starken Bereich (bis $d = 1,25$) gilt: Lebensqualität, Belastungsfähigkeit, Zukunftssicherheit, Ambiguitätstoleranz, spirituelle Erfahrung und Engagement sind bei den Studierenden mit stärkerem Kohärenzgefühl deutlich höher ausgeprägt. Das Kohärenzgefühl ist also eine zentrale Ressource mit einem vermutlich hohen Vorhersagewert.

5.4 Ergebnisse zur Resilienz

Auch für die Resilienz zeigen sich nur marginale gruppenbezogene Unterschiede (vgl. Tabelle 1). Die Resilienz ist bei den PR am geringsten. Hier haben die jüngeren PR/GR zwar geringere Scores als die Älteren, jedoch nur im Trend ($p = 0,050$; $\text{Eta}^2 = 0,035$). Auch hier sind es die weiblichen PR/GR, die geringere Scores haben als die männlichen ($p = 0,003$; $\text{Eta}^2 = 0,38$).

Wie bereits die Korrelationstabelle gezeigt hat, ergeben sich für die Resilienz mit Blick auf die Bedeutsamkeit als Ressource ähnliche Ergebnisse wie für das Kohärenzgefühl. Auf der Basis des Splits über den Mittelwert lässt sich zusammenfassend sagen: Die Gruppe mit der größeren Resilienz berichtet von deutlich höherer Lebensqualität, geringerer Belastung, höherer Unsicherheits- und Ambiguitätstoleranz, besserer Stresskompetenz und mehr Engagement. Die Effektgrößen liegen fast alle in einem mittleren bis starken Bereich ($d = .50$ bis $.92$).

Die Effekte haben eine hohe praktische Relevanz für die Lebensqualität. Die Resilienz ist eine wirksame salutogenetische Ressource angesichts von widrigen Lebenssituationen. Die zukünftigen Seelsorgenden werden sie brauchen, wenn sie Risiken eingehen und Niederlagen einstecken müssen.

5.5 Ergebnisse zur Selbstwirksamkeit

Die vier Berufsgruppen unterscheiden sich nicht in ihrer Selbstwirksamkeitserwartung. Es finden sich ebenfalls keine signifikanten Unterschiede für das Geschlecht oder das Alter. Mit Bezug auf die Normwerte der Bevölkerung findet sich bei den Befragten die gleiche Problematik wie beim Kohärenzgefühl: Es ist signifikant niedriger (vor allem bei den Männern) als bei der Vergleichsgruppe der Normalbevölkerung (Cohens $d = -.33$) – und damit vermutlich bedeutsam niedriger als bei anderen „Leistungsträgern“ der Bevölkerung.²⁶ Interessant ist:

²⁶ Vgl. A. Hinz u. a., Bevölkerungsrepräsentative Normierung der Skala zur Allgemeinen Selbstwirksamkeitserwartung, in: *Diagnostica* 52 (2006) 26–32.

Die in der Normalbevölkerung bei jüngeren Personen vorhandene „optimistische“ Selbsteinschätzung in Bezug auf die eigenen Gestaltungsmöglichkeiten für das Leben findet sich – leider – nicht.

Für die Bedeutung der Ressource der Selbstwirksamkeitserwartung zeigt sich dieselbe Dynamik mit Blick auf die Zielvariablen wie beim Kohärenzgefühl. Beim Split über den Mittelwert profitieren die „Stärkeren“, also die gestaltungskräftigeren Personen, von größerer Lebensqualität, höheren spirituellen Ressourcen, höherer Resilienz, weniger Angst und Vermeidung, also auch einer höheren Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitstoleranz. Sie zeigen mehr Engagement und z. B. eine größere Absicht, „in Zukunft zu einer lebendigen Seelsorge für die Menschen beizutragen“. Zu erwähnen sind hier natürlich nicht nur die deutlich geringere Wahrnehmung von Stress (Cohens $d = .80$), sondern auch ein deutlich bessere Stressbewältigungskompetenzen, z. B. im Sinne der Interpretation von Stress als Herausforderung (Cohens $d = .76$) oder des Rückgriffs auf soziale Unterstützung (Cohens $d = .42$).

5.6 Ergebnisse zur Unsicherheitsintoleranz

Die vorliegende Studie ermöglicht erstmals einen Blick auf das Niveau der Unsicherheitstoleranz oder besser: der Unsicherheitsintoleranz der (angehenden) Seelsorgenden. Die von dem im Ausbildungskontext fundierten Blick der Verantwortlichen wahrgenommene Sorgentendenz angesichts der Unsicherheiten gegenüber der Zukunft ist empirisch deutlich wahrnehmbar (vgl. Abbildung 2).

Die Gruppe der Theologiestudierenden aus Deutschland liegt mit ihrer Unsicherheitsintoleranz zwischen fünf und acht Dezimalpunkten über Studierenden aus Kanada sowie sechs Dezimalpunkte über einer Stichprobe einer kanadischen Normalbevölkerung.²⁷ Sie liegt nur einen Dezimalpunkt unter dem Niveau einer klinischen Stichprobe von Personen mit psychischen Störungen aus Australien²⁸, zwei Dezimalpunkte unter dem einer klinischen Stichprobe aus den USA²⁹ und fünf Dezimalpunkte unter einer entsprechenden klinischen Stichprobe aus Kanada.³⁰

Wir finden also eine Gruppe vor, zu deren Persönlichkeitseigenschaften bzw. -tendenzen es gehört, sich über die Zukunft viele Sorgen zu machen. Da es sich allerdings nicht um eine klinische Gruppe handelt, geht es wohl eher um ein spezielles Profilvermerkmal, das Relevanz besitzt für den Umgang mit den Per-

²⁷ Vgl. R. N. Carleton/M. A. P. J. Norton/G. J. G. Asmundson, Fearing the unknown: A short version of the Intolerance of Uncertainty Scale, in: *Journal of Anxiety Disorders* 21 (2007) 105–117; R. N. Carleton u. a., Increasingly certain about uncertainty: Intolerance of uncertainty across anxiety and depression, in: *Journal of Anxiety Disorders* 26 (2012) 468–479.

²⁸ Vgl. P. M. McEvoy/A. E. J. Mahoney, Achieving certainty about the structure of intolerance of uncertainty in a treatment-seeking sample with anxiety and depression, in: *Journal of Anxiety Disorders* 25 (2011) 112–122.

²⁹ Vgl. R. J. Jacoby u. a., Just to be certain: Confirming the factor structure of the Intolerance of Uncertainty Scale in patients with obsessive-compulsive disorder, in: *Journal of Anxiety Disorders* 27 (2013) 535–542.

³⁰ Vgl. Carleton u. a., Increasingly certain about uncertainty (s. Anm. 27).

sonen in der Ausbildung und natürlich für das pastorale Handeln. Zusätzlich zeigt sich: Unsicherheitsintoleranz und die gegenwärtige Angst vor der Zukunft sind (gerade) bei den Jüngeren unter 30 Jahren stärker ausgeprägt (mit einem schwachen Effekt). Dies gilt auch dann, wenn die Diakone als berufsbiografisch stabile Gruppe herausgenommen sind.

Die Konsequenzen dieses Profilmerkmals zeigen sich für die Theologiestudierenden im Bereich der Lebensqualität, beim Stress und bei Zukunftsängsten (mit geringen Effektstärken). Moderat bis stark sind die Effekte im sozialen und missionarischen Alltag der Seelsorge: unsicherheitsintolerante Personen ziehen das Vertraute vor, sind dankbar für ein geregeltes Leben ohne Überraschungen und möchten lieber mit vertrauten als mit fremden Personen zusammen sein.

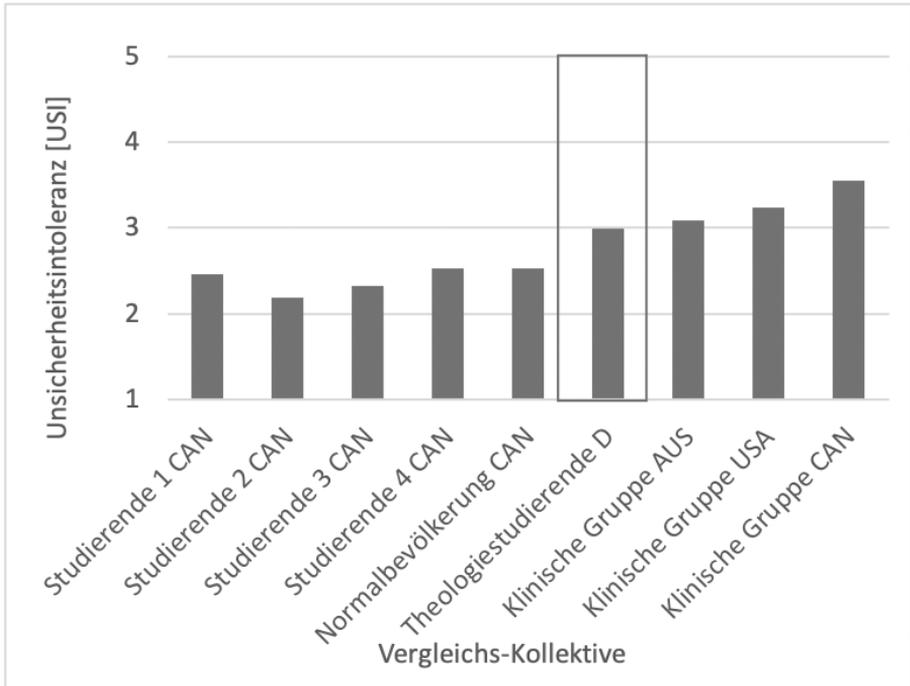


Abbildung 2: Unsicherheitsintoleranz der Theologiestudierenden im Vergleich mit anderen untersuchten Gruppen

5.7 Ergebnisse zur Ambiguitätstoleranz

In unserer Studie haben wir Aspekte der Ambiguitätstoleranz unterschiedlich operationalisiert: als Fähigkeit zur Positionierung ohne Harmoniebedürfnis, als Fähigkeit zum Umgang mit sozialen Konflikten und als Fähigkeit zum Umgang mit Diversität bzw. Kompetenz zur Toleranz.³¹

Personen mit großem Harmoniebedürfnis haben mehr Stress, zeigen weniger aktive Bewältigung, sind weniger resilient, unsicherer und haben mehr Angst vor der Zukunft (mit jeweils kleinen Effekten). Personen mit größerer Konfliktkompetenz hingegen zeichnen sich aus durch größere gesundheitsrelevante Ressourcen, weniger Stress, umfassend bessere Kompetenzen der Belastungsbewältigung (positive Herausforderung, aktives Handeln, Nutzung sozialer Unterstützung) und höheres Engagement (jeweils mit kleinen Effekten).

Die Kompetenz zum Umgang mit Diversität im kirchlich-seelsorglichen Lebensraum ist assoziiert mit höherem Kohärenzgefühl und höherer Selbstwirksamkeitserwartung, mit höherem Wohlbefinden und mehr Lebenszufriedenheit, mit weniger Stress und Belastung und konstruktiver Belastungsbewältigung, höheren spirituellen Ressourcen und höherem Engagement und dem Wunsch, zu einer lebendigen Seelsorge für die Menschen beizutragen (jeweils mit kleinen Effekten). Die Gesundheitsrelevanz im engeren Sinne ist eher gering. Allerdings: Ambiguitätstoleranz scheint die Ressource zu sein, die als konstruktive Kompetenz für das seelsorgliche Verhalten in Kommunikationssituationen und in der gegenwärtigen Transformationssituation eine besondere Bedeutung besitzt.

5.8 Ergebnisse zur Spiritualität

In der Seelsorgestudie hatten wir festgestellt: Spirituelle Dynamiken stehen als zweite Ressourcendimension – zusammen mit der „ersten Säule“ des Kohärenzgefühls in entscheidender Weise in Beziehung zur Lebensqualität und zum Engagement der Seelsorgenden.³² Die alltägliche Transzendenerfahrung (also: die Erfahrung des Heiligen, die Erfahrung der Verankerung in der Gottesgegenwart) hat auch bei der jüngeren Generation zusammen mit dem Kohärenz-Erleben die höchsten und meisten intensiven positiven Beziehungen zu den anderen tragenden Ressourcen bzw. – im Falle geringerer Ausprägung – zu den Belastungen.

Trotz der über alle Gruppen insgesamt hohen Ausprägung zeigt sich beim Split über den Mittelwert folgendes: Personen mit einem höheren Transzendenerleben haben eine höhere Lebensqualität, höhere Gesundheitsressourcen, geringere allgemeine und „kirchentypische“ Stressbelastung, konstruktivere Belastungsverarbeitungskompetenzen und vor allem auch ein höheres Engage-

³¹ Vgl. Jacobs/Büssing, *Der Zukunft gewachsen* (s. Anm. 6); dies., *Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz* (s. Anm. 6).

³² Vgl. Baumann u. a. (Hg.), *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 7).

ment. Das Transzendenz-Erleben erweist sich (zusammen mit dem Kohärenz-Erleben) als zentrale Ressource für die Lebensqualität und das Engagement.

Angesichts der Bedeutsamkeit des Transzendenzerlebens (und auch der religiösen Praxis) für die Gesamtdynamik der künftigen Seelsorgenden sei an dieser Stelle noch einmal auf das oben referierte Ergebnis hingewiesen, dass die Gruppe der Pastoralreferent(inn)en hier niedrigere Werte berichtet und zugleich eine höhere Stresserfahrung. Es müsste untersucht werden, ob es hier berufsbiografische, bildungsbiografische und institutionell verantwortete Zusammenhänge, also potenzielle Benachteiligungen gibt. Weiterhin gilt es zu untersuchen, über welche Zusammenhänge spirituelle Verankerung und spirituelle Praxis als Stabilisierungsfaktoren in menschlichen und kirchentypischen Bewährungs- und Krisensituationen wirken können.

5.9 Ergebnisse zu Vorhersagemodellen

Wie oben angedeutet, werden unterschiedliche im Lebensalltag der künftigen Seelsorgenden bedeutsame Indikatoren daraufhin untersucht, welche Einflussgrößen dafür eine besondere Rolle spielen. Im Hintergrund steht die folgende Überlegung: In der Selbststeuerung des Lebensweges, in Ausbildungsprozessen und in der seelsorglichen Tätigkeit spielen Lebenszufriedenheit, psychisches Wohlbefinden, Stressempfinden, Transzendenzerleben und Engagement eine bedeutsame Rolle. Regressionsrechnungen destillieren Vorhersagegrößen heraus, die mit Blick auf eine gewünschte Eigenschaft im Zusammenwirken der Variablen eine empirisch begründbare Vorhersage ermöglichen. Sie bieten daher Denk- und Interventionsmodelle für erwünschte Zielgrößen an. Vorhersagegrößen sind dabei nie allein wirksam, sondern entfalten ihre Wirkung im Zusammenspiel mit anderen Wirkgrößen. Ressourcen wirken immer interaktiv im „Ressourcenmix“ einer Vielzahl von Ressourcen. Gesucht wird immer der höchstmögliche Prozentanteil der Zielgröße, der sinnvoll erklärt werden kann. Die Formulierungen der Ergebnisse nehmen diese Dynamik sprachlich auf.

5.9.1 Zielgröße Wohlbefinden

Wenn es das Ziel ist, das psychologische Wohlbefinden stabil zu halten oder sogar zu verbessern, dann sind die wichtigsten der hier untersuchten Prädiktoren ein geringes Stressempfinden (das alleine bereits 35 % der Varianz des Befindens erklärt) sowie ein hohes Arbeitsengagement im Sinne von Freude und Motivation (wodurch weitere 9 % der Varianz erklärt werden), aber auch eine generelle Lebenszufriedenheit und das Transzendenzerleben (die gemeinsam weitere 3,5 % hinzufügen). Diese vier Variablen zusammen erklären 48 % der Varianz der Zielgröße (vgl. Tabelle 3). Das bedeutet: Wenn wir das aktuelle Wohlbefinden erklären wollen, dann können wir bereits knapp 50 % der Höhe des Wohlbefindens mit den vier genannten Ressourcen erklären. Die anderen Ressourcen haben keinen relevanten Einfluss – oder wir haben sie gar nicht erfragt. Ein Anteil von 50 % durch so wenige und eindeutige Ressourcen ist allerdings als recht aussagekräftig einzuschätzen.

Tabelle 3: Prädiktoren des psychologischen Wohlbefindens (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Wohlbefinden (WHO-5) Modell 4: F=76,9, p<0,001; R ² =.48	Beta	T	p
4 (Konstante)		5,136	<,001
Stressempfinden (PSS)	-,399	-8,691	<,001
Arbeitsengagement (UWES)	,233	5,020	<,001
Lebenszufriedenheit (SWLS)	,173	3,663	<,001
Transzendenz erleben (DSES-6)	,114	2,618	,009

Nicht signifikant im Modell: Berufsgruppen (PR/GR vs Priester/Diakone), Altersgruppen, Geschlecht, Geistliche Trockenheit (SDS-6), Vertrauen in Gott (RGH), Religiöse Praxis (SpREUK), Kohärenzempfinden (SOC), Selbstwirksamkeitserwartung (SWE), Resilienz (BRS), Unsicherheit: Zukunft der Institution, Vermeidung (IMA)

5.9.2 Zielgröße Lebenszufriedenheit

Wenn es das Ziel ist, die Lebenszufriedenheit stabil zu halten oder sogar verbessern, dann sind die wichtigsten Prädiktoren ein hohes psychologisches Wohlbefinden (das 24 % der Varianz der Lebenszufriedenheit erklärt) sowie das Kohärenzempfinden (+ 9 % Varianzerklärung), gefolgt vom Arbeitsengagement und einem geringen Stressempfinden (die gemeinsam 3 % zusätzliche Varianz aufklären). Diese vier Variablen erklären zusammen 35 % der Lebenszufriedenheitsvarianz (vgl. Tabelle 4).

Tabelle 4: Prädiktoren der Lebenszufriedenheit (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Lebenszufriedenheit (SWLS) Modell 4: F=45,9, p<0,001; R ² =.35	Beta	T	p
4 (Konstante)		5,461	<,001
Wohlbefinden (WHO-5)	,211	3,566	<,001
Kohärenzempfinden (SOC)	,224	3,799	<,001
Arbeitsengagement (UWES)	,168	3,256	,001
Stressempfinden (PSS)	-,147	-2,353	,019

Nicht signifikant im Modell: Berufsgruppen (PR/GR vs Priester/Diakone), Altersgruppen, Geschlecht, Geistliche Trockenheit (SDS-6), Transzendenz erleben (DSES-6), Vertrauen in Gott (RGH), Religiöse Praxis (SpREUK), Selbstwirksamkeitserwartung (SWE), Resilienz (BRS), Unsicherheit: Zukunft der Institution, Vermeidung (IMA)

5.9.3 Zielgröße Stressempfinden

Wenn es das Ziel ist, das Stressempfinden zu reduzieren, dann sind die wichtigsten Prädiktoren ein hohes Kohärenzempfinden (das 41 % der Varianz des Stressempfindens erklärt) sowie ein hohes psychologisches Wohlbefinden (+ 10 % Varianzerklärung), gefolgt von Selbstwirksamkeitserwartung (+ 3,5 %). Weiterhin mit im Spiel sind die Unsicherheit über die Zukunft der Institution, Vermeidung, Berufsgruppen, religiöse Praxis und Lebenszufriedenheit (die gemeinsam ca. 6 % zusätzliche Varianz aufklären). Diese neun Variablen erklären zusammen 60 % der Stressempfindensvarianz (vgl. Tabelle 5a).

In einem stärker fokussierten Modell, bei dem die Indikatoren der Lebensqualität nicht berücksichtigt werden (vgl. Tabelle 5b), erweisen sich schließlich vier Variablen als relevante Prädiktoren des Stressempfindens: ein hohes Kohärenzempfinden (das 41 % der Varianz des Stressempfindens erklärt) sowie Resilienz (+ 5 %), Selbstwirksamkeitserwartung (+ 2 %) und Unsicherheit bezüglich der Institution Kirche (+ 1 %). Das gesamte Modell erklärt 49 % der Varianz.

Tabelle 5a: Prädiktoren des Stressempfindens (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Stressempfinden (PSS)			
Modell 9: F=54,4, p<0,001; R ² =.60			
	Beta	T	p
9 (Konstante)		22,350	<,001
Kohärenzempfinden (SOC)	-,320	-6,992	<,001
Wohlbefinden (WHO-5)	-,288	-6,607	<,001
Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	-,119	-2,883	,004
Resilienz (BRS)	-,126	-2,949	,003
Unsicherheit: Zukunft der Institution	-,105	-2,928	,004
Ambiguitätstoleranzverhalten Vermeidung	,089	2,475	,014
Berufsgruppen (PR/GR vs Priester/Diakone)	-,130	-3,456	<,001
Religiöse Praxis (SpREUK)	,097	2,525	,012
Lebenszufriedenheit (SWLS)	-,102	-2,367	,019

Nicht signifikant im Modell: Altersgruppen, Geschlecht, Geistliche Trockenheit (SDS-6), Transzendenzerleben (DSES-6), Vertrauen in Gott (RGH), Arbeitsengagement (UWES), Unsicherheit: Zukunft der Institution

Tabelle 5b: Fokussierte Prädiktoren des Stressempfindens (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Stressempfinden (PSS)			
Modell 4: F=83,7, p<0,001; R ² =.49			
	Beta	T	p
4 (Konstante)		28,492	<,001
Kohärenzempfinden (SOC)	-,475	-10,695	<,001
Resilienz (BRS)	-,195	-4,194	<,001
Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	-,151	-3,331	<,001
Unsicherheit: Zukunft der Institution	-,118	-3,040	,003

Nicht signifikant im Modell: Transzendenzerleben (DSES-6), Religiöse Praxis (SpREUK), Unsicherheitsintoleranz (USI), Ambiguitätstoleranzverhalten Vermeidung

5.9.4 Zielgröße Transzendenzermpfinden

Wenn es das Ziel ist, das Empfinden für das Heilige im Alltag zu verbessern, dann sind die wichtigsten Prädiktoren ein geringes Erleben von geistlicher Trockenheit (das 29 % der Varianz des Transzendenzerlebens erklärt) sowie die religiöse Praxis (+ 15 % Varianzerklärung), gefolgt von religiösem Vertrauen (+ 3,5 %), sowie Arbeitsengagement und Wohlbefinden (die gemeinsam 3,5 % zusätzliche Varianz aufklären). Diese fünf Variablen erklären zusammen 51 % der Varianz des Transzendenzerlebens (vgl. Tabelle 6).

5.9.5 Zielgröße Engagement

Wenn es das Ziel ist, das Arbeitsengagement zu verbessern, dann sind die wichtigsten Prädiktoren ein hohes Wohlbefinden (das 24 % der Varianz des Arbeitsengagements erklärt) sowie Transzendenzerleben (+ 5,5 %), gefolgt von Selbstwirksamkeitserwartung, Lebenszufriedenheit und der kombinierten Berufsgruppe Priester und Diakone (die gemeinsam 3,5 % zusätzliche Varianz aufklären). Diese fünf Variablen erklären zusammen 35 % der Varianz (vgl. Tabelle 7).

Tabelle 6: Prädiktoren des Transzendenzerlebens (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Transzendenzerleben (DSES-6) Modell 5: $F=69,7$, $p<0,001$; $R^2=.51$	Beta	T	p
5 (Konstante)		3,769	<,001
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	-,309	-6,971	<,001
Religiöse Praxis (SpREUK-P)	,295	6,773	<,001
Vertrauen in Gott (RGH)	,212	4,691	<,001
Arbeitsengagement (UWES)	,146	3,217	,001
Wohlbefinden (WHO-5)	,092	2,028	,043

Nicht signifikant im Modell: Berufsgruppen (PR/GR vs Priester/Diakone), Altersgruppen, Geschlecht, Kohärenzempfinden (SOC), Selbstwirksamkeitserwartung (SWE), Resilienz (BRS), Stressempfinden (PSS), Lebenszufriedenheit (SWLS), Unsicherheit: Zukunft der Institution, IMA: Vermeidung

Tabelle 7: Prädiktoren des Arbeitsengagements (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: Arbeitsengagement (UWES) Modell 5: $F=38,2$, $p<0,001$; $R^2=.36$	Beta	T	p
5 (Konstante)		2,192	,029
Wohlbefinden (WHO-5)	,298	5,646	<,001
Transzendenzerleben (DSES-6)	,234	4,816	<,001
Selbstwirksamkeitserwartung (SWE)	,168	3,580	<,001
Lebenszufriedenheit (SWLS)	,154	2,980	,003
Berufsgruppen (PR/GR vs Priester/Diakone)	-,126	-2,808	,005

Nicht signifikant im Modell: Altersgruppen, Geschlecht, Stressempfinden (PSS), Geistliche Trockenheit (SDS-6), Vertrauen in Gott (RGH), Religiöse Praxis (SpREUK), Kohärenzempfinden (SOC), Resilienz (BRS), Stressempfinden (PSS), Unsicherheit: Zukunft der Institution, Vermeidung (IMA)

6 Ertragssicherung und Handlungsperspektiven

Die Transformationssituation der Gesellschaft und der Kirche lenkt den Blick auf das gegenwärtige und vor allem das künftige pastorale Personal der Kirche. Die erlebte Situation zwischen Demoralisierung, Resignation, gelassener Treue und einem energischen missionarischen Aufbruch ist spannungsvoll, für manche bedrückend, auf jeden Fall eine Herausforderung zum Handeln. Die Zahlen des Nachwuchses sind ebenso wie die Zahl der noch aktiven Gemeindeglieder prekär. Wird die deutsche Kirche ihren Seelsorgenden einen guten,

attraktiven und erfüllenden Lebensraum anbieten können? Und wer wird mit ihnen zu tun haben wollen und sich am christlichen Leben beteiligen?

Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014 hatte unter dem Titel: „Zwischen Spirit und Stress: Die Seelsorgenden in den Deutschen Diözesen“³³ eine repräsentative Bestandsaufnahme der gegenwärtig tätigen Seelsorgenden gegeben. Ihre Situation ließ sich unter dem Titel: „Zufrieden, aber mit knappen Ressourcen“ zusammenfassen. Jetzt, zehn Jahre später, gibt die vorgelegte Studie einen Einblick in die nachfolgende Generation der Seelsorgenden (373 Personen zwischen Beginn des Studiums und der zweiten Dienstprüfung).

Die in diesem Überblicksbeitrag nur kurz zusammengefassten Ergebnisse sind ein Baustein auf dem Weg zu einer umfassenderen Ertragssicherung mit Blick auf die Personalförderung und -entwicklung der künftigen Seelsorgenden. Die Fragestellung lautet: Wie kann die nachwachsende Generation der Seelsorgenden angemessen gefördert und unterstützt werden, die auf einen Lebensraum und einen Arbeitsplatz hoffen, der ihnen erstens einen kreativen Raum zur Gestaltung gibt, der ihren Charismen gerecht wird und damit zur Lebenszufriedenheit beiträgt, zweitens das Arbeitsengagement motiviert und drittens ihren Glaubensweg fördert und die Resonanzfähigkeit für das Heilige in ihrem Leben hochhält? Also: Welche Ressourcen machen Seelsorgende stark und wie können wir sie fördern?

Folgende Ertragsmomente aus unserer Studie können zur Antwort auf diese Fragen beitragen:

- Das für die Seelsorgenden vorgeschlagene Ressourcenmodell mit den drei Polen „Gesundheitsressourcen“ – „Spirituelle Ressourcen“ – „Transformationsrelevante Ressourcen“ hat seine theoretische und praktische Erklärungskraft grundsätzlich unter Beweis gestellt. Es bietet einen gut brauchbaren Ansatz für die Selbstentwicklung und Handlungsmodelle in der Ausbildung.
- Die Studie bestätigt eine hohe Lebenszufriedenheit der Studierenden. Dies gilt selbst angesichts der Auswirkungen der COVID-19-Pandemie. Das mit der WHO-Skala gemessene Wohlbefinden ist im Vergleich zu anderen Studierenden höher. Und es gibt zudem keine Berufsgruppenunterschiede. Das heißt: Es scheint also weniger das Problem zu sein, dass die Lebensqualität gegenwärtig schlecht wäre, sondern dass die Befürchtung besteht, sie könnte sich angesichts der problematischen Zukunft der kirchlichen Situation schlecht entwickeln.
- Grundsätzlich ist es – trotz vorhandener Profildifferenzen und unterschiedlicher Berufsziele – angemessen, die Studierenden mit Blick auf ihre Ressourcendynamik als „Gesamtgruppe“ zu verstehen. Die Gemeinsamkeiten sprechen für weitgehend gemeinsame Ausbildungselemente und ermöglichen hohe Synergieeffekte in der Ressourcenförderung.
- Das Kohärenzgefühl ist die „Basissäule“ für Gesundheit, Lebensqualität und Engagement. Aufgrund des eher niedrigen Niveaus braucht es jedoch

³³ Vgl. ebd.

intensive Bildungsprozesse der allgemeinen und bereichsspezifischen Kompetenz der kognitiven, handlungsorientierten und motivationalen Ressourcen der Lebensbewältigung.

- Die Selbstwirksamkeit ist eine weitere zentrale Ressource für Gesundheit, Alltagsgestaltung und die Bewältigung der Transformation. Aufgrund des niedrigen Niveaus braucht es auch hier intensive Bildungsprozesse der allgemeinen und bereichsspezifischen Gestaltungskräfte bzw. der als erfolgversprechend wahrgenommenen Handlungskompetenzen.
- Aufgrund der hohen Bedeutung der Resilienz als Widerstandskraft braucht es – trotz relativen Normalniveaus – angesichts der kirchlichen Problemlagen mit Blick auf die Lebensqualität ebenfalls intensive Bildungsprozesse für die Kompetenz zur „Selbstaufrichtung“ angesichts von Widrigkeiten und Niederlagen. Die Bildung von Resilienzkräften scheint besonders für die PR/GR von Bedeutung zu sein.
- Die spirituellen Ressourcen sind die „zweite Säule“ der Ressourcendynamik. Eine lebendige Spiritualität ist für das Arbeitsengagement und das psychologische Wohlbefinden als Ressource unersetzbar. Sie darf als Resonanzfähigkeit verstanden werden, die das Heilige in allen Dingen, auch des Alltags, sucht. Sie zeigt sich in „staunender Ehrfurcht und Dankbarkeit“, einer Ressource, die sich in Zeiten der Belastung und der Krisen (wie z. B. der COVID-19-Pandemie) als bedeutsam erwiesen hat.³⁴ Dazu braucht es Aufmerksamkeitsschulung, permanente Einübung und kontinuierlich geübte Praxis.
- Unbedingt erforderlich sind Kompetenzen im Umgang mit dem „Verlust“ der Ressource „Gott“ im eigenen Leben, also der geistlichen Trockenheit. Dieser Ressourcenverlust wird häufig getriggert durch ermüdende Routinen, soziale Konflikte und negative Kirchenerfahrungen.³⁵ Er ist besonders folgenreich, denn der „horizontale Frust“ wird dann auch leicht zu einem „vertikalen Frust“ – und das Fundament des Engagements beginnt zu bröckeln. Dies kann sich zu Lebens- und Glaubenskrisen entwickeln und zum Ausstieg aus dem Berufsweg führen.
- Das hier vorlegte Ressourcenmodell bietet erstmalig eine dritte Ressourcendimension für die Seelsorge an: „Transformationsrelevante Ressourcen“ – Unsicherheitstoleranz und Ambiguitätstoleranz (operationalisiert als Diversitätskompetenz, Konfliktkompetenz und Positionierungsfähigkeit). Die zukünftigen Seelsorgenden sind im Vergleich zu anderen eher wenig tolerant gegenüber Unsicherheit. Hier besteht großer Handlungsbedarf im Sinne der Selbststeuerung und Psychoedukation. Ambiguitätstoleranz angesichts der Wandlungsdynamik und der Heterogenität der Personen und Verhältnisse als breit angelegtes Ausbildungsziel zu etablieren, dürfte aufgrund der positiven Ergebnisse für die Lebensqualität und die

³⁴ Vgl. A. Büssing u. a., Awe/gratitude as an experiential aspect of spirituality and its association to perceived positive changes during the COVID-19 pandemic, in: *Frontiers in psychiatry* 12 (2021), URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsy.2021.642716/full>.

³⁵ Vgl. Büssing/Dienberg (Hg.), *Gottes Unverfügbarkeit und die dunkle Nacht* (s. Anm. 21).

seelsorglich erforderlichen Haltungen und Kommunikationskompetenzen notwendig sein.

- Die Vorhersagemodelle für Lebensqualität und Engagement zeigen ein dynamisches Wechselspiel der Ressourcen. Natürlich ist jede Einzelressource für sich bedeutsam. Am wirksamsten ist aber immer der passende „Ressourcenmix“. So lautet das wichtigste theoretische und für die Praxis bedeutsame Fazit der Studie: Je reicher die individuellen Ressourcen, auf die von den künftigen Seelsorgenden zugegriffen werden kann, umso besser wird es gelingen, den passenden Ressourcenmix pro Anforderungsdimension und Anforderungssituation zu generieren und zu aktivieren.
- In den Gesundheitswissenschaften wurden in den vergangenen Jahren zahlreiche wirksame Ressourcen-Förderungsmodelle und Trainingsprogramme ausgearbeitet und evaluiert. Es ist die Absicht des Autorenteam der Studie, diese im Kontakt mit den Verantwortlichen und den Studierenden aufzuarbeiten und mit Blick auf eine Umsetzung zu prüfen.
- Es braucht eine Verzahnung von kircheninternen Bildungsmaßnahmen und der allgemeinen theologischen Bildung der Hochschulen mit Blick auf die Ressourcendimensionen. Denn auch theologische Bildung muss als lebensdienliche Ressource und nicht nur als neutraler Wissensbestand angeboten werden. Wenn theologisches Wissen (Theorie- und Praxiswissen) nicht zur Stärkung des menschlichen Fundaments, zur Handlungskompetenz und Widerstandskraft und zu spiritueller Lebendigkeit beiträgt, werden ihr auf die Dauer die „menschlichen Ressourcen“, also die Studierenden und Lehrenden ausgehen. Theologie wieder neu als Lebenswissen zu begreifen und aufzubereiten, ist mit Sicherheit notwendig und erfordert ein neues Denken bei den Lehrenden und die Setzung von neuen Optionen im Studienbetrieb.
- Selbstverständlich ist aber auch: Eigenverantwortung und institutionelle Verantwortung stehen in einem wechselseitigen Zusammenhang. Lebensentwürfe und Lebenszufriedenheit sind sicher eine „Eigenleistung“: Das eigene „Mindset“ spielt eine bedeutsame Rolle. Die meisten Lebenswege können und sollten vielleicht auch nicht vorauseilend „freigefegt“ werden: Manche Schwierigkeiten müssen selber überwunden und geeignete Strategien entwickelt und erprobt werden. Die Persönlichkeit muss sich an den Widrigkeiten des Lebens – und damit auch des Glaubenslebens mit Höhen und Tiefen – entwickeln. Aber dazu braucht es eben auch geeignete Ressourcen und Bedingungen seitens der Institutionen. Diese müssen Entwicklung von Ressourcen fördern, nicht behindern. Hier besteht aus Sicht der Seelsorgenden dringender Handlungsbedarf. Sie fordern Entfaltungsräume und Entfaltungswege.

So lauten das Fazit und der Auftrag: Salutogenetische Strategien für die zukünftigen Seelsorgenden und für die Seelsorgeausbildung in den Fokus zu rücken, ist ein Gebot der gegenwärtigen Stunde. Dabei braucht es zwei Ansätze, die in den Gesundheitswissenschaften und der Organisationspsychologie mit den Polen „Verhaltensprävention“ und „Verhältnisprävention“ bezeichnet werden. Ver-

haltensprävention als Empowerment nimmt die Ressourcen des Individuums in den Blick und fördert die Selbstverantwortung und die Kreativität. Verhältnisprävention richtet den Blick auf die Arbeits- und Lebensverhältnisse, welche Ressourcen bereitstellen, fördern und fordern, aber eben auch zur demotivierenden Belastung werden können. Die Transformation der Kirche könnte die Chance bieten, die Kirche neu als salutogenetischen Lebensraum zu entwerfen. Das ist ihr Auftrag und ihr Selbstverständnis – von Anfang an.

Abbildungen: C. Jacobs, A. Büssing

Tabellen: A. Büssing

Dr. Christoph Jacobs ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: c.jacobs@thf-paderborn.de

Tobias Pollitt ist Studentischer Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: t.pollitt@thf-paderborn.de

Dr. Arndt Büssing ist Professor für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Universität Witten/Herdecke und Mitarbeiter im IUNCTUS – Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität, Philosophisch-Theologische Hochschule Münster.

Kontakt: arndt.buessing@uni-wh.de

MARIUS MENKE

Pessimistische Anthropologie oder optimistische Moralpsychologie?

Der augustinische Liberalismus als Beitrag zu einer
Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft

KURZINHALT

Der vorliegende Beitrag formuliert die These, dass die augustinische caritas – als Grundbegriff einer optimistischen Moralpsychologie – das theologische, anthropologische und ethische Grundprinzip politischer Handlungen ist. Darüber hinaus muss dieser individualethische Aspekt erfahrener Gottesliebe einen konkreten, sozialetischen Ausdruck im Aufbau einer gerechten und friedlichen Staatsordnung finden. Der augustinische Liberalismus plädiert für eine Tugendpflicht der christlichen Staatsbürger, sich aktiv an politischen Prozessen zu beteiligen.

SUMMARY

This paper proposes the thesis that Augustinian caritas, as a concept of an optimistic moral psychology, is the fundamental theological, anthropological and ethical principle of political action. Furthermore, this individual-ethical aspect of experienced love of God must find a socio-ethical expression in the construction of a just and peaceful constitutional order. Augustinian liberalism opts for a duty of virtue on the part of Christian citizens to actively participate in political processes.

1 Pessimistische Anthropologie: Exodus der Liebe

Die bei Augustinus implizit angelegte aber erst in der Rezeptionsgeschichte augustinischen Denkens insbesondere in den Theologien der Reformationszeit voll zur Entfaltung kommende pessimistische Anthropologie war der wesentliche Grund für den Exodus der Liebe als Grundbegriff des politischen Handelns zugunsten einer auf Macht basierenden Handlungstheorie. Der vorliegende Beitrag formuliert gegen diese Auffassung die These, dass die augustinische caritas das zentrale ethische Grundprinzip der politischen Handlung ist. Um

diese These zu begründen, wird erstens das Verschwinden des Konzepts „Liebe“ als Begriff der Politischen Philosophie und als Prinzip des politischen Handelns aufgrund einer einseitigen Fokussierung auf die augustinische Sünden- und Gnadentheologie problematisiert. Zweitens wird dem Fokus auf den Menschen als Sünder die augustinische *caritas* im Rahmen einer optimistischen Moralphysikologie gegenübergestellt, wie sie maßgeblich von der Theorie des augustinischen Liberalismus erarbeitet wurde. Drittens wird die augustinische *caritas* als handlungsleitendes Prinzip einer Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft besprochen.

1.1 Fokus auf Sünden- und Gnadentheologie

Die Rezeptionsgeschichte der Werke des Augustinus von Hippo (354–430) in der Politischen Philosophie und Theorie ist weitreichend, bisweilen verworren.¹ Wie kaum ein anderer christlicher Autor hat er die abendländische Ideengeschichte beeinflusst. Im Allgemeinen lassen sich drei thematische Schwerpunkte der Rezeption und Interpretation augustinischen Denkens identifizieren: Erstens die Auseinandersetzung mit dessen Erkenntnistheorie und die Frage nach Wahrheit, insbesondere in der Scholastik und Neuscholastik; zweitens Studien zur augustinischen Ekklesiologie, die um das Thema des „totus Christus, caput et corpus“² kreisen³; drittens die Rezeption und Adaption der Sünden- und Gnadentheologie⁴, die sich im Prinzip durch alle Epochen der europäischen Theologiegeschichte zieht, vor allem in der Reformationszeit in den Vordergrund tritt und bis heute das Verständnis augustinischer Theologie leitend prägt.⁵

Aus dem Fokus auf die augustinische Sünden- und Gnadentheologie entwickelte sich die in der Gegenwart weit verbreitete Auffassung, Augustinus sei der Autor eines „anthropologischen Pessimismus“⁶, der aufgrund einer „Logik

¹ Vgl. umfassend K. Pollmann/W. Otten (Hg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. 1–3, Oxford/New York 2013; O. O'Donovan, *Augustine's City of God and Western Political Thought*, in: D. F. Donnelly (Hg.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York 1995, 135–150; M. Hollingworth, *Pilgrim City. St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*, London/New York 2010, 27–42.

² Neben zahlreichen weiteren Stellen in den *Enarrationes in Psalmos* und den *Sermo ad Populum* vgl. hier nur Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 17,2.

³ Vgl. etwa J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 1: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg i. Br. 2011, 43–550.

⁴ Eine Übersicht bietet J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991, 113–126. Vgl. ferner die systematischen Untersuchungen bei V. H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadentheorie Augustins* (BHT 109), Tübingen 1999; J. Couenhoven, *Stricken by Sin. Cured by Christ. Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*, Oxford/New York 2013.

⁵ Vgl. W. Geerlings, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (TTS 13), Mainz 1978, 1.

⁶ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019, 569. Eine kritische Einordnung der Thesen Habermas' bietet J. Brachtendorf, *Augustinus und Habermas' „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“*, in: *ThG 112* (2022) 104–119. Vgl. ähnlich E. Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum* (1904), in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Band 6.1: *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912)*, Berlin/Boston

des Schreckens⁴⁷ ein „destruktives Menschenbild“⁴⁸ zur Konsequenz hatte. John Rawls sah in Augustinus einen der „düsteren Denker der – von Augustinus zutiefst geprägten – abendländischen Geschichte.“⁴⁹ Wie selbstverständlich wird in der Politikwissenschaft daraus „Augustins Degradierung der weltlichen Politik“⁴⁰.

Michael Lamb identifiziert vier Gründe dafür, dass sich in der Rezeptionsgeschichte eine Interpretation der augustininischen Theologie als pessimistische Anthropologie durchsetzen konnte:¹¹ erstens der historische Kontext, in dem diese Interpretationen entstanden und der womöglich mehr über die Zeit aussagt, in der sie geschrieben wurden, als über die Anthropologie des Augustinus selbst;¹² zweitens eine selektive Interpretation augustininischer Referenztexte, zumeist von *De civitate Dei*, Buch XIX; drittens eine einseitige, unkritische Rezeption einschlägiger Augustinus-Interpretationen, insbesondere jene von Reinhold Niebuhr und Herbert Deane;¹³ viertens die Interpretation der politischen Ethik des Augustinus durch die Brille reformatorischer, insbesondere lutherischer Theologie, die zu einer Überstrapazierung der Gnadentheologie – einem „Hyper-Augustinismus“¹⁴ – geführt habe.¹⁵ So dargelegt wirkt die These einer pessimistischen Anthropologie bei Augustinus wie ein sich selbst repro-

2014, 105–196, hier: 135.

⁷ K. Flasch, *Logik des Schreckens* (excerpta classica VIII), Mainz ³2012, 19–138. Vgl. ferner A. U. Sommer, *Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo*, in: ZRGG 57 (2005) 1–28.

⁸ H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zürich 1979, 12.

⁹ J. Rawls, *Geschichte der politischen Philosophie*, hg. von Samuel Freeman, Frankfurt a. M. 2012, 439. Vgl. ferner ders., *Über Sünde Glaube und Religion*, hg. von Thomas Nagel, Frankfurt a. M. 2010, 131–300.

¹⁰ C. Schwaabe, *Augustinus und die christliche Relativierung der Politik*, in: ders., *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, Leiden u. a. ⁴2018, 67–86, hier: 72.

¹¹ Vgl. M. Lamb, *A Commonwealth of Hope. Augustine's Political Thought*, Princeton/Oxford 2022, 3–10.

¹² Vgl. H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963, 241f.; ders., *Augustine and the State: The Return of Order Upon Disorder*, in: Donnelly (Hg.), *The City of God* (s. Anm. 1), 51–74; P. I. Kaufman, *Incorrectly Political. Augustine and Thomas More*, Notre Dame 2007, 118–123; M. J. S. Bruno, *Political Augustinianism. Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*, Minneapolis 2014, 7–17, 70–78.

¹³ Vgl. J. B. Elstain, *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame 1995, 19f.

¹⁴ C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. ¹⁰2018, 436f. Vgl. ferner H.-I. Marrou, *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1958, 143–156; J. Herdt, *Putting On Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, Chicago/London 2008, 3; E. Gregory, *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago 2008, 39f.

¹⁵ Vgl. A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh ²1954; J. M. Rist, *Augustine Deformed. Love, Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition*, Cambridge 2014, 173–208; H. Arendt, *Augustin und der Protestantismus*, in: dies., *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin/Wien 2003, 131–134. Martha Nussbaum kritisiert Augustinus ebenfalls vor dem Hintergrund der lutherischen Interpretation, vgl. M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990, 370; dies., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 553; dies., *The Therapy of Desires. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, 17–19.

duzierendes Vorurteil, ohne dass die darauf Bezug Nehmenden diese Anthropologie gründlich aus augustinischen Textzeugen herleiten.

1.2 Macht als Prinzip des politischen Handelns

Ob Augustinus tatsächlich sein Denken auf eine explizit pessimistische Anthropologie gründete, in der das Verständnis des Menschen als Sünder grundlegender ist als ein Bild vom Menschen als geliebtes Geschöpf Gottes, kann an dieser Stelle nicht abschließend behandelt werden. Wichtiger für die vorliegende Fragestellung sind die Konsequenzen, die diese Interpretation für die politische Theorie im Allgemeinen und den politischen Augustinismus des 20. Jahrhunderts im Besonderen nach sich zogen. Dies wird hier kurz am Beispiel des Klassischen Realismus – der maßgeblichen Theorie der Internationalen Beziehungen im 20. Jahrhundert, deren Wurzeln bis in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges zurückreichen – nachvollzogen.¹⁶

Die bei Augustinus implizit angelegte und erst in der Rezeptionsgeschichte augustinischen Denkens insbesondere in den Theologien der Reformationszeit voll zur Entfaltung kommende pessimistische Anthropologie war der Nährboden für die politische Theorie des Realismus im 20. Jahrhundert – und verantwortlich für den Exodus der Liebe als Grundbegriff des politischen Handelns zugunsten einer auf Macht basierenden Handlungstheorie. Weil der Mensch Sünder ist und sich aus dem Schatten des Bösen nicht befreien kann, bedarf es der das Böse einhegenden Komponente weltlicher Politik. Diese Politik kann nur dann erfolgreich sein, wenn die dem politischen Handeln innewohnende Tendenz zu hegemonialer Expansion durch ein gegenseitiges Machtgleichgewicht eingeschränkt wird. Hans J. Morgenthau (1904–1980) – der Begründer der Theorie des Klassischen Realismus – beschrieb die politischen Beziehungen der Nationen als harmoniefreien Raum von Interessen- und Machtkonflikten, die sich regelmäßig in gewaltsamen Auseinandersetzungen entladen, sobald das Gleichgewicht der Macht gestört ist: „[I]nternational politics, like all politics, is a struggle for power. Whatever the ultimate aims of international politics, power is always the immediate aim.“¹⁷ Anders als bei radikalen Varianten des Realismus ist für den Klassischen Realismus der Krieg nicht die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, sondern er ist ein so tragischer wie unvermeidlicher Ausdruck des Bösen in der Welt.¹⁸ Nach Morgenthau:

„Here again it is only the awareness of the tragic presence of evil in all political action which at least enables man to choose the lesser evil and to be as good as he can be in an evil world. Neither science nor ethics nor

¹⁶ Vgl. A. Jacobs, Realismus, in: S. Schieder/M. Spindler (Hg.), Theorien der Internationalen Beziehungen, Opladen/Farmington Hills ³2010, 39–64.

¹⁷ H. J. Morgenthau, Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace, New York 1948, 27.

¹⁸ Vgl. H. Bull, The Theory of International Politics 1919–1969, in: J. D. Derian (Hg.), International Theory. Critical Investigations, London 1995, 181–211.

politics can resolve the conflict between politics and ethics into harmony. We have no choice between power and the common good.¹⁹

Hinter dem hier entfalteten Menschenbild Morgenthau verbirgt sich ein direkter – durch die lutherische Rezeption vermittelter – Einfluss der augustini-schen Anthropologie, dessen Konsequenz für das staatliche Handeln er gleich im Anschluss offenlegt. „Where, as in the Augustinian conception, the state is considered evil and the negation of the good order of things, it is necessarily connected with the order of the world because it participates in the general sinfulness of the world.“²⁰ Ausgehend von einer statischen Auffassung der menschlichen Natur²¹, beschreibt Morgenthau eine enthemmte und dem Willen der Macht unterworfenen imperialistische Politik. Den destruktiven, von der Lust zur Herrschaft (*libido dominandi*) korrumpierten Willen gelte es durch eine normative politische Steuerung einzuhegen, um dadurch ein, wenn auch labiles, Machtgleichgewicht herzustellen. Angesichts der politisch globalen Lage im 20. Jahrhundert erscheint es nachvollziehbar, wenn Morgenthau vom Menschen als einem primär cupiditiv motivierten politischen Lebewesen denkt.²² Weil der Mensch der Versuchung, Macht für seine eigenen Zwecke zu benutzen, nicht widerstehen kann – für Morgenthau der eigentliche Kern der Erbsünde²³ –, nur deswegen bedarf es der ausgleichenden Übertragung subjektiver Macht auf die Makroebene staatlicher Souveränität; auch wenn das prima facie nur eine Problemverschiebung zu sein scheint. Der entscheidende Punkt ist scheinbar, Machtpolitik in einem gewissen, kontrollierbaren Sinne zuzulassen, statt den subjektiven Willen zur Macht und mit ihm die Radikalität des Bösen idealistisch zu negieren.²⁴

Morgenthau's Ansatz steht ganz im Zeichen jener realistischen Augustinus-Interpretationen, aus denen ein pessimistisches Menschenbild und Politikverständnis resultiert. Der einflussreiche Theologe und Politikwissenschaftler Reinhold Niebuhr (1892–1971) knüpft in seiner Konzeption eines Christlichen Realismus genau daran an.²⁵ Er überträgt seine theologische Verhältnisbestimmung von Sünde und Erlösung, Prädestination und Willensfreiheit auf den Bereich der Politik²⁶, um einerseits eine christliche Handlungstheorie und andererseits eine Theorie des Gerechten Krieges zu entwickeln.²⁷ Der Christliche Realismus bei

¹⁹ H. J. Morgenthau, *Scientific Man vs. Power Politics*, Chicago/London 1974, 203.

²⁰ Ebd., 204f.

²¹ Vgl. Morgenthau, *Politics Among Nations* (s. Anm. 17), 4.

²² Zum Begriffskonzept „cupiditas“ vgl. G. Bonner, *cupiditas*, in: *AL 2* (1996–2002) 166–171.

²³ Vgl. Morgenthau, *Scientific Man vs. Power Politics* (s. Anm. 19), 199: „Here is the scene of the ultimate moral corruption through power, for here it is not action that is corrupted or moral judgment which regards as good what it ought to consider evil. What here takes place is a formidable perversion of the moral sense itself, an acquiescence in evil in the name of the very standards which ought to condemn it. [...] A civilization which has made this world view its own has deprived itself of the intellectual faculty to master the radical evil of the lust for power.“

²⁴ Vgl. ders., *Politics Among Nations* (s. Anm. 17), 196–203.

²⁵ Vgl. R. Niebuhr, *Christlicher Realismus und politische Probleme*, Stuttgart 1956.

²⁶ Vgl. ders., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. Vol. I: *Human Nature*; vol. II: *Human Destiny*. Introduction by Robin W. Lovin, Louisville 1996, I, 191.

²⁷ Vgl. ders., *Augustine's Political Realism*, in: R. McAfee Brown (Hg.), *The Essential Reinhold Niebuhr*.

Niebuhr ist geprägt von der Interpretation der politischen Ethik des Augustinus, die der Dialektik von Liebe und Sünde konsequent Rechnung tragen will. Der zur Freiheit geschaffene Mensch sei bedingt durch die Ursünde, die ihn beständig zum Bösen treibe und erlösungsbedürftig mache.²⁸ Aufgrund der Gräueltaten des Holocausts oder des Vietnam-Krieges musste Niebuhr die Destruktionskraft des Bösen dominanter erscheinen als die Gestaltungskraft der Liebe.²⁹ Denn selbst da, wo der Mensch nach dem Guten strebt, bringen seine Neigungen und Begierden ihn auf den realen Boden der gefallenen Welt zurück: „Even when the individual is prompted to give himself in devotion to a cause or community, the will-to-power remains.“³⁰ Da der Mensch der Gravitationskraft des Bösen nicht entkommen könne, bedürfe es einer auf Machtgleich beruhenden Politik der demokratischen *checks and balances*, die durch ihren limitierenden Charakter eine dauerhaft tragfähige Gesellschaftsordnung ermöglicht. Erst in der Interpretation augustinischen Denkens als pessimistischer Anthropologie konnte dieses als Referenzrahmen für Theorien des Gerechten Krieges und der Theorie des Realismus relevant werden.³¹

Beide hier rudimentär vorgestellten Theorien stehen paradigmatisch für das Ende einer mehrere Jahrhunderte andauernden, über Niccolò Machiavelli (1469–1527) und Thomas Hobbes (1588–1679) vermittelten Entwicklung, die schließlich dazu führte, dass die Liebe als Begriffskonzept des politischen Handelns vollends zugunsten einer Auffassung des Menschen als korrekturbedürftiges Mängelwesen verdrängt wurde:³² „[L]ove’ is sometimes a word that dare not speak its name among many Augustinian realists and modern political thinkers more generally.“³³ Der hohe Stellenwert, den die Liebe in der westlichen

Selected Essays and Addresses, New Haven 1986, 123–141; R. Niebuhr, Why the Christian Church Is Not Pacifist, in: McAfee Brown (Hg.), The Essential Reinhold Niebuhr (s. o.), 102–119. Vgl. ferner R. Dodaro, Eloquent Lies, Just Wars and the Politics of Persuasion: Reading Augustine’s City of God in a ‘Postmodern’ World, in: AugStud 25 (1994) 77–138; C. Horn, Augustinus über politische Ethik und legitime Staatsgewalt, in: C. Mayer (Hg.), Augustinus – Recht und Gewalt (Cassiciacum 39,7/res et signa 7), Würzburg 2010, 49–72.

²⁸ Vgl. R. Niebuhr, Man’s Nature and His Communities. Essays on the Dynamics and Enigmas of Man’s Personal and Social Existence, Eugene 1965, 24: „The doctrine of original sin is the only empirically verifiable doctrine of the Christian faith.“

²⁹ Vgl. M. Douglas, The Paradoxes of Virtue. Agape in the Work of Reinhold Niebuhr, in: K. Carnahan/D. True (Hg.), Paradoxical Virtue. Reinhold Niebuhr and the Virtue Tradition, London/New York 2020, 98–114.

³⁰ R. Niebuhr, Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, New York 1932, 46.

³¹ Vgl. im Kontext des Christlichen Realismus auch folgende Studien: H. D. Friberg, Love and Justice in Political Theory. A Study of Saint Augustine’s Definition of the Commonwealth, Chicago 1944; F. E. Cranz, De civitate Dei, XV, 2, and Augustine’s Idea of the Christian Society, in: Speculum 25 (1950) 215–225; S. Wolin, Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought, Princeton/Oxford 2004, 86–126.

³² Vgl. M. Llanque, Liebe in der Politik und der Liberalismus, in: F. Heidenreich/G. S. Schaal (Hg.), Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden 2012, 105–134; P. Laslett, Introduction, in: ders. (Hg.), Philosophy, Politics and Society, Oxford 1956, vii–xv; J. B. Elshtain, Sovereignty. God, State, and Self, New York 2008, 77–117.

³³ E. Gregory, Taking Love Seriously. Elshtain’s Augustinian Voice and Modern Politics, in: D. Erickson/M. Le Chevallier (Hg.), Jean Bethke Elshtain. Politics, Ethics, and Society, Notre Dame 2018, 117–189, hier: 179.

politischen Philosophie bis in die Scholastik hinein hatte, verlor mit der Hegemonie des Liberalismus kontinuierlich an Bedeutung und wurde schließlich gar als anti-politische Kraft aufgefasst.

2 Optimistische Moralphysikologie: Genesis der Liebe

Die Theorie des augustinischen Liberalismus (*Augustinian liberalism*) entstand im 21. Jahrhundert als aktualisierte Weiterentwicklung des politischen Augustinismus im Bereich der Systematischen Theologie und Theologischen Ethik. Sie versteht sich als explizit interdisziplinärer und ökumenischer Versuch einer gegenseitigen Durchdringung der politischen Ethik des Augustinus und der politischen Theorie des Liberalismus.³⁴ Zu ihren Hauptvertretern zählen unter anderem Eric Gregory, Charles Mathewes, Jennifer Herdt und Rowan Williams.³⁵

Der Ansatz kritisiert nicht nur den Exodus der Liebe aus der Politischen Philosophie und Theorie, sondern entwickelt eine augustinische Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft³⁶, die den augustinischen Liebesbegriff als normatives Prinzip des politischen Handelns in den Mittelpunkt stellt. Es geht dieser politischen Theorie um eine Rückkehr der Liebe als „weltweit zivilisierende Gestaltungsmacht“³⁷. Der Lesart als pessimistische Anthropologie wird eine Relecture der politischen Ethik des Kirchenvaters auf Grundlage einer optimistischen Moralphysikologie gegenübergestellt, oder anders gesagt: *Doctor caritatis* statt *Doctor gratiae*.³⁸ Um eine tragfähige begründungstheoretische Grundlage zu schaffen, stehen drei Ziele im Vordergrund: erstens eine Relecture augustinischer Textquellen im Sinne eines „Augustinus redivivus“³⁹ innerhalb

³⁴ Vgl. u. a. P. J. Weithman, *Toward an Augustinian Liberalism*, in: G. Matthews (Hg.), *The Augustinian Tradition*, Berkeley/Los Angeles 1999, 304–322; ders., *Augustine's Political Philosophy*, in: D. V. Meconi/E. Stump (Hg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2014, 231–250; J. Tran, *Assessing the Augustinian Democrats*, in: *JRE* 46 (2018) 521–547; Bruno, *Political Augustinianism* (s. Anm. 12), 171–224.

³⁵ Vgl. dazu umfassend M. Menke, *Die Zwei Welten des Augustinian liberalism. Der augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat* (Paderborner Theologische Studien 61), Sankt Ottilien 2023.

³⁶ Vgl. Gregory, *Politics and the Order of Love* (s. Anm. 14), 1–29; ders., *Augustinians and the New Liberalism*, in: *AugStud* 41 (2010) 315–332; ders., *Strange Fruit. Augustine, Liberalism, and the Good Samaritan*, in: G. E. Demacopoulos/A. Papanikolaou (Hg.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, New York 2017, 98–110; C. T. Mathewes, *A Worldly Augustinianism*, in: *AugStud* 41 (2010) 333–348; ders., *An Augustinian Look at Empire*, in: *Theology Today* 63 (2006) 292–306; ders., *Augustinian Christian Republican Citizenship*, in: M. J. Kessler (Hg.), *Political Theology for a Plural Age*, Oxford 2013, 218–249.

³⁷ J. Habermas, *Glaube und Wissen*, Frankfurt a. M. 10/2020, 11.

³⁸ Vgl. J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis: Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim am Glan 1975; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934; J. Couenhoven, *Augustine's Moral Psychology*, in: *AugStud* 48 (2017) 23–44; C. Mayer, *Prinzipien der Anthropologie Augustins*, in: ders. (Hg.), *Würde und Rolle der Frau in der Spätantike (Cassiciacum 39,3/res et signa 3)*, Würzburg 2007, 13–32.

³⁹ Vgl. R. A. Markus, *Christianity and the Secular*, Notre Dame 2006, 52; M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, 240f.

der Augustinus-Forschung; zweitens die Wiedergewinnung des (theologischen) Liebesbegriffs als normatives Prinzip des politischen Handelns im Kontext einer zeitgenössischen theologischen Ethik; drittens die begründete Übertragung dieses Prinzips in die politische Theorie des Liberalismus.⁴⁰ Nachfolgend werden einige Eckpunkte dieser drei Aspekte in kurzen Strichen skizziert.

2.1 Substanzontologie

Von einer pessimistischen Anthropologie bei Augustinus kann überzeugend nur dann gesprochen werden, wenn an dem manichäischen Prinzip des Seinsdualismus festgehalten und postuliert wird, dass das Böse eine ebenso grundständige Kraft ist wie das Gute. Erst auf Grundlage dieser Prämisse lässt sich eine pessimistische Anthropologie – nicht eine Anthropologie, die in Teilen pessimistische Elemente beinhaltet – philosophisch durchhalten. Es gehört aber gerade zu den großen Leistungen des Kirchenvaters, diesen manichäischen Seinsdualismus überwunden zu haben, und zwar vermittelt einer „agathologischen Ontologie“⁴¹, die das Gute, den guten Schöpfergott, als *summum bonum* in den Mittelpunkt stellt.⁴² Die Gutheit der ohne Notwendigkeit gewollten Schöpfung Gottes ist für Augustinus grundlegender als der Einfluss des Bösen.⁴³ Augustinus ist vollkommen klar, dass der Mensch Böses tut, weshalb die Frage danach, *was* das Böse sei, *woher* es stamme und *warum* es vom Menschen getan werde einen großen Raum in seinen Werken einnimmt. Daraus lässt sich allerdings noch keine pessimistische Anthropologie ableiten, weil der Mensch soteriologisch seine Heilung und Erlösung von Gott her im Glauben erhofft und ihr in der Liebe (*caritas*⁴⁴) schon in seinem irdischen Leben, in dem das Reich Gottes bereits angebrochen ist, ansichtig wird.⁴⁵ Deswegen will Augustinus „den Eindruck als Täuschung entlarven, daß wir im Alltag von wesensmäßig schlechten Dingen umgeben sind.“⁴⁶

Im Zentrum der optimistischen Moralphychologie des Augustinus steht der Mensch als inkarnierte Geistseele, der in seiner Relationalität nur vom Guten

⁴⁰ Vgl. Gregory, *Politics and the Order of Love* (s. Anm. 14), 75–148.

⁴¹ B. Goebel, *De natura boni: Der Gang der Argumentation*, in: Augustinus, *Opera – Werke*, Band 22: *De natura boni – Die Natur des Guten*, Paderborn u. a. 2010, 16–46, hier: 21.

⁴² Vgl. Augustinus, *Confessiones* 7,26; *De vera religione* 18,35; 20,38; 30,55; In *Iohannis euangelium tractatus* 29,8; 42,10; 43,17; 110,1; *Enarrationes in Psalmos* 9,11; 144,13; *Sermo* 61,11; *De trinitate* 6,4–6,6; *Sermo* 7,7; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* 2,5. Vgl. zum Hintergrund J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937; R. Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), Stuttgart 1957; N. Fischer, *bonum*, in: *AL* 1 (1986–1994) 671–681.

⁴³ Vgl. Augustinus, *De natura boni* 1; 3; *Confessiones* 7,1–2; *Contra Faustum Manicheum* 21,1.

⁴⁴ Vgl. D. Didberg, *caritas*, in: *AL* 1 (1986–1994) 730–743; ders., *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l’agapè*, Paris 1975; ders., *Caritas. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité*, in: A. Zumkeller (Hg.), *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA* zum 60. Geburtstag, Würzburg 1989, 369–381.

⁴⁵ Vgl. C. Mayer, *Die theozentrische Ethik Augustins*, in: ders. (Hg.), *Augustinus – Ethik und Politik* (*Cassiciacum* 39,4/res et signa 4), Würzburg 2009, 17–31.

⁴⁶ Goebel, *De natura boni* (s. Anm. 41), 21.

als Grundprinzip der Existenz her zu verstehen ist.⁴⁷ Über diese Existenz legt sich der Schatten des Bösen, ohne dass dieser Schatten etwas an der ursprünglichen Gutheit des gewollten und geliebten Geschöpfes ändern könnte:⁴⁸ „[K]ein Gebrechen ist so wider die Natur, daß es die letzten Spuren der Natur auslöschen könnte.“⁴⁹ Aus diesem Grund „gibt es eine Natur, in der kein Übel ist oder auch in der kein Übel sein kann; eine Natur aber, in der kein Gut ist, kann es nicht geben.“⁵⁰

Gott schafft das Sein durch einen performativen Akt als Ausdruck der ekstatischen Liebe des Logos: „Ich will, dass Du bist“ – *volo, ut sis*⁵¹. So erfährt sich das Individuum als geschaffenes Sein, das auf den göttlichen Schöpfungsakt aus Liebe reagieren muss, und zwar indem es zuerst die Zusage zur eigenen Existenz vernimmt und als Reaktion darauf dieses Wort sich selbst gegenüber wiederholt und akklamativ bestätigt. Erst wenn sich das Selbst der Gutheit seiner eigenen Existenz versichert hat, kann auch der Nächste in dieser Weise erfasst werden:⁵² „Und was immer du liebst, besagt zugleich, du willst, dass es sei, denn es ist unmöglich, dass du etwas liebst, von dem du wünschst, es solle nicht sein.“⁵³ Zuerst wird im Nächsten das geliebt, was er nicht von sich selbst her ist. Erst in einem zweiten Schritt wird der Nächste in seinem konkreten weltlichen Sein geliebt. „Denn du liebst in jenem nicht das, was er ist, sondern das, von dem du möchtest, daß er sei.“⁵⁴

Die Existenz des Nächsten wird um ihrer selbst willen gewollt, aufgrund ihres reinen Da-Seins schlechthin. Ohne ein Da-Sein ist jede Form menschlicher Liebe von vornherein ausgeschlossen, weshalb der appetitiv Strebende notwendig zuerst die blanke Existenz bejahen muss. Liebe ist damit die höchste Form der Anerkennung des Seins, ausgedrückt in der Anerkennung, dass dem Leben ein eigenständiger Wert zukommt, der in seiner notwendigen, weil von Gott gewollten Existenz begründet ist.

Dieser grundsätzliche Seinsoptimismus bildet den Rahmen für die Deutung des Liebesgebotes: So, wie Gott die Existenz des Menschen will, ihn liebt und als Person geschaffen hat, sollen auch die Menschen in jedem Menschen ihren Nächsten *erkennen*, ihn als Gottes Geschöpf *anerkennen* und ihn als solchen behandeln, wertschätzen und lieben. Das *volo, ut sis* ist der Weg zur Seligkeit und das verbindende Element von Gottes-, Selbst-, und Nächstenliebe. Gott hat den Menschen *aus Liebe* geschaffen und gleichzeitig *zur Liebe* berufen. Dadurch

⁴⁷ Vgl. C. Horn, Anthropologie, in: V. H. Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 479–487.

⁴⁸ Vgl. Augustinus, De civitate dei 14,13.

⁴⁹ Ebd., 19,12.

⁵⁰ Ebd., 19,13.

⁵¹ Vgl. Augustinus, Sermo Lambot 27,3; In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 8,10. Vgl. ferner H. Arendt, Denktagebuch. 1950–1973. 2 Bde., hg. von U. Ludz und I. Nordmann, München/Berlin/Zürich 2016, 748f.: „Die höchste Form der Anerkennung ist Liebe: volo ut sis.“

⁵² Vgl. Augustinus, Expositio epistulae ad Galatas 24; Sermo 142,3; De disciplina christiana 3. Vgl. O. O'Donovan, The Problem of Self-Love in St. Augustine, Eugene 2006, 1–9; R. Canning, „Love your Neighbour as Yourself“ (Matt. 22. 39): Saint Augustine on the Lineaments of the Self to be Loved, in: Augustiniana 34 (1984) 145–197.

⁵³ Augustinus, Sermo Lambot 27,3.

⁵⁴ Ders., In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 8,10 (PL 35,2042/7). Vgl. ferner ders., Sermo 336,2.

macht der Liebende den Geliebten zu einem Gleichen. Diese Gleichheit im ursprünglichen Bezug zum Sein wird zu der Grundlage einer auf Gemeinschaft bezogenen Liebe.

2.2 Moralische Gleichheit

In ihrem Sein vor Gott sind für Augustinus alle Menschen gleich (*aequales*). Anders als in den politik- und sozialwissenschaftlichen Diskursen zur Frage menschlicher Gleichheit versteht Augustinus darunter keine Gleichheit der Eigenschaften, der Anlagen oder der Verteilung. Gemeint ist eine „Äqualität der Situation“ aller Menschen in der Welt, eine „Äqualität der Würde“ in ihrem relationalen Selbstverständnis und eine „Äqualität der Gnade“ als Geschöpf vor dem allmächtigen Gott.⁵⁵ Als solche wird die Gleichheit zum Fundament des christlichen Zusammenlebens. Im Sein vor Gott werden alle sozialen, politischen, biologischen oder sonstigen Unterschiede der Menschen egalisiert, weshalb man auch von einer existenziellen Gleichheit mit universalem Charakter sprechen kann.⁵⁶

Diese Gleichheit, so Augustinus weiter, die erst in der Begegnung mit Christus sichtbar ist und garantiert wird, ist die Erbschaft der Menschheit.⁵⁷ Die moralische Gleichheit, im Unterschied zu allen anderen Formen der Gleichheit, beschreibt einen Zustand, der nicht – absichtlich oder unabsichtlich – vom Menschen konstruiert wird, sondern sich direkt aus einer transzendenten Größe ergibt.⁵⁸ Sie gilt als unhintergehbare Konstante menschlicher Beziehung in der Welt. Der „Sprung in den Glauben an die menschliche Gleichheit offenbart [...] die universelle Verfügbarkeit einer gottgegebenen Grundlage für menschliches Handeln, für freies Handeln aus Liebe.“⁵⁹ Während äußere Lebensformen und gesellschaftliche Rollenbilder der zeitlichen Wandelbarkeit und Veränderung ausgesetzt sind, ist die genuin christliche Idee der moralischen Gleichheit, die überzeugend nur aus der substanziellen Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf erklärt werden kann, unveränderbar und unwandelbar.⁶⁰ So erwächst erst aus der moralischen Gleichheit eine gleiche Freiheit.

Die Annahme der moralischen Gleichheit beruhte in der christlichen Philosophie und im Denken des Frühliberalismus stets auf der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als vorpolitischem, außerhalb des Verfügungsbereich des Menschen sich befindenden Faktums menschlicher Existenz.⁶¹ Demgegenüber erlebt sich der Mensch in der Welt inmitten einer ganzen Reihe von Ungleich-

⁵⁵ Vgl. ders., *De civitate dei* 22,22; In *epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 8,8.

⁵⁶ Vgl. ders., *De vera religione* 30,55.

⁵⁷ Vgl. ders., *Sermo* 59,2; In *epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 8,8.

⁵⁸ Vgl. ders., *De natura boni* 1; *Sermo* 21,3.

⁵⁹ L. Siedentop, *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt*, Stuttgart 2015, 77.

⁶⁰ Vgl. ebd., 78. Vgl. ferner S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun* (Gesammelte Werke 1, 19. Abteilung), Düsseldorf/Köln 1966, 68f.

⁶¹ Vgl. M. Brocker, *Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke*, Freiburg i. Br./München 1995; E. Nelson, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Cambridge/London 2019, 73–133.

heiten. Diese Faktizität der Pluralität veranlasst den englischen Philosophen Anthony Kenny (* 1931) zu der Aussage: „Neither ancient paganism, nor mediæval Christianity nor modern secularism has done anything to undermine the conclusion that the world operates on principles quite other than of equality, and that no human institutions can radically alter the basic unfairness of life.“⁶² Kenny meint damit nicht, dass der Politik, zumal der christlich inspirierten Politik, angesichts dieser Feststellung nur noch resignierende Untätigkeit und außerweltlicher Eskapismus als Optionen blieben. Eine grundlegende Aufgabe der Politik besteht darin, die moralische Gleichheit aller Menschen als vorpolitisches Axiom anzunehmen und sie zum Maßstab des staatlichen Handelns zu machen. Das heißt konkret im Sinne des Liberalismus, diese vorpolitische moralische Gleichheit in einem nächsten Schritt auf die politische und rechtliche Gleichheit aller zu übertragen und normierend festzuschreiben.

Erst auf Grundlage dieser unverfügbaren, vorpolitischen Gleichheit lässt sich normativ begründen, dass rechtliche und politische Gleichheit Menschenrechte sind, und darüber hinaus, als direkte Folge dieser Erkenntnis, dass sich christliche Staatsbürger aus Gerechtigkeitsgründen für die Anerkennung und Durchsetzung dieser Rechte einsetzen müssen. Übertragen in die politische Theorie meint die Grundannahme moralischer Gleichheit, dass diese „die einzige Garantie dafür [ist], daß nicht eine ‚höhere Rasse‘ nach der anderen sich verpflichtet glauben wird, dem Naturgesetz vom ‚Recht der Stärkeren‘ zu folgen und die ‚niederen lebensunfähigen Rassen‘ auszurotten“⁶³. Ohne diese Vorbedingung der moralischen Gleichheit können andere Bedingungen des politischen Handelns nicht erfüllt werden.

2.3 Kontemplation und Aktion

Die Situation des Menschen in der Welt ist für Augustinus kein Anlass zu Pessimismus und Fatalismus, schon gar nicht zur eskapistischen Abkehr von den Nöten und Anliegen dieser Welt. Eine pessimistische Anthropologie, die zur Grundlage einer politischen Handlungstheorie erhoben wird, führt aber unweigerlich zu außerweltlichem Eskapismus, innerweltlicher Apokalyptik und lebensverneinendem Zynismus, kurz, zu einer Entweltlichung im negativen Sinn.⁶⁴ Dagegen steht die Idealvorstellung eines *contemplativus in actione* handelnden Christen als Bürger zweier Staaten: Selbst in der aktiven Handlung

⁶² A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992, 84f.

⁶³ H. Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a. M. 1976, 44. Vgl. ferner dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Berlin/Zürich 192016, 972.

⁶⁴ Vgl. beispielsweise Augustinus, *De civitate dei* 19,2; In *Iohannis euangelium tractatus* 48,10; 124,5; *Sermo* 339,1–4; 340,3. Vgl. zum Hintergrund C. Radler, „Actio et Contemplatio/Action and Contemplation“, in: A. Hollywood/P. Z. Beckman (Hg.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, 211–222, hier: 213; J. P. Kenney, *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*, New York 2013, 151–162; G. J. P. O’Daly/L. Verheijen, *Actio-contemplatio*, in: *AL* 1 (1986–1994) 58–63.

verbleibt er im Bereich der kontemplativen Gottesgegenwart und umgekehrt ist er in ungestörter Kontemplation zugleich in Aktion.⁶⁵

Unter dem Eindruck der Plünderung Roms durch die Goten und den Zerstörungen der Völkerwanderungszeit ist sich Augustinus darüber im Klaren, dass die Welt, wie sie der Mensch als *fabricator mundi* gestaltet hat, nicht gut ist und sie so nicht bleiben kann.⁶⁶ Rein empirisch betrachtet hätte Augustinus davon ausgehen müssen, dass das Böse die entscheidende, weltgestaltende Macht ist. In der dem Glauben folgenden Hoffnung weiß Augustinus um das Böse und blickt doch zuversichtlich in die Zukunft, eben weil der Glaube darauf beruht, die weltverändernde Liebe des Vaters anzunehmen: „Vor Schreck über meine Sünden und zusammengebrochen unter der Last meines Elends hatte ich schon geplant, in die Einsamkeit zu fliehen. Aber du hast es mir verboten“⁶⁷. Aus dieser Haltung heraus ist Augustinus in der Lage, im Angesicht der drohenden Eroberung seiner Heimatstadt Hippo Regius durch die Vandalen – also einer akuten politischen Krise – einen ermutigenden Appell an die Gemeinde zu richten, der ein eindrücklicher Erweis des Optimismus in einer scheinbar ausweglosen Situation ist: „Ach, möchten doch die Bösen nicht überhand nehmen und auch nicht das Böse! Schlechte Zeiten, mühselige Zeiten, so sagen die Leute. Lasst uns gut leben, dann sind auch die Zeiten gut! Wir sind die Zeiten: Wie wir sind so sind die Zeiten“⁶⁸. Die Passage zeigt einen Augustinus, der davon ausging, dass eine friedliche Gesellschaft nur entstehen kann, wenn die Individuen bereit sind, ihr Leben zu wandeln und auf ein neues Ziel hin auszurichten. Eine gute Gesellschaft entstehe erst, wenn die Individuen sich zum guten Leben bekehren. Insofern kann es einen Fortschritt – zumindest einen Fortschritt, der heilsgeschichtlich relevant ist – nur in der Seele des Menschen, nicht in der Geschichte geben.⁶⁹ Für Augustinus besteht das individuelle Ziel im Erleben des achten Tages, betrifft also den eschatologischen Bereich, während die politische Ethik im prä-eschatologischen Bereich dazu drängt, politische Ziele im immanenten Raum zu identifizieren, die von der Gemeinschaft mitgetragen werden („common objects of love“⁷⁰). „Wir sind die Zeiten“ verweist auf die Verantwortung der Individuen, eine Gemeinschaft zu errichten, deren – nichtsdestoweniger reformoffene – Strukturen die Neigung zum individuellen Fehlverhalten ausgleichen.⁷¹ In einer anderen Predigt wird Augustinus

⁶⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, Aktion und Kontemplation, in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 245–259, hier: 252.

⁶⁶ Vgl. Augustinus, In Iohannis euangelium tractatus 38,8; Epistula 6*3; Enarrationes in Psalmos 103,3,11; 128,5.

⁶⁷ Ders., *Confessiones* 10,70.

⁶⁸ Ders., *Sermo* 80,8.

⁶⁹ Vgl. T. E. Mommson, St. Augustine and the Christian Idea of Progress, in: D. F. Donnelly (Hg.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York 1995, 353–372.

⁷⁰ O. O'Donovan, *Common Objects of Love. Moral Reflection and the Shaping of Community*, Grand Rapids/Cambridge 2002, 13–24.

⁷¹ Vgl. zur Neigung zum individuellen Fehlverhalten aufgrund eines moralischen Defizits der menschlichen Natur nach Augustinus die Erläuterungen bei C. Horn, *Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen*, in: O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Klassiker auslegen 41)*, Berlin 2011, 43–69; R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989, 110–116.

– den Pessimismus seiner Zeitgenossen geradezu anklagend – dahingehend noch deutlicher: „Ihr sagt: Lästige Zeiten, schwere Zeiten, elende Zeiten! Lebt recht, und ihr verändert die Zeiten durch gute Lebensführung. Ihr verändert die Zeiten und ihr habt keinen Grund zum Murren.“⁷² Erst die Erkenntnis und reziproke Annahme der Gottesliebe kann den Menschen befähigen, zum Schöpfer und zur Schöpfung „Ja“ zu sagen und so auch zu den Menschen. So werden die Menschen einander zu Liebenden, dazu befähigt, den anderen – ganz im benediktinischen Sinn⁷³ – *existenziell* anzunehmen und die unbedingte Notwendigkeit der Existenz wirklich zu begreifen und ergreifen.

Problematisch ist, dass Augustinus seine eigene Theologie in vielerlei Hinsicht nicht konsequent durchhält, wenn es um die Anwendung in der Lebenswelt geht. Man muss Augustinus vorwerfen, dass er seine Orthodoxie stellenweise nicht in die Orthopraxis bringt – seine eigene Theologie also nicht konsequent in den Alltag integriert, obwohl dies der Anspruch einer jeden Theologie ist. In strittigen Fragen im Bereich der Anwendungsethik muss sozusagen mit Augustinus gegen Augustinus argumentiert werden. Daher ist es elementar, bei Augustinus zwischen den systematischen Argumenten seiner Fundamentalthologie und dem praktischen Wirken als Bischof und Kirchenpolitiker zu unterscheiden.

3 Ethik einer demokratischen Staatsbürgerschaft

Der augustininische Liberalismus vertritt die Auffassung, dass ein augustininischer Liebesbegriff als entscheidender Aspekt einer optimistischen Moralphysikologie als normatives Prinzip des politischen Handelns in einem demokratischen Rechtsstaat gelten kann. In einem zweiten Schritt geht er der Frage nach, ob diese explizit religiöse Darstellung eine Brücke zu einem säkularen institutionellen Rahmen innerhalb von Staat und Zivilgesellschaft schlagen kann.⁷⁴ Das schließt eine Verhältnisbestimmung der Liebe zu den Begriffskonzepten der Freiheit und Gerechtigkeit ebenso ein wie die Begründung der autonomen Entscheidungsfindung des handelnden Subjekts aus dem Prinzip der *caritas*.⁷⁵

⁷² Augustinus, Sermo 311,8.

⁷³ Vgl. R. Williams, *The Way of St. Benedict*, London 2020, 27–31.

⁷⁴ Vgl. R. Dodaro, *Augustine's Secular City*, in: ders./G. Lawless (Hg.), *Augustine and His Critics*, London 2000, 231–259; R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, 1–21.

⁷⁵ Vgl. dazu u. a. Gregory, *Politics and the Order of Love* (s. Anm. 14), 363–384; R. Dodaro, *Ecclesia and Res publica: How Augustinian Are Neo-Augustinian Politics?*, in: B. Lieven/M. Lamberigts/M. Wisse (Hg.), *Augustine and Postmodern Thought. A New Alliance Against Modernity?*, Leuven/Paris/Walpole 2009, 237–272.

3.1 Haltung und Norm: Liebe und Liberalität als politische Tugenden

Es geht im augustinischen Liberalismus weder um eine Politisierung des Christentums noch um eine Christianisierung der Politik. Es geht schlichtweg um die innerweltliche Notwendigkeit, das öffentliche Leben politisch organisieren zu müssen und die Rolle und Aufgabe des christlichen Staatsbürgers angesichts dieser Notwendigkeit sowohl theologisch als auch politisch zu bestimmen. Unter Politik versteht der augustinische Liberalismus dementsprechend den Versuch, das gemeinsame Zusammenleben einer Gruppe von Menschen möglichst gerecht zu organisieren. Weil die menschliche Wirklichkeit aus augustinischer Perspektive immer aus der Gemeinschaft der Christen (*civitas Dei*) und der Gesellschaft der Nicht-Christen (*civitas terrena*) besteht⁷⁶, bietet die Theorie des politischen Liberalismus die besten Voraussetzungen, um einen allen gemeinsamen öffentlichen Raum zu schaffen, der von Fairness, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung geprägt ist.⁷⁷ Ob sich diese Grundwerte eines christlichen Menschenbildes und des Liberalismus nach außen hin durchtragen und zu einer politikgestaltenden Kraft werden, entscheidet sich an der inneren Einstellung aller, die durch ihr Sprechen und Handeln im öffentlichen Raum erscheinen. Deswegen beruht der augustinische Liberalismus erstens politisch auf einem Verständnis der partizipativen, deliberativen Demokratie, zweitens auf basisdemokratischen, zivilgesellschaftlichen Formen der Teilhabe und Inklusion und findet drittens seine religiöse Quelle und seinen normativen Maßstab im christlichen Liebesethos.⁷⁸

Haltung und Norm treten dabei in einen engen Geschehenszusammenhang. Gott will das moralische Defizit des Menschen heilen, nicht die defizitären Strukturen, die die Menschen errichten. In der Pflicht, gerechte Strukturen zu errichten, liegt gerade die Komponente eigenverantwortlichen, autonomen Handelns. Deswegen ist für Augustinus entscheidend, dass die Gegenüberstellung der zwei *civitates* gerade nicht auf dem erst in der Neuzeit formulierten Gegensatz von privat und öffentlich, Bürger und Gläubigem oder Kirche und Staat beruhen. Sondern die Trennlinie verläuft präzise entlang der Unterscheidung zwischen politischer Tugend und politischem Laster oder anders gesagt, zwischen der auf Gott hin und der auf das Selbst hin finalisierten Handlung.⁷⁹ „Superimposed upon the ontology, moral growth for these Augustinians orders love to its end in God, resulting in an account of moral perfection that entails cultivation of virtue.“⁸⁰ In Anlehnung an den Fürstenspiegel in *De civitate Dei*⁸¹

⁷⁶ Vgl. u. a. P. R. L. Brown, *Saint Augustine and Political Society*, in: D. F. Donnelly (Hg.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York 1995, 17–36.

⁷⁷ Vgl. J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a. M. 2020, 19–72; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 2021, 148–211, 274–287; R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, 72–114.

⁷⁸ Vgl. P. J. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge 2002, 13–66.

⁷⁹ Vgl. R. Williams, *Politics and the Soul: A Reading of the City of God*, in: *Milltown Studies* 19/20 (1987) 55–72, 68; ders., *On Augustine*, London u. a. 2016, 13.

⁸⁰ Tran, *Assessing the Augustinian Democrats* (s. Anm. 34), 522.

⁸¹ Vgl. Augustinus, *De civitate dei* 5,24.

formuliert die Theorie des augustinischen Liberalismus eine Tugendethik, dessen Adressat nicht mehr der christliche, monarchische Herrscher ist, sondern der christliche Mandatsträger als demokratisch legitimierter Repräsentant politischer Souveränität.⁸²

In diesem Kontext meint Liberalität als politische Tugend, dass ein Auge immer auf den Nächsten gerichtet sein muss, vor allem auf denjenigen, der schwach oder notleidend ist. Das Liebesethos ist im Liberalismus als Korrektiv angelegt, damit die „vorrangige Option für die Armen“ nicht aus dem Blick gerät.

Die politische Handlungsfähigkeit der Institutionen des Liberalismus hängt nicht nur von den Bürgern der *civitas terrena* ab, sondern auch von der Beteiligung der Bürger der *civitas Dei*. Zusammen begründen sie als Bürger zweier Welten den einen Raum öffentlicher Interaktion, in dem über die Organisation des Zusammenlebens verhandelt wird. Kein Christ soll sich außerhalb dieses Staates bewegen, sondern ihm mit dem notwendigen und geforderten Engagement begegnen.

3.2 Liebe und Politik

Die Liebe stellt im Rahmen einer augustinischen Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft wenn auch nicht die einzige, so doch die entscheidende Handlungsnorm dar. Ein Christ kann nicht handeln und kann speziell nicht politisch handeln, ohne die Handlung durch eine von der *caritas* getragene innere Grundentscheidung abhängig zu machen. „Nächstenliebe ist eine konkrete Tugend, die sich an bestimmten Nöten und Aufgaben zu bewähren hat; sie ist keine abstrakt-schwärmerische ‚Menschenliebe‘, die nichts kostet und im Betroffenheitsgestus endet.“⁸³ Es gilt zu prüfen, ob die Handlung auf die Gottesliebe hin finalisiert ist (*caritas*) oder ein gemeinschaftsneugierendes Eigeninteresse im Kern der Handlungsabsicht steht (*cupiditas/libido dominandi*). Insofern hatte Reinhold Niebuhr Recht, wenn er eine cupiditive Handlungsmotivation im Kontext des Politischen kritisierte; allerdings gelang es ihm nicht, seine Theorie auf eine caritative Handlungsmotivation zu gründen.⁸⁴ Diese findet ihren Ursprung im Reflexionsprozess des inneren Menschen, der die politische Urteilsbildung informiert.⁸⁵ Aus diesem Grund kann jedes Individuum grundsätzlich für seine Taten Verantwortung übernehmen und für sie verantwortlich gemacht werden.

Dieses hohe Verantwortungsideal birgt zugleich ein hohes Maß an Freiheit, Autonomie und Handlungsfähigkeit des Individuums, die für eine liberale Demokratie so lebensnotwendig sind. Demokratie kann nur funktionieren,

⁸² Vgl. Siedentop, Die Erfindung des Individuums (s. Anm. 59), 126–139; J. Herdt, Augustine and the Liturgical Pedagogy of Virtue, in: W. Werpewowski/K. Getek Soltis (Hg.), Virtue and the Moral Life. Theological and Philosophical Perspectives, Lanham u. a. 2014, 19–35.

⁸³ W. Schweidler, Augustinus: Der Staat als Heimstatt zweier Seelen, in: ders., Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Wiesbaden ²2014, 73–88, hier: 76.

⁸⁴ Vgl. B. Burroughs, Reconceiving Politics: Soulcraft, Statecraft, and the City of God, in: JSCE 33 (2013) 45–62.

⁸⁵ Vgl. C. T. Mathewes, Augustinian Anthropology. Interior intimo meo, in: JRE 27 (1999) 195–221.

wenn die Staatsbürger die ihnen übertragene Verantwortung übernehmen und sich selbst als aktiv Handelnde und nicht als passiv Empfangende verstehen. So wenig, wie der Staat die Bürger zur Liebe verpflichten kann, will er sie zum zivilgesellschaftlichen Engagement zwingen. Letzteres versteht der augustinische Liberalismus als eine öffentliche Form der Liebe, weil darin der Wille zum Aufbau eines gerechten Zusammenlebens in Gemeinschaft sichtbar wird, der bestenfalls in eine Institutionalisierung der *caritas* mündet.⁸⁶

Weil der Staat aber gleichzeitig auf die vorpolitische Bereitschaft der Bürger zur Liebe und zum Engagement angewiesen ist, geht der liberale Rechtsstaat das „Wagnis der Freiheit“ ein. Er setzt darauf, dass die Staatsbürger nicht nur Rechtspflichten einhalten – das kann der Staat im Sinne der negativen Freiheit normsetzend erzwingen. Sondern dass die Bürger aus eigenem Antrieb heraus Tugendpflichten – und gegebenenfalls sogar supererogatorische Pflichten – erkennen und in ihrem Leben eigenständig realisieren. Es bleibt aber im Sinne der negativen Freiheit dabei, dass der liberale Rechtsstaat dem Individuum die positive Freiheit *ad libitum*, beinahe uneingeschränkt zugesteht. Er gestattet ihnen sozusagen, ihr eigenes Egodrama auszuleben, welches das öffentliche Gemeinwohl getrost ignorieren darf. Im Liberalismus haben nicht nur alle ein Recht auf ihr individuelles Glück, sondern auch auf ihr individuelles Unglück. Diese Form des selbstreferenziellen Eskapismus kann indes keine Option für den christlichen Staatsbürger sein.⁸⁷ Denn „obwohl sie nicht mehr von der Welt waren, mussten sie jetzt dennoch in der Welt sein.“⁸⁸

Insofern muss der Staat als weiteren Aspekt der negativen Freiheit dafür sorgen, dass der Christ – ebenso wie alle anderen Teile und Gruppen der Gesellschaft – seinen Platz in der politischen Arena einnehmen kann.⁸⁹ Aus paulinischer und augustinischer Perspektive ist der christliche Glaube keine Privatsache. Die Religionsfreiheit verbürgt, dass christliche Staatsbürger aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus an der öffentlichen Deliberation zur Identifizierung gemeinsamer Handlungsziele (*common objects of love*) teilhaben können. Ein Christ ist nicht in der Lage politisch zu handeln, wenn ihm der Glaube, der Identifikationswert schlechthin, als Ausgangs- und Motivationsgrund seines öffentlichen Handelns verwehrt wird.⁹⁰ Konkret ist damit eingeschlossen, dass sich der christliche Staatsbürger auf Grundlage des Liebesethos immer für die

⁸⁶ Vgl. insgesamt K. Chambers, Augustine on Justice. A Reconsideration of City of God, Book 19, in: Political Theology 19 (2018) 382–396; B. Morgan, Worshipping in Public. Theological Justice and the res publica in City of God XIX, in: TJT 30 (2014) 225–234; G. W. Lee, Republics and Their Loves. Rereading City of God 19, in: MoTh 27 (2011) 553–581; R. C. Crouse, Two Kingdoms and Two Cities. Mapping Theological Traditions of Church, Culture, and Civil Order, Minneapolis 2017, 121–148; B. Holland, Self and City in the Thought of Saint Augustine, London 2020, 17–130; P. Manent, Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic, Cambridge/London 2013, 274–303.

⁸⁷ Vgl. A. Papanikolaou, The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy, Notre Dame 2012, 131–162.

⁸⁸ Augustinus, In Iohannis euangelium tractatus 108,2.

⁸⁹ Vgl. J. Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 33–64; R. Williams, Faith in the Public Square, London/New York 2012, 23–36; Weithman, Religion and the Obligations of Citizenship (s. Anm. 79), 40–66.

⁹⁰ Vgl. Williams, Faith in the Public Square (s. Anm. 89), 37–48, 75–84.

liberalen Verfassungsrechte einsetzen wird, die so sehr den Geist christlicher Überzeugungen atmen.

Das Ziel des politischen Handelns ist nicht, eine Lebenswirklichkeit zu schaffen, in der sich alle lieben, sondern eine Welt, in der der Gerechtigkeit Genüge getan wird.⁹¹ Während die Liebe das Prinzip des politischen Handelns ist, sind Gerechtigkeit und Friede das Ziel allen politischen Handelns; nicht Macht, wie der Realismus meint; nicht Autarkie, wie der Libertarismus meint; nicht exzessiver Wohlstand, wie der „Neoliberalismus“ meint. Sondern Gerechtigkeit, deren Bedingungen immer wieder neu durch politisches Handeln in all ihren Formen und Varianten, auf allen institutionellen Ebenen ausgehandelt werden müssen.⁹²

Das leitende Prinzip ist im augustinischen Liberalismus die Liebe, ausgedrückt in ihrer „agathologischen Ontologie“ der individuellen Existenz und ihrer moralischen Unterschiedslosigkeit, kosmologisch durch die gemeinsam geteilten Sphären von Raum und Zeit, schließlich in der Herausforderung des immer wieder neu zu organisierenden Zusammenlebens im öffentlichen Raum. So stehen einerseits die individuelle Entwicklung des Menschen zu einem geglückten Leben und andererseits die Verwaltung und Erhaltung der Schöpfung anhand von konkreten, ethisch verifizierbaren Normen in einem untrennbaren Kontext.

4 Zusammenfassung

1. Die politische Ethik des Augustinus ist eine individuelle ethische Theorie des Menschen in sozialem Absicht. Der Liebesbegriff bildet das Fundament und Zentrum dieser augustinischen Ethik. Er ist zugleich das Grundprinzip einer optimistischen Moralphysikologie, die sich explizit gegen den bislang dominanten Interpretationsstrang einer pessimistischen Anthropologie richtet. Der Fokus liegt nicht primär auf dem Menschen als Sünder, sondern auf dem Menschen als gewolltes und geliebtes Geschöpf Gottes. Bevor die Sünde – und damit das Böse – zu einer realen Wirklichkeit des Lebens wird, ist der Mensch umfassen von der Gutheit des Daseins. Diese Gutheit umgibt die Fülle der Existenz. Zwar ist der Mensch noch unvollkommen und steht in der Gefahr, das Gute zu verlieren. Aber das Gute liegt als Möglichkeit immer in direkter Nachbarschaft zu seinen Handlungsentscheidungen.

2. Der augustinische Liberalismus adaptiert diese optimistische Moralphysikologie und entwickelt daraus eine politische Philosophie mit Transzendenzbezug. Die Liebe ist das Prinzip des politischen Handelns, die Gerechtigkeit ist das Ziel

⁹¹ Vgl. J. Shklar, *Giving Justice Its Due*, in: *The Yale Law Journal* 98 (1989) 1135–1151; A. Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2020, 71–109, 335–353; M. Sandel, *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun*, Berlin 2013, 192–227, 251–282, 334–368; ders., *Moral und Politik. Gedanken zu einer gerechten Gesellschaft*, Berlin 2015, 219–236.

⁹² Vgl. Papst Franziskus, *Enzyklika Fratelli tutti – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* vom 3. Oktober 2020, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 227), Bonn 2020, Art. 163–165.

des politischen Handelns. Freiheit ist die konstitutionelle Bedingung des politischen Handelns. Liebe und Gerechtigkeit sind nicht synonym zu verstehen, wohl aber handlungstheoretisch eng miteinander verbunden.

3. Die politische Theorie des (Klassischen) Liberalismus korrespondiert konzeptionell mit der augustinischen Liebesanschauung. Es bestehen allerdings markante Unterschiede. Augustinus schaut auf den Einzelnen in seiner Situation vor Gott und seinem Handeln und Sprechen im Hinblick auf die Ewigkeit Gottes. Er formuliert eine Individualethik des geglückten Lebens. Der Liberalismus bietet eine politische Theorie bürgerlicher Selbstverwaltung auf Grundlage eines demokratischen Rechtsstaates unter besonderer Berücksichtigung und Wertschätzung individueller Rechte. Er ist eine Sozialtheorie. Das Saeculum – den Bereich des Weltlichen – beschreibt Augustinus theologisch verstanden zeitlich (der Geschehensraum der göttlichen Heilsgeschichte), aber politisch verstanden räumlich (der allen gemeinsame Geschehensraum des politischen Handelns und Sprechens). Die augustinische Moralphychologie geht von einem moralischen Defizit des Einzelnen aus und bezieht sich in ihrer Letztbegründung auf das individuelle Seelenheil. Das Ziel des liberalen Staates besteht in der Eindämmung des moralischen Defizits – veranschaulicht im Konstrukt des Naturzustands bei John Locke oder John Rawls – durch die rechtsstaatliche Garantie eines *Minimum morale* und bietet eine säkulare Lösung *etsi Deus non daretur*.

4. Die augustinische *caritas* und die politische Theorie des Liberalismus gehen in dieser Weise eine wünschenswerte Synthese ein: Einerseits eröffnet der Liberalismus dem Liebesbegriff eine institutionalisierte, ordnungspolitische Komponente, die er aus sich heraus nicht notwendig erzeugt und andererseits korrigiert die *caritas* die Neigung des Liberalismus zum objektiven Fehlverhalten im Sinne eines vordergründigen Fokus auf das Eigeninteresse. Der christliche Staatsbürger nimmt somit politische Verantwortung in einer Freiheit wahr, die in Liebe tätig wird. Die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe des individuellen Bürgers und die strukturelle Gerechtigkeit im liberal-demokratischen Rechtsstaat werden eng aneinandergebunden und bilden die Eckdaten einer augustinischen Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft.

Dr. Marius Menke B. A. ist Katholischer Theologe und Politikwissenschaftler.

Kontakt: marius.menke@googlemail.com

PETER SCHALLENBERG

Der gute Gott und die Geschichte des Menschen

Zum moraltheologischen Erbe Benedikt XVI.

KURZINHALT

Der Beitrag würdigt das moraltheologische Erbe Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. und erschließt dessen besondere Signatur entlang ausgewählter Veröffentlichungen. Im Fokus steht dabei der Gedanke vom wesenhaften Zusammenhang von Kult und Liturgie, von Dogmatik und Ethik, der das theologische Gesamtwerk des verstorbenen Papstes wie ein verborgener roter Faden durchzieht.

SUMMARY

The article honours the moral theological legacy of Joseph Ratzinger/Benedict XVI and explores its characteristic signature through selected publications. The text focusses on the idea of the essential connection between cult and liturgy, dogmatics and ethics, which runs through the theological work of the late Pope like a hidden thread.

1 Logos vor Ethos: Schloss Fürstenried, München, Anfang 1946

„Eine meiner ersten Lektüren nach dem Beginn des Theologiestudiums zu Anfang des Jahrs 1946 war Romano Guardinis schmales Erstlingsbuch ‚Vom Geist der Liturgie‘ [...] Diese kleine Schrift hat dazu geführt, daß man sich mühte, die Liturgie ‚wesentlicher‘ zu feiern [...]“¹.

Wohl nicht zufällig erwähnt Joseph Ratzinger zu Beginn seines – vom Titel her bewusst an Romano Guardinis bahnbrechende Studie vom Mai 1918² anknüpfenden – Buches „Der Geist der Liturgie“ diese prägende Lektüre seines Theolo-

¹ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 2000, 38; vgl. dazu auch ders., *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998.

² R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Ostfildern 2007; vgl. zur Entstehung S. K. Langenbahn, *Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“: Werden, Wandel und Wirken einer Jahrhundertsschrift*, Ostfildern 2020.

giestudiums zu Anfang des Jahres 1946 in Schloss Fürstenried in München, wo die ersten Seminaristen nach dem Zweiten Weltkrieg in denkbar einfachsten Verhältnissen wieder Theologie studierten. Und überhaupt nicht zufällig durchzieht der Gedanke vom wesenhaften Zusammenhang von Kult und Liturgie, von Dogmatik und Ethik wie ein verborgener roter Faden sein theologisches Denken, bis hin zum letzten, posthum erschienenen Werk als Benedikt XVI.: „Che cos'è il cristianesimo?“³ Es geht um den genuin christlichen Begriff des Logos, also einer metaphysisch wirkmächtigen Vernunft, und zugleich um den Primat des Logos vor dem Ethos, um einen unbedingten Primat des von Gott geschenkten johanneischen Sinnes vor der zugreifenden faustischen Tat des Menschen. Am Anfang des Glaubens steht die Offenbarung; der Mensch befindet sich gleichsam im Passivum; aktiv handelt Gott in der Geschichte und darauf soll der Mensch antworten in seiner Lebensgeschichte. Schon in seinem frühen Werk „Einführung in das Christentum“ formuliert daher Joseph Ratzinger prägnant und programmatisch mit Blick auf den zentralen Begriff der christlichen Liebe:

„Vom christlichen Glauben gilt demnach: Der Mensch kommt zutiefst nicht zu sich selbst durch das, was er tut, sondern durch das, was er empfängt. Er muß auf das Geschenk der Liebe warten, und Liebe kann man nicht anders denn als Geschenk erhalten. Man kann sie nicht selber, ohne den anderen ‚machen‘, man muß auf sie warten, sie sich geben lassen. Und man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben läßt. Daß die Liebe des Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt, und daß dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, daß der Mensch zu seinem Heil auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst. Eine sich selbst absolut setzende Aktivität, die das Menschsein allein aus Eigenem leisten will, ist ein Widerspruch zu seinem Wesen.“⁴

Das Nachdenken über das innere Aufbauprinzip des christlichen Glaubens, über die Liebe also, entzündet sich für Joseph Ratzinger an der gefeierten Liturgie als geschenktem Lebensraum Gottes, gleichsam anstelle des einst gelobten Landes Kanaan: Im liturgischen Kult wird die absolute Liebe Gottes zuerst als uneinfordersames und doch zutiefst lebensnotwendiges Geschenk empfangen und als lebensräumliche Kultur verbürgt. Hier liegt das eschatologische Proprium des Christentums verborgen, denn in dieser Sicht ist die Liturgie vom Wesen her „Vorspiel des künftigen, des ewigen Lebens, von dem Augustinus sagt, daß es im Gegensatz zum jetzigen Leben nicht mehr aus Bedürfnis und Notwendigkeit gewoben ist, sondern ganz aus der Freiheit des Schenkens und Gebens.“⁵ Biblisch gesehen ist der Kult Pascha-Liturgie, mithin ritualisierter Exodus: der alttestamentliche Auszug aus dem Sklavenhaus der Sünde und der daraus erwachsenden Unfreiheit und das Erreichen des gelobten Landes, das

³ J. Ratzinger, *Che cos'è il cristianesimo?*, Rom 2023.

⁴ Ders., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 169.

⁵ Ders., *Der Geist der Liturgie* (s. Anm. 1), 8.

an die Stelle des verlorenen Paradiesgartens tritt, um Gott dort zu dienen, besser: um Gott dort zu genießen – „frui Deo“ lautet beim hl. Augustinus die lakonische Definition der Ewigkeit. Ein Land, in dem Milch und Honig der Liebe und Zuwendung Gottes fließen, das Gegenbild zum neutestamentlichen Schweinepferch des verlorenen Sohnes, der zwar seinen Hunger und seine überlebensnotwendigen Bedürfnisse mit den Futterschoten der Tiere hätte stillen können, dem aber kein Mensch gab von dem lebensnotwendigen Überfluss der Liebe, die er im Vaterhaus allzu eifertig verlassen, und die er nun in schamhafter Erkenntnis seiner Schuld und in der mühsamen Rückkehr und Buße der Bekehrung zum Anfang wiederzugewinnen sucht im Exodus der Rückkehr zur ursprünglich geschenkten Liebe. Es ist dies eine existenzielle Schuld, die theologisch Ursünde und Erbsünde genannt wird, ein Defekt menschlicher Lebentüchtigkeit, eine Schwäche des natürlichen Daseins mit der Folge der Unmöglichkeit des übernatürlichen Soseins.

Die Verbindung von kultischer und ethischer Anbetung Gottes bildet daher das innerste Wesen einer Liturgie, die erst die befreite Freiheit zum Guten und zum Besseren, zum Schönen, nicht bloß zum Zweckdienlichen und Nützlichen, angesichts der absoluten Liebe Gottes ermöglicht.⁶ Im Hintergrund steht die grundlegende platonische Unterscheidung von *praxis* und *poiesis*: von Ausdruckshandlung im Feld der Metaphysik und Ethik und von Wirkhandlung im Feld der Physik und Technik; und von praktischer (ethischer) und theoretischer (mathematischer) Vernunft: Niemals versteht sich eine instrumentelle Handlung und die entsprechende Herstellung eines Zwecks von selbst; stets muss der Frage Antwort geleistet werden, was denn das letzte Ziel des Zweckes und der Handlung sei. Und damit muss stets auch auf die Frage geantwortet werden, was denn das letzte Ziel und der eigentliche Inhalt des *bios*, des puren Überlebens also, sei, das der Mensch als tierhaftes Lebewesen mit den Tieren teilt, und das er dennoch aufgrund seiner geistigen Vernunftnatur gezwungen ist zu überschreiten hin zur alles entscheidenden Frage nach der *zoé*, nach dem schlechthin guten Leben, das allein eine ausreichende Rechtfertigung böte für ein langes Überleben. Es ist erst die Qualität einer Quantität, die dem Menschen die Quantität der Länge des Lebens erträglich, ja erstrebenswert macht. Und es charakterisiert das Wesen der menschlichen Freiheit, sich der Frage nach dem letzten Sinn und der letzten Logik stellen zu können und zu müssen, und dieser Frage um keinen Preis ausweichen zu dürfen: Das ist der logische Kern des Ethos und das Wesen der Ethik, der Dreiklang von Können und Müssen und Dürfen. Anders: Der Mensch kann und darf und soll der Logik Gottes und seiner Liebe vertrauen und darauf mit seinem Leben in Liebe antworten.

⁶ Vgl. ebd., 15.

2 Ethos als Geschichte: Collegio Teutonico, Rom, 30. Mai 1989

Sehr klar sieht Joseph Ratzinger die Ethik nicht einfach im Feld des naturhaften Daseins angesiedelt, sondern im Feld der Kultur, augustinisch gesprochen: im Raum menschlicher Zivilisation und Geschichte. Anlässlich der Verleihung des Augustin-Bea-Preises am 30. Mai 1989 im Collegio Teutonico in Rom, im Schatten von St. Peter, äußert er in seiner kurzen Dankesrede:

„Augustin hat meiner Überzeugung nach den wesentlichen Ansatz des biblischen Denkens sehr genau begriffen, wenn er es gleichermaßen ablehnte, das Christentum der politischen wie der mythologischen, das heißt der poetisch-ästhetischen Theologie zuzuordnen. Es gehört typologisch für ihn in den Bereich der sogenannten physischen Theologie, das heißt, es ist in seinem Kern weder ein Instrument der Erhaltung oder der Revolutionierung einer bestimmten Gesellschaftsform, noch ist es eine ästhetische Verklärung der Welt und des Lebens [...]“⁷.

Jesus Christus offenbart die Meta-Physik der Physik, den geschenkten Hintergrund des konstruierten Vordergrundes, und erst so wird – mit Blick auf das im Alten Bund verheißene gelobte Land des neuen Lebens jenseits des Sklavenhauses Ägypten – eine sinnvolle Nutzung des geschenkten Landes und des geschenkten neuen Lebens der Freiheit ermöglicht. Kultur erwächst aus dem Kult, aus dem Dankopfer an Gott, der Leben und Land schenkt. Aus dieser Sicht entfaltet sich dann der dreifache Weg von der bloßen Natur des Menschen zur Kultur des Rechts und der Ethik hin schließlich zum Glauben an einen personalen Gott. Und genau hier liegt auch der innere Dreiklang von Kult und Recht und Ethos verborgen:

„Moral und Recht, die nicht aus dem Blick auf Gott kommen, degradieren den Menschen, weil sie ihn seines höchsten Masses und seiner höchsten Möglichkeiten berauben, ihm den Blick auf das Unendliche und Ewige absprechen [...] Eine Ordnung der menschlichen Dinge, die Gott nicht kennt, verkleinert den Menschen. Darum sind letztlich auch Kult und Recht nicht gänzlich voneinander zu trennen: Gott hat ein Recht auf die Antwort des Menschen, auf den Menschen selbst [...]“⁸.

Entscheidend ist die am Sinai aufscheinende Spannung zwischen dem inneren Land des Kultes – das ist das *forum internum* des Sakramentes und der Gnade, der Kirche im eigentlichen Sinn – und dem äußeren Land des Rechtes – das ist das *forum externum* des Gesetzes und der Gerechtigkeit, des Staates als Raum der Gerechtigkeit – und der notwendigen Spannung zwischen diesen beiden geistigen Landschaften. Das innere Land erst, der Raum der Liebe Gottes, macht das äußere Land der Gerechtigkeit und des Gesetzes bewohnbar; erst vom Kult her gelingt der Weg zur Kultur. Und erst dieses Verständnis vom Kult als innerem Rückgrat einer zweiten Natur der Gerechtigkeit, die an die Stelle

⁷ Ders., Wort des Dankes, in: NOrd 77 (2023) 22.

⁸ Ders., Der Geist der Liturgie (s. Anm. 1), 16.

der ersten, verloren gegangenen Natur der Liebe getreten ist, ermöglicht ein rechtes Verständnis von Kultur, die der Kultivierung einer außerparadiesischen Lebensweise dient und dienen muss. Das Recht (und seine der Willkür entzogenen Gesetze) erscheint dann als ein institutionalisiertes Ethos und verbürgt das *minimum morale*, den moralischen Grundwasserspiegel des puren Überlebens, die minimale Garantie an Gutheit, die notwendig ist, um ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen.

Über dieses, in die menschliche natürliche Vernunft qua Naturrecht hineingelegte, *minimum morale* aber hinaus spürt der Mensch mit den Kräften der Vernunft und des Geistes den Spuren der liebenden Logik Gottes nach; Bonaventura nennt dies den Weg des Geistes zu Gott; ganz folgerichtig widmet Joseph Ratzinger nach seiner Dissertation zum hl. Augustinus seine Habilitationsschrift dem hl. Bonaventura und dessen Geschichtstheologie.⁹ Jene Logik Gottes, von der im Prolog des Johannesevangeliums die Rede ist, offenbart sich und wird greifbar in der Geschichte des menschgewordenen Gottessohnes und sodann gegenwärtig bleibend in der Geschichte der sakramentalen Kirche und im Raum der Liturgie: Es ist die heilsnotwendige Fortsetzung der Menschwerdung Gottes in der Vergöttlichung des Menschen, dessen Wesen platonische Schönheit und stoische Würde ausmacht und der gerade deshalb keine preiswerte Verwertung verträgt. Im Anschluss an die scholastische Transzendentalienlehre und das dort entwickelte klassische Axiom „ens et bonum et verum et pulchrum convertuntur“:

„Gott selbst ist Logos – Sinn, Vernunft, Wort – und darum entspricht ihm der Mensch durch die Öffnung der Vernunft und das Eintreten für eine Vernunft, die für die moralischen Dimensionen des Seins nicht blind sein darf. Denn Logos bedeutet eine Vernunft, die nicht bloß Mathematik ist, sondern die zugleich Grund des Guten ist und die Würde des Guten verbürgt.“¹⁰

Gut aber ist einzig die innere, von Gott angeschaute und „idealisierte“ Schönheit der menschlichen Seele und damit jeder menschlichen Person, und diese Schönheit – als Würde über jeden Preis und Zweifel erhaben – ist vom Recht her unbedingt zu schützen. Das innere Land des Kultes, dem das äußere Land von Recht und Ethik entsprechen soll, ist Gottes eigenes Land, Raum seiner unbegrenzten Liebe. Insofern ist die Liturgie wirklich Vorgriff und Vorspiel der guten Ewigkeit Gottes und das äußere Land in den Institutionen einer rechtsstaatlichen Politik ebenfalls Ausblick auf die ewige Gutheit Gottes, der den Menschen ruft und ihm Gelegenheit zur Antwort gibt. Diese Antwort aber erfolgt in Form der Feier von Gottes Gegenwart und der Rechtsprechung des Gesetzes.

Damit kommt der Raum des politischen Handelns und einer spezifisch augustinisch imprägnierten Geschichtstheologie in den Blick, die von Innen zum Außen, von der Tugend des Herzens zur Institution des Staates geht, der als

⁹ Vgl. H. Verweyen, Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Regensburg 2010.

¹⁰ J. Ratzinger, Auf der Suche nach dem Frieden, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg i. Br. 2005, 123–137, hier: 134.

fernes Echo der verlorenen Liebe des paradiesischen Anfangs das *minimum morale* als kalte, aber dennoch notwendige Gerechtigkeit verbürgt. Hier liegt eine Wurzel des christlichen Platonismus, der einer verhängnisvollen Reduktion des Menschen auf seine individuelle Geschichtlichkeit wehren will: Mensch und Menschheit finden dann ihre Erfüllung nicht mehr jenseits von Natur und Geschichte, also im Eschaton, sondern sie vollenden sich immanent, in der Form des besten Staates, einer innerweltlichen Utopie, die doch in Wahrheit nur Platzhalter der besten Ewigkeit sein kann. Geschichte ist dann nicht mehr augustinisch verstandene *distentio animae*, Ausdehnung und Entfaltung der Seele, sondern Entwicklung der Welt auf ein immanentes Ziel hin, und dies im Zweifelsfall mit dem Instrumentarium der Revolution. Joseph Ratzinger formuliert den Gegensatz: „Der Mensch braucht nicht Lehrmeister der Empörung (die kann er selbst), sondern Lehrmeister der Verwandlung, die in der Tiefe des Leides die Freude aufdecken und da, wo Wohlbehagen endet, das wahre Glück aufschließen.“¹¹ Der neue Mensch entsteht durch innere Bekehrung und Erkenntnis des göttlichen Lebens in der Unverwechselbarkeit des eigenen Lebens, stets in Werden und Wachstum, durch Reform aus dem Anfang und durch Verwandlung, oder noch genauer: durch innere Bekehrung statt durch äußere Revolution, und zwar entweder intrinsisch und durch die naturhafte *memoria*, das Urgewissen als *anamnesis*, verursacht, wie etwa in der neutestamentlichen Erzählung vom verlorenen Sohn eindrucksvoll dargestellt,¹² oder aber extrinsisch und durch die existenzielle Begegnung mit dem Mitmenschen verursacht und sodann durch zivilisatorische Institutionen befördert, wie dies im Gleichnis vom barmherzigen Samariter vor Augen geführt wird.¹³ Solche Bekehrung ist freilich nicht einseitig pelagianisch zu denken: An der Wurzel steht aus der Sicht der katholischen Dogmatik und Moraltheologie nicht zuerst ein menschlicher Wille oder eine naturhafte Mühe des Menschen, auch wenn das *desiderium naturale* und die *potentia oboedientialis* im Zustand der Erbsünde und der Gottesferne erhalten bleiben. Am Beginn steht die Gnade Gottes und seine Offenbarung in eigener zweiter Person, in Jesus Christus, die sich verstetigt und verbürgt in der objektiven Realität des Sakramentes im Raum der Kirche. Der vom Menschen gebrochene Bund von Eden, von Noah, von Abraham und vom Sinai wird von Gott in eigener Person neu gesetzt und besiegelt. Das gelobte Land von Eden wird in der zweiten gott-menschlichen Person neu geschenkt und im Exodus der Taufe unwiderruflich eröffnet. In Jesus Christus offenbart sich Gott selbst als das Maß jedes Menschen, als der „homo perfectus“¹⁴, dessen Perfektion im vollkommenen Bewusstsein der Liebe des Vaters besteht, das jedem Menschen in den Sakramenten mitgeteilt wird.

¹¹ Ders., Das Heil der Menschen – innerweltlich und christlich, in: ders., Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, 63–83, hier: 82.

¹² Zur diesbezüglichen Auslegung des Gleichnisses vgl. ders., Jesus von Nazareth, Band 1, Freiburg i. Br. 2007, 237.

¹³ Vgl. ebd., 245.

¹⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in: AAS 58 (1966) 1025–1115, Art. 22.

3 Geschichte vor der Ewigkeit: Subiaco, 1. April 2005

Am Tag vor dem Tod Papst Johannes Paul II. und wenige Tage vor seiner Wahl zum Papst erinnert Joseph Ratzinger in einer Rede am ersten Ort des Mönchslebens des hl. Benedikt an das Programm einer europäischen Aufklärung, zuerst wohl noch während des Dreißigjährigen Krieges durch Hugo Grotius: „In der Zeit der Aufklärung hat man versucht, die wesentlichen moralischen Normen so zu verstehen und zu begründen, dass sie gelten würden, *etsi Deus non daretur* – auch für den Fall, dass es Gott nicht geben sollte.“¹⁵ Und weiter, mit Bezug auf Immanuel Kant:

„Auch das grandiose Bemühen Kants hat die nötige gemeinsame Gewissheit nicht schaffen können. Kant hatte die Erkennbarkeit Gottes im Bereich der reinen Vernunft bestritten, aber Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft dargestellt, ohne die seiner Einsicht nach konsequenterweise sittliches Handeln nicht möglich schien. Gibt uns nicht die Weltlage von heute Anlass dazu, neu nachzudenken, ob er nicht recht hatte?“¹⁶

Und so schließt er: „Sollten wir da nicht das Axiom der Aufklärer umkehren und sagen: Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe.“¹⁷ Das schließt natürlich an Blaise Pascal und seine berühmte Wette an: Es ist besser, von der Existenz Gottes im Leben auszugehen, da man im Zweifelsfall alles an Sinn gewinnt – weiteren Horizont und größere Sicht auf Mensch und Leben – als nichts verliert. Damit aber ist die entscheidende Neuheit des Christentums überhaupt berührt: Der Logos, also der Sinn von Geschichte und personaler Existenz, ist selbst Person, als Person des Schöpfers aber vom Wesen her Liebe und als Person des Erlösers vom Wesen her vergewaltigende und neuen Anfang setzende Liebe. Anders gefasst: Der Mensch lebt vom Anfang her und als Anfang von Gott her, dessen Liebe ihn jeder selbst gesetzten Rechtfertigung enthebt. Erst in Christus und im Anblick seiner erlösenden Liebe wird menschliches Leben als – wie Pascal bemerkt – naturhaft schwankendes Schilfrohr möglich, das doch vorher dem ständigen Zwang zur Selbstrechtfertigung und gar zur aggressiven Selbstdurchsetzung auf Kosten jedes im Wege stehenden Abel verfallen war. Erst die Erkenntnis der göttlichen Logik erlöst von der Verkrampfung eines autonomen Moralismus. Prägnant formuliert daher Joseph Ratzinger: „Dies ist die eigentliche Neuheit des Christentums: Der Logos, die Wahrheit in Person, ist auch die Sühne, die verwandelnde Vergebung über all unser eigenes Vermögen und Unvermögen hinaus.“¹⁸ Eine solche Ethik ist nicht „bloße Moral, die dann selbständig neben dem Glauben an Christus und

¹⁵ J. Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, in: Gesammelte Schriften. Band 3/2: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2020, 765–777, hier: 776.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ders., Willst du den Frieden, achte das Gewissen jedes Menschen, in: ders., Wahrheit, Werte, Macht, Freiburg i. Br. 1993, 25–62, hier: 61.

neben seiner Vergegenwärtigung im Sakrament stünde: Glaube, Kult und Ethos greifen ineinander als eine einzige Realität, die in der Begegnung mit Gottes Agape sich bildet.“¹⁹ Alles aber hängt an dem zentralen Dogma der Menschwerdung Gottes; hier ist das Wesen und zugleich das Ärgernis des Christentums erreicht. Das buchstäblich anstößige Geheimnis der Menschwerdung Gottes setzt sich fort in der sichtbaren und wiederum anstößigen Kirche. Aber erst da, wo der Mensch sich und sein ewiges Selbstverständnis, Seele genannt, vorbehaltlos und vertrauensvoll dieser sakramentalen Kirche anvertraut, ist das eigene Selbst überwunden und die Liebe Gottes erreicht. Das ist der Wesenskern jeder katholischen Frömmigkeit.

Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: p.schallenberg@thf-paderborn.de

¹⁹ Papst Benedikt XVI., Enzyklika über die christliche Liebe – *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (VApS 171), Bonn 2014, Art. 14.

Rezensionen

■ HISTORISCHE THEOLOGIE

Dominik Burkard/Joachim Bürkle (Hg.)
Konzil in der Perspektive. Heribert Schauf und sein Tagebuch zum II. Vatikanum (1960–1965)

Münster: Aschendorff 2022, kart., 525 S., ISBN 978-3-402-24867-6, 69,00 €

Die Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard und Joachim Bürkle haben mit ihrer Edition des Konzilstagebuches des Aachener Kanonisten Heribert Schauf (1910–1988), der seinen Bischof Johannes Pohlshneider als Berater auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) begleitete, aber auch offiziell ernannter Peritus war, Kärnerarbeit geleistet: Eine weitere, bis dato wenig beachtete Quelle, die hinter die Kulissen blicken lässt, ist damit erschlossen und dem Dornröschenschlaf der Archive entrissen. Die Konzilsgeschichtsforschung wird davon, ähnlich wie bei den Tagebüchern der Dominikaner Yves Congar und Edward Schillebeeckx oder der Jesuiten Henri de Lubac und Sebastian Tromp, profitieren, zumal Schaufs Notizen „die Sicht eines bisher wenig rezipierten ‚Außenseiters‘“ bieten, „der als Berater auf Seiten der minorité conservatrice immerhin einige seiner theologischen Positionen in gewichtigen Konzilsdokumenten unterzubringen vermochte“ (13).

Auch wenn Tagebuchnotizen Momentaufnahmen sind und die oft sehr subjektive Wahrnehmung (und Wertung) ihres Verfassers wiedergeben, enthalten sie ergänzende Informationen jenseits „objektiver“ Darstellungen und Narrative. Bei Schauf,

der als „scharf analysierender Denker“ (7) den „Ruf eines theologischen Hardliners“ (41) genoss, kommt hinzu, dass er als „rechte Hand“ seines Lehrers Sebastian Tromp fungierte (vgl. 34), der wiederum, nach einer Etikettierung Hans Küngs, als „Ottaviani-Adlatus“ (35) galt. Durch und durch Germaniker (geläufige Spitz- und Spottnamen: „cardinaletti“ oder „gamberi cotti“ [36]), war er Mitglied der Vorbereitungskommission und später der Theologischen Kommission des Konzils. Als glühender Verteidiger der „Römischen Schule“ (Giovanni Perrone, Clemens Schrader, Carlo Passaglia, Johann Baptist Franzelin) bekannt, engagierte er sich vor allem bei der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (besonders LG 3) und der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (besonders DV 9). Von dem Tagebuch existieren (mindestens) drei Exemplare: Exemplar A – bestehend aus acht Quartheften (beginnend mit dem 20. Juli 1960, endend mit dem 29. Dezember 1965) – liegt im Archiv des Domkapitels Aachen: die handschriftliche Version, die als Ursprungsfassung zu gelten hat; Exemplar B – eine maschinenschriftliche Abschrift des Tagebuchs mit handschriftlichen Korrekturen des Verfassers – liegt im Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv; bei Exemplar C handelt es sich ebenfalls um eine maschinenschriftliche Abschrift („die eigentliche“), allerdings mit viel mehr Korrekturen, Streichungen und anderer Bearbeitung, etwa ein Fußnotenapparat und ein Personenregister. Sie ist die Textgrundlage für die vorliegende Edition,

„versehen mit einer zurückhaltenden Kommentierung“ (81). Interessant sind zwei Bemerkungen der Herausgeber zum Düsseldorfer Exemplar. Erstens: „Offenbar wollte Schauf sein Tagebuch unbedingt für die Nachwelt gesichert wissen und offenbar war er davon überzeugt, die sicherste Gewähr dafür dann zu haben, wenn er sein Tagebuch an ein staatliches (also inhaltlich eher nicht interessiertes) Archiv geben würde.“ Und zweitens: „Er wusste wohl darum, dass aus kirchlichen Archiven – in Zeiten vor jedem kirchlichen Archivgesetz – mitunter unbequem erscheinende Unterlagen durchaus verschwinden können.“ (17)

Auf das Vorwort (7–8) von Burkard folgt eine hoch informative „Einleitung“ (9–79) der beiden Herausgeber mit vielen Informationen zur Überlieferungsgeschichte und Textgestalt des Tagebuchs, seiner Verwendung in eigenen Publikationen und zu seiner Systematik und Gestalt (I.: 15–29), zur Persönlichkeit seines Verfassers (II.: 31–47) und zu seiner Aktivität auf dem Konzil (III.: 81–85). Auf die editorischen Hinweise (III.) folgt die Edition selbst (IV.: 87–336). Der Anhang (VI.: 449–479) sortiert ungedruckte und gedruckte Quellen, Schriften Schaufs und Sekundärliteratur; das Register (VIII.: 481–517) ist geführt als Personen-, Orts- und Sachregister, ergänzt durch ein nützliches Register theologischer Themen. Schließlich ist noch ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis (IX.: 519–525) abgedruckt.

Stilistisch wechseln die Einträge zwischen „Fazitstil“ (18), sachlich gehaltenem

Berichtsstil und stärker subjektiv geprägten Stellungnahmen (vgl. 28). Karl Rahner und Joseph Ratzinger wurden mit ihrem Alternativentwurf zum Schema *De fontibus* zu theologischen „Gegenspielern“ (26), wobei Schauf trotz gegenteiliger Positionen immer Kontakt zu Rahner hielt und Tromp dessen (nicht zustande gekommene) Berufung in die Theologische Kommission empfahl, „weil damit die Hälfte der deutschen Bischöfe gewonnen sei“ (155, Eintrag vom 12. Oktober 1960). Mit Hans Küng gab es Auseinandersetzungen bezüglich der Rolle von Papst und Bischöfen, mit Josef Rupert Geiselmann, Joseph Ratzinger und Walter Kasper Differenzen in Sachen Schrift und Tradition. Spannend zu lesen sind (neben etlichen belustigenden Charakterisierungen von Personen) vor allem die Auseinandersetzungen um die Schemata *De fontibus* und *De Ecclesia*, etwa die Beratungen im Februar 1963 in München mit Otto Semmelroth (dessen Tagebuch leider immer noch nicht editiert ist). Deutlich wird, dass Schauf Publikationen und Interviews gezielt nutzte, um Einfluss auf laufende Debatten auszuüben.

Schauf war streng darauf bedacht, die Stellung von Papst und Bischöfen in den Konzilsdokumenten zu sichern. Papst und Kurie verteidigte er kompromisslos. Die Einblicke in sein Arbeiten und Agitieren sind atemberaubend. Angekündigt ist ein zweiter Band „mit ausgewählten Dokumenten“ (84). Man darf gespannt sein.

Andreas R. Batlogg SJ

 ■ BIBLISCHE THEOLOGIE

Hermann Spieckermann

Psalmen 1. Psalm 1–49 (ATD 14)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022, geb., XX und 473 S., ISBN 978-3-525-51646-1, 99,00 €

Mit Band 1 legt der Altmeister der Psalmenforschung, H. Spieckermann, einen ersten Teilband seiner Psalmenkommentierung vor. Den Gepflogenheiten folgend führt dieser erste Band in die Psalmen insgesamt ein (vgl. 1–93). Dabei beleuchtet Spieckermann die Einleitungsfragen nach Gattungen und Formen, nach der Forschungsgeschichte und der Textbezeugung, der Autorenschaft und Entstehungsgeschichte des Psalmenbuchs sowie nach dessen altorientalischen Kontexten. Dankbar wird man Spieckermanns Überblick über die Gebetstraditionen im alten Ägypten, in Mesopotamien und Syrien wahrnehmen (vgl. 7–24). In seinem Forschungsüberblick (vgl. 35–42) setzt sich Spieckermann besonders mit dem gattungsgeschichtlichen Ansatz des letzten Jahrhunderts auseinander und kritisiert an ihm insbesondere eine übertriebene Fixierung auf kultische Hintergründe. Spieckermann selbst nimmt die neueren Forschungstendenzen auf, indem er sich der Entstehungsgeschichte des Psalters und psalmübergreifenden Theologien zuwendet. Hinsichtlich der Genese des Psalmenbuchs sind für ihn insbesondere die Psalmenüberschriften aufschlussreich. Das ist mit Sicherheit kein schlechter Ausgangspunkt. Dennoch verhält sich Spieckermann gegenüber dem Ansatz der „Psalterexegese“ und der Annahme von psalmübergreifenden Kompositionsbögen nicht kritiklos. Denn er vermag keinen gesamten Psalter umgreifendes theologisches Programm zu erkennen. Weder eine Thora-Frömmigkeit (vgl. 77) noch ein

Zusammenspiel von theokratischem und messianischem Ideal (vgl. 70) bestimmen für ihn den Psalter als Ganzes; die Psalmen vertreten in ihren durchaus nachvollziehbaren Teilsammlungen vielmehr eine Mehrzahl von Anliegen.

Immer wieder richtet Spieckermann seinen Blick auf mögliche literarische Vorformen der einzelnen Psalmen und zeichnet auch erstaunlich präzise nach, wie der Gesamtpsalter aus seiner Sicht nach und nach angewachsen ist (vgl. 58–77). Das zeugt von einem methodischen Optimismus, der glaubt, die Entstehungsgeschichte von Texten – auch poetischen – noch ziemlich genau rekonstruieren zu können. Mit diesem literarkritischen Optimismus reiht sich Spieckermann in eine generationenlange Tradition der protestantischen deutschsprachigen Exegese ein, die zeitweise auch erheblich auf andere Konfessionen und Sprachräume ausgestrahlt hat. Seine diachronen Rekonstruktionen werden in der Forschung mit Sicherheit Gehör finden.

Es ist jedoch ein anderes Charakteristikum des Kommentars, das ihn besonders auszeichnet: nämlich die Psalmen dezidiert als Gebet zu fassen. Das Einleitungskapitel ist umklammert von einer Theologie des Gebets (vgl. 1–6, 84–93). Die Psalmen werden also als Gebete begriffen, die von ihrer Entstehung an bis heute zum Beten einladen. Zweierlei verdient dabei besondere Beachtung: Erstens Spieckermanns Grundverständnis des Psalmbetens: Obwohl die Klage im Psalter dominiert, erblickt Spieckermann im Vertrauen und Lob die Voraussetzung für das Beten. „Der Hymnus ist die theologische Grundform des Gebets, weil er den Grund benennt und bedenkt, der überhaupt das Beten ermöglicht. Demgegenüber sind Klage und Bitte

die am häufigsten praktizierte Form des Betens, getragen und umfassen von dem Gottesverhältnis, welches der Hymnus zu erhellen weiß“ (87). Daraus ergibt sich die zweite Einsicht: Beten ist von sich aus theozentrisch. „Indem Betende in dem gebenden und bewahrenden Gott den Grund ihrer Existenz erkennen, können sie Leben zureichend nur aus der Beziehung zu Gott verstehen, nicht allein im kognitiven Akt, sondern im gesamten Lebensvollzug“ (2). Einzig in dieser Haltung erkennt Spieckermann einen adäquaten Zugang zu den Psalmen, nicht jedoch in einem einseitigen Autonomiedenken. „Konsequent gedachte Autonomie des Menschen macht die Gottesbeziehung grundlos und überflüssig und folglich den betenden Menschen zu einem

Relikt überwundener Heteronomie“ (4). Denn: „Beten von der Klage bis zum Lob ist zugleich Verzicht des Menschen auf Selbstkonstitution und Beherrschung des eigenen Lebens“ (93). Auch der Psalter selbst weiß von der Angewiesenheit des Menschen auf Gott: Die Frevler sind es, „deren Autonomieprogramm die Menschen scheinbar befreit, tatsächlich aber gottlos macht und heillos versklavt“ (90).

Es spricht für den Kommentar, dass er diese wesentlichen Grundeinsichten in der Einzelauslegung nicht Psalm für Psalm wiederholt, sondern sehr differenziert das für jeden Psalm spezifische Denken und Danken jeweils eigens hervorhebt.

Bertram Herr

■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Martin Breul/Klaus Viertbauer (Hg.)

Der Glaube und seine Gründe

Tübingen: Mohr Siebeck 2022, brosch., 290 S., ISBN 978-3-16-161169-8, 84,00 €

Das vorliegende Buch stellt eine Sammlung aus zwölf Artikeln dar, die in sechs Teile aufgeteilt sind. Den Beiträgen ist eine Einleitung der Herausgeber vorangestellt.

Einen gemeinsamen Nenner zwischen den Artikeln im Sammelband stellt die Problematik der Glaubenslegitimation aus der Sicht der Epistemologie dar. Die Zugänge zu dieser Frage variieren dabei, von den Perspektiven, die die Sprachphilosophie berühren, bis zur Transzendentalphilosophie und Poststrukturalismus. Der Band besticht durch seine Interdisziplinarität, Interreligiosität und Multiperspektivität.

Eva Schmidt widmet sich in ihrem Beitrag den erkenntnistheoretischen Facetten der religiösen Erfahrung. Dabei geht sie auf konkrete Beispiele einer solchen ein,

etwa Prophet Muhammad und der Engel Gabriel, eine spirituelle zeitgenössische Begegnung mit Jesus, Bahá'u'lláh und ein naturmystisches Erlebnis. Diese tragen zur interreligiösen Ausrichtung des Bandes bei.

Auch Hans Julius Schneider beleuchtet in seinem Beitrag den Gegenstand der religiösen Erfahrung. Dabei ist ihm eine Redefinierung und -kontextualisierung der Begriffe „Religion“ und „Religiöse Erfahrung“ besonders wichtig. Ganz im Sinne des interreligiösen Anliegens des Bandes zieht Schneider Parallelen zur Zen-Tradition. Bedeutsam ist für ihn auch die Frage, wie Erfahrungen versprachlicht werden.

Martin Breul setzt sich kritisch mit der Habermasschen Wechselbeziehung von Glaube und Vernunft auseinander. In diesem Zusammenhang arbeitet er mit dem Konzept der kommunikativen Vernunft weiter. All dies soll einen Beitrag

dazu leisten, die Glaubensverantwortung „intersubjektiv und diskursiv“ (70) zu legitimieren.

Klaus Viertbauer operiert mit einem erweiterten Übersetzungsbegriff. Unter Rückgriff auf Habermas stellt Viertbauer „die These der Übersetzung“ auf (vgl. 83). Diese „Übersetzung“ stelle eine unumgängliche Realität dar, um zwischen Religionen und Weltanschauungen zu vermitteln (vgl. 83). Außerdem zeichnet er die ideengeschichtliche Entwicklung solcher Begriffe wie „Ich-Subjekt“, „Ich-Objekt“, „Handeln“ oder „Gefühl“ unter Rückgriff auf verschiedene Denker nach.

Martin Dürnberger bemüht sich um eine postanalytische Impulsgebung zum Thema Glaube, wobei er sich besonders auf das Konzept des gelebten Glaubens, *faith to live by*, konzentriert. Dafür beschäftigt er sich mit sprachphilosophischen Ansätzen von Davidson, Bertram und McDowell und ringt um Einbettung des Glaubens inmitten dieser Diskurse.

Hartmut von Sass unternimmt, wie der Titel seines Beitrags andeutet, einen Blick in die Grundlagen der Theorie. Dabei unternimmt er eine Neupositionierung der religiösen Epistemologie. Er fängt mit der Geschichte des entsprechenden englischen Terminus an, um im nächsten Schritt für ein Verständnis der religiösen Epistemologie als Hermeneutik des Glaubensvollzugs zu werben. Ein zentrales Momentum stellt in seinem System das Konzept der Hoffnung dar.

Aaron Langenfeld macht den Gedanken der antileitären theologischen Epistemologie stark. Unter Bezugnahme auf die Leitfrage „Who pays the price“ des islamischen Theologen Farid Esack betont Langenfeld, wie wichtig es ist, „all jene [...], deren Bedingungen nicht ideal sind, um in Freiheit die Liebe als Sinngrund des Daseins anzunehmen, die Armen und Kranken [...]“ (148) im Blick zu behalten. Er warnt vor dem „vernünfteln[n] Hinweg-

schreiten über Einzelschicksale“ (ebd.). Er lädt die Theologen dazu ein, „sich im Denken schmutzig zu machen und sich darin schließlich selbst zu finden“ (155).

Saskia Wendel plädiert in ihrem Beitrag für eine Re-Definierung der Theologie als Handlungs- statt als Glaubenswissenschaft. Eine solche Theologie sei laut Wendel „alles andere als bequem“ (181). Sie sei „permanenter Stachel im Fleisch der Glaubenspraxis“ (181). Diese These belegt sie sowohl biblisch (vgl. 162) als auch anhand zahlreicher Zitate von Aristoteles bis Kant (vgl. 163).

Sebastian Gäb untersucht den Zusammenhang zwischen Realismus und Mysterium, wobei er dem religiösen Mystizismus besondere Aufmerksamkeit schenkt. Eins der theoretischen Konzepte, auf die er sich stützt, ist „deep time“ von J. L. Schellenberg, ein anderes „divine mystery thesis“ von W. Alston und zu guter Letzt der epistemologische Kopernikanismus von T. Nagel. Er gelangt zu der Schlussfolgerung von der Vorläufigkeit, Falschheit und Unvollständigkeit der religiösen Überzeugungen (203f.).

Georg Gasser verknüpft verschiedene Argumente für die Existenz Gottes (von R. Swinburne, A. Plantinga, W. Alston, E. Stump, M. C. Rea) mit den Fragen der religiösen Erfahrung. Er spricht sich dafür aus, nicht „Belege für die Existenz Gottes in der Welt ausfindig zu machen“, sondern „Gott als geheimnisvolles Gegenüber in einem interpersonalen Beziehungsgeschehen“ (229) zu begreifen.

Patrick Becker nimmt das Spannungsverhältnis zwischen der Komplexität und Simplizität in der Moderne unter die Lupe und fragt nach der Rolle der Vernunft im Umgang mit dem Denken des Anderen. Dabei bedient er sich eines postmodernen Verständnisses der Pluralität und spricht sich für einen „demütige[n] Umgang mit der Kontingenz“ (247) aus. Anne Weber bietet eine kritische Diskussion des Begriffs

„postmodern“ und ringt um neue Zugangsweisen zur kommunikativen Vernunft durch das Prisma der postmodernen Ansätze. Sie macht sich auf die Suche nach „Verdachtsmomente[n]“ (261) der postmodernen Denkkultur in den Arbeiten von J.-F. Lyotard, M. Foucault und J. Derrida. Ungeachtet seines anspruchsvollen Rahmens bleibt der Band gut lesbar und bietet auch für Philosoph(inn)en und Theolog(inn)en, die sich nicht auf Epistemologie

spezialisiert haben, einen fundierten Einstieg in das Thema.

Das von den Herausgebern postulierte übergreifende Ziel des Buches – „eine Kartographierung der wichtigsten gegenwärtigen Modelle“ (3) in der Forschung zur religiösen Epistemologie – dürfte als erfüllt betrachtet werden.

Elizaveta Dorogova

■ PRAKTISCHE THEOLOGIE

Alois Johannes Buch/Josef Freitag (Hg.)
Ausbildung und Dienst künftiger Priester. Herausforderungen – Vergewisserungen – Perspektiven

Freiburg i. Br.: Herder 2022, geb., 312 S., ISBN 978-3-451-39245-0, 48,00 €

Vor dem Hintergrund der Debatte um die „Priesterliche Existenz heute“ beim „Synodalen Weg“ der Kirche in Deutschland und der dort aufgeworfenen Frage, „ob es das Priesteramt überhaupt braucht“, gewinnt der Sammelband „Ausbildung und Dienst künftiger Priester“ besondere Aktualität. Anlass für die Publikation ist das 50-jährige Jubiläum des überdiözesanen Ausbildungsseminars für Priesteramtskandidaten auf dem dritten Bildungsweg in Lantershofen bei Ahrweiler im vergangenen Jahr 2022.

Der Sammelband beschäftigt sich vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Glaubwürdigkeitskrise der katholischen Kirche und der damit verbundenen Frage nach Berufung, Sendung und Dienst der Priester sowie ihrem Selbstverständnis mit den aktuellen Fragen, Problemen und Klärungserfordernissen in einem für die Zukunft von Glaube und Kirche essenziellen Themenfeld. Dabei versteht sich das

vorliegende Buch als Anregung zu vertiefender Diskussion – und zwar mit dem Fokus auf Herausforderungen und Perspektiven nicht nur des Dienstes, sondern insbesondere auch der Ausbildung künftiger Priester angesichts der gegenwärtigen Glaubwürdigkeitskrise.

Nach einer umfangreichen Einführung in die Problemlage durch Alois Joh. Buch, den Studienleiter des Spätberufenenseminars in Lantershofen, setzt sich der erste Teil der Publikation mit zentralen Herausforderungen des priesterlichen Lebens und der Vorbereitung darauf auseinander: Dabei kommt die virulente Thematik der Frauenfrage (in Beiträgen von Margit Eckholt und Martin Werlen) ebenso zur Sprache wie die Neubestimmung der diakonischen Dimension des Priesterseins (Klaus Baumann) vor dem Hintergrund einer bei jüngeren Priestern und Seminaristen oft vorzufindenden Konzentration auf den liturgisch-ästhetischen Charakter und die missionarische Ausrichtung des priesterlichen Dienstes. Das Plädoyer von Wunibald Müller für einen ehrlichen – und nicht voreilig spiritualisierenden – Umgang mit der Sexualität in der Priesterausbildung benennt die „heißen Eisen“ der Debatte um den Zölibat. Dabei spielt für Müller die

Fähigkeit zur Intimität eine Schlüsselrolle für die Hingabefähigkeit, die wiederum eine wesentliche Komponente des priesterlichen Einsatzes im Dienst am Menschen ausmacht.

Im zweiten Teil der Publikation konzentrieren sich die Beiträge auf „Vergewisserungen“ angesichts der Infragestellung des priesterlichen Dienstes. Anhand von *Lumen gentium*, der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, zeigt der frühere Erfurter Dogmatiker und jetzige Spiritual in Lantershofen Josef Freitag auf, warum das sakramentale Dienstamt von Bischöfen, Priestern und Diakonen für das Selbstverständnis der katholischen Kirche konstitutiv und notwendig ist. Dabei stellt er in seiner christologisch fokussierten Argumentation überzeugend heraus, dass die auf das Volk Gottes bezogenen und im Neuen Testament grundgelegten Dienstämter „keine Steigerung der Taufe [sind], gerade weil sie die Taufe voraussetzen und in der Taufe wurzeln. Vielmehr bieten sie die für die Getauften und um der Fruchtbarkeit des Lebens aus der Taufe willen notwendigen Dienste und Gaben Gottes an, die sich keiner selber geben kann“ (139). Daneben wird der Dienst des Priesters auch von seiner oftmals als allzu selbstverständlich vorausgesetzten theologischen Profilierung (in dem autobiografisch gefärbten Beitrag von Józef Niewiadomski) beleuchtet und von Paul Deselaers, dem langjährigen Münsteraner Spiritual, in den Kontext einer „gelebten Spiritualität“ gestellt, die sich mit der Brüchigkeit menschlicher Existenz auseinandersetzt und dem Sakrament der Versöhnung heilende Kraft auf dem Weg geistlichen Reifens zuspricht.

Im dritten Teil des Sammelbandes werden zentrale Perspektiven für die zukünftige Gestalt des priesterlichen Dienstes aufgezeigt. Dabei legt Hans-Joachim Höhn – ausgehend von Erwartungs- und Abwehrhaltungen, die im religiösen Feld der

Gesellschaft anzutreffen sind – ein besonderes Augenmerk auf ein priesterliches Profil, das über die klassische Berufsrolle des postsäkularen „Religionsexperten“ hinausgeht und auf seine Weise – beispielsweise mit einem sozial-caritativen Schwerpunkt – die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und eines Ineinanders des Mystischen und Politischen repräsentiert. Gegen den Rückzug des Priesters in eine letzte innerkirchliche Bastion plädiert die Sozialethikerin Ursula Nothelle-Wildfeuer in ihrem Beitrag über „Persönlichkeitsbildung – Priestersein als personale, soziale und öffentliche Existenz“ für eine Stärkung des Zeugnischarakters und des spirituellen Profils priesterlicher Existenz auf der personalen Ebene, der theologischen Bildung und Professionalität sowie einer „neuen Sprache“ in der Verkündigung auf der öffentlichen Ebene und der Diakonia und des Ethos in der sozialen Dimension des Priesterseins. Bemerkenswert und zur kritischen Auseinandersetzung anregend ist der Artikel von Matthias Sellmann „Mut zur Rollenidentität. Warum reine Persönlichkeitsbildung für ein gegenwartsfähiges Priestertum nicht mehr genügt“, in dem der Bochumer Pastoraltheologe gegen den Mainstream dazu aufruft, die Priesterausbildung im Horizont pastoraler Professionalität elementar als Rollenausbildung zu entwickeln, der dann die entsprechenden Kompetenzen zugeordnet werden.

Mit zwei Beiträgen des Lantershofener Regens Volker Malburg zur Bedeutung von Identität und Diversitätskompetenz als Voraussetzung für das Gelingen des priesterlichen Dienstes und des Trierer Bischofs Stefan Ackermann zu den Auswirkungen eines synodalen Kirchenverständnisses auf den priesterlichen Dienst vor dem Hintergrund entsprechender Erfahrungen auf der Trierer Diözesansynode 2013 bis 2016 schließt der breit gefächerte Sammelband. Jedem/r, dem/

der die Frage der Glaubwürdigkeit priesterlichen Dienstes in einer krisengeschüttelten Kirche am Herzen liegt und bereit ist, sich auch aus ungewohnten Perspektiven mit Fragen der priesterlichen Existenz kritisch auseinanderzusetzen, sei die

Lektüre dieser äußerst informativen, fundierten und den Horizont erweiternden Publikation ans Herz gelegt.

Michael Menke-Peitzmeyer

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium

Professorium der Theologischen
Fakultät Paderborn

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige
geschäftliche Mitteilungen sind direkt an
den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €
Jahresabonnement: 48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)
Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Schriftleitung bzw. der Herausgeber
wieder.

Vorschau

113. Jahrgang | 4. Vierteljahr 2023 | Heft 4

ThGl **Theologie und Glaube**

BERNHARD NITSCHÉ

Sakrament und Resonanz
Teil 2: Der sakramentale Vollzug als
Resonanzerfahrung

THOMAS RUSTER

"Wozu noch Theologie?"
Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion

GÜNTER WILHELMS/ANNE WEBER

"Demokratie braucht Religion"? Religion braucht
Demokratie?
Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von
Kirche und Politik

HERBERT HASLINGER

"Gottesdienst" – "Predigtendienst" – "Nächstdienst"?
Zur Machtausübung in den kirchlichen
Grundvollzügen

MATTHIAS LAARMANN

Zeitenwende?
Neuere Studien zu theologischen Aufbrüchen, Um-
brüchen und Abbrüchen im 15. und 16. Jahrhundert

PETER SCHALLENBERG

Katholische Sozialethik und Sozialismus
Wilhelm Hohoff (1848–1923) zum 100. Todestag

Aschendorff

*Erscheint im Oktober 2023 online
und als Print-Ausgabe!*