

Gesellschaftskritik und Theologie

Versuche aus den Studienjahren in Koblenz und Vallendar



IMPRESSUM

Herausgeber:
Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar e.V.
c/o St. Franziskus in der Goldgrube
Fröbelstr. 9
56073 Koblenz

www.oekumenisches-netz.de

Autor: Dominic Kloos
Redaktion: Herbert Böttcher

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage, August 2025

Copyright: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar e.V.
Alle Rechte vorbehalten. Das Buch, einschließlich aller Teile,
darf in keiner Form ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages reproduziert, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Vertrieb:
AJZ-Druck und Verlag GmbH
Heeper Str. 132
33607 Bielefeld
ajzdruck@t-online.de
www.ajzverlag.de

Bezug über AJZ-Verlag oder den deutschsprachigen Buchhandel

ISBN: 978-3-86039-067-2

Das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar wird gefördert durch
Mitgliedsbeiträge, Zuschüsse der Ev. Kirche im Rheinland und des
Bistums Trier und zu diesen gehörenden Institutionen, durch Projekt-
förderung verschiedener kirchlicher und nicht-kirchlicher Geldgeber
und vor allem durch Spenden.

INHALT	Seite
Einleitung und Dank	7
I. Neuer Exodus und neue Landnahme? Eine theologische Reflexion der paradoxen Singularität des Staates Israel (2017)	10
II. Einführung in die Praktische Theologie: Zusammenfassungen und religionspädagogische Spezialaufgaben (2019)	42
III. Warum und wozu gibt es Kirchenrecht? (2019)	60
IV. Was ist Diakonie? Bericht und Reflexion eines Praktikums (2019)	66
V. Der Heilige Josef: Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit (2020)	81
VI. Athanasius und das Konzil von Nizäa: Biographie, Exils-Reisen, Nicäa und der Wüstenvater Antonius (2020)	113
VII. Pfarrei / Pfarrer: Vorgaben des Codex Iuris Canonici (CIC) für die verschiedenen kirchenrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten einer Pfarrei (2020)	119
VIII. Ohne Kapitalismuskritik kein Heil? Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als roter Faden der ‚Großen Erzählung‘ (2023)	127
IX. Keine Nebensächlichkeit: Frauen als Priesterinnen! Ein Beitrag zum Amtsverständnis und zur Gottesdienstqualität (2024)	149
X. Sterben im Kapitalismus: Auferweckungshoffnung und Reinkarnationsglaube als Hilfen zur Bewältigung? (2024)	189

Einleitung und Dank

„Dass es ‚so weiter‘ geht, *ist* die Katastrophe“ hat Walter Benjamin in den 1930er Jahren formuliert. Angesichts der vielen Krisen, die wir heute erleben, gewinnt diese Aussage immer mehr an Evidenz: Unzählige Kriege weltweit, Klimakrise, Autoritarismus, Spaltung in immer mehr Arme und Reiche, ideologische Grabenkämpfe samt Gewalt und Vernichtungsdrohungen... Die Katastrophe war zu Benjamins Zeiten gegeben und schreitet heute ohne Unterbrechung auf Abgründe von Vernichtung voran. Für Theologie und Kirche, ihre Rede von Gott, wäre sie die zentrale Herausforderung.

Der kürzlich verstorbene Papst Franziskus hat die Dramatik der Situation erkannt und wichtige Akzente gesetzt, an die anzuknüpfen wäre. Aber leider macht ein ‚besserer‘ Papst noch keine ‚bessere‘ Kirche. Rechtskatholiken suchen ihr Heil in identitären Gewissheiten. Liberale Kirchenreformer*innen kreisen um die Kirche, lassen sich durch gesellschaftliche Katastrophen kaum irritieren. Die einmal der kirchlichen Soziallehre verpflichtete CDU geht zu den Kirchen auf Distanz, wo diese dezente Einsprüche gegenüber der rabiaten Politik gegen Fliehende anmelden. Die Niveaulosigkeit der Auseinandersetzung spiegelt die aktuelle Bundestagspräsidentin, die möchte, dass sich Kirche auf ‚Eigentliches‘ konzentriert, ihrer Ansicht nach sind das sog. Sinnfragen und Fragen des Schutzes ungeborenen Lebens. Was darüber hinausgeht überschreitet ihren Horizont und ist des Teufels. Letzteres wusste auch schon Joseph Ratzinger, als er zum Generalangriff auf die Theologie der Befreiung blies und sie der Gottlosigkeit verdächtigte. Die Einheit der Kirche haben er und Papst Johannes Paul II. in der Einheit mit rechten Kräften weltweit gesucht – um den Preis ihrer Einheit mit den in der Geschichte aufs Kreuz gelegten.

Ermutigend ist, dass der Strom der Befreiung, der mit den biblischen Traditionen und dem Gottesgedächtnis verbunden ist, nicht zum Erliegen gekommen ist. Dazu hat auch der von den Vorgängerpäpsten diskreditierte, von Papst Franziskus durch Heiligsprechung rehabilitierte Erzbischof Oscar Romero beigetragen. Für ihn war Gottes Transzendenz nicht zu trennen von der irdischen Suche nach Befreiung aus Unrecht und Gewalt und einer Kirche an der Seite der Opfer. Für solche Orientierungen stehen die Politische Theologie auf den Spuren von Johann Baptist Metz sowie unterschiedlich akzentuierte Theologien der Befreiung – auch dann wenn sie im herrschenden Kirchen- und Theologiebetrieb marginalisiert sind. Inmitten der sich zuspitzenden Katastrophen und im Kontrast zu identitärem wie liberalem Denken gilt es solche Ansätze stark zu machen und weiter zu entwickeln – und zwar fächerübergreifend in allen theologischen Disziplinen. Darum habe ich mich in meinem Studium bemüht. Ein Ergebnis sind die hier versammelten Texte.

Theologisches Nachdenken ist auf „Fremdprophetie“ (Edward Schillebeeckx) angewiesen, die über den theologischen Binnenbereich hinausreicht. Dabei ist die Beschäftigung mit Gesellschaftstheorie unumgänglich, wenn „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (J.B. Metz) ernst genommen werden soll. Dazu gehört wesentlich die von Robert Kurz und Roswitha Scholz entwickelte Kritik der Wert-Abspaltung. In deren Fokus steht die Analyse der gegenwärtigen globalen Krise der kapitalisti-

schen Vergesellschaftung mit dem Ziel ihrer Überwindung. Meine Arbeiten stellen einen Versuch dar, das subversive Gottesgedächtnis und die Erinnerung an den Messias Jesus mit zentralen Einsichten dieser Theorie zu vermitteln.

Die Texte sind allesamt im Rahmen eines berufsbegleitenden Studiums der katholischen Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (PTHV), die seit Dezember 2021 Vinzenz Pallotti University heißt, im Laufe von fast zehn Jahren entstanden. Hier ist ein erster Dank an meine Familie auszurichten, vor allem an meine Frau, die sieben Jahre davon ausgehalten und mich geduldig bei den immer sehr stressigen Prüfungsphasen unterstützt hat – selbst mit über 40 konnte ich eine gewisse Prüfungsanspannung nicht ablegen. Meiner Mutter möchte ich (neben der ‚Finanzspritze‘ für dieses Buch) vor allem dafür danken, dass sie mir von klein auf durch die Erzählungen von ihrem Onkel und Ziehvater Pfr. Johann Peter Schmitt ein Interesse an Theologie samt Bezug zur realen Welt und dem Leid darin vermittelt hat.

Die Themen der Texte¹ sind größtenteils zufällig, da sie im Rahmen von Seminarangeboten und Vorlesungen mit Übungen entstanden sind. Sie umfassen aber doch einige wichtige theologische Themen. In ihrer Ausformulierung sind sie von mir entsprechend zugeschnitten und teilweise über die Seminarinhalte hinaus ausgeweitet worden. Für die Offenheit aller Professor*innen im Bezug auf die Themenfestlegung ebenso wie für die von konservativ bis kontextuell reichende breite theologische Aufstellung an der PTHV/VP-Uni bin ich sehr dankbar. Einblicke in das Denken und die Argumentation auch derjenigen zu erhalten, deren Ansichten nicht geteilt werden, schult das eigene Denken mindestens so sehr wie die Beschäftigung mit denen, denen ‚man‘ mehr zugetan ist.

Die Themenpalette umfasst fast alle Fächer der Theologie und bietet an einigen Stellen Überblicksdarstellungen, die auch für andere Studierende hilfreich sein könnten: Fundamentalthologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Religionspädagogik, Praktische Theologie, Diakonie, Sozialethik, Liturgiewissenschaft, Exegese und Religionswissenschaft. Die dargelegten Kategorien in den einzelnen Fachgebieten und den mit ihnen verbundenen Themen haben den Anspruch, in ihrer theologischen Eigenbedeutung dargestellt zu sein und gleichzeitig im Bezug auf den geschichtlich-gesellschaftlichen Ort ihrer Entstehung sowie ihrer heutigen Auseinandersetzung im Sinne „kritischer Korrelation“ (E. Schillebeeckx) verstanden zu werden. Der Bezug auf Geschichte und Gegenwart sollte in den verschiedenen Themenbereichen im benjaminischen Sinne Geschichte in der Gegenwart lesbar machen, wobei die Unterschiede zwischen den gesellschaftlichen Konstellationen in Geschichte und Gegenwart deutlich zu machen sind.

Ohne das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar, seine Mitglieder und Mitträger, die es finanzieren und für wichtig erachten, und vor allem das Wohlwollen und

¹ Aktuell vorgenommene formale Korrekturen in den Texten sind nicht gekennzeichnet, inhaltliche Ergänzungen aber in Fußnoten kenntlich gemacht. Zum Entstehungszusammenhang ist ein kurzer Hinweis am Ende eines jeden Textes formuliert. Die Zitation ist vereinheitlicht, die gendergerechte Schreibweise nicht, was keinerlei inhaltlichen Hintergrund hat, sondern einfach so dargestellt ist, wie es ursprünglich geschrieben wurde.

die Unterstützung des Vorstands, wäre ein berufsbegleitendes Studium unmöglich gewesen. Dafür bin ich sehr dankbar – hinzugefügt werden muss aber, dass gerade die Diskussionen mit den Personen im Netz-Vorstand mit dafür ‚verantwortlich‘ sind, dass ich dieses Studium überhaupt angetreten bin: Zunächst wollte ich nämlich nur interessierter Zuhörer und Fragesteller sein, wenn es um Kirche und Bibel ging und mich auf gesellschaftliche Empirie sowie gesellschaftskritische Theorie konzentrieren. Das gelang eindeutig nicht, denn die theologisch-biblischen Themen haben mich so sehr ‚angemacht‘, dass ein weiteres Studium drei Jahre nach Stellenantritt ‚unumgänglich‘ wurde.

Ein besonderer Dank gilt dabei Heri Böttcher. Er war und ist der Korrektor aller meiner Texte und hat mir immer zahlreiche wichtige Hinweise gegeben. Das hat geholfen, die Texte zu verbessern und mich gelegentlich auch vor Kurz- bzw. Schnellschlüssen, um nicht zu sagen Peinlichkeiten, bewahrt. Teilweise habe ich sogar seine Sprache, also von ihm geprägte Formulierungen übernommen, da sie in der alltäglichen Zusammenarbeit, beim Vorbereiten und Durchführen von Veranstaltungen und Arbeitskreisen sowie dem ‚Feilen‘ an Texten, auch mir in Fleisch und Blut übergegangen sind. Alle sicherlich weiterhin vorhandenen Unzulänglichkeiten in den Texten gehen selbstverständlich auf mein Konto.

Koblenz, Juni 2025

I. Neuer Exodus und neue Landnahme?

Eine theologische Reflexion der paradoxen Singularität
des Staates Israel¹

1. Einleitung

„Nachdem Mose, der Knecht des Herrn, gestorben war, sagte der Herr zu Josua, dem Sohn Nuns, dem Diener des Mose: Mein Knecht Mose ist gestorben. Mach dich also auf den Weg, und zieh über den Jordan hier mit diesem Volk in das Land, das ich ihnen, den Israeliten, geben werde (Jos 1,1-2). [...] Sei mutig und stark! Denn du sollst diesem Volk das Land zum Besitz geben, von dem du weißt: Ich habe ihren Vätern geschworen, es ihnen zu geben. Sei nur mutig und stark, und achte genau darauf, dass du ganz nach der Weisung handelst, die mein Knecht Mose dir gegeben hat (Jos 1,6-7).“

So beginnt das Buch Josua im Ersten Testament, das erste Buch nach dem Pentateuch, den fünf Büchern Mose. Es stellt die Landnahme des damaligen Westjordanlandes bis hin zur Mittelmeerküste in den Zusammenhang mit dem Exodus aus dem Sklavenhaus Ägyptens. Im Zentrum dieser Ausführungen steht die Frage, ob der Auszug der Juden aus dem Europa des um sich greifenden Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, der seinen ‚Höhepunkt‘ im Holocaust hatte, als neuer Exodus, ferner die Besiedlung sowie kriegerrischen Auseinandersetzungen mit der Kolonialmacht Großbritannien und den arabischen Einwohner_innen vor Ort sowie ihren Verbündeten als neue Landnahme gedeutet werden können?

Im Folgenden werden zunächst die Entstehungsgeschichte des modernen Israel und seiner Konflikte im Nahen/Mittleren Osten skizziert. Was diese Geschichte und das mit ihr verbundene Leid für die Theologie bedeuten und wie in diesem Zusammenhang das Buch Josua verstanden werden könnte, soll im Anschluss reflektiert werden. Im Fokus stehen dabei zwei theologische Ansätze: Zum einen die Leid- und Zeitempfindlichkeit, die insbesondere J.B. Metz im Kontext des Holocaust in seiner „Neuen Politischen Theologie“ herausgearbeitet hat; zum anderen das Verständnis einer „doppelten Transzendierung“ (H. Böttcher) im Sinne eines Transzendierens der bestehenden, immanenten Gesellschaftsformation und ihrer Kategorien sowie eines Transzendierens der Menschheitsgeschichte als ganzer verbunden mit der Hoffnung auf universelle Gerechtigkeit im Reich Gottes.

2. Entstehung und Geschichte des Staates Israel und des Nahostkonflikts

2.1 ‚Vorgeschichte‘ des modernen Israel

Die Geschichte des modernen Israel² wird als „Neubestimmung jüdischer Identität“

¹ Im Unterschied zu allen anderen Texten in diesem Buch sind diesem Text etliche Anmerkungen hinzugefügt worden: Dies liegt an der immer wiederkehrenden Beschäftigung mit der Thematik, insbesondere nach dem Massaker vom 7. Oktober 2023 und seinen Folgen.

² Hier wird der Versuch unternommen, den sog. Nahostkonflikt zwischen Israel und Palästina und seine Vorgeschichte in komprimierter Form darzustellen. Dabei beziehe ich mich insbes. auf Viewegger 2015/2010 und Bundeszentrale für politische Bildung 2008/2003. Des Weiteren wurden Bunzl 2008 und Tarach 2016 herangezogen.

(Timm 2003:3) gedeutet, die durch den Zionismus als politisch-ideologisches Programm geprägt wurde. Diese Neubestimmung war auf das Engste mit dem zunehmend massiveren Antisemitismus³ des 19. Jahrhunderts verwoben.

Im Antijudaismus des Mittelalters galten Juden als Gottesmörder und Brunnenvergifter. Sie waren marginalisiert und durften nur bestimmte Tätigkeiten ausüben, u.a. die ‚un-christlichen‘ Geldgeschäfte. In der Neuzeit ist aus dem Antijudaismus der Antisemitismus der Moderne geworden. Aus den Gottesmördern wurden die raffenden Geldmonster, die mit ihrem Geld die Welt regieren (vgl. Bergmann 2010/2002; vgl. Benz 2004; vgl. Dautzenberg 2009/1993). Die Verbindung von Antisemitismus und Zionismus wird daran deutlich, dass Letzterer genau in der Zeit zunehmenden Zuspruch erhielt, in der einerseits im Zuge des abschließenden, europäischen Nation-buildings⁴ ein chauvinistischer Nationalismus mit antisemitischer (und rassistischer sowie sexistischer) Konnotation als Ausdruck von Patriotismus immer mehr um sich griff und andererseits erste Krisen im Zuge der Industrialisierung (1870er) in Westeuropa sowie eine, mit den kapitalistischen Transformationsprozessen einhergehende, Verarmung in Osteuropa zu Anfeindungen und Pogromen gegen Juden/Jüdinnen führten. Dabei war der Zionismus trotz zunehmend rechtlicher Gleichstellung der Juden/Jüdinnen ab Ende des 18. Jahrhunderts zunächst mehr in West- und Mitteleuropa und weniger bei den stärkeren Pogromen ausgesetzten osteuropäischen Juden/Jüdinnen verbreitet, die wiederum die stärkste Gruppe der Auswander_innen nach Palästina bildeten.

Der Zionismus, der sich auf verschiedene Quellen beruft, insbesondere auf die Haskalah (die jüdische Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts) und vor allem mit dem Namen Theodor Herzl⁵ verknüpft ist, war der Versuch einer Antwort auf Antisemitismus und Nationalismus. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem hier gemeinten staatsbildenden Zionismus, der zwar Ende des 19. Jahrhunderts politisch bedeutender wurde, aber erst ab den 1930er Jahren eine allgemeine Unterstützung im Judentum fand, und einem Kulturzionismus, der das jüdische Erbe stärken wollte ohne einen Staat zu gründen (vgl. Brumlik 2007). Der (hier im Folgenden immer gemeinte staatsbildende) Zionismus wollte die Juden/Jüdinnen in einem Staat zusammenführen und den anderen Staaten und Bürger_innen formal, also rechtlich und politisch, gleichstellen. „Zionismus wurde als nationalistische Antwort für viele Juden über-

³ Der Begriff Antisemitismus ist vom deutschen (und zunächst anarchistischen) Journalisten Wilhelm Marr ab 1879 geprägt worden. Mit ihm einher geht ein verschwörungstheoretisches Denken, das vom Antijudaismus zu unterscheiden ist: Es handelt sich um eine „Weltanschauung, die in der ‚Judenfrage‘ die Ursache aller sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Probleme sah“ (Bergmann 2010/2002: 6). Dieser Antisemitismus verband sich mit den ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert stammenden rassistischen Gedanken eines Joseph Arthur de Gobineau und Houston Stewart Chamberlain.

⁴ Von Nation-building spricht man i.d.R. im Zusammenhang mit den Staaten, die durch die Dekolonialisierung entstanden. Der Begriff kann aber auch auf die in Europa entstandenen Nationalstaaten im 17./18. und 19. Jahrhundert bezogen werden.

⁵ Hier hätte kritisch ergänzt werden müssen, dass gerade Herzl – im Unterschied zu sozialistisch geprägten Zionisten – mit kolonialen Ideen und rassistischen Vorurteilen gegenüber ‚Orient‘ und ‚Asien‘ den imperialen Mächten zumindest in seiner Ausdrucksweise in nichts nachstand [vgl. Losurdo, D. (2011): Die Sprache des Imperiums: Ein historisch-philosophischer Leitfaden, Köln].

zeugend, (spätestens) nachdem sie erfahren hatten, wie die Projektion einer jüdischen Weltverschwörung in ihr Gegenteil umschlug: eine Weltverschwörung gegen die Juden. Die Gründe für die jüdische Massenunterstützung des Zionismus zu verstehen, hat nicht notwendigerweise zur Folge, zionistische Politik zu akzeptieren und zu entschuldigen. Genauso wenig, wie Verständnis für die Reaktionen der Palästinenser auf Jahrzehnte zionistischer Unterdrückung, Einverständnis mit der Politik radikaler Nationalisten [...] bedeutet“ (Postone 2005/1979:175).

In der geografisch südliche Levante genannten Region lebten vor dem Zionismus und der ersten Alija (hebr., Aufstieg nach Zion, Alija pl./Alijot sg.) knapp 20.000 Juden/Jüdinnen, die als alte Jischuw (hebr., Siedlung/bewohntes Land) bezeichnet werden. Die neuen Jischuw waren diejenigen, die ab 1882 in die Region kamen, die spätestens seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. Palästina (von Philister, einem alten Seefahrervolk aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.) genannt wurde und in der zudem 40.000 Christ_innen und 400.000 Muslime zur Zeit der ersten Alija lebten. In dieser Zeit war diese Region noch Teil des mehrere hundert Jahre herrschenden Osmanischen Reiches. Die stärksten Zuwanderungen fanden ab den 1920er und dann sehr viel massiver ab den 1930er Jahren statt, insbes. aus Osteuropa und später aus Deutschland. Grund war der sich dramatisch verschärfende Antisemitismus.

Die Besiedlung verlief über Landkäufe von Großgrundbesitzern und wurde von Mäzenen (insbes. Baron Rothschild) und einer eigens dafür gegründeten Institution gefördert. Die arabischen Pächter der Ländereien mussten von den Grundstücken weichen und verarmten zusehends. Obwohl die mit der Besiedlung verbundenen gesellschaftlichen Veränderungen personalisiert Ergebnis des Handelns von Großgrundbesitzern aus Jerusalem und Damaskus waren und strukturell Folge des um sich greifenden Kapitalismus, wurden sie Juden/Jüdinnen angelastet. Zwar arbeiteten in den auf diesen Ländereien gegründeten Kibbuzim und Moschavim⁶ häufig vornehmlich Juden/Jüdinnen, allerdings war im Allgemeinen den Siedler_innen das Landleben zu hart und daher wenig verlockend. Sie zog es vor allem nach Jerusalem. Da der Arbeitsbedarf in den Kibbuzim und Moschavim nicht überall und ausschließlich mit jüdischen Arbeiter_innen gedeckt werden konnte, wurden durchaus auch arabische Arbeiter_innen eingestellt, die auf dem vorher von ihnen gepachteten Land nun als Lohnarbeiter_innen tätig wurden.

Die in Jerusalem ansässigen Araber_innen empfanden den starken jüdischen Zuzug als problematisch, da sie schnell in der Minderheit waren und mit gänzlich anderen Kulturen konfrontiert wurden. Damit sind weniger die jüdische Religionsausübung, als vielmehr Bräuche und Sitten aus Ost- und Westeuropa gemeint. Unstimmigkeiten gab es in der ganzen Geschichte des Nahen Ostens immer wieder, da Juden/Jüdinnen (und Christ_innen) im Islam zwar zur Glaubengemeinschaft (Umma) gehören, allerdings als Dhimmis niemals gleichgestellt waren [auch wenn das europäische (Hoch-)Mittelalter sehr viel massiver antijudaistisch geprägt war als dies in muslim-

⁶ Moschavim sind auf genossenschaftlicher Grundlage organisierte Dörfer: Der Unterschied des Moschaw zum Kibbuz besteht darin, dass in der Moschaw Privatbesitz ausdrücklich Part der Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft ist; andere Teile der Gemeinschaft verbleiben jedoch nach wie vor in Kollektivbesitz. Allerdings wird inzwischen auch in immer mehr Kibbuzim, verursacht durch Einflüsse von außen, Privateigentum immer selbstverständlicher, sodass diese sich den Moschavim annähern.

mischen Gebieten der Fall war].

Erste Beschwerden nach der ersten Alija gab es zwar von arabischer Seite in Jerusalem bereits 1891, allerdings kam es erst in den 1920er Jahren, als Großbritannien das koloniale Mandat für Palästina übernahm, zu gewaltförmigen Auseinandersetzungen. Die britische Machtpolitik, die Araber_innen und Juden/Jüdinnen gegeneinander ausspielte, beiden Seiten falsche bzw. unklare Versprechungen in Richtung auf baldige nationale Eigenständigkeit machte (vgl. Vieweger 2015:130-140)⁷ und mit Landenteignungen (nicht etwa zugunsten jüdischer Siedler_innen, sondern für die ‚eigenen‘ Leute und Institutionen) verbunden war, führte 1920 zu den ersten gewalttätigen Auseinandersetzungen. Sie waren von Anfang an mit antisemitischer Propaganda aufgeladen, die insbesondere vom Jerusalemer Großmufti Hajj Amin al-Husseini gestreut wurde. Er war ein Sympathisant Hitlers und Freund Himmlers, der von den Nazis unterstützt wurde und als SS-Mann im 2. Weltkrieg mit ihnen kooperierte. Er war der große Anführer der Aufstände und Pogrome in den 1920er und 1930er Jahren (vgl. Tarach 2016 und Mallmann/Cüppers 2011/2006). Antisemitismus gab es also schon weit vor der Gründung Israels im Nahen Osten. Er ist von dem in Europa, insbesondere in Nazi-Deutschland, dadurch zu unterscheiden, dass er trotz ähnlicher Stereotype und Kollaboration mit den Nazis einem realen sozialen Konflikt um Land und staatliche Autonomie geschuldet war.⁸ In Europa wurden hingegen Juden/Jüdinnen jenseits sozialer Konflikte zum Gegenstand antisemitischer Projektionen in Krisenzeiten.

„Juden und Araber drifteten hinsichtlich ihres politischen Einflusses, ihrer wirtschaftlichen Bedeutung und ihres Lebensstandards immer weiter auseinander. Der britische Doppelauftrag aus der Balfour-Erklärung – die Ansiedlung der Juden in Palästina zu ermöglichen und die ‚bürgerlichen und religiösen Rechte der nichtjüdischen‘ Gruppen zu wahren – führte zu einer glücklosen ‚Schaukel-Politik‘, die innerhalb eines Vierteljahrhunderts das Mandat zwischen den Fronten der widerstreitenden Parteien aufrieb und scheitern ließ“ (Vieweger 2015: 140). Trotz der bestehenden Konflikte untereinander hätten soziale Auseinandersetzungen gemeinsam gegen die britische Kolonialmacht ausgefochten werden können. Dies wurde von kommunistischen Strömungen angestrebt und hätte das Verhaftet-Sein in der Religionszugehörigkeit durchbrechen können (vgl. Bunzl 2008: 61-106). Stattdessen entstand ein nicht enden wollender religiös-ethnisch besetzter Konflikt, der schon in den 1920er Jahren Tote forderte und bis Ende der 1940er Jahre auch für Massaker und tief verwurzelte Anschuldigungen auf beiden Seiten sorgte.

⁷ Hinzuzufügen wäre gewesen, dass es sogar eine Abmachung zwischen Emir Faisal und Weizmann, Herzls Nachfolger, gab (Faisal-Weizmann-Abkommen), nach der es einen jüdischen und panarabischen Staat in der Levante hätte geben sollen. Die Kolonialinteressen Großbritanniens und Frankreichs, d.h. die Aufteilung des ‚Nahen Ostens‘ unter ihnen, vereitelten die Realisierung dieses Vorhabens von 1919.

⁸ Den Satz würde ich so heute nicht mehr schreiben, denn Antisemitismus bleibt eine Ideologie, die mit einem „projektiven Wahn“ (Adorno/Horkheimer) einhergeht. Dass diese Ideologie aufgrund der sozialen Konflikte um Land, Wasser und andere Ressourcen gefördert wurde, stimmt zwar, kann aber Antisemitismus nicht begründen oder gar rechtfertigen, sondern muss als ideologisches Konstrukt kritisiert werden.

Da die gut funktionierenden Kibbuzim und Moschavim ein hohes Steueraufkommen generierten, hatte die britische Leitung Interesse an ihnen. Dennoch wurde nach dem dritten arabischen Aufstand zwischen 1936 und 1939, der – wie erwähnt – ebenfalls stark antisemitisch konnotiert war (u.a. waren die ‚Protokolle der Weisen von Zion‘, eine Fälschung des zaristischen Geheimdienstes von Anfang des 20. Jahrhunderts, beliebte Propagandatekte), beschlossen, dass die jüdische Ansiedlung sowie der Landkauf gedrosselt werden sollen. Dies geschah just in dem Moment, in dem Juden/Jüdinnen ab Ende der 1930er Jahre massivsten Verfolgungen ausgesetzt waren, so dass ihnen nichts anderes als die ‚illegale‘ Einwanderung übrig blieb.

Im Zuge des Zweiten Weltkriegs, dem Holocaust (von holocaustos, d.h. ganz verbrannt) bzw. der Shoa (hebr., Katastrophe), der Flucht vieler Überlebender weg aus Europa, in dem sie durch die ‚deutsche Hand‘ vernichtet werden sollten, wurde für viele Juden/Jüdinnen wie auch für viele Staaten in der Welt das Vorhaben eines jüdischen Nationalstaates immer folgerichtiger und greifbarer. Verfolgung und Vernichtung der Juden/Jüdinnen, die zur Besiedlung sowie zu verschärften Auseinandersetzungen im Nahen Osten führten, waren dabei politisch eingebettet in den neu entstehenden Ost-West-Konflikt. Gerade auch die sich als Supermächte konstituierenden USA und Sowjetunion befürworteten beide die Gründung des Staates.⁹

Großbritannien wollte die Einwanderung nach dem Ende des 2. Weltkriegs allerdings weiterhin beschränken. Dies führte zu Angriffen der verschiedenen jüdischen militärischen Organisationen und wurde weiter durch die illegale Einwanderung unterlaufen. Im Zuge des britischen Schlingerkurses kam bereits 1937 erstmals der Gedanke auf, das Gebiet in zwei Staaten mit einer separaten Enklave Jerusalem aufzuteilen statt einen bi-nationalen Staat zu gründen. Diese Idee wurde, nachdem das ‚Palästina-Problem‘ 1947 an die UN übergeben worden war, von der UNSCOP (UN Special Committee on Palestine) weitergeführt und von der UN-Vollversammlung beschlossen: 56,5% des Landes war somit im Besitz von 650.000 Juden/Jüdinnen, während sie vorher bloß 6% des Landes besessen hatten. Den Großteil des Landes machte dabei die Negev-Wüste aus, die nicht bewirtschaftet werden kann (wegen des Zugangs zum Roten Meer war dieser Teil aber dennoch sehr nützlich). 43,5% des Landes blieben für 1,135 Mio. Araber_innen (ironischerweise größtenteils das alte biblisch-jüdische Kernland; vgl. Karte 1 im Anhang unter http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf).

Auch wenn diese Prozesse in den sich herauskristallisierenden Ost-West-Konflikt eingebettet waren, so waren doch Antisemitismus und Holocaust die Hauptgrundlage für den Beschluss zur Gründung des Staates Israel. Eine wie auch immer geartete zionistische Bewegung (ob konservativ, fundamentalistisch, liberal oder sozialistisch) hätte trotz der starken Besiedlung vermutlich keine ausreichende (internationale) Unterstützung für die Gründung eines eigenen jüdischen Staates bekommen. Darauf lassen Erfahrungen vieler anderer nationaler Bewegungen schließen. Entscheidend

⁹ Hier hätte noch Erwähnung finden müssen, dass der UN-Teilungsplan vom 29.11.1947 in einem hoch konfliktiven Prozess entstand, in dem die neuen Supermächte aus Ost und West versuchten, ihre Einflussphären im sog. Nahen und Mittleren Osten zu erweitern.

ist: Israel wurde zum Zufluchtsort für die Überlebenden des Holocaust sowie alle verfolgten Juden/Jüdinnen der Welt und ist es bis heute.¹⁰

2.2 Staatenbildung

Die Jewish Agency, sozusagen die ‚jüdische Exekutive‘ vor der Gründung des Staates, akzeptierte den UN-Teilungsplan. Den extremistisch-nationalistischen jüdischen Gruppen hingegen ging er nicht weit genug. Von den arabischen Staaten und der nationalistischen Bewegung in Palästina wurde er gänzlich abgelehnt. Der Protest drückte sich zunächst in Form eines Generalstreiks aus und führte bereits vor der Gründung Israels 1947 zu Übergriffen auf jüdische Einrichtungen in Tel Aviv und Jerusalem, worauf die extremistischen Gruppierungen Israels (Irgun/Etzel und Lechi) ihrerseits mit Attacken reagierten. „Terror überzog das Land“ (Vieweger 2015/2010: 159). Die gemischt bewohnten Ballungszentren Jerusalem, Haifa und Jaffa lösten sich auf, Araber_innen flohen in umliegende Staaten oder die Westbank. Es begann ein Krieg um die Hauptverkehrsadern und einen Korridor nach Jerusalem, wo weiterhin mehrheitlich Juden/Jüdinnen lebten. Die waffentechnisch schlecht ausgerüsteten und militärisch schlechter ausgebildeten, zwar von spanischen Franco-Anhängern und entflohenen deutschen Kriegsgefangenen, aber kaum von ihren Nachbarstaaten unterstützten Palästinenser hatten keine militärische Siegchance. „In dieser Phase des Kriegs flohen etwa 300.000 Araber. Die Hagana (wichtigste militärische Einheit Israels, D.K.) hatte nunmehr bereits die den Juden im UN-Teilungsplan zugesprochenen Gebiete einschließlich der großen Städte erobert“ (Vieweger 2015/2010: 160).

In diese Zeit fallen etliche Gräueltaten und Massaker, die von beiden Seiten verübt wurden. Die krassesten und bedrückendsten Beispiele hierfür sind das Massaker von Deir Yassin, das von Irgun und Lechi verübt wurde (mit über 250 Toten), aber auch das Massaker in der jüdischen Siedlung Kfar Etzion (mit etwa 150 Toten). Die britische Besatzungsmacht enthielt sich in dieser Phase bis zu ihrem Abzug im Mai 1948 jedweden Eingriffs, solange sie nicht selbst angegriffen wurde.

Die gewalttätigen Auseinandersetzungen endeten zunächst mit der Unabhängigkeitserklärung Israels am 14. Mai 1948, gingen aber nahtlos über in den ersten Nahost-Krieg, den Israel als Teil des Unabhängigkeitskriegs ansieht und die Araber_innen

¹⁰ M. Brumlik (sowohl in seiner „Kritik des Zionismus“ von 2007 als auch in seiner „Kurzen Geschichte des Judentums“ von 2009) widerspricht dieser Deutung. Er behauptet, dass ein Staat Israel nicht den Holocaust verhindert hätte und dieser deswegen auch nicht seine entscheidende Grundlage sein könne, sondern der Ost-West-Konflikt dies sei. Historisch eindeutig ist, dass das Dritte Reich eine Gründung eines jüdischen Staates verhindern wollte und der Sieg der Briten gegen das Afrikacorps die Verfolgung von Juden/Jüdinnen in der südlichen Levante verhinderte. Daraus aber zu schließen, dass auch der jüdische Staat den Holocaust nicht verhindert hätte und dass somit der Holocaust nicht Grundlage der Entstehung des Staates Israel sein könne, ist eine abstrakte historische Spekulation. Plausibel hingegen ist: Ohne den Holocaust hätte die nationalistische Bewegung des Zionismus niemals die internationale (sowie inner-jüdische) Unterstützung gehabt, einen Staat zu gründen, auch wenn es wiederum richtig ist, dass Brumlik diese Gründung in den Kontext des Ost-West-Konfliktes und seiner ‚Brückenkopf-Suche‘ sowie der neu gegründeten (und teils noch kolonialistisch geprägten) Vereinten Nationen einordnet – nur kann er davon nicht die so nie da gewesenen Geschehnisse der Zeit davor quasi abtrennen oder sie als ausschließlich sekundär behandeln.

als Nakba (arab., Katastrophe¹¹) bezeichnen. Er war letztlich die Fortsetzung des bereits Ende 1947 begonnen ‚Bürgerkriegs‘.

Am Tag nach der Unabhängigkeitserklärung griffen Armeen aus fünf arabischen Staaten Israel an – Syrien, Transjordanien, Irak, Libanon und Ägypten sowie einige Bataillone aus Saudi-Arabien und ehemalige Nazi-Schergen in den verschiedenen Armeen. Aufgrund der (machtpolitischen) Zerstrittenheit untereinander wurden diese Truppen schnell von den israelischen Einheiten gestoppt. Die größte Unterstützung Israels kam zunächst von der Sowjetunion und ihren Verbündeten, was sich insbesondere in den tschechoslowakischen Waffenlieferungen für die kriegesischen Auseinandersetzungen 1948 manifestierte. Der Ostblock wollte sich im entstehenden Kalten Krieg gegen den amerikanisch-britischen Einfluss in der ölreichen Region einen ‚Brückenkopf‘ sichern. Die militärischen Operationen Israels waren Dank dieser Unterstützung sehr erfolgreich: Israel konnte nach anfänglichen Verlusten in diesem Krieg etliche Gebiete im Vergleich zum UN-Teilungsplan dazu gewinnen. Nur im Bezug auf Jerusalem waren seine Operationen nicht gänzlich erfolgreich: Jordanien konnte Teile erobern, und zwar das jüdische Viertel der Altstadt und den Osten der Stadt. So blieb Jerusalem bis 1967 in das israelische Westjerusalem und das jordanische Ostjerusalem geteilt – auch hier fanden im Zuge des Krieges Vertreibungen und Häuserzerstörungen statt. Zudem wurde den Juden der Zugang zur Klagemauer versperrt.

Während Israel zum Staat wurde¹², blieben die Palästinenser_innen ohne Staat. Sie (und ihre arabischen Nachbarstaaten) wollten zwar einen palästinensischen Staat, allerdings ohne einen israelischen zu akzeptieren. Aus Protest gegen die Gründung des Staates Israel verzichteten sie auf die Gründung eines eigenen Staates. Einerseits wurde dieser Verzicht vermutlich direkt vom früheren „SS-Mufti“ (Tarach 2016: 41) aus dem ägyptischen Asyl angewiesen; andererseits hatte auch das haschemitische Königreich Jordanien seine Einwände gegen den palästinensischen Staat, da es seinen eigenen Einfluss auf Palästina geltend machen wollte.

Mit dem Waffenstillstandsabkommen Anfang 1949, das den ersten Nahost-Krieg zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn beendete, wurde die sogenannte Grüne Linie gezogen, auf die sich bis heute immer wieder berufen wird, wenn es um die Gründungsversuche eines palästinensischen Staates geht (vgl. Karte 2 unter http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf).

Insgesamt flohen mindestens 700.000 Araber_innen aufgrund dieses Krieges. Die

¹¹ Hier hätte erläuternd ergänzt werden müssen, dass die Nakba als Vertreibung und Teil moderner Staatsgründung, die katastrophal für die Araber*innen vor Ort war, nicht mit dem eliminatorischen Charakter der Shoa, was ebenfalls Katastrophe bedeutet, gleichgesetzt werden kann.

¹² Genauer zu formulieren wäre gewesen, dass Israel in einem staatenbildenden Krieg entstand. Das verbindet die Gründung des Staates Israel mit den Prozessen, in denen sich Staaten in der Moderne gebildet haben. Wesentlicher ist der Unterschied. Israels Staatenbildung ist eine Reaktion auf den eliminatorischen Antisemitismus des Nationalsozialismus. Insofern ist schon die Gründung Israels, die mit Gewalt und Unrecht gegenüber Araber*innen/Palästinenser*innen einherging, keine Staatsgründung wie alle anderen, sondern singulär (vgl. Kapitel 3).

Frage nach der Flucht und dem Rückkehrrecht wird immer wieder thematisiert – das Rückkehrrecht ist sogar völkerrechtlich durch UN-Beschlüsse (UN-Resolutionen 194 und 242) festgelegt. Der Hauptgrund der Flucht ist nun aber der Krieg gewesen. Das ‚Flüchtlingsproblem‘ entstand also weder durch die Flucht-Anordnung arabischer Führer noch aufgrund zionistischer Pläne eines groß angelegten ‚Transfers‘ von Palästinenser_innen in andere Gebiete. Dieser Deutung stimmen tendenziell auch die sogenannten neuen Historiker zu, die im Zuge des israelischen Historikerstreits in den 1980er Jahren einige Mythen der Staatsgründung widerlegten (vgl. Bunzl 2008, insbes. 125-141).¹³

2.3 Der Staat Israel und der sich verschärfende Nahostkonflikt

Eingebettet in den Ost-West-Gegensatz konstituierte sich Israel in staatenbildenden Kriegen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges als Rettungsprojekt in Folge des Holocaust (auch für Juden/Jüdinnen aus arabischen Staaten, in denen nach der Gründung Israels zahlreiche Pogrome stattfanden und das Leben für die meisten Juden/Jüdinnen unmöglich wurde¹⁴). Befeuert durch die Staatsgründung nahm der Nahostkonflikt seinen Lauf als vermeintlich ethnisch-religiös konnotierter Konflikt. Der Konflikt, der bis heute einen besonderen Stellenwert unter den vielen globalen Konflikten hat, wird durch die Berufungen auf religiöse Motive zusätzlich angeheizt. Die religiöse Symbolik spielt aufgrund der Bedeutung von Religion für Identität und Legitimität des Denkens und Handelns im Nahen Osten eine besondere Rolle. Die selektive Interpretation und Verwendung religiöser Traditionen bergen dabei die Gefahr des Fundamentalismus¹⁵ in sich und sind vor allem politisch-ideologischen

¹³ Dass das Unrecht von Kriegsgeschehen nicht ungeschehen gemacht werden kann, ist unbestritten, allerdings wird von Israel mit der Verpflichtung zur Aufnahme ehemals Vertriebener mehr gefordert als von anderen Staaten. Sinnvoll wären offizielle gegenseitige Entschuldigungen für erlittenes Leid und eine Diskussion über ‚realistische‘ Entschädigungszahlungen für das verlorene Land, was einem Friedensprozess neuen Schwung geben könnte. Hier hätte ergänzt werden müssen, dass doppelte Standards für Israel im Vergleich zu anderen Staaten angelegt werden, was einem modernen antisemitischen Stereotyp entspricht. Zudem hätte an dieser Stelle hinzugefügt werden können, dass gerade Entschädigungen unter Hinzuziehung der ehem. Kolonialmacht Großbritannien sowie Deutschlands als Nachfolgestaat der NS-Verbrechermation bedacht werden müssten, wobei auch arabische Staaten, die sich 1948 gegen die Staatsgründung Palästinas aussprachen – und die Fliehenden teils bis heute nicht in ihre Gesellschaften integriert haben – in ihrer Mitverantwortung nicht außen vor gelassen werden sollten. Auch wenn ‚angemessene‘ Entschädigungen aufgrund der weltweiten Krise des Kapitalismus illusorisch sind, so könnten Eingeständnisse und kleinere Zahlungen doch auf symbolischer Ebene möglich sein und vielleicht sogar einen Weg zur Versöhnung in der Levante weisen.

¹⁴ Hierzu wurde keine Literatur eingefügt, daher hier zumindest eine Zeitungsartikel diesbzgl.: <https://taz.de/Arabische-Juden/!5894964/> [Grigat, S. (2022): Eine vergessene Fluchtgeschichte. Arabische Juden].

¹⁵ Der Fundamentalismus – so zeigt sich auch in den Jahren nach Abfassung dieses Textes immer deutlicher – wird mit zunehmender Krise des Kapitalismus immer dramatischer und nimmt Züge eines „Weltamoklaufes“ (Robert Kurz) an: Die Hamas ist die ‚Spitze‘ eines islamistischen, eliminatorisch-antisemitischen sowie frauenfeindlichen Fundamentalismus, der bei allen islamistischen Gruppierungen in der Region sowie zahlreichen Regierungen mehr oder weniger offen sich zeigt; die rechtsextremen (Siedler-)Parteien in der aktuellen israelischen Regierung, die mit den Namen Ben-Gvir und Smotrich verbunden sind, stehen dem kaum nach: Der von Fundamentalismen geprägte gegenseitige Hass mit dem Ziel der Eliminierung scheint sich mit der sich auf vielen Ebenen ausagierenden Krise des Kapitalismus immer weiter zuzuspitzen, wobei das Massaker vom 7.10.2023 beispiellos ist und der sich darin gegen Israel richtende eliminatorische Antisemitismus einen Wahn impliziert, der besagt: Wenn Israel vernichtet ist, wird alles gut, im Nahen Osten und überall [vgl. dazu Böttcher, H. (2025):

Zwecken untergeordnet (vgl. Bunzl 2008:191-204; vgl. auch Avraham 2012).¹⁶

Politisch-ökonomisch spielt der (aus westlicher Sicht) sogenannte Nahe/Mittlere Osten eine bedeutende Rolle, weil er die Hauptlagerstätte des für Produktion, Transport und Energie wichtigsten Rohstoffs ist: Öl. Die Region ist bereits seit langem ein „brodelnder Hexenkessel“ (Kurz 2003a:115). Zunächst versuchten die beiden Supermächte des Kalten Krieges ihre ‚Pflöcke einzuschlagen‘, um sich getreue Regierungen und Militärbasen zu schaffen. Dies gelang den USA im Bezug auf Israel sehr viel besser, auch wenn dies nicht von Anfang so war, sondern erst nach dem Suezkrieg 1956. Dies bedeutet nun keine Quasi-Identität Israels und der USA: Die beiden Staaten tragen trotz ihrer Nähe immer wieder Kontroversen miteinander aus, so beispielsweise bei der Bombardierung des Kosovo Ende der 1990er Jahre (vgl. Tarach 2016, insbes. 259-278) oder im Bezug auf den Ausbau der Siedlungen in der Westbank, wie nicht erst die aktuelle Debatte zeigt. Dennoch wäre Israel nicht lebensfähig ohne die finanzielle Unterstützung der USA, insbesondere für den militärischen Bereich (vgl. u.a. Handelsblatt 2016). Dies gilt in ähnlicher Weise für Palästina, das ohne die finanzielle Förderung, mehr noch der EU als der USA, gänzlich kollabieren würde, was nur partiell mit den israelischen Einschränkungen in den besetzten Gebieten zusammenhängt (vgl. LIPortal und Aktion 3. Welt Saar 2014).

Nachdem die zweite Ordnungsmacht in der Region nicht mehr auf Israel setzen konnte, kooperierte sie mit seinen arabischen Nachbarstaaten, die mit sehr viel weniger Unterstützung vergeblich versuchten, ihre Ökonomien und staatlichen Strukturen zu modernisieren. In der Region entwickelte sich im Zuge des Ost-West-Gegensatzes eine zunehmende Polarisierung und Verfeindung zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarstaaten. So entstand eine außen- und verteidigungspolitisch prekäre Situation für Israel nach dem staatenbildenden Krieg Ende der 1940er Jahre, die mit einer von Gewalt und Gegengewalt geprägten Realität für die Zivilbevölkerungen auf beiden Seiten (Israel und Palästina/arabische Nachbarstaaten) sowie den

Projektiver Antisemitismus, rohe Bürgerlichkeit und gesellschaftlicher Wahn, in exit. Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 22, 50-85]. Auf israelischer Regierungsseite kann konstatiert werden, dass fast jegliche krieglerische Zurückhaltung [vgl. etwa Potter, N. (2025): Definitionsmacht eines Genozids, <https://taz.de/Krieg-im-Nahen-Osten/!6073997/>] und ein beträchtlicher Teil humanitärer Hilfe in Gaza mit der Entlassung Galants als Verteidigungsminister Ende 2024 und dem Amtsantritt des fundamentalistisch-evangelikal geprägten Donald Trump im Januar 2025 immer mehr aufgegeben wurde und fundamentalistisch-nationalistische Kräfte die Politik Israels bestimmen, die die Palästinenser*innen aus Gaza (und am liebsten auch dem Westjordanland) vertreiben wollen, nicht nur die militärisch besiegte Hamas, die wohl nicht gänzlich ‚eliminierbar‘ ist, sondern ideologisch sowie im bewaffneten Untergrund weiter wirkt (es gab 2025 auch mehrere Demonstrationen gegen die Hamas sowie den Krieg, unter Gefahr für Leib und Leben - vor allem durch die Schergen der Hamas - gingen tausende im Gazastreifen auf die Straßen) – auch soll nicht unerwähnt bleiben, dass sich viele tausende Israelis regelmäßig öffentlich für eine Waffenruhe im Gazastreifen und Verhandlungen über die Rückführung der Geiseln bzw. Leichen einsetzen, das Vorgehen der Netanjahu-Regierung ist auch im Land stark umstritten. In der israelischen Regierungspolitik vermischen sich die rationalen Aspekte einer Selbstverteidigung gegen antisemitisch-eliminatorische Terrorbanden und ihre Unterstützerregime (insbes. Iran) in der Region mit irrational-fundamentalistischem Größenwahn eines Groß-Israels, das beängstigend nahe an Wahnvorstellungen anderer Staaten (Iran, Türkei, Russland...) herankommt, sodass die rationalen und irrationalen Momente immer schwieriger voneinander zu unterscheiden sind.

¹⁶ Aus den religiösen Motiven werden nicht selten unmittelbare Feindschaft und krieglerische Handlungen abgeleitet. Diese finden aber in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen statt, weshalb die religiösen Motive mit diesen vermittelt werden müssten. Dieser Versuch wird in Kapitel drei kurz skizziert.

ersten ‚Martyrertoden‘ in den 1950ern einherging und politisch billigend in Kauf genommen wurde. Israel war und ist größtenteils von feindlich gesinnten Staaten und inzwischen zunehmend von post-staatlichen Zersetzungsgebilden (IS, Hisbollah, etc.) umgeben. Seine militärischen Entscheidungen würden daher so oder ähnlich auch von allen anderen Staaten getroffen werden und stellen keine *besondere* Brutalität dar.¹⁷

In der Regel werden die Kriege von 1948 und 1967 als grundlegend für die heutige Situation herangezogen. Dies greift in beiden Fällen zu kurz: Richtig ist, dass es durch den ersten Krieg massive Vertreibungen und Fluchtbewegungen aus dem heutigen Gebiet Israels (innerhalb der Grünen Linie) gab; richtig ist auch, dass mit dem 6-Tage-Krieg, der u.a. eine Folge um den Konflikt um Wasser war (vgl. Vieweger 2015/2010:48-57), die Okkupation einsetzte, die durch die Teil-Autonomie Palästinas und den Rückzug aus Gaza nicht aufgehoben wurde, sondern bis heute anhält und Auswirkungen auf das alltägliche Leben, die Politik und Wirtschaft vor allem der Palästinenser_innen hat.¹⁸ Die neue Grenzziehung nach 1967 und die mit ihr einhergehende politische Situation – auf der einen Seite Nicht-Akzeptanz Israels durch die arabischen Nachbarn, auf der anderen Seite insbesondere ab der zweiten Hälfte der 1970er, noch mehr in den 1990er sowie seit Ende der 2000er (‚Nuller‘) Jahre starker, staatlich geförderter Siedlungsbau – hat sich bis heute zwar im Detail, aber nicht grundlegend geändert. Die Gewaltspirale nahm ihren Lauf und die Westbank gilt weiterhin als von Israel kontrolliertes Gebiet. Trotz Autonomiebehörde, UN-Beobachterstatus und vieler Friedensinitiativen scheint sich dies tendenziell nicht zu ändern (vgl. Karten 2, 4 und 5 unter http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf).

Eine Veränderung in der Politik Israels hin zu einer fundamentalistischeren (vgl. Eisenstadt 1987/1985¹⁹) und ethnokratisch-diskriminierenden (vgl. Illouz 2015; vgl. Kinet 2015/2013) Entwicklung nicht nur in Richtung auf die Palästinenser_innen, sondern auch innenpolitisch, ist vor allem seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre

¹⁷ Im Detail können hier weder die Kriege im Nahen Osten seit Mitte des 20. Jahrhunderts noch die verschiedenen politischen Konstellationen und ihre Veränderungen – u.a. im Bezug auf Ägypten und Jordanien – erläutert werden. Karte 3 (unter http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf) soll aber zumindest einen groben Überblick über die Region geben. Darin wird zumindest deutlich, dass Israel von den benachbarten zerfallenden Staaten Libanon, Syrien, aber auch dem etwas weiter entfernten Irak und dem feindlich gesinnten Iran umgeben ist. In einer solchen Situation würde auch jeder andere moderne Staat politisch und militärisch ähnlich agieren. Hier hätte angefügt werden müssen, dass diese Aussagen auf die realen staatlichen Bedingungen im Kapitalismus bezogen sind, dass damit aber weder der weltweiten Militarisierung noch präventiven Kriegen – trotz teils nachvollziehbaren Argumenten im Bezug auf die Aggressionen des Iran – das Wort geredet wird.

¹⁸ Zur Situation der Palästinenser_innen (insbes. Konflikte um Wasser, Reiseeinschränkungen, Zwangsräumungen, willkürliche Verhaftungen und rechtswidrige Tötungen, oft straflose Gewaltanwendung insbes. von Siedlern – Letzteres hat in den letzten Jahren unzumutbare Ausmaße angenommen) vgl. zusammenfassend Vieweger 2015/2010: 45-46; vgl. die alljährlichen Berichte von Amnesty International, aktuell von 2016; vgl. Illouz 2015 und Baram 2016 sowie die Karten 4 und 5 im Anhang unter http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf.

¹⁹ Vgl. hierzu auch Fußnote 14 und die Gefahren, die von einem religiösen Zionismus und seinem mit Siedlerkolonien einhergehenden Fundamentalismus ausgehen.

und der Wahl von Menachem Begin zum Ministerpräsidenten (1977) feststellbar. Die sozialen Aspekte des Zionismus verloren bereits ab den 1970er Jahren zunehmend an Bedeutung und wurden durch Individualisierungstendenzen ersetzt. „Diese Prozesse sind auch in Israel begleitet von der Suche nach Identität in religiösem und nationalem Kulturalismus. Nach innen verdrängen religiös und nationalistisch ausgerichtete Parteien und Gruppierungen den säkularen mit der Arbeiterbewegung verbundenen Zionismus. Nach außen erstarken ‚militante Feindseligkeit, kulturalistische Arroganz und aggressive Eroberungsideen‘ (Kurz 2003a: 141, zit. nach Böttcher 2015b), die sich in der Siedlungspolitik niederschlagen“ (Böttcher 2015b:11).

Die Repression in und von Israel und die gleichzeitigen nicht enden wollenden Terrorakte palästinensischer Extremisten²⁰ führen zu der Situation, wie sie heute ist: Auf der einen Seite steht ein Israel, das im Zuge der regionalen Situation und des globalen Antisemitismus (vgl. Kurz 2003a und 2009; vgl. Rabinovici et al. 2004; vgl. Postone 2005) objektiv immer mehr Sicherheit bedarf, dabei aber, gerade im Zuge der Siedlungspolitik, kaum Interessen von Palästina zulässt, sondern im Gegenteil immer repressiver nach außen und innen reagiert (zunehmender anti-arabischer Rassismus, rechtswidrige Tötungen, Diskriminierungen etc.). Auf der anderen Seite steht ein verarmtes und zerfallendes Palästina. Es ist begleitet von fundamentalistischen Tendenzen. Zu ihnen gehört die Projektion der gesellschaftlichen Problemlagen auf identifizierbare Schuldige. In diesem Konglomerat erscheinen politische Lösungen kaum möglich.

Die vielen Initiativen wie z.B. die Roadmap von 2003, die nach den erfolgversprechenden Verhandlungen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts – die wiederum nach der Ermordung Rabins und der zweiten Intifada beendet waren – einsetzten, waren aufgrund der geschilderten sich weiter zuspitzenden Situation ohne Erfolg. Seit 2010 gibt es keine nennenswerten Friedensverhandlungen mehr und eine Aussicht darauf scheint unrealistisch. Dadurch haben sich auch ideologische Positionen weiter verfestigt und eine ‚Fundamentalisierung‘ auf beiden Seiten verstärkt²¹.

3. Die paradoxe Singularität des Staates Israel

Nachdem grob die Aporien der Lage Israels und des Nahostkonflikts empirisch dargestellt wurden, soll nun der Versuch unternommen werden, diese vor dem Hintergrund der von Robert Kurz und Roswitha Scholz herausgearbeiteten Theorie der Wert-Abspaltungskritik als Kritik des globalen Kapitalismus zu reflektieren.²²

²⁰ Hier wären stärker die ständigen Raketenangriffe von Hamas (noch 2025, aus einem komplett zerstörten Gazastreifen heraus haben Hamas und Islamischer Dschihad Raketen abgefeuert) und Hisbollah in den Vordergrund zu rücken gewesen.

²¹ Wie nach dem 7.10.2023 (und dies muss inzwischen auch im Bezug auf den Gaza-Krieg gesagt werden) noch von ‚Frieden‘ gesprochen werden kann, ist eine offene Frage, deren Antwort aktuell kaum formulierbar, da nicht vorstellbar erscheint; evtl. wird dadurch auch die Ein-Staaten-Lösung, wie ich sie in Kapitel 3.1 darstelle, zur Unmöglichkeit, und mit sich zuspitzenden Krise droht jeder staatliche Lösungsversuch zur katastrophischen Aporie zu werden.

²² Diese Kurzdarstellung des Kapitalismus, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, basiert auf den zahlreichen Arbeiten von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie zuvor Krisis). Besonders wichtige Werke sind: Kurz 1991, Kurz 2009/1999, Kurz 2003, Kurz 2004a, Kurz 2004b, Kurz 2005a, Kurz 2005b, Kurz 2010/2006, Kurz 2010, Kurz 2011, Kurz 2012, Ortlieb 2009, Scholz 2011/2000.

Obwohl Israel ein Rettungsprojekt für die verfolgten Juden/Jüdinnen war und ist, bleibt es als Staat zugleich in politisch-ökonomische Konstellationen eingebunden, die im Folgenden skizziert werden.

Ein Zitat von Kurz beinhaltet dabei bereits die Kernaussage dieses Kapitels, nämlich dass der Staat Israel singulär und gleichzeitig paradox ist: „Israel ist trotz seiner quasi kolonialen Beziehung und Verhältnisse (sowie als Knüppel des Westens, D.K.) in der nahöstlichen Weltregion kein *wesentlich* koloniales Projekt, wie es im selber längst bankrotten nationalrevolutionären Diskurs der Dritte-Welt-Bewegungen²³ immer wieder bezeichnet worden ist, sondern es ist *wesentlich* ein Not- und Rettungsprojekt²⁴ angesichts des mit der modernen Subjektform verbundenen antisemitischen Syndroms“ (Kurz 2003a: 128; kursive Hervorhebungen D.K.).

3.1 Die Abhängigkeit des Staates vom krisenhaften Verwertungsprozess

Der Staat Israel ist – wie alle anderen Staaten auch – ein moderner, sprich kapitalistischer Nationalstaat mit einem gewalttätigen Nationbuilding und agierend auf der globalen ‚Wert-Verwertung‘ des Kapitals und des damit verbundenen ‚prozessierenden Widerspruchs‘ (Karl Marx). Die Kapitalakkumulation bzw. ‚Verwertung des Werts‘ besteht in der Verausgabung von Arbeit in der Produktion und der Zirkulation von Waren auf dem Markt, mit dem Ziel der Geldvermehrung (G-W-G‘). Der Kapitalismus, der neben der männlich konnotierten Warenproduktion die gleichursprüngliche weiblich konnotierte Reproduktion als seine Grundlage umfasst (vgl. Scholz 2011/2000), ist die Gesellschaftsform des (real-)abstrakten, irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen und seiner abgespaltenen Momente (begrifflich etwas unpräziser könnte man von struktureller Erniedrigung der Frauen und Männerdominanz im Bezug auf die Abspaltung sprechen). Diesen historisch-dynamischen, krisenhaften Verwertungsprozess sichert der Staat als ‚ideeller Gesamtkapitalist‘ (Friedrich Engels). Gleichzeitig ist er abhängig von diesem Prozess, genauer gesagt von dessen ‚Abfallprodukt‘, den Steuern, mit denen er die dafür notwendigen Voraussetzungen (Soziales, Wissenschaft, Infrastruktur, Gesetze etc.) schafft und politisch steuert. Da der Verwertungsprozess auf der Verausgabung von Arbeit zur Wertproduktion beruht, die gleichzeitig aufgrund der inzwischen global gewordenen Konkurrenz zu teuer wurde und damit als variabler Teil des Kapitals

²³ Und seit den 1990ern und vor allem in den letzten Jahren durch post- und dekoloniale Bewegungen, die der breiten Öffentlichkeit seit den Protesten gegen den Gaza-Krieg (23-25) bekannt geworden sind [vgl. dazu Böttcher, H. (2024): Antisemitismus, Rohe Bürgerlichkeit und die Unverzichtbarkeit einer angemessenen Kritik des Kapitalismus, in: Netztelegramm. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar, 18-26].

²⁴ An dieser Stelle hätte in Ergänzung zu Kurzens Formulierung deutlicher gemacht werden müssen: Israel ist wesentlich ein Rettungsprojekt und auch ein moderner, kapitalistischer Staat, denn ohne das Staatsgebilde hätte es in der Moderne auch kein Rettungsprojekt gegen Antisemitismus werden können. Damit gehen aber die dargelegten Widersprüche und Unmenschlichkeiten einher, die sich auf unterschiedliche Art in allen Staaten zeitigen, ohne dass Israels Status als Rettungsprojekt dadurch aufgelöst würde, was erst dann der Fall wäre, wenn es nicht mehr als Rettungsprojekt fungieren könnte, sondern im Staat (bzw. Staatszerfall) ‚aufgehen‘ würde und Juden dort keine Zuflucht mehr nehmen würden. Gegen Prozesse der Selbstzerstörung ist auch Israel als Rettungsprojekt nicht gefeit. Im Gegenteil, angesichts der gegenwärtigen Prozesse ist es ihnen verschärft ausgesetzt.

zu reduzieren ist, gräbt er sich schleichend sein eigenes Grab und reißt den Globus, inkl. der gleichursprünglichen abgespaltenen Momente, in den Abgrund. Die für den ‚prozessierenden Widerspruch‘ bedeutendste Entwicklung ist die mikroelektronische Revolution seit den 1970er Jahren. Diese kann nicht mehr mit Marktexpansion und Produktdiversifikation kompensiert werden. Die dafür notwendige Warenmenge kann von den Märkten nicht mehr aufgenommen werden. Daher stößt der Kapitalismus nicht nur logisch, sondern auch historisch an die Grenzen, die er nicht immanent überwinden kann. Der Verwertungsprozess läuft tendenziell ins Leere und entzieht damit auch den Staaten ihre Grundlage.

Für Israel bedeutet dies, dass es sich zunächst, wie andere Staaten auch, gewaltförmig konstituieren musste. Dies war auch Herzl, Jabotinsky, Ben-Gurion und den meisten anderen Zionisten unterschiedlicher Couleur bewusst: Ihnen war klar, dass jüdische Ansiedlungen in Palästina zu Konflikten mit der ansässigen, arabischen Bevölkerung führen würden (vgl. Bunzl 2008). Israels Nationbuilding wäre dabei aber genauso²⁵ zu kritisieren wie das anderer Nationen. Die gewaltsamen Prozesse der Nationalstaatsbildung, die bei anderen Staaten als selbstverständlich hingenommen werden, stoßen im Blick auf Israel jedoch auf permanente Kritik. Somit wird an Israel ein besonderer Maßstab angelegt, durch den dieser Staat im Vergleich zu anderen mit zweierlei Maß gemessen wird. Es werden doppelte Standards gesetzt (vgl. Sharansky 2004). Israels Agieren ist in den Kontext der Bildung moderner Staaten zu stellen. Ihnen gegenüber kann die Bildung des Staates Israel nicht als besonders brutal und unnachgiebig beurteilt werden. Dass bedeutet nun nicht, dass die Besatzung von Gaza und der Westbank (respektive der quasi-permanente Raketenbeschuss auf Israel) einfach zu akzeptieren wäre. Aber seine Beurteilung muss kontextualisiert werden: auf der einen Seite ein quasi-kolonialisiertes Volk mit zusammenbrechender politisch-ökonomischen Struktur, die sich in Form islamistischer Gewalt ‚Luft‘ verschafft²⁶, auf der anderen Seite ein durch einen krisenbedingten, globalen Antisemitismus sowie Angriffen aus den besetzten Gebieten und benachbarten Staaten sich im quasi-permanentem Kriegszustand befindender Staat. Um aus dem Pingpongspiel dieser beiden Pole herauszukommen und somit das Leid beider Seiten tatsächlich ernst zu nehmen, wäre eine Metaebene einzunehmen, wie es hier versucht wird.

Mit der kurz skizzierten Kritik der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung und der von ihr analysierten sich zuspitzende gesellschaftlichen Krise kann das global beobachtbare Phänomen zerfallender Staaten und seiner kriegerischen, von sinnloser männlicher Gewalt dominierten Folgen erklärt werden: „Verwilderung des Patriarchats“ nennt Roswitha Scholz dies. In besonders krasser Weise drückt sich dieser Zerfall in der Krise des globalen Kapitalismus im brodelnden, öl-reichen Nahen Osten aus. Der Staat Israel, der sich in den für die Moderne typischen staatenbildenden Kriegen konstituierte, liegt also in einer Region, in der es vor zusammenbrechenden Staaten und ihren Zerfallsprodukten nur so wimmelt. Und auch Israel bleibt wie gesehen

²⁵ Das „genauso“ würde ich so nicht mehr schreiben, was ich in den Fußnoten 11, 12 und 23 bereits erläutert habe (vgl. dazu auch Interview mit Zeev Sternhell unter <https://www.rosalux.de/news/id/38742/zeev-sternhell-blickt-auf-70-jahre-israel>).

²⁶ Dies ist angesichts der Brutalität und zur Selbstzweckhaftigkeit tendierenden islamistischen Gewalt viel zu salopp formuliert.

nicht von der Krise verschont. Es ist kein Zufall, dass der Siedlungsbau, Diskriminierungen und Spaltungsprozesse verstärkt ab Mitte/Ende der 1970er Jahre zunahmen. Ab diesem Jahrzehnt, das global mit der neoliberalen Wende einherging, wurde die Krise des kapitalistischen Weltsystems immer akuter. Im Zusammenhang der kapitalistischen Gesellschaftsformation und ihrer historisch-krisenhaften Prozesse sind auch die zunehmenden Fundamentalismen zu begreifen, die eine unreflektierten Verarbeitung dieser Entwicklungen darstellen (vgl. Kurz 2003a und 2005b).

Auch Palästina ist Opfer des mörderischen politisch-ökonomischen Konkurrenzsystems: Der Versuch einer ‚nachholenden Modernisierung‘ scheiterte auch hier, wie in quasi allen anderen Staaten der sogenannten Dritten Welt. Grund hierfür war der Einbruch des Wertschöpfungsprozesses als Grundlage von Modernisierung und Entwicklung: Mit dem Produktivitätsniveau in der globalen Konkurrenz konnten Unternehmen und Staaten der Peripherie nicht mithalten (vgl. Kurz 1991 und 2003a, insbes. 114-155). In diesem Zusammenhang ist die Situation der Palästinenser_innen nicht in erster Linie auf die Politik Israels zurückzuführen, sondern auf die weltgesellschaftliche Entwicklung des Kapitalismus und seiner Krise bzw. historischen Grenze, an die er immer deutlicher stößt. Diese ist auch nicht mit einer formalen Staatsgründung Palästinas im Kontext einer Zwei-Staaten-Lösung aufzuheben. Ebenso wenig scheint eine Ein-Staaten-Lösung eine Grundlage zu haben. Selbst ein relativ gut funktionierender Staat wie die Bundesrepublik hatte erhebliche Schwierigkeiten, einen bankrotten Staat wie die DDR in den 1990er Jahren zu ‚integrieren‘ (vgl. Kurz 1991b und Kurz 1993). Israel dürfte dies daher – auch ohne festgefahrene Feindbilder zwischen Israelis und Palästinenser_innen – in der fortgeschrittenen Krisenentwicklung wohl kaum mit einem noch kaputteren Palästina gelingen, wo sich die Krise in Form des Zerfalls quasi-staatlicher und marktförmiger Strukturen zeigt. Im Kontext dieser Ausweg- und Perspektivlosigkeit ist der in Israel und Palästina – allerdings auf unterschiedlichem Produktivitätsniveau und religiös anders geprägt – sich ausagierende Fundamentalismus und seine Folgen zu sehen. So ist der mit antiisraelischem Antisemitismus konnotierte Fundamentalismus als palästinensische Variante einer ideologischen Krisenverarbeitung in der (Post-) Moderne und ihrer (mörderischen) Staatlichkeit in einem politisch-ökonomischen Konkurrenzsystem zu verstehen. Hier hilft auch keine Staats-Vision im Zusammenhang mit der Zwei-Staaten-Lösung, die weiterhin den mehrheitlich – sowohl international als auch in der Region – unterstützten Ansatz darstellt und vermeintlich Besserung verschaffen soll. Wenn es stimmt, dass die Verwertungsbewegung weiter alles zermalmend voranschreitet, dann handelt es sich um eine Staats-Illusion, und somit ist „(d)er palästinensische Phantom-Staat (...) folgerichtig der erste, der schon vor seiner offiziellen Gründung in den Prozess der Zersetzung und Verwesung übergegangen ist. Staatsbildung und Entstaatlichung fallen hier unmittelbar zusammen, ein historisches Paradoxon“ (Kurz 2003a: 131). Auch die Tatsache, dass es kaum noch ernst zu nehmende Friedensverhandlungen nach 2010 gegeben hat, kann als Folge der Zusammenbrüche interpretiert werden, die nach der Weltwirtschaftskrise 2007/08 eine sich verschärfende Dynamik gewonnen haben.

Die religiöse Symbolik, die – wie erwähnt – in der Region eine besondere Rolle

spielt, wird in Verbindung mit der zunehmenden Krise des Kapitalismus zur Krisenverarbeitung missbraucht. „Die Religion kann dabei auf der Basis von kapitalistischer Warenproduktion und Weltmarkt weder zur reproduktiven Konstitution der Gesellschaft wie in den vormodernen agrarischen Zivilisationen zurückkehren noch kann sie an die Stelle der modernen Politik treten; sie wird vielmehr im Nahen Osten so extrem wie nirgendwo sonst zur destruktiven und mörderischen Krisenideologie, die das unhaltbare Regime kapitalistischer Konkurrenzverhältnisse nicht überwindet, sondern in einer phantasmatischen Gestalt zuspitzt und dem Todestrieb der modernen Vernunft in ihrem weltlichen Scheitern Ausdruck verleiht. Weil der Nahe Osten in vieler Hinsicht einen Brennpunkt der aktuellen weltkapitalistischen Widersprüche bildet, nimmt der manifeste Todestrieb dort auch besonders drastische gesellschaftliche Ausmaße an. In diesem Sinne gehen sämtliche moslemische Länder des Nahen Ostens, auch die bislang laizistischen, in einen islamistischen Zersetzungsprozess über und laden sich mit scheinreligiösen Hassideen auf“ (Kurz 2003a: 116-117). Auch in Israel greifen – wie dargestellt – fundamentalistische Tendenzen immer mehr um sich. Sie sind, mit anderer religiöser Prägung, ebenfalls ein Krisenausdruck und verschleiern ähnlich wie auf palästinensischer Seite die realen Hintergründe der zunehmenden gesellschaftlichen Problemlagen.

3.2 Kapitalismus und Antisemitismus

Einerseits ist Israel ein Staat wie jeder andere, andererseits ein singulärer Staat, der sich von allen Staaten unterscheidet, allerdings nicht aufgrund biblischer Bezüge (wie u.a. Avraham 2012 zu Recht kritisiert), sondern aus Gründen, die ebenfalls in der kapitalistischen Moderne liegen. Der im Zusammenhang mit dem deutschen eliminatorischen Antisemitismus, sprich dem Holocaust, entstandene moderne Staat Israel ist also ein paradoxes Gebilde. Paradox deswegen, weil er einerseits ein Staat wie jeder andere ist und auch sein will (zionistischer Grundgedanke), mit all seinen katastrophalen Auswirkungen sowohl für die vertriebenen Palästinenser_innen und die aktuell besetzten Gebiete als auch inner-israelisch ungleich und immer zerrissener (vgl. Eisenstadt 1987/1985; vgl. Illouz 2015; vgl. Kinet 2015/2013); und andererseits ist dieser Staat eben auch einmalig, singulär, nämlich eine Zufluchtsstätte für verfolgte Juden/Jüdinnen, hervorgegangen aus dem singulären Ereignis des Holocaust und weiterhin stark von außen bedroht. Die Singularität des Staates Israel ist also begründet in der Singularität des Holocaust als eliminatorische Zuspitzung des Antisemitismus. Hierdurch wird Israel zu einem singulären Rettungsprojekt, das der Vernichtung als Selbstzweck gegenüber steht.

Singulär ist der Holocaust deshalb, weil zum einzigen Mal in der Geschichte, ein ‚Volk‘ bzw. eine religiöse Gruppe als Ganzes ausgerottet werden sollte, nicht weil es andere bedrohte, nicht aus ökonomischen oder politischen (Expansions-)Interessen heraus, sondern als Selbstzweck. In dieser Selbstzweckhaftigkeit und der Bekämpfung der kapitalistischen (Real-)Abstraktion des Geldes, das im ‚Juden‘ pseudo-konkretisiert wurde (und immer wieder wird), steht die versuchte Ausrottung der Juden und die Zerstörung des europäischen Judentums in Verbindung zum leeren, fetischistischen kapitalistischen Selbstzweck, der in der inhaltlich leeren Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen besteht. Dies hat erstmals Moishe Postone (vgl.

Postone 2005/1979) Ende der 1970er Jahre analysiert. Weiter entwickelt und mit der spezifisch deutschen Geschichte vermittelt hat es Robert Kurz im „Schwarzbuch Kapitalismus“, in dem er den Holocaust als „negative Fabrik“ bezeichnet, in der nichts hergestellt, sondern ausschließlich vernichtet wird (vgl. Kurz 2009/1999, insbes. 498-516). Roswitha Scholz (2005:74-120) erläutert in ihrem Durchgang durch (post-)moderne Antisemitismustheorien, dass sowohl Postone als auch Kurz in ihren Analysen noch zu kurz greifen: Ersterer, weil bei ihm der Antisemitismus quasi aus der Wertform (der Strukturebene) abgeleitet wird, letzterer weil er die sozial-psychologische Ebene (Handlungsebene) nicht ausreichend mit bedacht hat, also die Ebene der Verhaltensweise der Einzelnen, die antisemitisch denken und im Zusammenhang mit dem Holocaust auch denunziatorisch oder eliminatorisch tätig geworden sind. Dies bedeutet, dass antisemitische Haltungen und Handlungen im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Form zu begreifen sind, aber nicht aus dieser abgeleitet werden können. Niemand muss also Antisemit werden. Die Verbindung zur Form besteht in deren Krisenhaftigkeit. In der Verarbeitung der Krise kann auf antisemitische Muster zurückgegriffen werden. Das zeigt die Geschichte des Antisemitismus, der mit krisenhaften Verwerfungen in Durchsetzung und Verlauf des Kapitalismus und seiner Krise einhergeht, nach dem Muster: die ‚jüdischen Geldmonster und Weltverschwörer‘ sind für Probleme und Notlagen verantwortlich.

Die aktuelle Krisensituation ist dadurch gekennzeichnet, dass dem Kapitalismus mit der Arbeit als Quelle von (Mehr-)Wert die Substanz ausgeht. Dies bringt ihn in Finanzierungsschwierigkeiten, da er immer weniger auf den für ihn notwendigen Mehr-Wert zur erneuten Vernutzung im Kreislauf von G-W-G' zugreifen kann. Einen Ausweg sucht er im Zugriff auf zukünftigen Mehrwert in Form von Verschuldungsprozessen. Mit der neoliberalen Wende seit den 1970er Jahren und verschärft im Jahrzehnt danach wurde im Finanzkapitalismus die Kompensation für die wegbrechende „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) gesucht, die zum kapitalistischen Selbsterhalt notwendig wurde.

An das bereits ausgebildete Stereotyp, das das Finanzkapital mit dem Judentum konnotiert und es als Quelle von Geld ohne Arbeit ausmacht, konnte im Zuge zunehmender Krisen angedockt werden. Darin steckt die Konkretisierung der Krisenerscheinungen auf vermeintlich Schuldige. Als solche wurden vor allem Spekulanten ausgemacht. Auch wenn Juden/Jüdinnen in der Kritik des Finanzkapitalismus als getrieben von geldgierigen Bankern, die ohne Arbeit Geld machen, gar nicht explizit genannt werden, bleibt solche (verkürzte) Kritik strukturell antisemitisch, da sie schaffendes gegen raffendes Kapital ausspielt. Eine Analyse der abstrakten Herrschaft von G-W-G' oder wie es Marx auch nennt, des Kapitalismus als „automatischem Subjekt“ (samt seiner von Scholz analysierten abgespaltenen Momente), würde vor einer allzu schnellen Sündenbocksuche schützen. Allerdings steht einer solchen Analyse eine theoriefeindliche positivistische Sicht auf die Gesellschaft im Weg. So ist die Gesellschaft offen für antisemitischen Konkretismus, der ein Ventil für die sich zuspitzende Krise des Kapitalismus darstellen kann – sowohl manifest auf die Juden/Jüdinnen gerichtet als auch als struktureller Antisemitismus.

Auch Israel als Staat ist Gegenstand antisemitischer Projektionen, dies umso mehr,

als gegen Israel gesagt werden kann, was nach dem Holocaust über Juden/Jüdinnen nicht mehr gesagt werden darf. Dies wird u.a. von mehreren Autor_innen in dem von Rabinovici et al. herausgegebenen Sammelband „Neuer Antisemitismus“ (2004) erläutert und lässt sich empirisch zumindest ansatzweise auch an Zahlen bei diversen Heitmeyer-Studien (vgl. Scholz:insbes. 113-120), im weiterhin bestehenden rassistischen Antisemitismus (vgl. Zahlen bei Hanloser 2003:119) und einem oft unbewussten, in der Sprache auftretenden Antisemitismus in Form einer Täter-Opfer-Umkehr²⁷ und der Hass-Projektion auf den Staat Israel erkennen (vgl. Schwarz-Friesel/Reinharz 2013). Schwarz-Friesel und Reinharz fassen ihre Beobachtungen wie folgt zusammen: „Israel steht als Hassobjekt im Mittelpunkt des aktuellen Antisemitismus. Der Nahostkonflikt bildet im 21. Jahrhundert den herausragenden Begründungszusammenhang für antisemitische Meinungsäußerungen und dient als Katalysator der Judenfeindschaft. Anti-Israelismus wird nicht nur von rechten und linken Extremisten, sondern auch von Akademikern und Intellektuellen sowie Vertretern der Gesellschaftsmitte kommuniziert, da er als politisch korrekt ausgegeben werden kann. Diese Situation ist nicht regional begrenzt, sondern globalisiert, d.h. die Israelfeindschaft tritt weltweit auf und wird vor allem technisch über die Massenmedien verbreitet“ (Schwarz-Friesel/Reinharz 2013:102-103).

Die Gesamtproblematik hat Roswitha Scholz in ihrer Komplexität zusammengefasst: „Längst ist erkennbar, daß der Israel-Palästina-Konflikt gewissermaßen eine Stellvertreterposition im Kontext eines Unbehagens an der entpersonalisierten Globalisierung einnimmt. Die Diskriminierung der Palästinenser wird dabei zur Projektionsfläche genommen, um scheinbar legitim ‚beherzt‘ antizionistisch/antisemitisch sein zu dürfen und zugleich gutmenschlich die Mißstände und Auswüchse der Globalisierung anzuprangern. Dabei hat angeblich weder das eine noch das andere – dem eigenen Selbstverständnis nach – etwas mit Antisemitismus zu tun. Bezeichnenderweise genießt der Israel-Palästina-Konflikt gerade auch in Deutschland medial eine besondere Aufmerksamkeit im Gegensatz zu anderen Krisenherden der Welt. Darin kommt [...] insofern ein sekundärer Antisemitismus zum Vorschein, als Fehlhaltungen der israelischen Regierung zur Entschuldigung benutzt werden, indem man sich über ‚Auschwitz‘ tabubrecherisch hinwegsetzt, weil ja ‚die Juden ja auch nicht besser sind als die anderen‘ (und insbesondere auch ‚wir‘!), und weil man dies als Deutsche/Deutscher wohl jetzt auch endlich mal wieder sagen dürfen muß [...]“ (Scholz 2005:111).²⁸

So ist also der israelische Staat auf der einen Seite Teil der (post-)modern-kapitalistischen Katastrophe, die immer deutlicher die ganze Menschheit bedroht, und auf der anderen ein Rettungsanker in dieser Katastrophe. Die Katastrophe löst Ängste aus

²⁷ Mit der Täter-Opfer-Umkehr ist gemeint, dass die deutsche Verantwortung für die NS-Zeit relativiert werden soll, zum einen, indem Israelis als heutige Täter (im Nahostkonflikt) angeprangert werden, zum anderen, indem Israel als „nachtragender Holocaustausbeuter“ diffamiert wird, dessen Reichtum vor allem den Entschädigungsleistungen zu verdanken sei und diese heute doch endlich abgegolten sein müssten.

²⁸ Diese Argumentation in der jetzigen Krisenphase weiterführend vgl. Böttcher, H. (2025): Projektiver Antisemitismus, rohe Bürgerlichkeit und gesellschaftlicher Wahn, in exit. Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 22, 50-85.

– umso mehr als sie ignoriert, geleugnet und vor allem nicht reflektierend begriffen wird. Einen Ausweg scheint die Flucht in „falsche Unmittelbarkeit“ (Adorno/Horkheimer) nahe zu legen. Das heißt: Die beängstigenden Krisenerfahrungen werden nicht im Zusammenhang der gesellschaftlichen Form begriffen. Stattdessen werden konkretistisch Schuldige identifiziert: Banker, Eliten, Faulenzer, Sozialschmarotzer, ‚Zigeuner‘ etc. Und dazu gehören in der Geschichte des Kapitalismus immer auch ‚die Juden‘ und damit die ideologische Krisenverarbeitungsform des Antisemitismus. In diesem Kontext bietet die Kritik an Israel Entlastung. Antisemitische Kritik an Israel zielt auf die Juden/Jüdinnen, ohne sie zu nennen bzw. nennen zu müssen. Sie spricht lediglich eine vermeintlich unmittelbar berechnete Kritik am Staat Israel aus. Dabei weitet sich die berechnete Kritik an Israels Besatzungspolitik und seiner inner-gesellschaftlichen Fundamentalisierungstendenzen zu einer Kritik an dem ganzen Staat Israel aus, dessen Existenz somit – eher implizit als explizit – in Frage gestellt wird bzw. der als das Böse schlechthin gesehen wird, während ähnliche Phänomene in anderen Staaten kaum Beachtung finden.

Der Kern der antisemitischen Zuspitzung ist der Verzicht auf gesellschaftliche und damit theoretische Einordnung der Rolle Israels. So repräsentiert sich in dieser Kritik an Israel die ‚falsche Unmittelbarkeit‘, die eine konkretisierende Entlastung angesichts immanent auswegloser Krisensituationen und der mit ihr verbundenen Verwerfungen und Ängste darstellt. Somit wird Israelkritik in ihrer Unmittelbarkeit zum Ventil der Verarbeitung der nicht begriffenen Krise. Der strukturelle und manifeste Antisemitismus (nicht nur in islamischen Staaten) wäre als Zeichen der falschen Unmittelbarkeit und mangelnden Reflexion mit tödlichem Ausgang zu begreifen statt die Kritik an Israel – im Vergleich zu den Zuständen und Verhaltensweisen anderer Staaten – unverhältnismäßig ‚hoch zu jassen‘. „[...] Israel (ist) eben nicht bloß ein Staat unter Staaten und ein Konkurrent des virtuellen palästinensischen Staates [...], sondern gleichzeitig ein auf die ganze Welt bezogenes Paradigma gegen den mit kapitalistischen Reproduktionsformen untrennbar verbundenen Antisemitismus – und damit trotz seiner Involviertheit in das westlich-imperiale Gefüge gleichzeitig ein Widerstandspotential gegen die letzte krisenideologische Reserve des Weltkapitals. Die schiere Existenz Israels bildet eine Art Garantie dafür, dass sich der Marsch des warenproduzierenden Weltsystems in die Barbarei noch nicht vollenden kann; nicht weil dem Staat Israel an sich eine besondere metaphysische Qualität innewohnt, sondern genau umgekehrt deswegen, weil die israelische Realexistenz mit den letzten Konsequenzen der kapitalistischen Realmetaphysik unvereinbar ist“ (Kurz 2003a:133).

Israels Entstehung und seine Geschichte sind ohne Antisemitismus nicht zu begreifen, der wiederum ohne den globalen Kapitalismus nicht zu verstehen ist. Entsprechend wäre der Israel-Palästina-Antagonismus so zu analysieren, dass die konkreten Erscheinungsweisen des Konflikts im Rahmen der kapitalistischen Totalität, d.h. des kapitalistischen Gesamtzusammenhangs, zu begreifen sind. Eine positivistisch-konkretistische Sicht, die vom in der theoretischen Reflexion zu begreifenden Zusammenhang abstrahiert, mündet in einer gewissen inneren Logik in der Frage nach unmittelbar Schuldigen bzw. in die Diskussion von Scheinlösungen, ob in einem

oder zwei Staaten. Folge dieser ‚falschen Unmittelbarkeit‘ ist ein permanentes Pingpongspiel innerhalb der Polaritäten der globalisierten, kapitalistischen Vergesellschaftungsform (vgl. Kurz 2004a, insbes. 68-76), die sich bei der politischen Linken in Deutschland besonders deutlich in der Polarisierung von Anti-Deutschen und Anti-Imperialisten zeigt (vgl. Kurz 2003b). Gefangen in den Kategorien der kapitalistischen Form werfen sich beide Seiten im Nahen Osten Menschenrechtsverletzungen und De-Humanisierungen in TV, Internet, Zeitungen usw. vor. Um aus diesem ‚ewigen Hin und Her‘ der Anschuldigungen herauszukommen, wäre eine form-bestimmende Metaebene einzunehmen (was einer ‚distanzierten Involviertheit‘ oder ‚involvierten Distanziertheit‘ mehr entspräche als einem ‚Balkonblick‘ aus dem Elfenbeinturm). Dann kann deutlich werden, dass Israel eine Art Ausnahme-Staat darstellt, der wie alle anderen modernen Staaten auf die Grenzen des kapitalistischen Verwertungsprozesses und damit auf die Grenzen von Staatlichkeit stößt. Statt in dem ‚ewigen Pingpongspiel‘ inkl. Schuldzuweisungen innerhalb dieser Gesellschaftsformation weiterzumachen, wäre die Suche nach einem neuen Zusammenleben zu forcieren, die den Kapitalismus überwinden kann. Im Blick auf die Staatlichkeit Israels gilt: Sie wäre als letzte zu überwinden. Grund dafür ist die mit Israel verbundene Paradoxie: Neben der Integration in moderne Staatlichkeit ist Israel wesentlich ein Rettungsprojekt. Als Rettungsprojekt hat dieser Staat weiter Geltung. Er bleibt – trotz aller berechtigten Kritik seiner einzelnen Handlungen – notwendig, da der dem Kapitalismus ‚innewohnende‘ Antisemitismus Juden/Jüdinnen weiterhin bedroht.

4. Theologische Implikationen

Der Singularität von Auschwitz und der damit zusammenhängende Doppelcharakter des Staates Israel wirft auch für die Theologie Fragen auf: Sie betreffen ihren Kern – die Rede von Gott. Dies hat Johann Baptist Metz in seiner Theologie nach Auschwitz (vgl. Metz 1980) aufgegriffen und gefragt, wie denn von Gott und seiner Verheißung nach Auschwitz gesprochen werden kann. Den Ansatz Metz’scher Theologie aufgreifend und im Kontext der Wert-Abspaltungskritik reflektierend spricht Herbert Böttcher (vgl. Böttcher 2013, 2016 und 2017) von einer „doppelten Transzendierung“, die mit der Rede von Gott verbunden ist. Die Zeit- und Leidempfindlichkeit einer Theologie nach Auschwitz und die Rede von der doppelten Transzendierung sollen im Folgenden auf die Frage nach der Bedeutung des Staates Israel und seines Verhältnisses zu Palästina bedacht werden.

4.1 Theologie nach Auschwitz (J.B. Metz)

Die von Metz entwickelte „Neue Politische Theologie“, die als Einspruch gegen die Individualisierung und Privatisierung des Glaubens sowie ein idealistisch-undialektisches Verständnis von Geschichte formuliert wurde, besteht auf der Vermittlung von Theologie und Geschichte, genauer gesagt des menschlichen Leids in einer „Katastrophengeschichte“ (Walter Benjamin). Im Zentrum steht daher die ‚memoria passionis‘, das sich erinnernde Eingedenken menschlichen Leids. Die damit verbundene „anamnetischen Kultur“ (Metz 2011:52) bezieht auch all diejenigen mit ein, die als Opfer von Unrecht und Gewalt bereits gestorben sind.

Der Name Auschwitz steht für den Holocaust und symbolisiert „das Grauen des millionenfachen Mordes am jüdischen Volk“ (Metz 1980:29). Nach Auschwitz ist es laut Metz nicht mehr möglich idealistisch von einem Universalsinn der Geschichte zu sprechen und dabei undialektisch über die Opfer hinweg zu theologisieren. Die Leiden, die mit dem Namen Auschwitz verbunden sind, und Gottes Schweigen angesichts dieser Leiden müssen eine Unterbrechung für die Theologie nach sich ziehen, eine radikale, „theodizee-empfindliche“ Wende, die eine Rede von Gott mit dem Rücken zu den Opfern in der Geschichte unmöglich macht. *„Nach Auschwitz darf es eigentlich keinen subjekt- und situationslosen theologischen ‚Tiefsinn‘ mehr geben.* Er wäre die eigentliche theologische Oberflächlichkeit! Mit Auschwitz ist das Zeitalter der subjekt- und situationslosen theologischen Systeme endgültig abgelaufen!“ (ebd.:35). Zeit-, leid- und darin theodizee-empfindlich muss Theologie sein, die sich von Auschwitz und einer Geschichte voller Katastrophen irritieren, unterbrechen und herausfordern lässt. Als erste Anfragen an die Theologie angesichts von Auschwitz problematisiert Metz das Christentum, das sich „als theologische Siegerreligion mit einem Übermaß an Antworten und einem entsprechenden Mangel an leidenschaftlichen Fragen“ (ebd.: 36) zur Geltung bringt und das sich in einem „gefährliche(n) heilgeschichtlichen Triumphalismus“ (ebd.:37) seine „messianische Schwäche sieghaft verbirgt“ (ebd.:38). Er fragt nach dem *„Defizit an politischer Widerstandsgeschichte“* (ebd.:39) und interpretiert es als Folge der „Verinnerlichung und Individualisierung des messianischen Heilsgedankens“ (ebd.:39), das schließlich zum Christentum „des nur geglaubten Glaubens [...] *als bürgerliche Religion*“ (ebd.:41) wird. In der Entwicklung der Metz’schen Theologie werden „Compassion als Mitleidenschaft gegenüber dem, was Menschen erleiden, und die leidenschaftliche Rückfrage nach Gott aus dem Leid [...] zum Brennpunkt für die Rede von Gott. Die Erinnerung an Gottes befreiende Geschichte mit den Menschen bringt sich angesichts der Leidensgeschichte der Welt als Vermissen Gottes zum Ausdruck, als Schrei nach Gerechtigkeit für die Opfer, für die Lebenden und die Toten. An ihrer Rettung hängt das Heil aller“ (Böttcher 2016:8). Eine Theologie nach Auschwitz impliziert nach Metz also eine Leid- und Zeitempfindlichkeit, die Compassion für die Opfer sowie die Gottespassion, das leidenschaftliche Vermissen Gottes, das sich im Schrei nach Gott angesichts der Menschheitskatastrophen äußert.

Die Leiden in Auschwitz, Treblinka, Buchenwald usw. sollten deutlich machen, dass „messianisches Vertrauen nicht identisch ist mit der unter Christen häufig herrschenden Sinneuphorie, die sie so unempfänglich macht gegenüber apokalyptischen Bedrohungen und Gefährdungen inmitten unserer Geschichte und die sie mit der Apathie der Sieger auf fremdes Leid reagieren läßt“ (Metz 1980:38). Metz bestand mit T.W. Adorno auf dem „Junktim von Wahrheit und Leidensgedächtnis [...]: ‚Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit‘“ (T.W. Adorno 1966, zitiert nach Metz 2011:51).

Die Frage nach Auschwitz ist bei Metz insofern mit der Frage nach dem Staat Israel verbunden, als die „moralische Erinnerung der Judenverfolgung [...] schließlich auch das Verhältnis der Menschen dieses Landes zum *Staate* Israel [berührt]“ (Metz 1980: 46). Metz verteidigt den Staat Israel gegen die in den 1970er Jahren virulente

antiimperialistische Kritik. Sie sah in Israel einen Akteur des Imperialismus und die Palästinenser als vom Imperialismus unterdrücktes Volk. Dabei fällt auf, dass Metz bereits auf den Staat Israel als Rettungsprojekt („Haus gegen den Tod“, Metz 1980:47) eines verfolgten Volkes verweist.

4.2 Auschwitz im Kontext des Kapitalismus

Metz hat im Bezug auf Israel die Singularität von Auschwitz herausgearbeitet und zumindest angedeutet, was dies für den Staat Israel und den Umgang mit ihm bedeutet. Er sah den Holocaust zwar als singuläres Ereignis, aber auch im Gefüge einer Katastrophengeschichte der Menschheit und nicht als Ausnahme in einer stetig positiv fortschreitenden Geschichte. Die von ihm aus dem Umgang mit dem Holocaust heraus entwickelte Leid- und Zeitempfindlichkeit in der tendenziell negativen menschlichen Geschichte gibt zu denken. Dennoch bleibt Metz hinter seinem eigenen Postulat der Leid- und Zeitempfindlichkeit zurück, insofern er Auschwitz und die moderne Katastrophengeschichte ‚jenseits‘ der kapitalistischen Gesellschaftsform als ‚Basis‘ der Geschichte der Moderne zu reflektieren sucht. Leid- und Zeitempfindlichkeit bleiben hinsichtlich ihrer geschichtlichen Kontextualität zu unbestimmt. So kann der Doppelcharakter des Staates Israel nicht in den Blick kommen ebenso wenig wie die damit verbundenen inneren und äußeren Konfliktlagen.

Die Kategorie der Leidempfindlichkeit ist nicht nur eine moralische Kategorie, sondern auch eine theoretische, insofern Leid nach Adorno ‚zu denken‘ gibt. Leid ist das Subjektivste und zugleich Objektivste. In ihm vermitteln sich die gesellschaftlichen Verhältnisse nach der Seite des Subjekts bzw. der Individuen hin. „(...) Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt“ (T. W. Adorno 2013/1970:29).

Die Wert-Abspaltungskritik macht nun – anknüpfend an Georg Lukács’ Begriff der „konkreten Totalität“ – deutlich, dass gesellschaftliche Verhältnisse im Blick auf ihre konkreten Erscheinungen und empirischen Verläufe sowie hinsichtlich der ihnen zugrunde liegenden Form, die ihre Totalität prägt, analysiert werden müssen (vgl. Scholz 2009). Vor diesem Hintergrund kann die Singularität von Auschwitz und in Reaktion dazu die Besonderheit des Staates Israel im Zusammenhang des globalen Kapitalismus und seiner mörderischen Geschichte begriffen werden. So wird erkennbar, dass Israel zwar auch ein quasi-kolonialer Staat geworden ist, aber dies nicht sein ‚Wesen‘ ausmacht. Diese Erkenntnis bedeutet nicht, dass das Leid Palästinas ignoriert werde. Auch die Leiden der Palästinenser_innen müssen in einem globalen, gesellschaftlichen Zusammenhang reflektiert werden²⁹. Dann kann es möglich werden Denk-Kategorien und gesellschaftliche Real-Kategorien zu kritisieren und eine Gesellschaftsform zu überwinden, die nicht nur Israel und Palästina, sondern auch den Globus in eine Katastrophe treibt.

4.3 Doppelte Transzendierung (H. Böttcher)

Die Rede von Gott bezieht sich auf das Ganze der Wirklichkeit – sowohl auf die gesellschaftliche Wirklichkeit als auch auf die Welt als Ganzes (als Schöpfung und

²⁹ Hinzuzufügen wäre: und mit der Terrorherrschaft der Hamas ebenso wie mit der 80-jährigen Nicht-Integration in ihre Nachbarstaaten samt ‚ewigem‘ Flüchtlingsstatus verknüpft werden.

Geschichte). Sie impliziert ein transzendierendes Denken, weil Gott die Grenzen der Wirklichkeit übersteigt. Verwurzt in politisch-theologischen und befreiungstheologischen Ansätzen, in denen die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der Menschen leiden, zentral ist, hat Herbert Böttcher deutlich gemacht, dass die Rede von Gott mit einer „doppelten Transzendierung“ einhergehen muss (vgl. Böttcher 2015, 2016 und 2017). Sie bezieht sich zum einen auf bestimmte geschichtliche Situationen, in und unter denen Menschen leiden. Darin zeigt sich ihre Leid- und Zeitempfindlichkeit. Zum anderen aber ist ihr Horizont auch die Schöpfung und die Geschichte als Ganzes. Leid- und Zeitempfindlichkeit der Theologie bezieht sich also auch auf die Leiden vergangener Zeiten und verbindet sich mit der Hoffnung auf das Ende der Zeit.

Von Gottes Transzendenz kann also nicht ohne die Grenzen geschichtlicher Situationen gesprochen werden, in denen Menschen zu Opfern werden, aber auch nicht, ohne Schöpfung und Geschichte als Ganzes auf das Ende der Zeit hin zu überschreiten. Dieser Gedanke ist verwurzelt in den biblischen Traditionen. In ihnen wird von Gott so gesprochen, dass die Grenzen geschichtlicher Sklavenhäuser – von Ägypten bis Rom –, aber auch die Grenzen von Schöpfung und Geschichte hin auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1) überschritten werden.

Angesichts der gegenwärtigen globalen Leiden von Gott zu reden, verbindet die Frage nach Gott mit der Frage nach der Form der kapitalistischen Gesellschaft. Um den Zusammenhang der konkreten Leiden mit der gesellschaftlichen Form des Kapitalismus zu analysieren, bietet die Wert-Abspaltungskritik einen wesentlichen Ansatzpunkt. In ihrem theoretischen Rahmen ist es möglich, das ‚Konkrete‘ so mit der gesellschaftlichen Totalität zu verbinden, dass erkennbar wird, wie ‚Konkretes‘ und gesellschaftliche Totalität miteinander vermittelt sind. Auf diese Weise kann dem ‚Konkreten‘, dem konkreten Leiden von Menschen in seiner Besonderheit Rechnung getragen werden. Zugleich kann es in seinem gesellschaftlichen Zusammenhang so erkannt werden, dass Perspektiven seiner Überwindung deutlich werden.

Das mit dem Gottesnamen implizierte transzendierende Denken zielt auf die Überwindung von Herrschaft in der Geschichte. Weil es in den biblischen Traditionen verwurzelt ist, verbindet es unterschiedliche geschichtliche Situationen und Verhältnisse, stellt also eine Kontinuität in der Diskontinuität her. Die radikale Kritik des Messias an den römischen Herrschaftsverhältnissen steht für die ‚kontinuierliche‘ Hoffnung in der Geschichte, dass nicht Machtverhältnisse das letzte Wort haben, sondern überwunden und ‚gerichtet‘ werden können. Die Diskontinuität besteht in den historischen Entwicklungen verschiedener Gesellschaftsformationen: von auf Götterwelt oder Kirchenordnung ausgerichteten agrarischen Formationen, beide vermittelt über personale Abhängigkeitsverhältnisse und feste Rangordnungen, bis hin zur abstrakten Herrschaft der kapitalistischen Gesellschaftsformation, auf der höchsten Abstraktionsebene vermittelt über die Kategorien Wert und Abspaltung (in diese Grundkategorien sind die Bestimmungen der kapitalistischen Kategorien Arbeit und Geld (Wert) sowie Staat/Politik und die Polaritäten von Markt und Staat bzw. Ökonomie und Politik usw. eingebettet).

Um die verschiedenen Zeitkerne zu erkennen, wären Phänomen und Wesen, die

Erfahrung des Konkreten und die gesellschaftliche Totalität zu unterscheiden: Erst wenn in der Wahrnehmung verschiedener Phänomene und konkreter Leiden ein ihnen gemeinsamer Kern analysiert werden kann, der zeigt, welches ‚Prinzip‘ dahinter steckt, wie die Materie, also die realen Gegebenheiten, geformt werden, kann der Zeitkern eines ‚Ganzen‘ bestimmt und negiert werden.³⁰ Das heißt aber keinesfalls, dass aus diesem ‚Wesen‘, der gesellschaftlichen Totalität, alle Erscheinungen abgeleitet werden könnten. Vielmehr muss zugleich das „Nicht-Identische“ (Theodor W. Adorno) hervorgehoben werden, das, was eben nicht in den formenden ‚Prinzipien‘ aufgeht, was immer auch das Denken gegen sich selbst, das Denken in „Konstellationen“ (W. Benjamin), die Irritationen ‚eines Außen‘ und Gebrochenheiten im Denken und Handeln nach sich zieht (vgl. Scholz 2005 und 2009, Kurz 2004a). Ein solches Denken erfasst die kapitalistische Gesellschaft als ‚konkrete Totalität‘. Dies besagt, dass sich die Bestimmungen der gesellschaftlichen Totalität auf verschiedenen Ebenen (abstrakteste Formebene, ideologische, psycho-soziale und kulturell-symbolische Ebene – zumindest auf die heutige Gesellschaftsformation bezogen) bewegen und diese miteinander zu vermitteln sind. Die konkreten Erscheinungsformen können nicht einfach aus der gesellschaftlichen Form abgeleitet werden. Das heißt, dass nicht jegliches Denken und Handeln heute in der Wert-Abspaltungsform aufgeht (vgl. Scholz 2009 und 2011/2000).

Im Bezug auf Israel und Palästina bedeutet konkrete Totalität, dass Israel einerseits als moderner Staat in der global gewordenen kapitalistischen Totalität agiert und Palästina die Lösung seiner Probleme im Rahmen der kapitalistischen Form sucht. Dies wird deutlich in der Forderung eines palästinensischen Staates. Der Staat ist Bestandteil der kapitalistischen Totalität und abhängig vom Prozess der Verwertung von Kapital. Dieser stößt aber auf Grenzen, die im Zusammenhang der kapitalistischen Totalität nicht überwunden werden können und sich in einer verschärfenden Krisendynamik Ausdruck verschaffen. Dies heißt nun nicht etwa, an einem Status Quo der Zersetzung festzuhalten, sondern impliziert den Versuch, zunächst über diese Zusammenhänge zu reflektieren, humanitäre Hilfe zu leisten und dabei die Organisationen zu stärken, die in israelisch-palästinensischen Partnerschaften nach realpolitischen (auch wenn diese unrealistisch sind, so können sie doch für temporäre Waffenstillstände sorgen) Entlastungen und im besten Falle auch darüber hinausgehenden Ansätzen suchen und so zumindest zu einem Klima von gegenseitigem Verständnis und Versöhnung beitragen können. Allerdings geht der Staat Israel andererseits aufgrund seines Doppelcharakters trotz seiner negativen Entwicklungen nicht in seiner staatlichen Existenz auf, wie es tendenziell bei allen anderen Staaten der Fall ist; er stellt zugleich ein Rettungsprojekt im Angesicht des vergangenen und aktuellen Antisemitismus dar (vgl. dazu Kapitel 3; ausführlicher dazu vgl. Kurz 2003a:114-155; vgl. Kurz 2009; vgl. Böttcher 2015b).

³⁰ Zumindest waren bisher alle Gesellschaftsformationen ‚götzen-dienende‘, weshalb Kurz, an Benjamins ‚Katastrophengeschichte‘ anlehnd, von einer ‚Geschichte von Fetischverhältnissen‘ spricht, sodass zumindest bisher von einer Negation des zu bestimmenden ‚gesellschaftlichen Ganzen‘ auszugehen ist, was aber nicht notwendigerweise auf die Zukunft der Menschheitsgeschichte übertragen werden muss [hier fehlte folgender Verweis: Kurz, R. (2007): Geschichte als Aporie, <https://www.exit-online.org/link.php?table=autoren&posnr=276>].

Den Zeitkern, genauer die konkrete Totalität zu analysieren, bedeutet im Bezug auf Israel/Palästina, die paradoxe Singularität Israels zu begreifen. Erst wenn diese paradoxe und (genau so sehr für Palästina wie für Israel) tendenziell ausweglos erscheinende Situation adäquat erfasst wird, kann ein Überschreiten von vorhandenen Grenzen stattfinden. In der Abwandlung einer Metz'schen Formulierung bezogen auf das „Gerechtigkeitspathos“, könnte gesagt werden, dass eine Verbindung von memoria passionis, Compassion, Gottespassion und der mit der doppelten Transzendierung einhergehenden konkreten Totalität „die Preisgabe eingeschliffener Freund-Feind-Bilder (erzwungen wird), (die) [...] selbst nach der Gerechtigkeit für die bisherigen Feinde und nach der Gerechtigkeit für die unschuldigen und ungerechten Leiden der Vergangenheit (fragt), an die kein noch so leidenschaftlicher Kampf der Lebenden versöhnend rühren kann“ (Metz 2011:31).

Die Hoffnung auf „Gerechtigkeit für die unschuldigen und ungerechten Leiden der Vergangenheit“ (Metz 2001:31) drängt über die Probleme der Gegenwart hinaus. In ihr artikuliert sich die Frage nach Gott als Frage nach der Rettung für die Opfer vergangener Leiden. Sie wird zur Frage nach dem Ende der Zeit, nach Befreiung aus dem Ganzen der Geschichte. Im Kontext einer Theologie nach Auschwitz drückt sie sich als Theodizee aus, als Suche und Frage nach Gott angesichts einer universalen Geschichte des Leidens. Insofern muss „die Rede von Gott [...] dafür eintreten, dass die Schreie aus dem Leid und die mit ihnen einhergehenden Fetischverhältnisse nicht vergessen werden und mit ihnen all die Versuche, sich mit einem negativen Ganzen nicht abzufinden, sondern ihm zu widersprechen und zu widerstehen. [...] Im leidenden Messias wird die ‚Akkumulation‘ des Leidens in der Menschheitsgeschichte ebenso wie die Weigerung, dieses hinzunehmen, sichtbar. Ebenso wenig lässt sich die Rede von seiner Auferweckung auf sein individuelles Schicksal reduzieren. In ihr artikuliert sich die Hoffnung, dass die Herrschaft von Fetischverhältnissen nicht das letzte Wort haben wird“ (Böttcher 2015:153).

Die Formel von der ‚doppelten Transzendierung‘ weist darauf hin, dass die Rede von Gott dagegen Einspruch erhebt, dass geschichtliche Verhältnisse als ‚letztgültig‘ verabsolutiert werden. Heute richtet der Einspruch sich gegen die Verabsolutierung der Grenzen der kapitalistischen Gesellschaftsformation, die ausdrücklich wird z.B. in Francis Fukuyamas Deklaration des ‚Endes der Geschichte‘. Wo die Geschichte – explizit oder implizit als resignatives Sich-Abfinden – für abgeschlossen gehalten wird, verschmelzen Transzendenz und Immanenz. Dagegen erhebt die Rede von Gott in einem doppelten Sinn Einspruch: Sie besteht darauf, dass die Schreie aus den historischen Sklavenhäusern gehört und Wege der Befreiung gesucht werden – was aktuell nur mit radikaler Kapitalismuskritik geschehen kann. Zum anderen bringt sie gegen die „geschlossene Immanenz“ (H. Böttcher) der Geschichte als ganzer die Hoffnung auf Auferstehung zur Geltung. Sie lebt aus dem Glauben, dass das ‚letzte Wort‘ für die unzähligen und namenlos gewordenen Opfer in der Geschichte noch nicht gesprochen ist, sondern ihnen zuerst und darin allen ‚Gerechtigkeit‘ widerfahren wird. Doppelte Transzendierung weist also nicht nur über die immanente Form, sondern auch – in Solidarität mit den Opfern – über die Geschichte hinaus. Grundlage dieser doppelten Transzendierung ist der Glaube, dass Gott als Vater und Mutter

aller, die Schreie aus dem Leid hört. Die Universalität Gottes schließt auch die Toten ein, die Opfer zuerst.

„Ob das Wunschdenken oder Wahrheit ist, wäre erst entschieden, wenn die mit dem Namen Gottes verbundenen Hoffnungen endgültig ‚geschähen‘ und damit für alle und für das Ganze Wirklichkeit würde, was Inhalt des Gottesnamens ist. Solange bleibt der Schmerz der Differenz: zwischen dem, was im Formzusammenhang des Kapitalismus der Fall ist, und dem, was möglich wäre, zwischen der Gegenwart und den Leiden der Vergangenheit, aber auch zwischen der Gegenwart und der ausstehenden Erfüllung dessen, was der Gottesname verspricht. Der Schmerz dieser Differenz lässt sich durch keine religiöse Medizin beruhigen. Er muss gelebt werden in einer Haltung der Compassion, der Empfindsamkeit für das Leid von Menschen, im entschiedenen Widerspruch zu einer ‚verkehrten‘ Welt“ (Böttcher 2015:160).

5. Fazit: Kein neuer Exodus, keine neue Landnahme, sondern doppelte Solidarität in der Krise des Kapitalismus

Pax Christi Deutschland brachte in den 1980er Jahren seine Position zum Nahostkonflikt auf den Begriff der ‚doppelten Solidarität‘.³¹ Genau diese Formulierung kann der paradoxen Singularität Israels und der Situation Palästinas am ehesten gerecht werden. Es sind die Schreie aller Unterdrückten und all derer, die als Sündenböcke dienen, zu hören. Compassion und Solidarität mit den Leidenden ist unteilbar. Es gibt kein Leid, das uns nichts angeht. Dies gilt für Israelis und Palästinenser_innen. Mit Opfern solidarisch zu sein heißt aber weder terroristische Anschläge noch rechtswidrige Tötungsaktionen zu rechtfertigen, sondern die Situation in ihrer gebrochenen Totalität zu begreifen und all die zu unterstützen, die nach Auswegen aus der kapitalistischen Form suchen. Denn die Analyse dieser Form zeigt, dass es in ihr keine die Zerstörungsprozesse überwindenden Möglichkeiten gibt, sondern ihre Krise die Dynamik der Zerstörung weiter vorantreiben wird. In diesem Kontext ist der singulären Situation des Staates Israel Rechnung zu tragen: Darauf basierend wären antisemitische Stereotype zu reflektieren und erst diese Singularität in der kapitalistischen Weltgesellschaft begreifend terroristische Anschläge und Antisemitismus sowie die Siedlungspolitik und orthodox-fundamentalistische Entwicklungen zu kritisieren. Israel bleibt dabei als Rettungsprojekt ein Realsymbol gegen die kapitalistische Zerstörungsdynamik.

Was bedeutet dies nun im Bezug auf die im Buch Josua geschilderte Landnahme? Weder der Rechtfertigung von Militäroperationen durch Bezugnahme auf dieses Buch noch der Kritik daran (vgl. Avraham 2012), die die Mythologisierung von staatenbildenden Kriegen nicht in Verbindung mit dem Nationbuilding in der kapitalistischen Gesellschaftsformation bringt, kann zugestimmt werden. Die eine Seite verhartet in affirmativer, die andere in kritisch gewendeter falscher Unmittelbarkeit. Beide Positionen sind sowohl gesellschaftskritisch (s. Kapitel 2 und 3) als auch theologisch zu kritisieren. Im Blick auf die Frage des Bezugs von Exodus und Land-

³¹ Diese Formulierung wurde 2010 aufgehoben und ging mit vereinzelt antisemitischen Ausfällen bei der Delegiertenversammlung und einer Kampagne, die zum Boykott israelischer Waren (aus den besetzten Gebieten – ohne, dass dies hätte überprüft werden können, weshalb es implizit ein Aufruf zum Boykott aller israelischer Waren hinauslief) aufrief, einher.

nahme auf die Geschichte und die aktuelle Situation des Staates Israel möchte ich daher als kurzes Fazit formulieren:

Allgemein wäre beim Bezug biblischer Traditionen auf aktuelle Situationen Vorsicht angebracht. Zu vermeiden wären unmittelbare, nicht selten eher assoziativ hergestellte Bezüge. Stattdessen käme es darauf an, gerade auch die Unterschiede zwischen gegenwärtigen und biblischen Konstellationen zu berücksichtigen, so dass die Nähe und zugleich die Differenz zwischen biblischem und gegenwärtigem Kontext erkannt werden kann. Nur wenn Kontinuität und Diskontinuität wahrgenommen werden, können unreflektierte Rück-Projektionen sowie mit ihnen falsche Unmittelbarkeit und so auch biblische Fundamentalismen vermieden werden.

Der Exodus bezieht sich auf die Rettung aus der Versklavung in Ägypten und wird in den Traditionen des Ersten Testaments als Israels Grunderfahrung mit seinem Gott erinnert. Sie ist mit dem Versprechen verbunden, Gott werde mit seinem Volk auch in Zukunft Wege der Befreiung gehen (Ex 3,13-15). Die Erinnerung an den Exodus und das mit ihm verbundene Versprechen wurde in neuen Situationen von Unterdrückung und Gewalt vor allem gegenüber Babylon und den hellenistischen Herrschaftssystemen neu zur Geltung gebracht. Der Name Auschwitz steht – wie erläutert – für ein singuläres Ereignis, für den eliminatorischen deutschen Antisemitismus. Daher ist der Auszug der europäischen Juden/Jüdinnen eine Suche nach Rettung nicht nur vor Versklavung, sondern angesichts totaler Vernichtung und insofern etwas noch nie Dagewesenes.

Die Landnahme steht zwar im Zusammenhang mit der Rettung aus der Sklaverei. Problematisch ist es jedoch, sie unmittelbar auf moderne Staatlichkeit zu beziehen. Zum einen mündet die Landnahme, wie sie in den Legenden des Buches Josua dargestellt wird, nicht in die Konstitution einer Zentralmacht, sondern in ein Bündnis der Stämme im Rahmen einer Agrargesellschaft, in der Land die Grundlage des Lebens war. Zum anderen wäre zu berücksichtigen, dass das Reich Israel unter der Herrschaft der Könige immer umstritten war, also das Erbe von Exodus und Landnahme immer auch kritisch als Einspruch gegen die neu etablierte Herrschaft erinnert wurde. Von den Propheten wurde dabei die Landlosigkeit israelitischer Bauern und deren Versklavung durch Schuldknechtschaft als Kritik an den mit der Königsherrschaft einhergehenden Spaltungsprozessen zum Ausdruck gebracht, in denen freien Bauern mit dem Land die Grundlagen des Lebens und ihrer Befreiung entzogen wurden (vgl. De Barros Souza/Caravias 1990:insbes. 83-128; vgl. Bock 1998/1989; vgl. Hentschel 2016/1995:255-266; vgl. Kessler 2006).

In der Frage nach der Bedeutung von Exodus und Landnahme in aktuellen Situationen wäre zudem zu berücksichtigen, dass die Landnahme nicht zum Pentateuch und damit zum jüdischen Kanon gehört. Exodus und die mit der Offenbarung des Gottesnamens verbundenen Verheißungen weisen über die Landnahme hinaus (vgl. Liss 2015). Offensichtlich gehen sie nicht in historischen Projekten auf, können also nicht unmittelbar mit ihnen identifiziert werden, sondern transzendieren die Grenzen historischer Projekte.

Das könnte für Israel als Staat bedeuten: Er findet seine Legitimation nicht als unmit-

telbare Fortsetzung von Exodus und Landnahme, sondern in seinem paradoxen Doppelcharakter, während es für Palästina die Suche nach nicht-staatlichen ‚Lösungen‘ impliziert. Angesichts der immer noch aktuellen Bedrohung durch Vernichtung kann Israel aktuell nicht auf Staatlichkeit und seine Verteidigung verzichten. Dabei ist auch Israel all den kapitalistischen Verwerfungen ausgesetzt, die auch den anderen modernen Staaten ihre Grundlagen entziehen. Vor diesem Hintergrund könnte die biblische Erinnerung von Bedeutung sein, dass die Verheißung zwar an Land, aber nicht an ‚Staat‘ gebunden ist. Dabei steht Land – entsprechend der agrargesellschaftlichen Situation, in der das biblische Israel lebte –, das nach der Tora jeder israelitischen Familie zur Nutzung zustand, für die Sicherung der Grundlagen des Lebens. Angesichts der Krise des Kapitalismus können die Grundlagen des Lebens zwar nicht wie in den alten Agrargesellschaften (vornehmlich) durch die Verteilung von Land, aber in jedem Falle – negativ bestimmt – nur noch ‚jenseits von Markt und Staat‘ gesichert werden. Gerade der Überschuss der mit dem Gottesnamen verbundenen biblischen Verheißungen über historische Konkretisierungen hinaus könnte sich als emanzipatorische Ressource erweisen.

*Dieser Text wurde im März 2017 als fundamentaltheologische Seminararbeit bei Dr. P. Edward Fröhling SAC eingereicht, damals Juniorprofessor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (PTHV). Anschließend wurde er im April online (https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Neuer-Exodus-und-neue-Landnahme_Endversion_Netz-1.pdf) und 2018 in folgendem Buch veröffentlicht: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25-jährigen Bestehens, Koblenz (Eigenverlag), 86-126. Das Seminar vom Wintersemester 2017/18, in dessen Rahmen der Text entstand, fand unter dem Titel statt: „Das Heilige Land und die Heilige Stadt. Biblische Schriften und Biblische Tradition, heilige Orte und unheilige Kriege. Seminar zur Vorbereitung der Exkursion nach Israel und Palästina“. Dozent*innen waren Prof. Dr. Sr. Margareta Gruber und – damals noch Juniorprofessor – Prof. Dr. Alban Rüttenauer SAC.*

LITERATUR

Adorno, T.W. (2013/zuerst 1970): Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Band 6, Frankfurt a.M.

Aktion 3. Welt Saar (2014): Vorsicht die Helfer kommen! Flugschrift Winter 2014, https://www.a3wsaar.de/fileadmin/user_upload/flugschrift/flugschrift-hilfsbusiness-vorsicht-die-helfer-kommen-2013-12.pdf (18.02.2017).

Amnesty International (2016/2017): Israel und besetzte palästinensische Gebiete, <https://www.amnesty.de/jahresbericht/2016/israel-und-besetzte-palaestinensische-gebiete> (25.02.2017).

Amnesty International (2016/2017): Palästina, <https://www.amnesty.de/jahresbericht/2016/palaestina> (25.02.2017).

Avraham, T. (2012): Ein neuer Exodus und eine neue Landnahme, Jüdisch-theologische Aspekte des israelisch-palästinensischen Konfliktes, in: Negel, J./Gruber, M. (Hg.): Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch (Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1), Münster, 313-345.

Baram, N. (2016): Im Land der Verzweiflung. Ein Israeli reist in die besetzten Gebiete, Bonn.

Benz, W. (2004): Was ist Antisemitismus, München.

Bergmann, W. (2010/zuerst 2002): Geschichte des Antisemitismus, München.

Bock, S. (1998/zuerst 1989): Kleine Geschichte Israels. Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testaments, Freiburg i.Br.

Böttcher, H. (2012): Reflexionen zum Platz der Kirche in der Krise des Kapitalismus, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): An die Wurzel gehen. 20 Jahre Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 20 Jahre Versuche, das ‚Ganze‘ zu verändern, 20 Jahre kritische Reflexion. 20 Jahre Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar, Koblenz, 19-22 (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf>).

Böttcher, H. (2013): Das II. Vatikanische Konzil und die kollabierende Moderne, in Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2013, Koblenz, 1-3 (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT13-01.pdf>).

Böttcher, H. (2015/zuerst 2013): Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-abspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netz Rhein-Mosel-Saar, Koblenz, 117-163 (auch online: http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Festschrift_Kapitalismus_web.pdf).

Böttcher, H. (2015a): Wenn Kirche zum System und Design zur Substanz wird. Zur Kooperation zwischen Bischöflichem Generalvikariat Trier und dem Unternehmen kairos. Coaching. Consulting. Training, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, August 2015, Koblenz, 8-11 (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT15-02.pdf>).

Böttcher, H. (2015b): Antisemitismus und Kapitalismus, pax christi Kommission Globalisierung und soziale Gerechtigkeit, Koblenz, <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Antisemitismus-und-Kapitalismus-PC-Nahost.pdf> (21.01.2017).

Böttcher, H. (2016a): Jede/r ist sich selbst eine Ich-AG und die Kirche eine ‚unternehmerische Kirche‘. Anmerkungen zum synodalen ‚Perspektivenwechsel‘ im Bistum Trier, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2016, Koblenz, 10-11. (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT16-01.pdf>).

Böttcher, H. (2016b): Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Herausforderung für theologische Reflexion, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2016, Koblenz, 1-11 (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT16-02.pdf>).

Böttcher, H. (2017): Gottesverdunstung oder Gott als Einspruch gegen geschlossene Immanenz in der Krise des Kapitalismus, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Juni/Juli 2017, Koblenz, Seitenzahlen noch nicht festgelegt, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript (inzwischen veröffentlicht in: Böttcher, H. (2024): Religionskritik, Gottesverdunstung und Apokalyptik in Krisenzeiten. Theologie als Herrschaftskritik, Münster, 19-64).

Brumlik, M. (2007): Kritik des Zionismus, Hamburg.

Brumlik, M. (2009): Kurze Geschichte Judentum, Berlin.

Bundeszentrale für politische Bildung (2008): Israel. Informationen zur politischen Bildung, Heft 278, <http://www.bpb.de/izpb/9567/israel> (18.11.2016).

Bunzl, J. (2008): Israel im Nahen Osten. Eine Einführung, Wien/Köln/Weimar.

Dautzenberg, G. (2009/zuerst 1993): Antijudaismus, Antisemitismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Bd., hg. v. Kasper, W. et al., Freiburg i. Br., 748-750.

De Barros Souza, M./Caravias, J.L. (1990): Theologie der Erde, Düsseldorf.

Eisenstadt, S. N. (1987/zuerst 1985): Die Transformation der israelischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Fachkonferenzen Sozialpastoral und Theologische Orientierung et al. (Hg.) (2015): Perspektivenwechsel!? Eine Herausforderung für die Kirche angesichts sich verschärfender gesellschaftlicher Krisen. Eine Intervention zur Synode und darüber hinaus, Koblenz (auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Synodenbroschuere.pdf>).

Handelsblatt 2016: USA unterstützen Israel mit Milliarden-Militärhilfe, 14.09.2016, http://www.handelsblatt.com/politik/international/sicherheit-im-nahen-osten-usa-unterstuetzen-israel-mit-milliarden-militaerhilfe/v_detail_tab_print/14542392.html (18.02.2017).

Hanloser, G. (2003): Krise und Antisemitismus. Eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerkrise über die Weltwirtschaftskrise bis heute, Münster.

Hentschel, G. (2016/zuerst 1995): Das Buch Josua, in: Zenger, E. et al.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln, 255-266.

Illouz, E. (2015): Israel. Soziologische Essays, Berlin.

Kessler, R. (2006): Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt.

Kinet, R. (2015/zuerst 2013): Israel. Ein Länderporträt, Berlin.

Kurz, R. (1991a): Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (1991b): Honeckers Rache. Zur politischen Ökonomie des wiedervereinigten Deutschland, Berlin.

Kurz, R. (1993): Potemkins Rückkehr. Attrappen-Kapitalismus und Verteilungskrieg in Deutschland, Berlin.

Kurz, R. (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2003a): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef.

Kurz, R. (2003b): Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neusten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten, Münster.

Kurz, R. (2004a): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, R. (2004b): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit“, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 1, Bad Honnef, 44-129.

Kurz, R. (2005a): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 2, Bad Honnef, 162-235.

Kurz, R. (2005b): Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin.

Kurz, R. (Hg.) (2010/zuerst 2006): Marx lesen! Die wichtigsten Texte für das 21. Jahrhundert, hrsg. Und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2009): Die Kindermörder von Gaza. Eine Operation „Gegossenes Blei“ für die empfindsamen Herzen, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 185-242.

Kurz, R. (2010): Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 7, Bad Honnef, 26-74.

Kurz, R. (2011): Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 8, Bad Honnef, 109-162.

Kurz, R. (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

Kurz, R. (2013/zuerst 2002): Geld und Antisemitismus. Der strukturelle Wahn in der warenproduzierenden Moderne, in: Ders: Weltkrise und Ignoranz, Berlin, hrsg. v. Ortlieb, C.-P./Scholz, R., 68-87 (erstmalig erschienen als Artikel in: Streifzüge 1/2002).

LIPortal: Palästinensische Gebiete, <https://www.liportal.de/palaestinensische-gebiete/wirtschaft-entwicklung/> (18.02.2017)

Liss, H. (2015): Die Tora im Judentum, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie (ZPT) 67, 2/2015, 113-124.

Lotem, I./Seitz, J. (2011): Israel. Nah im Osten, Wittenberg/Bonn.

Mallmann, K.-M./Cüppers, M. (2011/zuerst 2006): Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt.

Metz, J.B. (1980): Juden und Christen nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: Ders., Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz, 29-50.

Metz, J.B. (2011/zuerst 2006): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien.

Nusseibeh, S./David, A. (2009): Es war einmal ein Land. Ein Leben in Palästina, München 2009.

Ortlieb, C.-P. (2009): Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 23-54.

Postone, M. (2005/zuerst 1979): Antisemitismus und Nationalsozialismus, in Ders. (2005): Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, hrsg. von der initiative kritische geschichtspolitik, Freiburg i.Br., 165-194.

Postone, M. (2005): Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, hrsg. von der initiative kritische geschichtspolitik, Freiburg i.Br.

Scholz, R. (2011/zuerst 2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

Scholz, R. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Scholz, R. (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

Sharansky, N. (2004): Antisemitismus in 3-D. Die Differenzierung zwischen legitimer Kritik an Israel und dem sogenannten neuen Antisemitismus, <http://www.hagalil.com/antisemitismus/europa/sharansky.htm> (02.02.2017).

Tarach, T. (2016): Der ewige Sündenbock, Israel, Heiliger Krieg und die „Protokolle der Weisen von Zion“: Über die Scheinheiligkeit des traditionellen Bildes vom Nahostkonflikt, Berlin/Freiburg/Zürich.

Timm, A. (2003): Israel. Kein Staat wie jeder andere, in: Israel. Informationen zur politischen Bildung, Heft 278 [s. auch **Bundeszentrale für politische Bildung (2008):** Israel. Informationen zur politischen Bildung, Heft 278, <http://www.bpb.de/izpb/9567/israel> (18.11.2016)], 3-5.

Vieweger, D. (2015/zuerst 2010): Streit um das Heilige Land. Was jeder vom israelisch-palästinensischen Konflikt wissen sollte, Gütersloh/München.

Wikipedia (2016): Jerusalem, <https://de.wikipedia.org/wiki/Jerusalem> 18.11.16.

II. Einführung in die Praktische Theologie:

Zusammenfassungen und religionspädagogische Spezialaufgaben

1. Einleitung

Die Praktische Theologie versteht sich als Handlungswissenschaft. Sie reflektiert die Verbindung von Glauben und Leben in Gestalt der kirchlichen Grundvollzüge von *martyria*, *leiturgia*, *diakonia* und *koinonia* (vgl. Rahner 1964). Im Leben des Glaubens werden die Inhalte des Glaubens bezeugt (*martyria*/Glaubensbezeugung und -verkündigung), gefeiert (*leiturgia*/Gottesdienste) und solidarisch gelebt (*diakonia*/Glaubenstat). Dies geschieht nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft (*koinonia*) mit anderen Menschen. Die Reflexionen der Praktischen Theologie in ihren Teildisziplinen helfen der Kirche und ihren Gliedern, in diese Inhalte eingeführt zu werden. Sie fragt nach Orientierung und Implikationen für die Praxis. Die Praktische Theologie ist somit keine reine Anwendungswissenschaft – aber durchaus auch diese –, sondern reflektiert Inhalte des Glaubens im Hinblick auf Handlungen von Kirche und ihren Gliedern.

Die Praktische Theologie ist wesentlich geprägt durch die mit dem Namen Karl Rahner verbundene sog. anthropologische Wende, die durch das II. Vatikanische Konzil in der katholischen Kirche verankert wurde. Sie geht davon aus, dass Gott den Menschen als Adressaten seiner Selbstmitteilung geschaffen und ihn so mit der Möglichkeit ausgestattet hat, „Hörer des Wortes“ zu sein („*potentia oboedientialis*“). Damit wird die Anthropologie zur Grammatik, in der sich die Theologie so Ausdruck verschaffen kann, dass der Mensch die Inhalte des Glaubens als Anruf an seine Existenz verstehen kann (vgl. Rahner 2008/1976:bes. 33-47 und 122-132). Zudem ist „menschliches Dasein [...] immer schon, wo wir ihm auch begegnen, Sein in der Welt, ist immer und notwendig Sein mit anderen, Gemeinschaft. Je nach den Bezirken, in die menschliches Leben sich hineinentfaltet, ist auch je diese Gemeinschaft eine andere“ (Rahner 1956; zit. n. Raffelt/Verweyen 1997:69).

Vor dem Hintergrund der anthropologischen Wende und des mit ihr verbundenen Verständnisses von menschlichem Leben als Vollzug des Daseins „in der Welt“ und in Gemeinschaft mit anderen sowie der um handlungswissenschaftliche Einsichten ergänzten pastoraltheologischen Position Rahners (vgl. Laumer 2015:93-144) sollen die Grundvollzüge des Kircheseins, die sich in den Inhalten der Einzeldisziplinen der Praktischen Theologie (Pastoraltheologie, Pastoralpsychologie, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, ohne Kirchenrecht) widerspiegeln, grob zusammengefasst und in einzelnen Punkten verglichen und reflektiert werden. Schließlich wende ich mich den Einzelfragen aus dem Bereich der Religionspädagogik¹ etwas ausführlicher zu, bevor in einem Schlusskapitel die aus meiner Sicht wichtigsten Erkenntnisse, Bewertungen und Anfragen zusammengefasst werden.

¹ Der Fokus auf Religionspädagogik ist dem Umstand geschuldet, dass per Losverfahren entschieden wurde, in welchem Fach der Praktischen Theologie diese Einführung geschrieben wurde. Entsprechend hätte ein Schwerpunkt auch auf Liturgie, Kirchenrecht oder Pastoraltheologie liegen können.

2. Zusammenfassung der Inhalte: Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Anfragen

2.1 Pastoraltheologie

Nicht zufällig ist die Pastoraltheologie als theologisches Fach im 18. Jahrhundert entstanden. In dieser Zeit des aufgeklärten Absolutismus bekam der Einzelmensch – trotz absolutistischer Staaten und ihrer rigiden merkantilistischen, später national-ökonomischen Wirtschaft – zumindest in den Geisteswissenschaften immer mehr Gewicht. Auch die Theologie reagierte auf diese gesellschaftliche und philosophische Entwicklung, die das Ende der bereits längst veralteten Kirchenordnung verdeutlichte. Bereits mit Luther (oder sogar mit Thomas von Aquins Rezeption der aristotelischen ‚*conversio ad phantasmata*‘) begann die Wende von einem Theo- und Kosmozentrismus der mittelalterlichen Kirche hin zu einem anthropozentrischen Denken. Während im Theo- und Kosmozentrismus der Mensch eingebettet ist in Natur und Welt und die gesamte damit verbundene Ordnung auf Gott hin gesehen wurde, rückt im anthropozentrischen Denken vor allem der Mensch in den Blick.

Genau dies wird auch in der anthropologischen Wende in der Theologie sichtbar. Daran knüpft auch Johann Baptist Metz an, versteht ‚den‘ Menschen aber nicht als Abstraktum, sondern als eingebunden in die geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse. Wenn Metz die ‚*memoria passionis*‘ und ihr entsprechend die Haltung der ‚*Compassion*‘ als Mitleidenschaft an dem, was Menschen erleiden, ins Zentrum der Theologie rückt, impliziert dies das Nachdenken über die Verhältnisse, die Menschen leiden lassen (vgl. Metz 2006).

Das Leiden an den gesellschaftlichen Verhältnissen und Zweifel an Kirche und Glauben ernst zu nehmen und seelsorgerisch zu begleiten, wird zur Aufgabe kirchlicher Pastoral und die Reflexion solch pastoraler Praxis Aufgabe der Praktischen Theologie. Aufgrund ihrer Orientierung an den Situationen menschlichen Lebens und Leidens gewinnt die Praktische Theologie als ‚Anlasstheologie‘ im Sinne Rahners (vgl. Laumer 2015:94-109) und Handlungswissenschaft im Sinne von Zerfuß und Peukert (vgl. ebd.:120-139) ihre Bedeutung.

Dass pastorales Handeln – immer in einem weiten Sinne der kirchlichen Grundvollzüge sowie eschatologisch-soteriologischer Dimensionen verstanden – nicht erst 1774 mit der Einführung der Pastoraltheologie als neues Studienfach vom Himmel fiel, sondern biblische und historische Vorläufer hatte, wurde in allen Teilbereichen ausführlich dargestellt (vgl. Laumer 2015:16-92; vgl. Adam/Haunerland 2012:bes. 31-84). Ob biblische Anknüpfungspunkte aus dem Ersten Testament (etwa bei Jeremia zum guten Hirten als pastorales ‚Vorbild‘, Jer 23), den Evangelien oder neutestamentlichen Briefen, ob antike, mittelalterliche oder neuzeitliche Theologen – die Reflexion pastoralen Handelns war und ist unabdingbarer Bestandteil theologischer Wissenschaft im Besonderen und christlichen Lebens im Allgemeinen.

Um pastoral zu handeln und dieses Handeln zu reflektieren, müssen die ‚Zeichen der Zeit‘ („*Pacem in terris*“) wahrgenommen und verstanden werden. Methodische und gleichzeitig erkenntnistheoretische Grundlage pastoralen Nachdenkens und

Handelns gemäß den Zeichen der Zeit – was sowohl in der Pastoraltheologie als auch in der Religionspädagogik besonders deutlich gemacht wurde – ist der Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln. Dieser geht auf Kardinal Cardijn zurück (vgl. Lau-mer 2015:126-132) und wurde in der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ von Johannes XXIII. aufgegriffen: Der als Einheit begriffene Dreischritt, der mit seiner Aufnahme in die Wissenschaft immer weniger als Einheit wahrgenommen wurde, teilt sich in ein bewusstes Wahrnehmen der Zeichen der Zeit – das Sehen –, ein Urteilen anhand biblisch-theologischer und – damit zu vermittelnden – gesellschaftstheoretischen Kriterien (Kriteriologie), und ein entsprechendes Handeln (Praxeologie) auf (vgl. auch Zulehner 1989). Der Dreischritt als grundlegende Erkenntnis- und Handlungs- methode wurde insbesondere durch die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (vgl. insbes. GS 4) des II. Vatikanums aufgegriffen und prägt bis heute Praktische Theo- logie und Sozialethik.

Sowohl der Dreischritt als auch die historischen Vorläufer machen deutlich, dass die Theologie ohne andere Wissenschaften wie Soziologie, Pädagogik, Psycholo- gie, Politologie und selbstverständlich Philosophie nicht auskommen, keine Gegen- wartsanalyse der Zeichen der Zeit ausführen kann. Nach der verstärkten Zersplitte- rung der Wissenschaften in der Neuzeit, müssen die fremden Instrumentarien und Erkenntnisse von der Theologie wahr- und ernst genommen werden, um überhaupt (pastoral-)theologisch reflektieren und handeln zu können. Ohne dass sie selbst von ihr fremden Erfahrungs- und Reflexionsbereichen lernt, kann die Theologie die Zei- chen der Zeit weder wahrnehmen noch erkennen (vgl. u.a. Metz 2011).

2.2 Pastoralpsychologie

Die Relevanz anderer Fächer für die Theologie zeigt sich nicht zuletzt in der Pas- toralpsychologie. Auch wenn diese keine reine Anwendungswissenschaft im Sinne einer Psychologie oder Psychotechnik für TheologInnen ist, sondern Psychologie und Theologie vermittelt und Kommunikationsprozesse in der – insbes. diakoni- schen – Praxis des Kircheseins untersucht, so ist sie auf die Erkenntnisse psycholo- gischer Ansätze unabdingbar angewiesen und sollte diese sehr wohl auch praktisch nutzen. Eine psychologisch geschulte seelsorgerische Kommunikation kann und soll Psychotherapie keinesfalls nachahmen, trotzdem sind die Kenntnisse aus diesem Bereich förderlich für die Seelsorge.

Dabei sind Seelsorge und Therapie nicht nur aufgrund der theologisch-transzenden- ten Bezugs von Seelsorge zu unterscheiden, sondern auch in ihrem Anspruch: Wäh- rend Therapie und vor allem die Erwartungen an Therapie mit Heilung verbunden sind, steht Seelsorge bescheidener für Heilsamkeit. Damit ist eine kommunikativ- kooperative, personennahe Begleitung des/der Anderen gemeint, die Lebensdeu- tung, Hoffnung und Anerkennung im Dialog und damit beiderseitig heilsam sein kann. Ähnlich, wenn auch anders als die Stärkung durch Liturgie, spendet der seel- sorgerische Kommunikationsprozess Kraft und kann Leid mindern.

Ziel von beratender oder therapeutischer Seelsorge war und ist es, Menschen und ihre Problemlagen ernstzunehmen und in den Fokus zu stellen, nicht etwa ihre moralische Zurechtweisung. Dabei sind therapeutische Ansätze aus der Psychologie

von großer Bedeutung, da sie helfen können, an unterschiedliche Problemstellungen adäquat heranzugehen. Auch wenn i.d.R. keine Therapie durch SeelsorgerInnen geschieht, so hilft ihr Wissen um verschiedene Therapieansätze, um zumindest keine gravierenden Fehler im Umgang mit möglicherweise psychisch Kranken zu machen. Eine Verbindung von Therapieansätzen und theologischer ‚Herangehensweise‘ kann – ein ‚profanen‘ TherapeutInnen möglicherweise versperrter Weg – durch den Bezug zum Gottesnamen heilsam wirken: Das Erinnern an das Wirken Gottes in der Befreiung aus Knechtschaft und Sklaverei und an das heilsame Wirken Jesu als Wirken Gottes kann heilende, befreiende Dimensionen zum Ausdruck bringen: in der Kraft spendenden Hoffnung, dass Krankheit, Unrecht und Tod nicht das letzte Wort haben.

Fast parallel zu den Entwicklungen in der Psychologie bzw. Psychotherapie sind erste pastoralpsychologische Ansätze am Ende des 19. Jahrhundert entstanden. Vor allem Freud prägte die ersten Ansätze der Psychoanalyse. Während Freud die Leiden der Einzelnen anamnetisch, d.h. im Zusammenhang der biographischen Leidensgeschichte der Einzelnen, die sich durchaus auch auf ihren gesellschaftlichen Zusammenhang hin dechiffrieren lässt, zur Sprache brachte, tritt bereits bei seinen Nachfolgern Adler und Jung und erst recht allen späteren, sich von der Psychoanalyse abgrenzenden Therapieansätzen eine Hinwendung zu einem abstrakten Individuum ins Zentrum, das sogar um seine libidinös-sexuellen Aspekte bereinigt wird (vgl. Gast 1992). Sicherlich bieten die verschiedenen Ansätze einzelne sinnvolle Erkenntnisse (wie etwa die Bedeutung von Erziehung bei Adler oder Frankls Selbstdistanzierung), jedoch bleibt die Frage, in welcher Gesellschaft sich denn die Individuen bewegen, ausgeblendet. Ohne den/die EinzelneN in seiner/ihrer gesellschaftlichen Vermittlung zu denken, bleibt der/die Einzelne abstrakt.

Psychologische Erkenntnisse müssten mit gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen vermittelt werden, um daraus wiederum pastoralpsychologisch Schlüsse zu ziehen. Den Bezug Freud’schen Denkens etwa auf eine verheutigte, grundlegende kritische Gesellschaftsanalyse, wie sie Leni Wissen (vgl. Wissen 2017) vornimmt, könnte auch der Pastoralpsychologie zu denken geben, um nicht blinde Beihilfe zur Anpassung der Individuen an die kapitalistische Gesellschaftsform zu leisten und ihre Zurichtung auf das Funktionieren in dieser Gesellschaft. Jede pastoralpsychologische Deutung, die Menschen auf ihr individuelles Dasein reduziert und sie nicht in einem dialektischen Zusammenhang als gesellschaftliche Individuen versteht, reproduziert die der (Spät-)Postmoderne inhärente atomistische Individualisierungstendenz und untergräbt das, was sie will, nämlich heilsames Handeln und Reflektieren, was gerade auch durch das Bewusstmachen von gesellschaftlichem Leid und seiner Auswirkungen auf die Individuen geschieht.

2.3 Liturgiewissenschaft

Zu den Grundvollzügen von Kirche gehört als „Quelle und Höhepunkt“ („*Sacrosanctum concilium*“, SC 10) die Liturgie, die nicht allein in der Eucharistiefeier, sondern in vielen verschiedenen Formen des Gottesdienstes ihren Ausdruck findet. Sie ist dem Begriff nach ‚Volkswerk‘, sowohl Dienst für Gott als auch von Gott für die Gemeinde. Gott wird dabei als „Ersthandelnder“ („*Mediator Dei*“) verstan-

den, der einen Dialog zwischen sich und den Menschen initiiert, dem sich die Kirche anschließt (kata-, ana-, diabatisch²). Die dienende Haltung Gottes gegenüber den Menschen im Unterschied zu antiken Riten, die eine Besänftigung oder Beeinflussung Gottes ausdrückten, verdeutlicht u.a. die Fußwaschung aus dem Johannes-Evangelium: Sie kann als Grunddeutung der Eucharistie und allen liturgischen Geschehens gesehen werden, wodurch klar wird, dass Gott für die Menschen da ist. In der Feier der Eucharistie wird Christus gegenwärtig, sodass die Feier der Erinnerung an Christi Leben, Tod und Auferstehung das Fortwirken der Erlösung heutig werden lässt. Insofern ist Liturgie Teil der Heilsgeschichte und steht für die Verschränkung der Zeiten.

Ausgehend von den Wurzeln im Judentum, in dem Anamnese und mit ihr das gegenwärtige Wirksamwerden der Erinnerung an den Exodus entscheidende Bedeutung haben, kristallisierten sich liturgische Strukturen und Inhalte durch Rückgriffe auf verschiedene Quellen (Zweites Testament, Kirchenväter und Gemeindeordnungen) heraus. Zumindest im lateinischen Westen wurden diese auch durch die Herausbildung und Expansion des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation tendenziell vereinheitlicht. Im Laufe der Zeit ist das stark hebräisch sowie griechisch geprägte liturgische Denken und Handeln mit römischen sowie germanischen Traditionen verwoben worden. Dies war z.T. problematisch, da Liturgie im germanischen Kontext auch unmittelbar kultisch verstanden wurde, ähnlich dem heidnisch-antiken Verständnis. Die Übernahme römischer Machtinsignien sowie der bis zum II. Vatikanum gültige Opferkult, nach dem die Menschen Gott ein Opfer bringen, stehen beispielhaft für die teils problematische Entfernung der Liturgie von ihren eigenen Inhalten (vgl. Körner 2016:29-31). Aus der im (Hoch-)Mittelalter stark priesterzentrierten Liturgie, die durch das Konzil von Trient für vier Jahrhunderte festgeschrieben wurde, konnte Dank der Liturgiebewegung des 20. Jahrhunderts und schließlich des II. Vatikanischen Konzils ein den Inhalten des Glaubens adäquateres Liturgieverständnis stark gemacht werden: Der Tisch des Opferkultes wurde zum „Tisch des Herrenleibes“ (SC 48) sowie zum „Tisch des Gotteswortes“ (SC 51).

Das bedeutet auch, dass Liturgie ein „*locus theologicus*“ (Melchior Cano, † 1560) ist – neben Bibel und diversen theologischen Grundlagentexten sowie einer Gegenwartsanalyse als *locus theologicus alienus*. Da sie als trinitarische Feier der Begegnung mit Gott auf den Inhalten des befreienden Gottesnamens und seines Messias beruht, bringt sie immer zugleich auch theologische Erkenntnis mit sich: Sie ist Unterbrechung, die zu denken gibt – im Sinne von Metz' Kurzdefinition von Religion als Unterbrechung (vgl. Metz 1981:86). So werden also die Inhalte des Glaubens gerade auch in liturgischer Form zur Geltung gebracht – neben und anders als im Religions-, Kommunion- und Firmunterricht. Liturgie ist somit als *theologia prima* Theologie aus der und über die Liturgie. Wort und Zeichen der Liturgie – samt

² Die Wortbedeutung sein hinzugefügt: Katabatisch (griechisch: herabsteigen von katabaino als Verb oder Herabsteigen von katabasis als Substantiv) wird als Handeln Gottes an den Menschen verstanden. In umgekehrter Entsprechung meint anabatisch (von anabaino – hinausteigen – bzw. anabasis: Aufstieg) das von unten nach oben zu Gott aufsteigende gottesdienstliche Handeln der Menschen. Diese beiden Dimensionen, die ineinandergreifen, können als „Diabase“ bezeichnet werden und meinen die gesamte Bewegung der Liturgie, die die Bewegung in der Liturgie selbst bezeichnet.

ihrer leiblichen und nonverbalen Elemente – sind Kern des Heilsmysteriums und damit Quintessenz von Theologie und Glauben (*lex orandi est lex credendi*).

Wichtig wäre, dass auch in der Liturgie die Differenz zwischen erinnertem und gegenwärtigem Heil und seiner ausstehenden Erfüllung deutlich wird, klassisch zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-Nicht‘. Auch und gerade in der Liturgie, vor allem in der Feier der Eucharistie muss die Verbindung zwischen Jesu Leidensgeschichte und den Leidensgeschichten der Welt präsent sein: „[D]ie Berufung auf eine zeit-enthobene sakramentale Präsenz (in der Eucharistie) kann nur von einer Theologie verteidigt werden, die einen unauflöslichen Zusammenhang sieht zwischen dieser kultischen Anamnese (‚in der Nacht, da er verraten wurde...‘) und jener anamnetischen Kultur, in der die liturgisch Feiernden auch als eine innergeschichtliche Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft anerkannt werden. Beide, kultische Anamnese und anamnetische Kultur, bleiben aufeinander verwiesen, damit der sakramentale Kult nicht nur einen geschichtsfernen Mythos feiert und damit die christliche Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft nicht zum Opfer einer sich ausbreitenden kulturellen Amnesie wird, für die es keine unabgeschlossenen Vergangenheiten mehr gibt“ (Metz 2011:158-159).

3. Fokus Religionspädagogik

Wie alle anderen Teilbereiche der Praktischen Theologie ist auch die Religionspädagogik als Handlungswissenschaft, als Reflexion auf das Handeln – und gleichzeitig Handeln aus der Reflexion heraus – zu begreifen. Religionspädagogik wird als Teil von Bildung begriffen und an Zerfaß und Peukert anschließend als Transformationsprozess verstanden: Sie soll dabei behilflich sein, über bestehende Konventionen hinauszudenken. Eine permanente Reflexion über empirische Praxis, die vermittelt mit, aber nicht aufgehend in geltenden Überlieferungen (theologisch wie außer-theologisch), soll Erkenntnis um einer transformierten Praxis willen generieren. Vor jede Reflexion ist nach diesem Verständnis die Praxis gesetzt (Primat der Praxis³), da sie das Material von Theorie ist. Dabei ist Theorie von vornherein auf Veränderung ausgerichtet.

Da Bildung heute im Sinne einer „instrumentellen Vernunft“ (Max Horkheimer) auf ihre gesellschaftliche Funktionstüchtigkeit immer stärker reduziert wird und mit einer frühen Selektion in Nützliche und Unnütze einhergeht, muss dieser Entwicklung, die kein transzendierendes Denken mehr zulässt, ein emphatischer Begriff von kritischer Bildung entgegengesetzt werden, wie es schon ansatzweise die Würzburger Synode in ihrem Abschlussdokument „Unsere Hoffnung“ tat. Dies soll auch in

³ Bzgl. des Primats der Praxis stellt sich mir folgende Frage: Bedeutet dies ein Vorausgesetztsein der Praxis im Sinne eines vorhandenen Alltags, der gelebt werden muss und reflektiert werden sollte, insofern er nicht determinierend-reflexionslos sich ausagieren soll? Also soll Primat der Praxis synonym zu „Vorrang des Objekts“ (Adorno) begriffen werden? Oder bedeutet Primat der Praxis eine Überhöhung von Praxis gegenüber Reflexion und beinhaltet damit die Gefahr der Verschmelzung von Reflexion und Praxis, da jede Reflexion über die Praxis bereits wieder funktional auf die Praxis ausgerichtet ist und somit gar keine hinreichende Distanz mehr einnehmen kann? Wenn dem so wäre, wäre stattdessen für ein „Primat der Erkenntnis“ (Böttcher/Buchen) als theoretischer Selbstwert parallel zum Selbstwert der Praxis zu plädieren, die immer wieder neu aufeinander bezogen werden müssen, ohne dass ein Ableitungsverhältnis entsteht. Nur so könnten beide emanzipatorisch wirken.

der Beantwortung der Fragen zu diesem Bereich deutlich werden, wobei die Grenzen eines solchen Bildungsbegriffs nicht verschwiegen werden.

3.1 Aufgabe 1: *Zeigen Sie auf, welche Bedeutung eine zeitdiagnostische Verfahrensweise für die Gestaltung des Religionsunterrichts hat. Greifen Sie dabei zurück auf die unterschiedlichen methodischen Verfahrensweisen der praktischen Theologie, wie sie in der Vorlesung vorgestellt wurden.*

Theologische Inhalte können nicht ohne Zeitkern gedacht werden, weil Glaube und theologisches Nachdenken über den Glauben – ob sie es bedenken oder nicht – immer schon im Kontext von „Sein in der Welt“ (Karl Rahner) und genauer von „Geschichte und Gesellschaft“ (Johann Baptist Metz) geschehen. Theologisches Nachdenken hat einen Anlass und ist eingebunden in eine geschichtlich-gesellschaftliche Situation. Sein inhaltlicher Fokus ist der Gottesname, der nicht ohne den Anlass des Schreis und der Verhältnisse, die Menschen zum Schreien bringen, zu denken ist. Dies kann nicht fernab menschlichen Lebens und Leidens geschehen, insofern der Gottesname für leidsensibles, befreiendes und solidarisches Handeln steht – Gottes selbst und derer, die seinem Namen vertrauen.

Entsprechend sind Leben und Leiden der Menschen Quellen von Theologie, also *loci theologici alieni* (oder *loci pastorales*), die als praktisch-theoretische Herausforderungen für Glaube und Theologie gleichzeitig über eine ekklesiologische Verengung hinausreichen: Religionspädagogisch bedeutet dies, dass nicht nur klassische Bereiche von Religionsunterricht, Firmkatechese und Seelsorge Teil dieser Orte sind, sondern auch Bildungsarbeit mit Erwachsenen in und außerhalb der Gemeinde, entwicklungspolitische Bildungsarbeit etc. Wenn es der praktischen Theologie im Rahner’schen Sinne um den „Selbstvollzug von Kirche“ geht, impliziert dieser immer die soteriologisch-eschatologischen Dimensionen des Glaubens. Diese greifen über die Kirche hinaus, insofern Heil und Befreiung, also das, wofür Kirche einsteht, der Welt bzw. der Geschichte als ganzer gilt.

Mit dem befreiend-solidarischen und einem Zeitkern verbundenen, in der Geschichte wirksam werdenden Gottesnamen und einer den Menschen zugewandten Theologie verstanden als praktisch-theoretische Handlungswissenschaft (vgl. Peukert et al. 2015) ist eine Zeitdiagnose unerlässlich. Dies muss sich auch im Religionsunterricht widerspiegeln. Entwicklungspsychologisch ist dabei zu beachten, an welche Zielgruppe sich gewandt wird, da sich kognitive Fähigkeiten, moralische Urteilsfähigkeit und religiöses Bewusstsein nach Piaget, Kohlberg und Oser in unterschiedlichen Altersstufen entwickeln.

Der Bedeutung der Zeitdiagnose angemessen ist eine kritisch-induktive Didaktik. Sie unterscheidet sich von einer normativ-deduktiven Didaktik, die insbesondere in Form der Katechismusdidaktik über Jahrhunderte bis Ende des 19. Jahrhunderts prägend war. Zur normativ-deduktiven Didaktik sind auch noch die Anfang/Mitte des 20. Jahrhunderts entstandene Materialkerygmata (Glaubensunterweisung mit einzelnen Verbindungen zu Lebenserfahrungen), Religionskunde (Religionsunterricht als Informationsweitergabe, die in Zeiten schwindenden Wissens und kirchlichen Lebens auch heute weiterhin wichtig ist) und Bibeldidaktik (Glaubensunterweisung

mit biblischen Traditionen und teilweise Bezügen zu Lebenserfahrungen) zu zählen. Letztere war sich der Gefahr von (insbes. falscher) Deduktionen bewusst und war bereits Teil des Übergangs zu einer kritisch-induktiven Didaktik.

Der Paradigmenwechsel zu einer kritisch-induktiven Didaktik, für die Zeitdiagnose grundlegend ist, zeigte sich vor allem in der thematisch-problemorientierten Didaktik, die im Zusammenhang mit der anthropologischen Wende in Theologie und Kirche sowie den kulturell-edukativen Veränderungen im Zuge der ‚1968er‘ steht. Sie orientiert sich an individuellen, aber auch gesellschaftlichen Lebensfragen: Aus einem Problemanlass heraus wird zeitdiagnostisch und theologisch ein Zusammenhang reflexiv erschlossen. Ein Beispiel: Aus Phänomenen wie den Wahlerfolgen der AfD, Pegida-Aufmärschen, zunehmender Gewalt von Rechtsextremisten usw., vermittelt sowohl mit Theorien zu Rassismus als auch mit der kapitalistischen Gesellschaftsform kann eine thematisch-problemorientierte Analyse entwickelt und durch verschiedene Methodenelemente (Film, Zeitungsartikel, biografische Herangehensweise/eigene Erfahrungen, etc.) zum Ausdruck gebracht werden. Daran anschließend könnten wahlweise Textauszüge aus Kirchendokumenten wie *„Nostra Aetate“* gelesen und gedeutet werden, die als Quellen für die gesellschaftlich-theologische Beurteilung dieses Rechtsrucks dienen können. Auch wäre z.B. eine biblische Betrachtung von Ex 22,20-23,9 und der Aussagen über den Umgang mit Geflüchteten in der damaligen historischen Situation (722, Assyrer zerstören Nordreich) möglich, um anschließend die Erkenntnisse aus Zeitdiagnose und Bibelexegese miteinander zu korrelieren. Dies wäre dann als Korrelationsdidaktik zu begreifen, wie sie in den 1990er Jahren stark vertreten wurde: Die Fähigkeit der Menschen, „Hörer des Wortes“ (Rahner) Gottes zu sein, um daraus Fragen und Antworten zu generieren, ist Voraussetzung dieser Didaktik, die auf Paul Tillich und insbesondere Edward Schillebeeckx zurückgeht. Zum thematisch-problemorientierten Verständnis gehört zudem der sog. therapeutische Religionsunterricht: Dieser kann selbstverständlich nicht Therapie sein, allerdings kann ein sozialisationsbegleitender und damit problemorientierter Unterricht seelsorgerisch wirken. Der Unterricht kann auch bewusst um seelsorgerische sowie liturgische Aspekte ergänzt werden, um damit heilsam – nicht im fachlichen Sinn therapeutisch – wirken zu können (s. Kapitel 2.2 und 2.3).

In den 1970er Jahren wurde Bildung bereits – ablesbar an zahlreichen Bildungsoffensiven, etwa der deutschen Industrie – verstärkt auf ihre ökonomische Verwertung hin funktionalisiert, sodass ein Bildungsbegriff als Gegenpol stark gemacht wurde, der als konstruktiv-kritisch bezeichnet wird. Dieser Begriff ist ähnlich zu verstehen wie eine anlassbezogene Didaktik, in der gelernt werden soll, in Zusammenhängen zu denken und damit über den Tellerrand des eigenen praktischen Bedarfs von Erkenntnissen hinauszuschauen. Drei der wichtigsten Vertreter für den konstruktiv-kritischen Ansatz, die hier aber nicht näher beleuchtet werden können, sind: Karl Ernst Nipkow (1928-2014), Hartmut von Hentig (*1925) und vor allem Wolfgang Klafki (1927-2016).

Zwei Grundmethodiken sind für alle kritisch-induktiven Ansätze bis heute von Bedeutung: Der bereits dargestellte (s. Kapitel 2.1) Dreischritt sehen-urteilen-handeln, der nach Jürgen Kroth (Kroth 2015) noch um ein Wollen ergänzt werden muss.

Das Wollen ist deshalb notwendig, weil nur der Wille transformatives Handeln bewirken kann: Dabei muss Erkenntnis emotional verankert sein, um in ein Handeln zu münden, Sehen und Urteilen alleine reichen nicht. Darauf deuten neurowissenschaftliche Studien sowie die tendenziellen ‚Entpolitisierungsbewegungen‘ der (Spät-)Postmoderne trotz zunehmender Katastrophenmeldungen hin: Gesehen und geurteilt wird anscheinend, nur nicht entsprechend gehandelt. Die Frage des Wollens müsste jedoch – soll sie nicht anthropologisch abstrakt bleiben – noch einmal auf ihren Zeitkern hin reflektiert werden. Die Krise des Kapitalismus⁴ markiert auch die Grenzen politischen Handelns, das nur im Rahmen der Spielräume möglich ist, die der einbrechende Verwertungsprozess des Kapitals zulässt. Dann aber gilt: Wo ein (‚politischer‘) Wille ist, ist noch lange kein Weg. Voluntarismus ohne zeitdiagnostische Analyse der Verhältnisse rennt mit dem Kopf gegen die Wand des ‚allgemeinen Willens‘ wie er sich in den kapitalistisch-patriarchalen Fetischverhältnissen manifestiert. Dann aber käme es darauf an, „einen Willen gegen die herrschende Form des Willens zu entwickeln und deren Fetischcharakter bewusst zu machen“ (Kurz 2013:96). Der Wille müsste sich dann auf das Aufsprengen der Fetischverhältnisse beziehen. Es wäre der Wille, der aufgrund von Erfahrungen und Einsicht (kritische Reflexion der Verhältnisse) die bürgerliche Willensform nicht mehr akzeptieren und deshalb mit ihr brechen will. Trotz aller Emphase der Zeitdiagnostik bleibt die Theologie gegenüber den herrschenden Verhältnissen dann blind, wenn es darum geht, die Konstitution, die Form dieser Verhältnisse als „konkrete Totalität“ (Scholz 2009) zu analysieren. Dabei ist doch die Frage nach dem Ganzen und dem Überschreiten der Grenzen geschichtlicher Herrschaft bis hin zur Überwindung der Herrschaft des Todes dem Gottesgedächtnis inhärent ebenso wie die damit zusammenhängende Fetischismuskritik in der Gestalt der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen.

Der andere grundlegende methodische Ansatz ist die Gesellschaftsformations-Analyse (GFA), die auf den strukturalistischen Philosophen Louis Althusser zurückgeht: Danach können immer drei Fragen an jede Gesellschaft gestellt werden, da seines Erachtens jede Gesellschaft drei zentrale Praxisbezüge hat:

- Ökonomie: Wie überleben? Wo kommen die Güter her und wie werden sie verteilt?
- Politik: Wie wird das Zusammenleben geregelt?
- Ideologie/Religion: Was sind die Wertvorstellungen?

Der Bezug dieser beiden Grundmethoden aufeinander dient als zeitdiagnostisches Raster, da durch die GFA ‚gesehen‘ und ‚geurteilt‘ werden kann. In der Beantwortung von Aufgabe zwei soll dieser Bezug anhand eines epochalen Schlüsselproblems deutlich und sozusagen beispielhaft die Bedeutung von Zeitdiagnose kenntlich gemacht werden.

⁴ Vgl. hierzu die zahlreichen Arbeiten von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie zuvor Krisis), die diese Krise theoretisch zu fassen versuchen. Besonders wichtige Werke sind: Kurz 1991, Kurz 2009/1999, Kurz 2003, Kurz 2004a, Kurz 2004b, Kurz 2005a, Kurz 2005b, Kurz 2010/2006, Kurz 2010, Kurz 2011, Kurz 2012, Ortlieb 2009, Scholz 2011/2000, Scholz 2005, Scholz 2009.

Aber auch gegenüber dem Analyseinstrumentarium Althussters können kritische Anmerkungen nicht ausbleiben: Zum einen überträgt er gesellschaftliche Kategorien der Moderne auf die Vergangenheit, die damit ontologisch-transhistorischen Charakter gewinnen und einer historischen Sicht – also dem zu reflektierenden Zeitkern – auf die verschiedenen Gesellschaftsformationen der Menschheitsgeschichte zuwiderlaufen. Zum anderen landet seine Verbindung von Strukturalismus und Klassenkampf-Ansatz in einer Aporie: Sein Strukturalismus stellt – darin durchaus der Systemtheorie verwandt – gegen das Subjekt die prozesshaft funktionierende Struktur. Zugleich aber will er am revolutionären Klassenkampf, der zum subjektlos gewordenen Klassenkampf geworden ist, festhalten und eine strukturelle Systemüberwindung ohne Subjekte denken. Zwar plaudert der Strukturalismus – wie auf ihre Weise auch die Systemtheorie – das ‚Geheimnis‘ des „automatischen Subjekts“ (Karl Marx) und damit den Fetischcharakter der kapitalistischen Verhältnisse aus, bleibt aber dabei, dass er immanent durch Stärkung der Arbeit gegenüber dem Kapital überwunden werden soll. Damit aber ist der Gedanke des automatischen Subjekts lediglich reproduziert und das automatische Subjekt als bestimmend für die Verhältnisse ‚verewigt‘, aber nicht überwunden – der Fetischzusammenhang bleibt unangetastet (vgl. Kurz 2004a; vgl. auch Böttcher 2018).

3.2 Aufgabe 2: *Konkretisieren Sie anhand eines von Ihnen frei gewählten „epochalen Schlüsselproblems“ (W. Klafki), welche religionsdidaktischen Überlegungen zur Bearbeitung dieses Problems nötig sind und verorten Sie diese in das Schema von ‚sehen – urteilen – wollen – handeln‘.*

Nach Klafki sollen anhand „epochaltypischer Schlüsselprobleme“ (Klafki) Bildungsinhalte zur Geltung gebracht werden. Klafki legte sehr allgemeine Themenbereiche fest (wie etwa Umwelt, Frieden, Technik...), in die letztlich fast alle Phänomene eingeordnet werden können. Eine gewisse Analogie dazu ist die Art von Rahners Theologie, die auf einen Anlass, d.h. eine aktuelle Problemlage, ein aktuelles Schlüsselproblem hin theologisch reflektiert.

Ein Anlass zur Reflexion bzw. ein Schlüsselproblem heutiger Zeit ist – nicht erst seit der sog. großen ‚Flüchtlingswelle‘ von 2015 – das Thema Flucht. Das Flüchtlingswerk der Vereinten Nationen (UNHCR) spricht von fast 69 Mio. Flüchtlingen im Jahr 2018 – eine Zahl, die seit Jahren ansteigt (vgl. UNHCR 2018) und inzwischen höher ist als die Zahl der Geflüchteten während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese Zahl der Flüchtenden gehört zu den über 250 Mio. MigrantInnen weltweit (vgl. UN-Sekretariat für Wirtschaft und Soziales 2017) – real sind es noch wesentlich mehr MigrantInnen, da allein die BinnenmigrantInnen in China auf 200-300 Mio. geschätzt werden. Also kann grob geschätzt davon ausgegangen werden, dass knapp ein Zehntel der Menschheit entweder auf der Flucht vor Armut und Krieg oder auf der Suche nach Arbeit (ebenfalls aus Gründen des Überlebens) ist – Armut/Arbeit und Kriege sind die Hauptgründe für Migration.

Im Unterricht kann unter dem Aspekt des Sehens das Thema empirisch an Einzelbeispielen als Zeichen der Zeit mit Hilfe zielgruppenorientierter Einzelmethoden dargestellt werden: Dokumentarfilme/Filmsequenzen (wie „Die kommenden Tage“,

„Exodus. Der lange Weg von Menschen auf der Flucht“, „Transit“, „System Error“, „Let’s Make Money“, „The True Cost“ etc.), Rollenspiele (z.B. „Ein Schritt nach vorn“ von Handicap International), Impulse mit den wichtigsten Informationen (ggf. mit multimedialer Unterstützung und Begleitmaterialien) und/oder Gruppenarbeit (z.B. Lektüre und Diskussion, unmittelbare Handlungsoptionen eruieren) bieten ein breites Spektrum an Optionen und Medien, um die Inhalte darzustellen.

Teil der inhaltlichen Darstellung durch entsprechende Texte oder einE ExpertIn (im Normalfall der/die LehrerIn und/oder einE externeR ReferentIn) ist aber nicht nur die Darstellung der empirischen Details, sondern deren Vermittlung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Insofern ist die gesellschaftskritische Reflexion der einzelnen Phänomene unverzichtbarer Bestandteil des ‚Sehens‘ und gleichzeitig auch des Urteilens. Die Phänomene stehen ja nicht positivistisch für sich selbst, sondern können nur in der Reflexion ihres Vermittlungszusammenhangs mit der Gesellschaftsformation begriffen werden.

Also muss die Frage beantwortet werden, was denn Kriege, Flucht, Abwehr der Flüchtlinge durch Politik und teilweise die Bevölkerung (s. Rechtsruck in Deutschland und ganz Europa) zu tun haben mit der Form, dem ‚Wesen‘ der kapitalistischen Gesellschaft. Ohne Bezug zu außertheologischen Erkenntnissen aus der Gesellschaftstheorie kann die Theologie dies jedoch nicht bewerkstelligen. Welche Analyse dabei als die angemessenste angesehen werden kann, entscheidet sich in der Auseinandersetzung mit diversen Theoreiansätzen: Ob Althusser’s strukturalistische GFA, Lessenichs „Externalisierung“, Nachtweys „Abstiegsgesellschaft“ oder Dörres „Neue Landnahme“ – eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Gegenwartsanalysen ist unerlässlich. Der m.E. vielversprechendste und plausibelste Ansatz für eine gesellschaftstheoretische Vermittlung des Sehens und Urteilens ist die Wert-Abspaltungskritik, die auf Robert Kurz und Roswitha Scholz zurückgeht (s. Fußnote 2): Als Weiterführung der kritischen Theorie Adornos und der Marx’schen Fetischismusanalyse reflektiert sie Einzelphänomene auf den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang der patriarchal-kapitalistischen Verhältnisse. Dabei versteht sie den Formzusammenhang des Kapitalismus (Wert, abstrakte Arbeit, Geld und Abspaltung der Reproduktion) nicht als statische Wesensform, sondern im Zusammenhang seiner historischen Entwicklung und reflektiert dabei unterschiedliche Ebenen – von der politisch-ökonomischen über die symbolischen bis hin zu ideologischen und psychosozialen Vermittlungsformen der kapitalistischen Veranstaltung.

Sie kann in Vermittlung mit soziologischen und psychoanalytischen Erkenntnissen die Phänomene der Zerstörung der Lebensgrundlagen, der zerfallenden Staaten als Produkt einer unmöglichen „nachholenden Entwicklung“ (Robert Kurz), barbarisierender Tendenzen in diesen Staaten mit vornehmlich männlich dominierten Gewaltexzessen sowie rassistischer Abwehrreaktionen in Europa und anderswo sehr plausibel erklären, ohne dabei Gebrochenheiten und Widersprüche außer acht zu lassen.

Im Schritt Urteilen und Wollen kommt in Vermittlung mit den gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen die biblisch-theologische Reflexion zum Zug. Dabei könnte

biblisch zurückgegriffen werden auf die Schutzbestimmungen für Flüchtlinge in der Tora (z.B. Ex 22,20-23,9; s. Kap. 3.1) oder auch auf Psalm 23 als Gebet eines Flüchtlings, der im Tempel Schutz vor seinen Verfolgern gefunden hat. Im Zweiten Testament könnten die Flucht nach Ägypten oder die Gastfreundschaft der messianischen Gemeinden Bezugspunkte urteilender Reflexion sein. Bezugspunkte aus der sozial-ethischen theologischen Reflexion könnten kirchliche Stellungnahmen zur Flüchtlingsfrage sein bis hin zur symbolischen Aktion von Kardinal Woelki, der in einem Flüchtlingsboot an Fronleichnam die Eucharistie gefeiert hat. Dabei kann deutlich werden, dass die Erinnerung an biblische Traditionen und die Gemeinschaft der Kirche Kraft geben und den Willen stärken kann, sich nicht mit der Flucht von Menschen und einer Gesellschaft, die dies hervorruft, abzufinden.

Der Schritt des Handelns könnte auf die Unterstützung von Flüchtlingen und MigrantInnen aufmerksam machen (etwa bei alltäglichen Tätigkeiten wie Hausaufgabenbetreuung, Übersetzungen oder sportlichen Aktivitäten zur Ablenkung...). Die Verknüpfung von Flucht und der Situation der Zweidrittelwelt könnte durch den Hinweis auf fair gehandelte Produkte aufgegriffen werden. Ihr Einkauf kann für das Leben von Millionen von Menschen hilfreich sein – im Vergleich zu konventionell gehandelten Produkten, die mit schlechteren Arbeitsbedingungen, weniger Lohn, mehr Umweltgefahren etc. einhergehen. Schließlich wäre vor allem der Hinweis wichtig, dass gesellschaftskritisches Engagement wichtig wäre, da der Konsum – auch der sozial-ökologische – ebenfalls nach den oben dargestellten ‚ökonomischen Prinzipien‘ funktioniert und keinen Ausweg aus dem kapitalistischen Zwang bietet, aus einem Euro zwei machen zu müssen. Dabei müsste deutlich werden, dass letztlich erst die Überwindung des Kapitalismus eine Perspektive bieten kann, aus einer Gesellschaftsformation herauszukommen, die tötet und die Grundlagen des Lebens zerstört. Auch wenn sich das nicht in unmittelbare Handlungen umsetzen lässt, könnte dennoch deutlich werden, dass die Negation dieses Systems – mit der Implikation des Überwinden-Wollens – Voraussetzung dafür ist, es auch tatsächlich überwinden zu können.

Diese Erkenntnis kann sich verbinden mit dem Hinweis auf Aktionsangebote, die helfen können Zusammenhänge zu reflektieren und die Lebenssituation von Menschen zu verbessern oder zumindest nicht noch weiter zu verschlechtern: Aktionstheater zu verschiedenen Themen wie Flucht, Rüstungsexporte oder Rassismus, Mitwirken in verschiedenen Kampagnen oder Aktionswochen zu unterschiedlichen Themen, Projektunterstützung in verschiedenen Weltregionen, Vereinbarung regelmäßiger Diskussionszirkel usw.

Auf der Ebene des Wollens und des Handelns wird noch einmal die Aporie deutlich, die mit den kapitalistischen Verhältnissen gegeben ist. Wo ein Wille ist, ist eben noch lange kein Weg: Das Willenssubjekt (vgl. Kurz 2004a:157) muss in seinem Fetischzusammenhang – und seiner ideologischen Durchsetzung durch die Aufklärung – begriffen und kritisiert werden, da es immer schon die Kategorien von Wert und Abspaltung voraussetzt. Erst eine Reflexion über Praxis und deren fetischisierte gesellschaftliche Voraussetzungen kann deutlich machen, dass im Rahmen einer immer krisenhafter sich zeigenden patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft unmit-

telbares Handeln gar keine neue Praxis mit sich bringen, sondern lediglich auf Veränderungen in der Form zielt, dabei vielleicht Probleme lindern, aber nicht überwinden kann. Angesichts der Situation, dass der Kapitalismus dabei ist, seine eigenen Grundlagen und sukzessive die Grundlagen allen menschlichen Lebens zu zerstören, wird seine Überwindung zu einer Überlebensfrage. Unter der Voraussetzung, dass diese Überwindung gewollt wird, wäre nach praktischen Wegen seiner Überwindung zu fragen. Theologisch ist damit die Nähe zwischen Fetischismusanalyse und der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen ebenso angesprochen wie die prophetisch-apokalyptischen Traditionen, die auf dem Ende von Herrschaft und Gewalt in der Geschichte und über die Geschichte hinaus bestehen.

4. Schlussbemerkungen

Die anthropologische Wende in Kirche und Theologie, die sich gerade in der gestiegenen Bedeutung der Praktischen Theologie und ihrer – in den Vorlesungen deutlich gemachten – zusammenhängenden Teilbereichen ausdrückt, war eine wichtige Reaktion auf die Selbstisolation der Kirche in der sog. *societas perfecta*. Das II. Vatikanum und daran anschließende synodale Beschlüsse wie die von Medellin (1968) und Würzburg (1975) haben versucht, dies aufzugreifen.

Die mit der anthropologischen Wende verbundene Öffnung der Kirche zur Moderne war als ‚*Aggiornamento*‘ jedoch auch mit einer – aus gesellschaftskritischen Sicht – problematischen Anpassung an die Moderne verbunden, ohne die „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/Horkheimer) oder gar die Krisenaporie der Moderne zu reflektieren (vgl. Kurz 2004a; vgl. Böttcher/Kloos 2015; vgl. Böttcher 2013). Diese Affirmation fand m.E. auch an einigen Stellen der einzelnen Vorlesungen ihren Niederschlag, in denen zwar immer wieder auf Gegenwartsanalyse hingewiesen wurde, aber zum einen Phänomene soziologistisch, also ohne Bezug auf die gesellschaftliche Totalität betrachtet wurden, und zum anderen – in einer gewissen Entsprechung dazu – eine individualistische Sichtweise z.B. in der Darstellung psychotherapeutischer und seelsorglicher Ansätze dominierte, die sich auch in der Interpretation biblischer Texte niederschlug. Hier scheint einerseits heraus, dass in der Theologie zu wenig auf den gesellschaftlichen Kontext und dessen Analyse zurückgegriffen wird und andererseits unbewusst eine Affirmation der Individualisierungstendenzen der Postmoderne wirksam ist, die zu wenig kritisch hinterfragt wird.

Bis heute schlägt sich diese unkritische Distanz zur (Post-)Moderne nieder. Gerade im Umbau der Kirche begegnet man ihrer reflexionslose Affirmation, die sich in Richtung einer „unternehmerischen Kirche“ entwickelt (vgl. Böttcher 2015): Im Interesse eigener Selbstbehauptung sucht Kirche Anschluss an die postmoderne kapitalistische Krisengesellschaft und preist dies als Reform, Aufbruch und Neuanfang an. Damit gehen der Verlust von Tradition und Wissen im Glauben (vgl. u.a. Metz 1991) und falsche Anpassungen von Religion an die gesellschaftlichen Bedingungen (vgl. Buchholz 2017) einher.

Analog zur Metz’schen Kritik an Rahners Geschichtlichkeit wären diese (post-)modernen Anpassungen und un- oder unterbestimmten Hinweise auf Gesellschaft in der Praktischen Theologie ebenso wie in Befreiungs- sowie politischer Theologie

(und anderen Theologieansätzen erst recht) als eine Art unzureichende ‚Gesellschaftlichkeit‘ zu kritisieren: Die fetischistische Gesellschaftsformation muss von ihren Wurzeln, von Wert und Abspaltung her und in ihrem historischen Veränderungsprozess verstanden werden. Und nur ein Bruch mit den patriarchal-kapitalistischen Formkategorien kann Hinweise geben, wie eine über die Form hinausgreifende Praxis aussehen könnte, ohne dass dabei kritische Theorie Praxis ersetzen könnte. Diese Spannung zwischen Theorie und Praxis gilt es auszuhalten und emanzipatorisch – gesellschaftlich und kirchlich-theologisch – fruchtbar zu machen. Mit einem transzendierenden Denken und einer solidarischen wie „emanzipatorischen Praxis, die sich der Unterwerfung unter die gesellschaftliche Totalität als geschlossener Immanenz verweigert und Wege der Überwindung gesellschaftlicher Geschlossenheit sucht“ (Böttcher 2018:378), wäre theologisch dem Inhalt des Gottesnamens gerecht geworden. Damit könnte die aktuelle theologische Herausforderung angegangen werden, der „Gottesverdunstung“ (Norbert Mette) im (post-)modernen Fetischzusammenhang durch ein befreiend-solidarisches Gottesgedächtnis mit seinem transzendierenden Einspruch Einhalt zu gebieten.

Der Text ist im Rahmen der Einführungsvorlesungen in die Praktische Theologie im Wintersemester 2018/19 entstanden. Dozent im Bereich der Religionspädagogik war Prof. Dr. Jürgen Kroth.

LITERATUR

Adam, A./Haunerland, W. (2012): Grundriss Liturgie, Freiburg/Basel/Wien.

Böttcher, H. (2013): Das II. Vatikanische Konzil und die kollabierende Moderne, in: Netztelegramm. Information des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März, 1-3, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT13-01.pdf> (7.3.19),

Böttcher, H. (2015): Wenn Kirche zum System und Design zur Substanz wird. Zur Kooperation zwischen Bischöflichem Generalvikariat Trier und dem Unternehmen kairos. Coaching. Consulting. Training, in: Netztelegramm. Information des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, August, 8-11, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT15-02.pdf> (7.3.19).

Böttcher, H. (2018): Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg., 2018): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 357-380.

Böttcher, H./Kloos, D. (2015): Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss. Versuch einer Einführung in die Notwendigkeit einer emanzipatorischen Kritik der Aufklärung, in: Netztelegramm. Information des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März, 1-3, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT15-01.pdf> (22.3.19).

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

Dörre, K. (2009): Die neue Landnahme. Dynamik und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus, in: Ders./Lessenich, S./Rosa, H. (Hg.): Soziologie - Kapitalismus – Kritik, Frankfurt a.M.

Gast, L. (1992): Libido und Narzissmus. Vom Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs, Bonn.

Gaudium et spes (GS, 1965), Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (11.3.19).

Handicap International (o.J.): https://handicap-international.de/sites/de/files/pdf/s10_ein-schritt-nach-vorn_lk.pdf (6.3.19).

Körner, B. (2016): Das Opfer Jesu: gegenwärtig und wirksam, in: Redtenbacher, A./Tatzreiter, H. (Hg.): Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe, Freiburg/Basel/Wien, 29-31.

Kroth, J. (2015): Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, in: PThI⁵, 35. Jg., 2015-2, 67-74, <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKewiP9P-KIzPDgAhWCCuwKHdP8Dc8QFjABegQIBBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.uni-muenster.de%2Fjournals%2Findex.php%2Fzpth%2Farticle%2Fview%2F1680%2F1620&usg=AOvVaw3PeoOJu4QsBgZEg8M4Ob-y> (7.3.19).

Kurz, R. (1991a): Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2003): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef.

Kurz, R. (2004a): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, R. (2004b): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit“, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 1, Bad Honnef, 44-129.

Kurz, R. (2005a): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 2, Bad Honnef, 162-235.

Kurz, R. (2005b): Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin.

Kurz, R. (Hg., 2010/zuerst 2006): Marx lesen! Die wichtigsten Texte für das 21. Jahrhundert, hrsg. Und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2010): Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 7, Bad Honnef, 26-74.

Kurz, R. (2011): Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 8, Bad Honnef, 109-162.

Kurz, R. (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

⁵ Auf ein Abkürzungsverzeichnis habe ich bei vier Abkürzungen verzichtet: Handbuch der Pastoraltheologie/HPTh, Katechetische Blätter/KatBl, Pastoraltheologische Informationen/PThI, Schriften zur Theologie/ST.

Kurz, R. (2013): Krise und Kritik. Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus. Ein Fragment. Zweiter Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 11, 64-111.

Laumer, A. (2015): Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg.

Lessenich, S. (2016): Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Berlin.

Mater et Magistra (1961), Enzyklika von Johannes XXIII., http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (11.3.19).

Mediator Dei (1947), Enzyklika von Papst Pius XII., http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (11.3.19).

Metz, J.B. (1981): Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: Ders.: Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh, 85-94.

Metz, J.B. (1991): Religion ja – Gott, nein, in: Ders./Peters, T.R.: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg i.Br., 13-62.

Metz, J.B. (2006): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg/Basel/Wien.

Metz, J.B. (2011): Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i.Br.

Nachtwey, O. (2016): Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin.

Nostra Aetate (NA, 1965), Über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (11.3.19).

Ortlieb, C.-P. (2009): Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 23-54.

Pacem in terris (1963), Enzyklika von Papst Johannes XXIII., http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (11.3.19).

Peukert et al. (2015): Bildung in gesellschaftlicher Transformation, Paderborn.

Raffelt, A./Verweyen, H. (1997): Karl Rahner, München.

Rahner, K. (1956): Schriften zur Theologie (ST), Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln.

Rahner, K. (1964): Die Grundfunktionen von Kirche, in: HPTh, Bd. 1, 216-219.

Rahner, K. (2008/zuerst 1976): Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br.

Sacrosanctum concilium (SC, 1963), Konstitution über die Heilige Liturgie, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (11.3.19).

Scholz, R. (2011/zuerst 2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

Scholz, R. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Scholz, R. (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

UNHCR (2018): Zahlen und Fakten, <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten/> (6.3.19).

UN-Sekretariat für Wirtschaft und Soziales (2017): Migration Report, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf (6.3.19).

Unsere Hoffnung (1975), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/synode.pdf (11.3.19).

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666> (8.3.19).

Zulehner, P. (1989): Pastoraltheologie, Bd. 1, Fundamentalpastoral, Düsseldorf.

III. Warum und wozu gibt es Kirchenrecht?

Entwickeln Sie Ihre Gedanken zu dieser Frage anhand Ihrer Erkenntnisse aus der Vorlesung und mit Hilfe des Textausschnittes aus der Apostolischen Konstitution „Sacrae Disciplinae Leges“

1. Antwortversuche

Ob Platons *Politeia* oder das berühmte Römische Recht (*ius civile* und *ius gentium*): Das Vorhandensein und die Reflexion auf Regeln bzw. Regelordnungen scheint immer dann notwendig zu sein, wenn Menschen in größerer Anzahl und mit bestimmten Zielen verbunden zusammenleben. Dies gilt auch für die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Ziel des Seelenheils (vgl. Müller/Ohly 2018:13-17).

Bereits im frühen Mittelalter gab es Sammlungen kirchlicher Rechtsquellen, die insbesondere ab der Zeit der Scholastik im 12. Jahrhundert (als erstes im *Decretum Gratiani*) verstärkt systematisiert und von größeren Widersprüchen tendenziell befreit wurden (vgl. Müller/Ohly 2018:29-39). Trotzdem ist das Kirchenrecht mit seiner Grundlage des *Codex Iuris Canonici* (CIC) streng genommen eine moderne Erscheinung: Erst 1917 ist erstmals die Zusammenführung aller universalkirchlich relevanten Rechte und Pflichten geschehen. Diese wurden 1983 im Rückgriff auf Bestimmungen des II. Vatikanums (1962-1965) aktualisiert. und 1990 um den „zweiten Lungenflügel“ (Johannes Paul II.) des Kirchenrechts ergänzt, den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) für die orientalischen katholischen Kirchen. Seitdem gelten die Canones – aus Gründen der Religionsfreiheit – auch nur noch für KatholikInnen und mit ihnen verheiratete Personen.

Die Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ (LG), nach der die Kirche das Licht Christi an die Völker vermittelt, ist Fundament des Kirchenrechts, das im Unterschied zu weltlichem bzw. staatlichem Recht nicht in Paragraphen oder Artikeln, sondern Canones eingeteilt ist: Der CIC hat demnach laut Papst Johannes Paul II. das „Ziel [...], der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma den Vorrang einräumt und zugleich ihren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert“ („*Sacrae Disciplinae Leges*“: XVII).

Das Zitat von Papst Johannes Paul II. soll die Zielrichtung des Kirchenrechts vorgeben: Nicht etwa Gängelung der Gläubigen soll es bewirken, sondern im Gegenteil eine Struktur geben, um den Glauben zu leben. Dies soll auch darin deutlich werden, dass Kirchenrecht eine theologische Basis hat bzw. haben sollte, was von der sog. Münchener Schule um Klaus Mörsdorf und seinen Nachfolgern seit Mitte des 20. Jahrhunderts stark gemacht wurde (vgl. Müller/Ohly 2018:22-29). Formal lautet die Argumentation, dass der Verkünder des Wortes der Sohn Gottes ist und insofern die Hörer des Wortes zum Gehorsam verpflichtet sind (vgl. Mörsdorf 1964). Inhaltlich ist die Kirche als sog. Wurzelsakrament, als „allumfassende[s] Heilssakrament“ (LG 48), zu begreifen, d.h. Zeichen und Instrument „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Als solche ist sie für die inhalt-

liche Bestimmung, die Weitergabe und ‚Realisierung‘ des Glaubens verantwortlich, was sich im Kirchenrecht widerspiegeln soll.

Ohly (vgl. Ohly 2007) greift in einer erweiterten inhaltlichen Grundlegung des Kirchenrechts auf Benedikt XVI. Enzyklika „*Deus caritas est*“ zurück: Die Liebe – als *agape* und *eros* von Gott zu den Menschen verstanden – kann als eine Art Grundgesetz des Lebens gesehen werden, das sich auch in den Regeln der Kirche niederschlägt. Die untrennbare Einheit von Liebe und Wahrheit Gottes, die im Kreuz zum Ausdruck kommt, begründet den „autoritative[n] Anspruch gegenüber dem Sein [...] und trägt demzufolge immer auch das Phänomen des Rechts und der Gerechtigkeit Gottes in sich“ (Ohly 2007:124). Die Kirche ist kraft ihres Wesens und der damit einhergehenden Sendung somit bevollmächtigt, dieser Liebe Struktur zu geben, denn „[d]ie Liebe steht unter dem auch in rechtlicher Hinsicht relevanten Anspruch, mehr als Sentimentalität zu sein [...]“, da sie in verbindlicher Weise auf „Vergebung“, „Verwandlung“ und „Umkehr“ zielt (ebd.:127).

Kirchenrecht ist somit eine theologische Disziplin: Es geht den theologischen Erkenntnissen entsprechend mit juristischer Arbeitsweise vor (vgl. Aymans/Mörsdorf 1991). Kirchenrecht ist Ausdruck des Bewusstseins einer normativen Bindung des Glaubens und der Glaube der Kirche maßgeblicher Gegenstand des Kirchenrechts. Nachdem die inhaltliche Grundlage in den Wesenvollzügen der Kirche und der Ergänzung um die Caritas-Bestimmungen von Papst Benedikt XVI. skizziert wurde, ist nun die Frage, welche rechtliche Denkweise und welches Instrumentarium dazu beitragen, diese Grundlage umzusetzen.

„Nach christlicher Überzeugung gründet alles Recht, weltliches wie kirchliches Recht, letztlich in Gott. Dennoch werden einzelne Handlungsanweisungen ausdrücklich als ‚göttliches Recht‘ bezeichnet und so von jenem Recht unterschieden, das lediglich auf den menschlichen Gesetzgeber zurückgeht“ (Müller/Ohly 2018:39). Das *ius divinum* ist noch einmal unterteilt in *ius divinum positivum*, also offenbartes Recht, und Naturrecht (*ius divinum naturale*), das sich durch Vernunftgebrauch aus der von Gott geschaffenen Natur des Menschen heraus erkennen lässt. So soll etwa das Jurisdiktionsprimat des Papstes, das durch das erste Vatikanum 1870 dogmatisiert wurde, positives göttliches Recht sein, da es etwa im Matthäusevangelium (Mt 16,16-19) offenbart sein soll. Aus dieser allgemeinen normativen Vorgabe konnte sich dann eine hierarchische Struktur mit dem Papst an der Spitze als sinnvoll konkretisieren, die kirchenrechtlich in der jeweiligen Zeit (in unterschiedlicher Ausdrucksweise) verankert wird – und dafür sorgen soll, dass der rechte Glaube gelebt werden kann.

Der größte Teil des Kirchenrechts ist das *ius mere ecclesiasticum*. Zum einen muss das *ius divinum* in menschliches Recht ‚übersetzt‘ werden, damit es praktisch angewendet werden kann. Zum anderen müssen für manche Bereiche (etwa Vermögen) in einer Organisation/Institution schlichtweg Regeln geschaffen werden, die nur noch sehr indirekt etwas mit Glauben und seiner Rechtsordnung zu tun haben. Das *ius divinum* hat dabei immer den Vorrang: Es legitimiert, limitiert und normiert das menschliche Kirchenrecht.

Auf die Gesetzgebung und weitere Details des Kirchenrechts kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Ich schließe daher diesen zusammenfassenden Teil, der den generellen Sinn und Zweck des Kirchenrechts grob darstellen sollte, ohne dabei auf die Einzelfallebene einzugehen (die sich in aller erster Linie mit dem Eherecht befasst) mit einer zusammenfassenden Definition zum kirchlichen Gesetz von Winfried Aymans und Klaus Mörsdorf: „Das kanonische Gesetz ist eine mit den Mitteln der Vernunft gestaltete, auf die Förderung des Lebens der *Communio* ausgerichtete allgemeine rechtsverbindliche Glaubensweisung, die von der zuständigen kirchlichen Autorität für einen bestimmten Personenkreis erlassen und gehörig promulgiert ist“ (Aymans/Mörsdorf 1991:159).

Kirchenrecht und seine Einzelgesetze sollen also der Gemeinschaft der Kirche eine Struktur mit Regeln geben, in der der Glaube sich entfalten kann und gleichzeitig geschützt werden soll.

2. Irritationen und offene Fragen

Der CIC von 1983 als maßgebende kirchliche Regelungsgrundlage wird als letztes Dokument des II. Vatikanischen Konzils angesehen, das dazu beitragen soll, die Inhalte von LG in die kirchliche Realität umzusetzen. Im Gegensatz zum I. Vatikanum, das einen Höhepunkt des antimodernistischen Integralismus darstellte, öffnete das II. Vatikanum Kirche und setzte ihre Inhalte in Bezug zur damaligen Zeit.

Eine Irritation im Zusammenhang mit der Veröffentlichung sticht dabei ins Auge: Gerade in den 1980er Jahren fanden ‚Maßregelungen‘ zahlreicher Theologen (Boff, Cardinal u.v.m.) statt, die nur mit vorkonziliaren Zeiten vergleichbar waren. Im Zusammenhang mit dem obigen Zitat von Papst Johannes Paul II. verwundert dies doch sehr. Wo war der Vorrang der Liebe, der Gnade und des Charismas? Ist dies nicht vielmehr eine ‚integralistische‘, dem II. Vatikanum widersprechende Handlungsweise und damit der Bezug zu LG in „*Sacrae Disciplinae Leges*“ ein rein formaler, der real gar nicht eingelöst werden kann oder soll? Zeigt sich hier nicht eine „verständigungsunfähige Militanz bei innerkirchlichen Konflikten“ (Metz 1991:19), die gerade das Kirchenrecht als Mittel der Auseinandersetzung wählte? Könnte dies nicht ein Hinweis darauf sein, dass gerade in gesellschaftlichen und kirchlichen Krisenzeiten ein „Trend zum Fundamentalismus, zum puren Traditionalismus“ (ebd.:19) und damit ein Rückzug auf formale Regeln stattfindet, die tendenziell strenger werden oder unbarmherziger ausgelegt werden?

Diese Fragen wären im Bezug auf die Einführung des CIC im Jahre 1917 (Integralismus und großer Krieg) sowie die Anwendung seiner aktualisierten Version ab 1983 (postmoderne Unverbindlichkeit sowie linksgerichteter ‚Befreiungsbewegungen‘ auf mehreren Kontinenten) bis in die heutige Situation hinein zu bedenken. Ob diese Fragen aber heute tatsächlich noch im Bezug auf das Kirchenrecht relevant sind, scheint durchaus fraglich, obwohl sich auch in den letzten zwei Jahrzehnten eine „Rückkehr falscher Religion“ (Buchholz 2017; vgl. auch Böttcher 2018) deutlich abzeichnet. Aber gilt heute nicht vielmehr die zunehmende Bedeutungslosigkeit des

Kirchenrechts, das in spätpostmodernen Zeiten eher belächelt als ernst genommen wird?

Den Intentionen des II. Vatikanums, das eine Kirche als pilgerndes Gottesvolk mit einer offensiven und unverschlossenen Treue zu ihren Traditionen aufzeigen wollte, widersprechen aber beide Tendenzen: sowohl die postmoderne Unverbindlichkeit als auch die „Ausbreitung eines Loyalitätsüberdrucks“ (Metz 1991:19). Der Relativismus erlaubt letztlich gar keine Aussagen mehr, da er sich im Wald der Differenzen verliert. Ein abstrakter Idealismus, verbunden mit einer „defensiven Form der Treue“ (ebd.:11) zu kirchlich-theologischen Traditionen, kann aber auch nicht zu einer ‚kritischen Verheutigung‘¹ von Kirche beitragen. Den abstrakt nicht widersprechbaren Aussagen über Liebe in „*Deus caritas est*“, in der Gottes agape mit den Menschen in den Mittelpunkt gerückt wird, die die Menschen auch untereinander leben sollen, ist mit einer genaueren Bestimmung des gesellschaftlichen Zusammenhangs zu begegnen (auch wenn dies erkenntnistheoretisch kaum zu verbinden ist): ‚Den‘ Menschen oder ‚die‘ Menschen gibt es nämlich nicht, genauso wenig wie Jesus ‚einer von uns‘ war – er war als Sohn Gottes ein am Kreuz ermordeter und erniedrigter Jude. So wäre auch agape zunächst als Solidarität mit den Erniedrigten unserer heutigen Zeit zu verstehen und unerlässlich mit einer Analyse struktureller Zusammenhänge zu verknüpfen, die diese Erniedrigungen ermöglichen und damit Teil davon sind. Gesellschaftliche Zusammenhänge zu erkennen hätte auch Auswirkungen auf die staatliche Rechtsform (vgl. etwa Böttcher 2016) und müsste konsequenterweise auch in Bezug zum Kirchenrecht gesetzt werden. Wie dies genau aussehen und welche Ergebnisse eine solche Debatte haben könnte, kann aber nicht aus dem luftleeren Raum, quasi vom Himmel fallend, vorweggenommen werden – und würde den Rahmen dieses Essays sprengen. Klar müsste sein, dass Regelungen barmherziger ausfallen und interpretiert werden müssten als die erwähnten Entscheidungen in den 1980er Jahren – ohne dabei in Beliebigkeit zu verfallen. Hierauf lassen einzelne Veränderungsansätze und die besondere Betonung der Barmherzigkeit von Papst Franziskus hoffen, die er in diversen Apostolischen Schreiben und Enzykliken der letzten Jahre formuliert hat.

Am Ende bleiben viele Fragen offen: Wie kann das Zusammenleben so geregelt werden, dass Menschen solidarisch und friedlich sowie – im Bezug auf Kirche – glaubensförderlich, also die Inhalte des Glaubens reflektierend weitertragend, miteinander leben können? Grundlegend für Regulierungen innerhalb der Kirche müsste eine adäquate Gesellschaftsanalyse (denn auch Kirche ist Teil von Gesellschaft) im Lichte der Inhalte des Glaubens sein: Über beides, Gesellschaft und Glaube, müsste inhaltlich-kontrovers diskutiert und idealistische Allgemeinbegriffe nicht einfach gesetzt werden, aus denen dann vermeintlich abgeleitet werden kann, was wahr ist und was nicht. Denn die Wahrheiten des Glaubens können nicht in unmittelbarer Gesetzesform gefasst werden, sondern sind dialektisch in konstellativer Denkform

¹ Der Begriff des *Aggiornamento*, der wie kaum ein anderer für das Konzil in den 1960er Jahren steht, muss ob der problematischen Anpassungstendenzen an die Moderne um eine gesellschaftskritische Perspektive ergänzt werden, die an dieser Stelle aber nicht ausgeführt werden kann (vgl. Böttcher 2013).

immer wieder neu mit der jeweiligen Zeit zu vermitteln. So haben die Fragen nach dem Warum und Wozu des Kirchenrechts wie angedeutet vor allem auch epistemologische Relevanz.

Kurzessay zur Vorlesung „Einführung in das Kirchenrecht“ bei Prof. Dr. Christoph Ohly im Sommersemester 2019 in Trier (Kooperation zwischen der Universität Trier und der PTHV).

LITERATUR

Aymans, W./Mörsdorf, K. (1991): Kanonisches Recht, Bd. I, Paderborn.

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

Böttcher, H. (2013): Das II. Vatikanische Konzil und die kollabierende Moderne, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT13-01.pdf> (13.06.2019).

Böttcher, H. (2016): „Wir schaffen das!“ Mit Ausgrenzungsimperialismus und Ausnahmezustand gegen Flüchtlinge, <https://www.exit-online.org/textanz1.php?table=autoren&index=15&posnr=554&backtext1=text1.php> (13.06.2019).

Böttcher, H. (2018): Hilft nur noch beten? Religion als Rettungsanker in Krisenzeiten, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 286-298, auch online: <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2019/03/Festschrift-Die-Frage-nach-dem-Ganzen-25-Jahre-Netz-Webversion-full.pdf> (13.06.2019).

Benedikt XVI. (2005): Deus caritas est, Enzyklika, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (13.06.2019).

Lumen Gentium (1964), Dogmatische Konstitution über die Kirche, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (13.06.2019).

Metz, J.B. (1991): Das Konzil. „Der Anfang eines Anfangs“, in: Richter, K. (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz.

Mörsdorf, K. (1964): Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, 3 Bde., München/Paderborn/Wien.

Müller, L./Ohly, C. (2018): Katholisches Kirchenrecht. Ein Studienbuch, Paderborn.

Ohly, C. (2007): Deus caritas est. Die Liebe und das Kirchenrecht, in: Hastetter, M./Ohly, C./Vlachonis, G. (Hg.): Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., St. Ottilien, 103-129.

Johannes Paul II. (1983): Sacrae Disciplinae Leges, Apostolische Konstitution zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html (13.06.2019).

IV. Was ist Diakonie?

Bericht und Reflexion eines Praktikums

1. Einleitung

Diakonisches Handeln wird klassischerweise biblisch mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter begründet: Die, die unter die Räuber gefallen sind, müssen versorgt werden. Darin soll die Einheit von Wort (der Tora, wofür der Schriftgelehrte steht) und Tat deutlich gemacht werden. Im Lukas-Evangelium heißt es (Lk 10,29-37): „Der Gesetzeslehrer wollte sich rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster? Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging vorüber. Ebenso kam auch ein Levit zu der Stelle; er sah ihn und ging vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam zu ihm; er sah ihn und hatte Mitleid, ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein eigenes Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Und am nächsten Tag holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Wer von diesen dreien meinst du, ist dem der Nächste geworden, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle du genauso!“

Der griechische Begriff *agape*, der mit *caritas* (dem heutigen sprachlichen wie ‚verbandsmäßigen‘ Synonym von Diakonie) übersetzt wurde, ist Grundlage für die Deutung des Begriffs *diakonia*, der mit Dienst übersetzt werden kann. *Agape* ist die Solidarität mit und Sorge um die Marginalisierten und Kranken, also mit den unter die Räuber im weitesten Sinne gefallenen. Dieser Dienst war für die ersten ChristInnen bzw. messianische Juden/Jüdinnen immer mit den Geringsten verbunden. Es handelte sich nicht um einen abstrakten Dienst-Begriff, erst recht nicht als Unterwerfung unter die Herrschenden verstanden. Im Gegenteil ging ein anti-herrschaftlicher Habitus mit diesem sorgenden Dienst einher, denn Herrschaft zwischen dem/der Dienenden und den Bedienten sollte in diesem solidarischen Dienst beseitigt werden (vgl. Haslinger 2009:11-24).

Diakonia ist Teil kirchlicher Grundvollzüge, sie gehört zum Wesen der Kirche und jeden Christseins. Theologisch, biblisch und (kirchen-)historisch ist eindeutig, dass es Kirche ohne Diakonie nicht geben kann, aber auch nicht ohne die anderen Grundvollzüge *Leiturgia*, *Martyria* und *Koinonia* (vgl. Rahner 1964). Diese Wesenvollzüge stehen nicht gegeneinander, ersetzen sich nicht, sondern gelten nur gemeinsam und sind miteinander vermittelt – gewissermaßen ‚unvermischt und ungetrennt‘.

Bereits der anti-herrschaftliche Habitus, der mit dem *Agape*-Begriff einherging, kann so gedeutet werden, dass das Verständnis von Diakonie, von Nächsten- und Fremdenliebe, aufgrund des Wissens um (strukturelle) Ungerechtigkeit erweitert

werden muss: Denn auch der Weg des Reisenden muss gesichert werden, sonst fallen immer wieder Menschen Räubern zum Opfer. Räuberei und ihre sozialen Hintergründe müssen verstanden und verhindert sowie unmittelbare Hilfe an ihren Opfern geleistet werden. Beide Perspektiven sind gleichermaßen und untrennbar Teil von Diakonie. Diakonisches Handeln sollte dabei von Compassion (Mit-Leiden-schaft) geprägt sein (vgl. Metz 2006), d.h. von einem Gerechtigkeits einfordernden, barmherzig-solidarischen Handeln.

Mit einem solchen Begriff von Diakonie, der in der Reflexion auf die Praktikumserfahrungen noch einmal eingehender erörtert werden soll, bin ich dieses diakonische Praktikum im Rahmen des Studiums angegangen, das auf zwei Stellen aufgeteilt war: Zum einen habe ich im Dekanat Saarbrücken, zum anderen in der Krankenhaus-Seelsorge im Knappschafts Krankenhaus Püttlingen mitgewirkt. Details zu den Stellen und meinen Tätigkeitsbereichen sowie die Reflexion auf die Erfahrungen im Kontext eines ‚weiten‘ Diakoniebegriffs sollen in den folgenden Kapiteln dargelegt werden.

2. Beschreibung der Praktikumsstellen

Im vornehmlich katholischen Saarland spielt die Landeshauptstadt Saarbrücken eine Sonderrolle: Nicht nur, dass die einzige Großstadt der Region eine Bedeutung (arbeitsplatztechnisch und kulturell) bis ins französische Lothringen hat, sondern auch aus religiöser Sicht. Saarbrücken ist nämlich über viele Jahrhunderte stark vom Protestantismus sowie der Aufklärung beeinflusst gewesen, was einerseits ideologischer Anlass für Krieg und Stadtzerstörungen war (30jähriger Krieg) und andererseits religionspolitisch – nachdem katholische Gottesdienste etwa 150 Jahre nach der Reformation wieder erlaubt waren – eine recht tolerant-ökumenische Stadtentwicklung mit sich brachte. So ist Saarbrücken bis heute ‚ökumenisch durchmischt‘, in besonderem Maße bedingt durch die Industrialisierung (Zuzug vieler katholischer ChristInnen aus dem ländlichen Saargebiet) und die fordistischen Industrien des 20. Jahrhunderts (Zuzug vieler MigrantInnen aus Südeuropa und der Türkei). So ist heute also mehr von ‚Groß-Ökumene‘ zu sprechen, da vor allem Muslime verschiedenster Provenienz, Juden, Bahai, Aleviten und AtheistInnen mit zu Saarbrücken dazu gehören, auch wenn das Saarland und inzwischen auch seine Landeshauptstadt mehrheitlich katholisch sind (vgl. wikipedia.org und Zensus 2011).

In diesem Gebiet habe ich mein Praktikum in zwei Organisationsbereichen durchgeführt: Drei Wochen begleitete ich Heiner Buchen im Dekanat Saarbrücken und zwei Wochen durfte ich mit Petra Thielen in der Krankenhausseelsorge in Püttlingen mitwirken, um auch einen Einblick in einen klassischen Bereich kategorialer Seelsorge zu erhalten.

2.1 Katholisches Dekanat Saarbrücken

Aufgrund der Strukturveränderungen im Bistum Trier (vgl. Synode im Bistum Trier), die ab 2020 greifen werden, sind die Angaben zum Dekanat Saarbrücken kaum noch von Bedeutung. Trotzdem hier die wichtigsten Informationen: Im Dekanat Saarbrücken, das über die Stadtgrenzen hinaus reicht, leben ca. 100.000 Katho-

likInnen (in Kürze wird dies als ‚Pfarrei der Zukunft‘ Saarbrücken die größte Pfarrei Deutschlands sein). Das Dekanat besteht aus 29 Pfarreien/Pfarreiengemeinschaften. Dazu gehören verschiedene Felder der Seelsorge: Pfarrgemeinden, Kliniken, Schulen, Hochschulen, Gefängnis, Caritas, Ausländische Gemeinden usw. – mit und ohne Verantwortliche aus den einzelnen Pfarreien. Das Dekanat koordiniert und unterstützt diese pastoralen Dienste, entwickelt aber auch andere Initiativen und Projekte (z.B. welt:raum, Heilig Abend Aktion, interreligiöser Dialog). Auch gibt es Kooperationen in den klassischen gemeindlichen Verantwortlichkeiten wie etwa Kommunion- und Firmvorbereitung. Die Dekanatskonferenz, der Dekanatsrat und die Fachkonferenzen sind die organisatorisch und inhaltlich bestimmenden Gremien des Dekanats (vgl. Dekanat Saarbrücken/Gremien). Das Leitbild des Dekanats und die Links können einen Eindruck der Dekanatsarbeit übermitteln (vgl. Dekanat Saarbrücken/Leitbild).

2.2 Knappschaftskrankenhaus Püttlingen

Das Krankenhaus (KH) in Püttlingen gehört zum Knappschaftsklinikum Saar mit den beiden Krankenhäusern in Sulzbach und Püttlingen. Gerade im Saarland mit seiner langen Bergbautradition und der wirtschaftlichen Abhängigkeit vom Rohstoff Kohle ist die Knappschaft als historisch älteste Sozialversicherung und aktuelle Krankenversicherung stark verwurzelt. In dem nicht-konfessionellen KH in Püttlingen sind ca. 900 Menschen beschäftigt, die jährlich für ca. 14.000 stationäre und ca. 70.000 ambulante PatientInnen verantwortlich sind. 363 Betten sind fast rund um die Uhr mit PatientInnen belegt. In den letzten zwei Jahrzehnten konnte ein teilweise auch ethisch geprägtes Leitbild entwickelt werden. Dies kann allerdings der Entfaltung einer stark betriebswirtschaftlich geprägten Unternehmenskultur, die sich in der Konkurrenz gegen andere Krankenhäuser um sog. Fallzahlen beweisen muss, nur wenig entgegensetzen. Die Bedeutung von Qualitätsmanagement und Compliance (Einhalten von bestimmten Zertifizierungsstandards), die beide aus dem Bereich selbstoptimierender ‚Unternehmensverantwortung‘ und damit einhergehender Unternehmensberatung stammen, legt diese Entwicklungen offen zutage (vgl. Klinik Püttlingen zu Zahlen, Historie, Leitbild). Da allerdings ethische Standards auch eine Rolle bei der Zertifizierungen spielen, kann zumindest etwas Druck in diese Richtung erfolgen. Trotz sehr großer Unzufriedenheit mit diesen ökonomistischen Entwicklungen einer – von der neuen Geschäftsführung noch schärfer umgesetzten – ‚Warenförmigkeit‘ von Gesundheit, war die Kollegialität unter den Beschäftigten und der Umgang mit den PatientInnen aus meiner Sicht angenehm ‚human‘, was leider nicht für jedes Krankenhaus gesagt werden kann.

3. Tätigkeitsschwerpunkte

Das Praktikum beinhaltete viele unterschiedliche Betätigungsfelder. In der territorialen Pastoral waren dies die diakonischen Felder interreligiöser Dialog, Jugendarbeit und ökumenisch-konziliarer Prozess. In der kategorialen Seelsorge führte ich Patientengespräche im Püttlinger KH und bekam einen ersten Einblick in die Trauerarbeit im Dekanat Völklingen. Darüber hinaus interessierte mich, wie im Rahmen von Krankenhäusern gesellschaftliche Verhältnisse als Rahmenbedingungen für die

Kranken und diejenigen, die sie betreuen, thematisiert werden können.

Viele Termine und Treffen rund um die Gestaltung des interreligiösen Dialogs, von der Vorbereitung eines interreligiösen Gebets im Rahmen der interreligiösen Wochen im Rathaus Saarbrücken, der Vorstellung einzelner Religionsgemeinschaften wie etwa der Bahai in ökumenisch (katholisch-evangelisch) organisierten Veranstaltungen in der evangelischen Kirchengemeinde Schafbrücke bis zu einer Fahrt zur großen (DITIB-)Moschee nach Köln mit Gespräch und Gottesdienstbesuch umfasste diesen Bereich. Miteinbezogen waren viele Gespräche mit dem Praktikumsbegleiter und Initiator dieses Dialogs in Saarbrücken, Heiner Buchen: Wir sprachen häufiger darüber, wie untereinander Vertrauen aufgebaut und Gemeinsamkeiten stark gemacht werden können, ohne Unterschiede zu nivellieren und problematische Aspekte (wie etwa die Fundamentalismus-Tendenzen in allen Religionen und darüber hinaus) grundsätzlich außenvorzulassen.

Die Jugendarbeit war in der Zeit des Praktikums nicht zentral, aber da sie ansonsten – neben der Umsetzung des Synodenprozesses im Bistum Trier – sehr viel Platz einnimmt, soll sie auch hier Erwähnung finden: Neben der Vorbereitung und Durchführung eines Firmkurses mit der KSJ-Diözesanstelle und der Vorstellung verschiedener Firmkonzepte im Raum Saarbrücken, steht vor allem das ‚Passagen-Projekt‘ bei Heiner Buchens Arbeit im Vordergrund: Dieses Projekt, das seit 2014 (vgl. Ohne Stimme) besteht und unterschiedliche Inhalte, wie Antiziganismus, Flucht oder aktuell Klimawandel thematisiert, und dabei Interreligiösität immer miteinbezieht, ist Teil dessen, was nach Heiner Buchen, das Abschlussdokument der Trierer Bistumssynode aufgreifend, als kulturell-politische Diakonie bezeichnet werden kann (vgl. Bistum Trier 2016:166). Sie ist als Teil ‚prophetisch-gesellschaftskritischer‘ Diakonie zu verstehen, hat dabei aber eine ganz eigene Ausdrucksweise, die es neben dem Eigenwert künstlerischer Darstellung jungen Menschen erleichtern soll, sich mit schwierigen Themen auseinanderzusetzen. Über Tanzprojekte mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus unterschiedlichen Regionen Europas werden schwierige Themen in die Öffentlichkeit gebracht und vorher von den Teilnehmenden inhaltlich und kreativ durchdrungen. Davon konnte ich mir bei einem Besuch im Juni in Saarbrücken und Spicheren (französisch-deutsches Grenzgebiet) einen Eindruck verschaffen, wo die Aufführung des Stücks „Passagen in Portbou“ im Rahmen des Perspectives-Festivals (vgl. Festival Perspectives) stattfand. Die vorherige intensive Beschäftigung einer der Gruppen (sowohl teilnehmender TänzerInnen als auch des professionellen ChoreographInnen-Teams) mit Walter Benjamin und dem Thema Flucht hat in dem Stück seinen künstlerischen Ausdruck gefunden. Damit wird ein gesellschaftlicher und theologischer Inhalt auf besondere Weise dargestellt und in die Öffentlichkeit gebracht. Ähnliches soll – mit Rückgriff auf Walter Benjamins Angelus Novus in seiner Geschichtsthese Nummer IX (vgl. Benjamin 1991:697-698) – im Bezug auf den Klimawandel und seine desaströsen Folgen im kommenden Jahr geschehen.

In meinem Praktikum konnte ich an einige meiner beruflichen Tätigkeitsfelder im Rahmen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar anknüpfen, da gerade auch die Stärkung des ökumenisch-konziliaren Prozesses entscheidender Teil einer pro-

phetisch verstandenen Diakonie ist und somit Praktikums- und ‚Netz‘-Tätigkeiten an einigen Stellen zusammenfielen. Im Einzelnen ging es dabei um die Vorbereitung von Veranstaltungen (Treffen mit Philippin@s zur Diskussion des Themas Menschenrechte sowie der Netzversammlung des Ökumenischen Netzes – beide Veranstaltungen fanden in Koblenz statt) und die Erstellung verschiedener Texte, die im Rahmen des Ökumenischen Netzes aktuell und im kommenden Jahr diskutiert werden. Hierzu gehört auch der Text, der im Zeitraum des Praktikums während eines Treffens des 2018 gegründeten Lehr- und Lernhauses Saarbrücken intensiv diskutiert und inzwischen veröffentlicht wurde (vgl. Ökumenisches Netz 2019). Die Bedeutung von Gesellschaftskritik für die Theologie als „Fremdprophetie“ (Edward Schillebeeckx), sowie ein genaueres Verständnis verschiedener zu kritisierender gesellschaftlicher Kategorien wie Geld, Arbeit, Rechtsform, weiblich konnotierte Reproduktion etc. standen im Mittelpunkt mehrerer (Pausen-)Diskussionen mit dem Praktikumsbegleiter, der Mitpraktikantin und dem Pastoralassistenten.

In der kategorialen Seelsorge im Krankenhaus (KH) fand der (zweiwöchige) Teil des Praktikums statt, der eher die klassisch samaritanische Dimension von Diakonie beinhaltete. Im Püttlinger Knappschafts Krankenhaus konnte ich erste Erfahrungen dieser Art von Seelsorge machen und die Bedeutung von Gesprächen für geschwächte, mit existenziellen Lebensfragen konfrontierte und oftmals einsame Menschen zumindest erahnen. Als Beispiele, mit denen ich konfrontiert wurde, können hier genannt werden: Krebs (heilbar und unheilbar), stark fortgeschrittenes Alter, ‚Eingestehen‘ der eigenen Sterblichkeit, Glaube an das Leben nach dem Tod, nicht bewältigte Lebens-themen usw.¹ Die Praktikumsbegleitung durch Petra Thielen half mir, Gespräche und ihre Bedeutung besser einzuordnen und gab mir konkrete Ideen für bestimmte Situationen und Themen: Als Beispiele seien hier genannt, Humor nicht außen vorzulassen, Themen aus dem Leben außerhalb des KH miteinzubeziehen bzw. danach zu fragen... Zugleich zeigte sie mir, dass die KH-Seelsorge über diese unmittelbaren Tätigkeiten hinausgeht – nicht nur was den Personenkreis angeht, da es sich ja um KrankenHAUSseelsorge (inkl. Pflegepersonal, ÄrztInnen und Verwaltung – mit diesen führte ich allerdings außer einer kleinen Ausnahme keine seelsorglichen Gesprächen) handelt, sondern auch im Bezug auf Aufgabengebiete, wie die Einbeziehung liturgischer Elemente (Teilnahme an einer Krankensalbung mit dem KH-Pfarrer) und die mögliche Mitwirkung in Ethikräten und damit die Option, gesellschaftliche Verhältnisse in ihren Auswirkungen auf das Krankenhaus, etwa in Veranstaltungen oder Fortbildungen, zu thematisieren (vgl. hierzu auch DBK 2018).

4. Reflexion: Dimensionen von Diakonie

Im Gegensatz zu imperialen hellenistischen und römischen Hilfestellungen zur Ruhigstellung der Bevölkerung und patronaler Unterstützung (wenn auch, im Gegensatz zu Griechenland und Rom, speziell auf die Ärmsten bezogen) im alten Orient (vgl. Haslinger 2009:25-70), ist das spezifisch (jüdisch-)christliche an der Barmherzigkeit, die sich in der Diakonie ausdrückt, etwas anderes: Wie in der Einleitung dargestellt, konnte diese Solidarität mit den Ärmsten und Marginalisierten mit einer

¹ Zum Schutz von Persönlichkeitsrechten wird auf die Veröffentlichung eines Dialogs aus der KH-Zeit verzichtet.

anti-herrschaftlichen Haltung einhergehen, verblieb aber meist beim unmittelbar samaritanischem Helfen. Nach der Konstantinschen Wende trat eine solche Haltung noch seltener zum Vorschein, sodass Diakonie/Caritas sich dem Verdacht des Heils-egoismus und der Werkgerechtigkeit im Sinne eines ‚*do ut des*‘-Denkens ausgesetzt sah. Aufgrund des Wissens um (strukturelle) Ungerechtigkeit, die nicht durch unmittelbare Hilfe infragegestellt wird, muss Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit verknüpft werden, wie es etwa am Ende des Matthäus-Evangeliums (Mt 25,31 ff.) geschieht.

Der Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gebietet es heute, diakonisches Handeln im Zusammenhang der gegenwärtigen Verhältnisse zu reflektieren. Diese sind kapitalistisch-patriarchal, d.h. von der Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen und der Inferiorisierung von Frauen und der reproduktiven Tätigkeiten geprägte Verhältnisse. Darin werden die für die Arbeit nicht Verwertbaren ausgegrenzt. In der Krise des Kapitalismus, die ihren Grund darin hat, dass Wert- und Mehrwert schaffende Arbeit seit der mikroelektronischen Revolution der 1970er/1980er Jahre durch Technologie ersetzt wird, verschärfen sich neben den ökologischen Desastern vor allem die sozialen Spaltungsprozesse. Dabei kommt es immer wieder zu Diffamierung von Armen, Flüchtlingen, Arbeitslosen oder einem Zweiklassensystem im Gesundheitsbereich. Alle Nicht-Verwertbaren, wie auch Papst Franziskus in der Enzyklika *Evangelium Gaudium* schreibt, werden zu „Müll“, sie werden ‚nutzlos‘. In dieser Situation muss eine Diakonie, die sich nicht auf die unmittelbare Hilfe beschränken möchte, prophetisch zum Anwalt der Armen werden und durch ihre Kritik dazu beitragen, dass die kapitalistischen Verhältnisse überwunden werden.²

Ein solches Verständnis von ‚gerechter Barmherzigkeit‘ oder ‚barmherziger Gerechtigkeit‘ ist allerdings heutzutage – ähnlich wie in der Geschichte – nicht oder zu wenig Teil der institutionellen Realität christlich-diakonischer Einrichtungen. Diese müssen sich aufgrund der heute geltenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die auf eine Kurzformel gebracht als „patriarchaler Kapitalismus“ (Roswitha Scholz) bezeichnet werden können, auf ihr Funktionieren unter diesen Bedingungen beschränken. Das bedeutet – besonders in Deutschland – das Einbezogenensein in das staatliche Sozial- und Gesundheitssystem und seine politischen, ökonomischen und rechtlichen Grundlagen. Insofern müssen die christlichen Organisationen in diesem Bereich sich auf politische Kritik innerhalb dieser gesellschaftlichen Form sowie unmittelbare Hilfeleistungen beschränken, die damit aber nicht kleingeredet werden sollen und dürfen. Ihre Bedeutung wird gerade in einer Zeit zunehmender Krisenerscheinungen (Armut, Arbeitslosigkeit, Wohnungslosigkeit, Einsamkeit etc.) immer größer. Trotzdem entzieht diese Eingeschränktheit den heutigen diakonischen Institutionen geradezu den ‚transzendierenden Stachel der Gerechtigkeit‘. Und so trat im Laufe des Praktikums die Frage danach, wo das spezifisch jüdisch-christliche Moment mit seiner Befreiungsdimension bleibt, immer mehr in der Vordergrund.

In den Krankenhausgesprächen konnte die Dimension der unmittelbaren Unter-

² Vgl. hierzu die zahlreichen Arbeiten von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie zuvor Krisis), die diese Krisengesellschaft theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text zusammengefasst können die Inhalte bei Kurz 2005 und Böttcher 2012 nachgelesen werden.

stützung der ‚unter die Räuber Gefallenen‘ (hier häufig in Form von Krebserkrankungen) zutage treten, auch wenn sicherlich – trotz einzelner Erfahrungen in ‚Krisengesprächen‘ – meine Empathie und mein Zeitnehmen nicht die mangelnden Kenntnisse hilfreicher Gesprächstechniken und psychologischer Inhalte³ aufwiegen konnten. Daher würde ich trotz des eigenen Wohlfühlens und der ausgedrückten Dankbarkeit der GesprächspartnerInnen mein konkretes Gebrauchtwerden in den Gesprächen nicht überbewerten. Dass aber diese Gespräche mit pastoralen MitarbeiterInnen – im Verbund mit der gesundheitlichen Pflege – eine wichtige Bedeutung für viele Menschen haben, war bereits aus diesen zwei KH-Wochen sehr deutlich abzulesen. Gerade in Zeiten immer größeren Zeitdrucks an allen Ecken und Enden in der Gesellschaft sowie der zunehmenden Vereinzelung als vornehmlich negativer Ausdruck einer kaum noch als positiv anzusehenden Individualisierung (vgl. Beck 1986), sind diese Gespräche im KH mindestens ‚Balsam für die Seele‘, wenn nicht sogar existenziell notwendig. Eine möglicherweise notwendige Therapie können sie aber trotz therapeutischer Anteile nicht ersetzen.

Auf diese samaritanische Dimension, die sich noch deutlicher in unmittelbaren medizinischen und anderen Pfl egetätigkeiten ausdrückt, sind aber die diakonischen Tätigkeiten (der KH-Seelsorge, aber auch des medizinischen Personals) nicht beschränkt. Auch die Krankenhäuser sind von der Krise des Kapitalismus in Gestalt von Finanzierungskrisen betroffen. Entsprechend wird ökonomisiert und gespart. Krankenhäuser sollen so kostengünstig wie möglich funktionieren. Das geht zu Lasten der PatientInnen und aller im Krankenhaus Beschäftigten. In Ethikräten oder bei der Mitarbeit an Leitbildern können bzw. müssten diese gesellschaftliche Verhältnisse nicht nur implizit (wie etwa bei Einzelgesprächen), sondern explizit in die Diskussionen Eingang finden. Hier bietet sich die Gelegenheit, mehr Klarheit über die immer stärkeren Belastungen der Mitarbeitenden und die unter Finanzierungsvorbehalt gestellten Gesundheitsmaßnahmen zu erhalten. Dabei könnte auch deutlich werden, welche Grenzen die genannten Ethikräte und Leitbilder haben. In (semi-) öffentlichen Veranstaltungen werden immer wieder Versuche unternommen, dies zu thematisieren, wenn auch – nach meiner möglicherweise etwas voreiligen Wahrnehmung – ohne die Wurzeln der gesellschaftlichen Verhältnisse de facto in Frage zu stellen.⁴

³ Hilfreich war für die Gespräche die Praktikumsvorbereitung durch die damit verbundenen Vorlesungen, vor allem die intensive Beschäftigung mit Kurzgesprächen (vgl. Lohse 2003). Kritisch anzumerken bleibt hier aber, dass Kurzgespräche zwar immer häufiger vorkommen und daher sinnvoll-heilsam genutzt werden müssen, aber dass Räume für tiefer gehende Gespräche geschaffen werden sollten. Kurzgespräche und generell jedes Re-Framing, das durch diese Gespräche stattfinden soll, kann zwar sinnvolle Handlungsoptionen auf tun, aber keine psycho-soziale Analyse ersetzen, die eben oft therapeutisch notwendig ist. Zudem sollte eine systemische und damit von der Systemtheorie geprägte Methodik nicht überbetont werden, da sie immer schon an die gesellschaftlichen Verhältnisse angepasst ist, dieses Gesamtsystem also gerade nicht emanzipatorisch in Frage stellt, obwohl diese Verhältnisse eben immer auch zumindest mitverantwortlich für die physisch-psychische Situation sind, da niemand in keiner Lebenssituation diesen entfliehen kann.

⁴ Für eine solche Infragestellung könnte der Vortrag des Gesellschaftstheoretikers Robert Kurz beim Schweizer Fachverband für Sozial- und Heilpädagogik exemplarisch sein (vgl. Kurz 2005).

Sicherlich bieten alle Themengebiete und erst recht Medizin und Psychologie ‚unendlich‘ viele Felder, die es zu durchdringen gilt, was wichtig und richtig ist: Sei es der Umgang mit Sterbenden und ihren Angehörigen, ethische und rechtliche Fragen medizinischer Technologien (etwa zur Lebensverlängerung oder zur Selbstbestimmung oder ‚Geschäftsfähigkeit‘), Trauer, Patientenverfügungen etc. Aber all diese Themen und die patriarchal-kapitalistischen Verhältnisse wären nicht additiv zu verstehen, sondern dialektisch aufeinander zu beziehen: Das heißt, dass die einzelnen Fragen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen vermittelt, aus ihnen heraus zu verstehen sind. Über diese Verhältnisse kann selbstverständlich gestritten werden, auch wenn aus meiner Sicht diese als „konkrete Totalität“ (Scholz 2009) zu begreifen sind: Dies bedeutet, dass die heutige, global gewordene Gesellschaftsformation von einer (fetischisierten, patriarchal-kapitalistischen) Totalität tendenziell bestimmt wird, auch wenn daraus nicht *jedes* Denken und Handeln abgeleitet werden kann und Gebrochenheiten bestehen (vgl. Ökumenisches Netz 2019:3).

Dies bedeutet im Umkehrschluss natürlich nicht, dass pragmatisches Handeln, das schlichtweg notwendig ist – auch ohne Verständnis dieser fetischisierten Gesellschaftsform (vgl. Ortlieb 2019) – hier grundsätzlich in Frage gestellt wird. Was allerdings hier deutlich werden soll ist, dass die prophetische Dimension von Diakonie zwar an einigen Orten, die ich kennenlernte, vorhanden ist – insbes. bei meinen beiden PraktikumsbegleiterInnen –, aber dass tendenziell nicht dialektisch, sondern eben eher additiv gedacht wird: Das bedeutet, dass verschiedene Dimensionen (persönliche, soziale, wirtschaftliche, politische etc.) unvermittelt nebeneinander gestellt werden und nicht als unterschiedliche Ebenen einer Totalität im Bezug auf einzelne Menschen verstanden werden. Dies hat auch nicht nur Bedeutung für etwaige Veranstaltungen im Rahmen von Ethikräten, sondern gerade auch bei Einzelgesprächen. Denn erst so kann ich die konkrete Situation einzelner Menschen wirklich begreifen: Entscheidend wäre, dass sich in den Einzelthemen, Problemen und Ereignissen – nicht nur im KH – die gesellschaftlichen Verhältnisse vermitteln. D.h. sie sind auch beim Gespräch mit den Einzelnen am Krankenbett präsent. Wenn ich PatientInnen verstehen will, muss ich deren Lebensumstände kennenlernen, wie es jede KSA (klinische Seelsorge Ausbildung) en detail lehrt, aber eben auch die darin vermittelten Gesellschaftsverhältnisse kennen. Mit einer solchen gesellschaftskritischen Grundhaltung den PatientInnen gegenüber zu treten, verschafft mir die Möglichkeit, ihnen nicht als abstrakte Einzelne, sondern als konkrete Menschen in ihren Lebensumständen und den damit vermittelten gesellschaftlichen Verhältnissen zu begegnen. Mir schien, dass durch diese Grundhaltung, die ich – trotz der Kritik an ihrem partiell additiven Denken – auch bei meinen PraktikumsbegleiterInnen wahrnahm, Gespräche sehr persönlich wurden.

Auch in der Dekanatsarbeit, etwa in der Beschäftigung mit der Umsetzung der Synodenbeschlüsse im Bistum Trier, begegnete mir additives Denken, selbst in dem gerade theologisch (Unterscheidung von Gott und Götzen, Exodus-Bezug als Befreiung aus Sklavenhäusern damals und heute...) und phänomenologisch (alle wichtigen sozialen, ökologischen und politisch-ideologischen bis hin zu psychischen Erscheinungen erwähnt) mit kritischen Aussagen einhergehenden Konzept zur

diakonischen Kirchenentwicklung im Bistum Trier: So stellt es das „kapitalistische Gesellschaftssystem“ neben andere Phänomene wie Digitalisierung oder Nationalismus, ohne dabei Klarheit darüber zu haben, dass es einen dialektischen Bezug zwischen diesen Phänomenen und ebendiesem „System“ gibt und diese nicht einfach nebeneinander aufgelistet werden können (vgl. TPG Diakonische Kirchenentwicklung 2019:4). Der Kapitalismus ist kein Phänomen, sondern das ‚Wesen‘ bzw. die dynamische Form dessen, was sich – wenn auch gebrochen und nicht als Ableitungsverhältnis – in Phänomenen wie den genannten Ausdruck verschafft. Dies mag nun als mehr oder weniger intellektuelle Korinthenkackerei empfunden werden, aber die Kritik am additiven Denken will etwas Anderes: Sie soll deutlich machen, dass Kirche als Ganzes, inkl. ihrer TheologInnen, der „Fremdprophetie“ (Edward Schillebeeckx) benötigt, d.h. heute einer an die Wurzeln gehenden Kritik der patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Phänomene, die den ganzen Erdball und seine BewohnerInnen in den Abgrund treiben. Nur wenn wir diese Verhältnisse verstehen, können wir Welt und Kirche emanzipatorisch verändern und uns nicht pragmatisch anpassen oder fundamentalistische Wagenburgen aufbauen (vgl. Böttcher 2015a; vgl. zum Fundamentalismus Buchholz 2017).

Dass eine so verstandene Diakonie für ihre VertreterInnen nicht immer einfach umsetzbar und vor allem emotional oft schwer aushaltbar ist, wurde auch während des Praktikums deutlich: Eine Positionierung, die die Notwendigkeit der Reflexion auf gesellschaftliche Verhältnisse, ihrer Vermittlung mit theologischen Inhalten und in all dem eingebunden auch selbstkritisch auf das eigene Handeln hervorhebt, stieß nicht selten auf Ignoranz. Noch stärker werden die Abwehrreaktionen, wenn eine radikal-gesellschaftskritische, also an die Wurzeln gehende Positionierung eingenommen wird, die selbst allgemein anerkannte Bezüge (wie etwa auf die Aufklärung, die Menschenrechte, das Primat der Praxis usw.) noch kritisch hinterfragt. Schwierige Situationen traten sowohl bei Praktikumsleitung als auch bei mir auf, etwa beim Reflexionstag zur Diakonie/Caritas, beim Gespräch mit Philippin@S zum Thema Menschenrechte und selbst bei der Diskussion um den erwähnten Lehrhaus-Text des Ökumenischen Netzes (vgl. Ökumenisches Netz 2019). Aufgrund dieser Schwierigkeiten kann ich auch bis zu einem gewissen Grade nachvollziehen, wenn manch pastorale MitarbeiterInnen – trotz möglicherweise großer Nähe und inhaltlicher Zustimmung (und hiermit sind andere als die PraktikumsbegleiterInnen gemeint) – nur mit ‚angezogener Handbremse‘ eine prophetische Diakonie in diesem kritisch-dialektischen Sinne umsetzen wollen.

Eine Möglichkeit des Umgangs mit dieser Schwierigkeit besteht darin, sich entsprechende MitstreiterInnen (auch wenn es wahrscheinlich nicht viele sind), auch aus dem nicht-kirchlichen und interreligiösen Bereich, zu suchen, um Diakonie in diesem weiten Sinne umzusetzen. Und trotz Widerständen können zumindest einzelne Facetten dieses Diakonieverständnisses in die innerkirchliche ‚Entwicklungsarbeit‘ einfließen, wie es etwa Heiner Buchen und anderen im erwähnten Diakoniepapier – trotz seiner Schwächen – gelungen ist.⁵

⁵ Das Papier der Teilprozessgruppe Diakonische Kirchenentwicklung hat m.E. das Beste aus den widersprüchlichen, idealistisch-abstrakten und auf die Methodik der Sozialraumorientierung beschränkten Vorgaben des Abschlusspapiers der Trierer Bistumssynode gemacht (vgl. Bistum Trier 2016). Der prag-

Auch im interreligiösen Dialog, der während des Praktikums eine wichtige Rolle spielte, würden ähnliche Probleme auftreten, sobald die gesellschaftliche Dimension an die Wurzel gehend explizit gemacht würde. Diese Schwierigkeiten würden noch von unterschiedlichen religiös-kulturellen Deutungen begleitet, was die Sache noch komplizierter macht. Nichtsdestotrotz ist gerade in Zeiten zunehmender Migration und damit der Bedeutung einer ‚großen Ökumene‘, in der gleichzeitig in tendenziell allen Religionen und Nationen Fundamentalismus, Rassismus, Sexismus, Antisemitismus und Antiziganismus zunehmen, die Auseinandersetzung auch um solche Themen zu führen. In einem interkulturellen Friedensgebet, dem „Gebet der Vereinten Nationen“, das während des Praktikums vorbereitet und am 27. September begangen wurde, sind zumindest auf der Phänomenebene die Themen Schöpfungszerstörung, Antisemitismus und Rassismus angesprochen wurde. Ein erster Schritt, dem hoffentlich weitere Diskussionen folgen. Es bleibt zu hoffen, dass voraussichtliche Kontroversen ausgehalten werden, was interreligiös noch um ein vielfaches schwieriger ist als innerchristlich.

Mit der Darstellung meiner Praktikumserfahrungen in Vermittlung mit einem prophetisch-samaritanischen Diakoniebegriff wollte ich deutlich machen, dass diakonisch-pastorale Praxis der gesellschaftskritischen und theologischen Reflexion bedarf, die ihrerseits nicht abstrakt bleiben darf. Theologische Inhalte können nicht ohne Zeitkern gedacht werden, weil Glaube und theologisches Nachdenken über den Glauben – ob dies bedacht wird oder nicht – immer schon im Kontext von „Sein in der Welt“ (Karl Rahner) und genauer von „Geschichte und Gesellschaft“ (Johann Baptist Metz) geschehen. Theologisches Nachdenken hat einen „Anlass“ (Karl Rahner) und ist eingebunden in eine geschichtlich-gesellschaftliche Situation. Sein inhaltlicher Fokus ist der Gottesname, der nicht ohne den Anlass des Schreis und der Verhältnisse, die Menschen zum Schreien bringen, zu denken ist. Dies kann nicht fernab menschlichen Lebens und Leidens geschehen, insofern der Gottesname für leidensibles, befreiendes und solidarisches Handeln steht – Gottes selbst und derer, die seinem Namen vertrauen. Daraus ist aber keine zeitlose Herrschaftskritik, etwa unmittelbar aus dem Maginfiat, abzuleiten, sondern die biblisch-theologischen Inhalte mit ihren unterschiedlichen Zeitkernen zu verstehen und in Korrelation mit dem heute geltenden und zu verstehenden Zeitkern zu setzen. So kann die theologische Unterscheidung von Gott und Götzen mit dem Marx’schen Fetischbegriff (vgl. Ortlieb 2019) und seinen notwendigen Erweiterungen um die geschlechtsspezifischen Momente der kapitalistischen Gesellschaft sowie der Vermittlung mit unterschiedlichen Ebenen (polit-ökonomisch, kulturell-symbolisch, ideologisch, sozial-

matische Umgang mit diesen Vorgaben in dem ‚ehrenwerten‘ Versuch einer theologisch-phänomenkritischen Deutung und sinnvollen Forderungen nach Reflexion und Ressourcen sind selbstverständlich zu begrüßen. Allerdings gilt auch hier die Kritik eines nicht-dialektischen Denkens. Eine Kritik des Synodenpapiers war zwar institutionell nicht möglich, wäre aber inhaltlich geboten gewesen, so etwa am „Perspektivenwechsel“, der vom Einzelnen her denken und handeln möchte, ohne seine gesellschaftliche Situation in dem oben geschilderten kritisch-dialektischen Sinne zu begreifen, oder an der Überhöhung der Methode des Sozialraums und deren Beschränkung auf einen kleinen Raum, in dem genau nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse thematisiert werden, sondern trotz Krisenverhältnisse noch vorhandene Handlungsspielräume wenigstens im Kleinen gesucht und vor allem Menschen zum kirchlich-institutionellen Selbsterhalt erreicht werden sollen (vgl. Böttcher 2015a; vgl. ders. 2015b; vgl. ders. 2018).

psychologisch) in Analogie gesetzt werden. Aus dieser prophetisch-apokalyptischen Reflexion heraus vollziehen sich alle pastoralen Handlungen und müssten in öffentlichen Veranstaltungen, nicht (notwendigerweise) in samaritanischen Gesprächen, auch deutlich werden. Dies bedeutet nicht, dass die von mir als samaritanische Diakonie beschriebene unmittelbare Hilfe hier als weniger wichtig angesehen wird und gegen eine prophetische Diakonie gestellt werden soll, sondern im Gegenteil: Ein vermitteltes Miteinander beider Dimensionen von Diakonie (statt eines unvermittelten additiven Nebeneinanders) muss aus meiner Sicht und meinen Erfahrungen während des Praktikums in der Pastoral verstärkt werden, wie es tendenziell meine beiden PraktikumsbegleiterInnen in ihren Arbeitsbereichen immer wieder versuchen.

5. Schlussbemerkungen: Lerneffekte

Um pastoral-diakonisch in prophetisch-samaritanischem Sinne zu handeln und dieses Handeln zu reflektieren, müssen wie dargelegt die „Zeichen der Zeit“ (*Pacem in terris*) als kritische Analyse der patriarchal-kapitalistischen Verhältnisse wahrgenommen und verstanden werden.

Ich befürchte, dass ich diesen Inhalt in ähnlicher Weise während meines Praktikums etwas zu häufig formuliert habe. Damit könnte ich bei meinen beiden PraktikumsbegleiterInnen den Eindruck erweckt haben, dass ich ihre Tätigkeiten permanent bewertete, da ich immer wieder danach fragte, ob und wie es möglich wäre, vermehrt und vertieft Gesellschaftskritik am patriarchalen Kapitalismus in die Aufgabenfelder einzubringen, da ich dies als Unterscheidung von Gott und Götzen auch theologisch für notwendig halte. Das heißt aber natürlich nicht, dass dieses Thema – gelegen oder ungelegen – permanent formuliert werden muss, erst recht nicht am Krankenbett. Und mitnichten wollte ich ein Urteil über andere sprechen, sondern vielmehr für mich klarer bekommen, wo und wie dies möglich sei, auch wenn ich selbst es für außerordentlich schwierig erachte. Wichtig scheint mir eine gesellschaftskritische Grundhaltung zu sein, die nötig ist, um Menschen, Situationen, Institutionen angemessen in den Blick nehmen zu können und zugleich die Notwendigkeit der Überwindung der geltenden Herrschaftsverhältnisse und der mit ihnen verbundenen Leiden im Blick zu haben. Dies bedeutet aber eben auch, dass es wiederum Orte braucht, an denen ausdrücklich diese Perspektive thematisiert wird, wodurch sich erst eine entsprechende Haltung entwickeln kann. Das entstehende Lehr- und Lernhaus in Saarbrücken wird sich hoffentlich als solcher Ort entwickeln⁶.

Wie darüber hinaus diese kritischen Inhalte konkret in Veranstaltungsformate gebracht werden könnten, dafür gab es während des Praktikums, das ich aufgrund meiner eigenen Berufserfahrungen eher als ein Hospitieren wahrgenommen habe, viele Ansatzpunkte. Gerade im kulturellen Bereich ist in den Tätigkeiten mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine große Bandbreite an Möglichkeiten gegeben, die mir Heiner Buchen näher brachte: Theater, Musik, Filme, eigene künstlerische ‚Produktionen‘, Begegnungen, Reisen, Streetart usw. Einiges davon kann auch in dem mir aktuell näheren Bereich der Erwachsenenbildung eingesetzt werden. Der

⁶ Aus diesem Vorhaben wurde leider nichts. Angesichts anderer Prioritäten ging offensichtlich der Atem für dieses Projekt aus.

Zugang zu schwierigen Inhalten über diese kulturell-politische Ebene kann leichter und motivierender sein. Aber auch in anderen Zusammenhängen wie etwa der Fachkonferenz Soziales, die regelmäßig in einem breiten Bündnis Diskussionsabende zu sozialpolitischen Themen in Saarbrücken durchgeführt hat, und natürlich auch im KH-Bereich geben Veranstaltungsangebote und Diskussionszusammenhänge (etwa regelmäßige Treffen von SeelsorgerInnen aus Krankenhäusern oder eben Veranstaltungen von Ethikkomitees oder -kommissionen) einen Rahmen, indem es zwar schwieriger, aber sehr wohl möglich ist, die gesellschaftlichen Verhältnisse in Vermittlung mit einem spezifischen sozialen oder gesundheitlichen Thema zur Diskussion zu stellen. Dies müsste vorsichtig an die MitorganisatorInnen herangetragen werden und von einer Mehrheit gewollt sein.

An dieser Stelle möchte ich noch zwei Lerneffekte hervorheben: Zum einen wurde mir die Bedeutung einer Balance von Empathie und Engagement auf der einen und notwendiger Distanz (zur Reflexion sowie zur Rekreation) auf der anderen Seite vor Augen geführt, die ich sicher immer wieder einüben muss. Hier hilft – nicht nur mir – das Gebet als Unterbrechung und Stärkung, was mir auch während des Praktikums einerseits in einem von mir mitgestalteten Laudes-Gebet und andererseits im Beisein bei der Krankensalbung einer Sterbenden noch einmal bewusst wurde. Zum anderen urteile ich bei inhaltlichem Dissens vielleicht manchmal etwas schnell nach einem gewissen Reiz-Reaktionsschema. Ich habe durch die Gespräche während des Praktikums wieder einmal neu vor Augen geführt bekommen, wie wichtig es ist, das Gegenüber besser zu verstehen. Das heißt, zu verstehen, warum bestimmte Sichtweisen und Themen von Interesse sind bzw. wie und warum Überzeugungen entstanden sind. Diese Zeit ist leider im beruflichen Alltag nicht immer vorhanden, weshalb es zum Rückgriff auf – irgendwann einmal durchdachte, aber vielleicht doch ‚eingefahrene‘ – Schnell-Urteile kommt. Aber die Erfahrung des Praktikums hat doch zu der Irritation geführt, mir wenn irgend möglich mehr Zeit zu nehmen und durch langsame dialogische, d.h. gemeinsam begreifende, Vorgehensweise auch radikale Gesellschaftskritik und theologisch Inhalte einzubringen, und dort, wo evtl. Blockaden für Radikalität liegen könnten (sachlich und persönlich), herauszufinden, was dahinter steckt.

Allerdings ist dieser Lernprozess keine Einbahnstraße, sondern bedarf einer gegenseitigen Offenheit, die zwar bei meinen PraktikumsbegleiterInnen, der Mit-Praktikantin und dem Pastoralassistenten vorhanden war, aber allzu oft eben nicht. Viele pastorale MitarbeiterInnen reagieren auf die Frage nach prophetischer Diakonie und der mit ihr verbundenen Gesellschaftskritik mit Abwehr, was auch im Widerspruch zu einer immer wieder proklamierten Offenheit steht. Es wäre eine wichtige Frage, warum das so ist bzw. woher eine unverkennbare Theoriefeindlichkeit rührt, die nicht nur kirchlich, sondern gesamtgesellschaftlich zu beobachten ist. Wenn ich Leni Wissens (vgl. Wissen 2017) Freud-Interpretation folge, könnte dies mit einem sich ausbreitenden narzisstischen Sozialcharakter zu tun haben, dem es immer schwerer fällt, einen Bezug zu Objekten herzustellen, so auch zu Inhalten, erst recht, wenn sie nicht unmittelbar eingängig sind.

Im Bezug auf meine PraktikumsbegleiterInnen möchte ich festhalten, dass meine

Anwesenheit und Mitwirkung bei ihren Tätigkeiten sehr anregend und lehrreich für mich war. Ich schätze ihre pastoralen Tätigkeiten, mit ihren kreativen, anpackenden, vertrauensvollen, nachdenklichen und hilfsbereiten Eigenarten, ihr Zugehen auf andere auf ihre je eigene Art (humorvoll, begeisternd, fürsorglich) und darin inbegriffen ihre menschlich-sorgsamem Umgangsweisen mit allen, denen sie begegnen. Und auch von meinen wiederholten Fragen und Anmerkungen schienen sie sich nicht nur nicht aus der Ruhe bringen, sondern durchaus irritieren zu lassen, was zu einem gemeinsamen Nachdenken führte. Seinen stärksten Ausdruck fand dies sicherlich in zahlreichen, längeren ‚Pausen‘-Diskussionen.

Das Praktikum bei Heiner Buchen und Petra Thielen spiegelt aber m.E. nicht die aktuellen Tendenzen kirchlichen Handelns wider, außer vielleicht in den angedeutete Konflikten (s. Kap. 4). Aus meiner Sicht sind diese Tendenzen sehr problematisch. Die kirchliche Anpassung an spätpostmoderne Gesellschaftszustände, in denen sich Kirche auf dem ‚religiösen Markt‘ zu behaupten versucht statt dieser Zustände prophetisch-apokalyptisch in der Unterscheidung von Gott und Götzen kritisch zu begegnen, kann als Tendenz hin zu einer „unternehmerischen Kirche“ (Herbert Böttcher) bezeichnet werden (vgl. Böttcher 2015a; vgl. ders. 2015b). Dies konnte hier nicht ausgeführt werden, drückte sich aber im unzureichenden Verständnis und unkritischen Verhältnis zur patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft aus.

Diakonie muss diese Anpassungstendenzen theoretisch wie praktisch konterkarieren: Sie muss der Zerstörung menschlichen Lebens und die gott-lose geschlossene Immanenz einer kapitalistischen Vergötzung mit ihren Opiaten privaten Glücks die davon befreiende Transzendenz Gottes entgegenhalten. Dies würde der „Freude des Evangeliums“ (Papst Franziskus) und damit dem Inhalt des Gottesnamens gerecht werden: ER hörte die Schreie der Hebräer aus dem Sklavenhaus Ägyptens und befreite sie. Dieser zeit- und leidempfindsame Inhalt muss in einer diakonischen Kirche Maßstab sein, um die Grenzen der heutigen Gesellschaft mit ihren Opfern emanzipatorisch zu überschreiten.

Der Text ist ein Praktikumsbericht, der nach einem pastoral-diakonischen Praktikum in Saarbrücken und Püttlingen im Rahmen eines pastoraltheologischen Vorlesungsmoduls im Sommersemester 2019 entstand. Dozent war Dr. Hanno Heil.

LITERATUR

Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt.

Benjamin, W (1991/zuerst 1940): Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Bd. 1.2, hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt, 697-698.

Bistum Trier (2016): heraus gerufen – Schritte in die Zukunft wagen. Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier, Trier, https://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/docs/Schlussdokument-KA-15-5-2016.pdf (16.10.2019).

Böttcher, H. (2012): Von der Marktkritik zur Wertkritik. Zum Weg des politisch-ökonomischen Nachdenkens im Ökumenischen Netz, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf> (24.10.2019).

Böttcher, H. (2015a): In der Freude des Evangeliums: Aufstehen gegen Repression und Depression. Der Papst wechselt die ‚Perspektiven‘, in: Ökumenisches Netz et al. (Hg.): Perspektivenwechsel!? Eine Herausforderung für die Kirche angesichts sich verschärfender gesellschaftlicher Krisen. Eine Intervention zur Synode und darüber hinaus, Koblenz, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Synodenbroschuere.pdf> (16.10.2019).

Böttcher, H. (2015b): Wenn Kirche zum System und Design zur Substanz wird. Zur Kooperation zwischen Bischöflichem Generalvikariat Trier und dem Unternehmen kairos. Coaching. Consulting. Training, in: Netztelegramm. Information des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, August, 8-11, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT15-02.pdf> (7.3.19).

Böttcher, H. (2018): Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg., 2018): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 357-380.

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

DBK (Deutsche Bischofskonferenz) 2018: „Ich war krank und ihr habt mich besucht“. Ein Impulspapier zur Sorge der Kirche um die Kranken (Die deutschen Bischöfe – Pastoralkommission; Nr. 46), Bonn.

Dekanat Saarbrücken/Gremien: <https://www.dekanat-saarbruecken.de/dekanat-saarbruecken/gremien/> (16.10.2019).

Dekanat Saarbrücken/Leitbild: <https://www.dekanat-saarbruecken.de/dekanat-saarbruecken/leitbild/> (16.10.2019).

Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft: <https://exit-online.org/> (24.10.2019).

Festival Perspectives: <https://www.festival-perspectives.de/> (24.09.2019).

Haslinger, H. (2009): Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Klinik Püttlingen: https://www.kksaar.de/Klinik_Puettlingen.php (24.09.2019).

Kurz, R. (2005): Unrentable Menschen. Ein Essay über den Zusammenhang von Modernisierungsgeschichte, Krise und neoliberalen Sozialdarwinismus, <https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=237> (16.10.2019).

Lohse, T.H. (2003): Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung, Göttingen.

Metz, J.B. (2006): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg/Basel/Wien.

Ohne Stimme: <https://www.ohnestimme.com/> (24.09.2019).

Ortlieb, C.P. (2019): Zur Kritik des modernen Fetischismus. Die Grenzen bürgerlichen Denkens. Gesammelte Texte von Claus Peter Ortlieb 1997-2015, Stuttgart.

Ökumenisches Netz (2019): Primat der Erkenntnis. Zur Bedeutung von Lehr- und Lernhäusern als Orte unterbrechender Reflexion, Koblenz, <https://www.oekumenisches-netz.de/2019/09/primat-der-erkenntnis-zur-bedeutung-von-lehr-und-lernhaeusern-als-orte-unterbrechender-reflexion/> (16.10.2019).

Rahner, K. (1964): Die Grundfunktionen von Kirche, in: HPTH, Bd. 1, 216-219.

Scholz, R. (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

Synode im Bistum Trier: <https://www.bistum-trier.de/heraus-gerufen/> (16.10.2019).

TPG (Teilprozessgruppe) Diakonische Kirchenentwicklung (2019): Konzept zur diakonischen Kirchenentwicklung im Bistum Trier, Trier, https://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/TPG_DKE-Abschlussbericht_Konzept_Anlagen_2018-01-09_red.pdf (17.10.2019).

Wikipedia.org (2019): Saarbrücken, <https://de.wikipedia.org/wiki/Saarbr%C3%BCcken> (24.09.2019).

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666> (8.3.19).

Zensus (2011): https://ergebnisse.zensus2011.de/#StaticContent:100410100100,BEK_1_2_5,STAATSANGE_GRP-1,table (24.09.2019).

V. Der Heilige Josef:

Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit

„Ich kann in aller Ehrlichkeit sagen, dass ich es nicht verstehe, warum das Institut für die Josephologie [...] gegründet worden ist.“ (Karl Rahner: Im Gespräch, Bd. I: 1964-1977, hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, München 1982, 44)

1. Einleitung

St. Josef in Koblenz ist ein prachtvoller neu-gotischer Bau aus den 1890er Jahren. Die Nähe zu meinem noch neuen Wohnort und ein Universitätsseminar zum Thema „Heilige“ sind die banalen Hintergründe, mich mit dem Patron dieser Kirche, dem Heiligen Josef, zu beschäftigen. Dass der Hl. Josef Patron dieser Kirche und Pfarrgemeinde wurde, ist dabei nicht zufällig, sondern hängt mit der Entstehungszeit des Kirchenbaus zusammen: In dieser Zeit wurden diesem Heiligen mehr Kirchen geweiht als irgendeinem anderen Heiligen (ausgenommen der Gottesmutter) und die ganze römisch-katholische Kirche unter seinen Schutz gestellt. Kein Wunder, mag man meinen, schließlich ist der Hl. Josef eine nicht gänzlich unbedeutende Person aus der Bibel.

Die Heiligenverehrungen gehen aber vermehrt erst ab dem 11. und 12. Jh. über die Apostel-, Märtyrer-, Bekenner- und Marienverehrung des ersten Jahrtausends hinaus. Bei dem Blick auf die Verehrung des Hl. Josef fällt auf, dass er sogar bis zum Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit eher im Hintergrund stand und lediglich im Zusammenhang mit der Heiligen Familie bzw. der Heiligen Sippe dargestellt wurde. Im Zusammenhang mit der Heiligen Familie und Sippe stehen dabei ab dem 13. Jh. zunächst vor allem Darstellungen der Anna Selbdritt mit der Hl. Anna, der jungen Gottesmutter Maria und dem Jesuskind im Zentrum: Josef tritt in dieser klassischen Darstellung gar nicht auf. Und auch in der Darstellung der Heiligen Sippe spielen die beiden Frauen mit dem Jesuskind die Hauptrollen, während die Männer – wie Josef, Joachim, Jakobus – im Hintergrund stehen (für Beispiele s. Anhang 1-3, online unter https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/06/Die-Verehrung-des-Heiligen-Josef-und-das-arbeitsame-Patriarchat-der-Neuzeit_final.pdf).

Dies irritiert insoweit, als dass doch gemeinhin angenommen wird, dass Frauen – mit Ausnahme der jungfräulichen Maria – gerade im Mittelalter keine Rolle spielten und von männlicher Dominanz beherrscht wurden, während sie erst durch die und nach der Aufklärung, also in der Moderne, eine öffentliche und bedeutendere gesellschaftliche Rolle erhielten. Diese Irritation führte zur Fragestellung, wann die verstärkte Verehrung des Hl. Josefs die Hl. Anna ersetzte und warum? Damit stellt sich die Frage nach sozialhistorischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen: Was prägt Neuzeit und Moderne als Gesellschaftsform? Wie entstand historisch diese Prägung und wie ist die Verehrung des Hl. Josef damit verknüpft?

Ausgehend von der Frage nach Heiligkeit allgemein und nach der des Hl. Josefs im Besonderen, die sich in seiner biblisch-theologischen Bedeutung zeigt, soll die

Josefsverehrung und ihre Ikonographie, skizziert und analysiert werden (primär auf Mitteleuropa bezogen). Dabei soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Verehrung des Hl. Josefs als Ziehvater Jesu und als Arbeiter als ein kulturell-symbolischer Ausdruck einer kritisch zu reflektierenden Moderne verstanden werden kann.

2. Der Hl. Josef und seine theologische Bedeutung

2.1 Was heißt heilig?

Im Blick auf die Verehrung von Heiligen stellt sich die Frage nach dem, was heilig bedeutet, was also einen Heiligen heilig macht. Die etymologische Herkunft des Wortes ist umstritten: Einerseits wird es mit dem englischen Wort „holy“, das von „whole“ und griechisch von „holos“ abstammen könnte und einen Bezug zum ‚Ganzen‘ Gottes herstellt, der das Heil bringt, in Verbindung gebracht. Andererseits wird das hebräische Wort „kadosch“ und das griechische „hagios“ mit abgesondert/besonders und andersartig/ehrfüchtig übersetzt (vgl. Kutschera 2018; vgl. auch wikipedia 2020). Diese beiden etymologischen Grundlagen können mit Bezugnahme auf das Buch Levitikus zusammen gedacht werden. Darin heißt es: „Erweist euch als heilig und seid heilig, weil ich heilig bin“ (Lev 11,44). Im Zusammenhang mit dem sog. Heiligkeitgesetz findet sich die Aufforderung: „Ihr sollt euch heiligen, um heilig zu sein; denn ich bin der Herr, euer Gott. Ihr sollt meine Satzungen bewahren und sie befolgen. Ich bin der Herr, der euch heiligt“ (Lev 20,7-8). Dass dies die Trennung von Götzen bedeutet, wird in Kapitel 26 deutlich: „Ihr sollt euch keine Götzen machen, euch weder ein Gottesbild noch ein Steinmal aufstellen [...], um euch vor ihnen niederzuwerfen; denn ich bin der Herr, euer Gott. Ihr sollt auf meine Sabbate achten und mein Heiligtum fürchten; ich bin der Herr“ (Lev 26,1-2).

Grundlage dafür ist die Befreiung aus Ägypten, in der Gott sich als Gott der Befreiung geoffenbart hat: „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, sodass ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch aufrecht gehen lassen“ (Lev 26, 13). Der heilige Gott und sein heiliges Volk gehören zusammen. Dies findet seinen Ausdruck in Weisungen, die darauf ausgerichtet sind, die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Volkes zu schützen. Dies impliziert die Trennung von anderen Göttern bzw. Götzen sowie Lebensweisen im Umfeld des Volkes Israel. Weil Gott und sein Volk zusammen gehören, sollen alle Lebensbereiche, der Alltag sowie die Unterbrechung des Alltags am Sabbat geheiligt werden. Darin wird gesichert, dass Israel im Unterschied zu Völkern, die sich der Macht von Herrschaft und ihren Götzen unterwerfen, als durch Gott befreites und geheiligtes Volk leben kann. „Heiligkeit bedeutet also, ‚aufrecht zu gehen‘, indem man vom Zwang befreit wird, fremden Göttern zu dienen“ (Kutschera 2018:27). Auch das lateinische „sancire“ (Partizipialadjektiv „sanctus“) deutet darauf hin, dass heilig ist, was Gottes Gesetzen der Befreiung von Unterjochung entspricht, sie stärkt und gleichzeitig Götzen negiert, denn neben den bekannten Übersetzungen wie weihen und heiligen bedeutet es so viel wie bestätigen, bekräftigen, festsetzen, aber auch verbieten (vgl. Pons 1986:924).

In der Teilhabe an der Heiligkeit Gottes ist die Heiligkeit der Kirche grundgelegt, die als ihr ältestes Attribut gilt. Das II. Vatikanische Konzil stellt sie mit der Dogma-

tischen Konstitution „Lumen Gentium“ (1964) in den Zusammenhang ihrer Beziehung zu Christus als ihrem Bräutigam: „Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als ‚allein Heiliger‘ gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph 5,25-26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: ‚Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung‘ (1 Thess 4,3; vgl. Eph 1,4). [Entsprechend] drückt sich [die Heiligkeit der Kirche, DK] vielgestaltig in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben“ (LG 39). Der Kirche als ganzer und all ihren Gliedern sollte also heilig sein, was Gott heilig ist. Sie steht für „die Berufung aller Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Müller 2009:1326). Das ‚Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit‘ wäre biblisch wieder zurück zu beziehen auf die grundlegende Tat Gottes, die Befreiung seines Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens und sein Versprechen, seinem befreiten Volk die Treue zu halten, das er mit seinem Namen gegeben hat. „Dann heißt den Namen Gottes heiligen: [...] insbesondere die Rechte der Schwächsten [...] erstreiten, festigen und erhalten. Heilig ist, ‚eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt‘ (2 Petr 3,13) aufzubauen“ (Oosterhuis 2018:166). Hierzu sind wir alle aufgerufen, wie Papst Franziskus, Lumen Gentium aktualisierend, in seinem Apostolischen Schreiben „Gaudete et Exsultate“ („Freut euch und jubelt. Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute“) sehr deutlich formuliert: „Wir sind alle berufen, heilig zu sein, indem wir in der Liebe leben und im täglichen Tun unser persönliches Zeugnis ablegen, jeder an dem Platz, an dem er sich befindet“ (14).

Auf der Grundlage der Heiligkeit Gottes und der Teilhabe an ihr ist Heiligkeit an Gottes Transzendenz gebunden. Zum Ausdruck kommt sie im befreienden Überschreiten geschichtlicher Grenzen wie der Grenzen des Sklavenhauses in Ägypten ebenso wie im Überschreiten der Grenzen des Todes und damit von Raum und Zeit. Heiligkeit wäre also eine „doppelte Transzendierung“ (Herbert Böttcher). Sie verbindet sich mit einem kritischen Blick auf die Welt als Ganzes und will deren Grenzen des Unrechts und der Gewalt und darin ihre Götzen/Fetische von Herrschaft überschreiten. Dabei drückt sich die Hoffnung aus, dass Gott selbst am Ende die Geschichte als ganze überschreitet hin auf eine neue Schöpfung, in der die bereits Verstorbenen und die Lebenden, zunächst die Ärmsten und mit ihnen alle, von Unrecht und Gewalt, von Leid und Tod erlöst werden.

In diesen Zusammenhängen müsste auch die offizielle, kirchliche Heiligsprechung, die erstmals 993 stattfand und ab dem 12. Jh. nur noch von Päpsten vollzogen werden dürfte (vgl. Schmiedl 2018), gesehen werden. Dabei werden einzelne Mitglieder der Kirche heiliggesprochen, die in ihrem Leben exemplarisch bzw. in besonderer Weise die Heiligkeit gelebt haben, für die die Kirche als ganze steht und die sie nicht ihrer Selbstvollkommenheit, sondern der Gnade Gottes verdankt. Die Heiligkeit der Kirche hat ihren Grund in „Gottes Selbstmitteilung“ (Karl Rahner) an sein Volk, an Israel und die Kirche, die sich berufen weiß, den Weg des Messias Jesus aus Israel

zu gehen. In ähnlicher Weise gilt das auch für die Heiligkeit Einzelner. Sie ist nicht Ergebnis moralischer Vollkommenheit, sondern Ausdruck der Gnade der Selbstmitteilung Gottes, die auch den Einzelnen als Gliedern des Volkes Gottes gilt und die in der Konkretheit ihres Lebens einen besonderen, von der Kirche als ganzer anerkannten Ausdruck findet.

2.2 Geschichte und theologisch-biblische Bedeutung des Hl. Josef

Der Begriff des Heiligen ist auch ‚Maßstab‘ für Josef, den Ziehvater Jesu. In der Erläuterung der Geschichte und Bedeutung des Hl. Josef soll seine Heiligkeit deutlich werden.

Zum Leben des Hl. Josef begegnen lediglich ein paar Aspekte in den Evangelien. Bei Matthäus findet sich am meisten Material, vor allem die Träume des Josef im Zusammenhang der frühkindlichen Geschichte Jesu. Auch bei Lukas Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu gibt es Anhaltspunkte. Markus und Johannes setzen mit ihren Jesusdarstellungen bei der Taufe an, sodass bei ihnen kaum Hinweise auf Josef vorkommen.

In den Evangelien nach Matthäus und Lukas wird Jesus über Genealogien in der Geschichte Israels sowie der Menschheit verortet. Das ‚Scharnier‘ dafür ist Josef, Jesu sog. Zieh- und Nährvater. Bei Matthäus wird seine Abstammung bis auf Abraham zurückgeführt. Zugleich gehört Josef zum Haus Davids (Mt 1,1-17). Lukas stellt in seinem Stammbaum Jesus als „Sohn Josefs“ (Lk 3,23) vor und reiht dessen Vorfahren auf, um sie schließlich auf Adam, den Stammvater der Menschheit, und darüber auf Gott zurückzuführen (Lk 3,23-38). Bei Lukas – der ja weder vom Traum des Josef vor Jesu Geburt einschließlich des Auftrags, dem Kind den Namen Jesus zu geben (Mt 1,18-24), noch von der unter Josefs Schutz nach Ägypten fliehenden Familie (Mt 2,13 ff.) erzählt – steht Maria als Bezugsperson Jesu im Vordergrund. Sie ist es auch, die dem Kind „den Namen Jesus geben“ (Lk 1,31) soll. Im Matthäusevangelium, dem ersten ‚Buch‘ des Neuen Testaments, das nach Luise Schottroff (vgl. Schottroff 2019) und Frank Crüsemann (vgl. Crüsemann 2019) gewissermaßen als inhaltliches Vorzeichen des ganzen NT und als Bindeglied zwischen Altem und Neuem Testament fungiert, ist Jesu Stammbaum als Verwurzelung in der Befreiungsgeschichte Israels des AT zu lesen. Darin kommt Josef zumindest etwas stärker neben Maria zur Geltung. Dennoch macht Matthäus deutlich: Die biologische Nachkommenschaft, die „Linie des Blutes“ (Luise Schottroff) der biologischen Vaterschaft wird bei Jesu Genealogie gebrochen – durch Gottes Vaterschaft und seine Erwählung. Entscheidend ist Gottes Erwählung Israels wie sie sich in der Erwählung verschiedenster, auch ‚irregulärer‘ Frauen und Männer (vgl. Schottroff 2019: 50-59) zeigt, mit deren Erwählung Israels Geschichte als Geschichte der Verheißung auf Befreiung und Gerechtigkeit hin immer wieder neu verbunden ist. „Während bei den vorher im Stammbaum erwähnten Erwählungen die Söhne immer noch leibliche Söhne, wenn auch oft nicht die Erstgeborenen waren, ist das bei Jesus anders. Sein leiblicher Vater ist nicht bekannt bzw. wird nicht genannt. Wenn es bei Jesus eine ‚Linie des Blutes‘ gibt, dann nur über die Adoption eines unehelichen Kindes mit unklarer oder zweifelhafter Herkunft“ (Kessler 2019: 67). Hierin könnte auch

ein Bruch mit der patriarchal-biologistischen Linie gesehen werden und von hierher auch der Name Josefs¹ seine Bedeutung gewinnen: Jesus ist ihm hinzugefügt worden.

Die Geschichte des Hl. Josef beginnt bei Matthäus damit, dass er sich von Maria wegen ihrer Schwangerschaft („noch bevor sie zusammengekommen waren“, Mt 1,18) in aller Stille und ohne sie bloßzustellen trennen wollte. In dieser Situation nahm er im Traum die Weisung eines Engels an, Maria nicht zu verlassen. Josefs Bezeichnung als „Gerechter“ (Mt 1,19) und damit als *toratreu* ist entscheidend. Gerechtigkeit prägt seine soziale, nicht biologische, *Vaterschaft*. Dabei hätte *Toratreue* im gesetzlichen Sinne damals auch die Verstoßung Mariens – einhergehend mit Schande und Verarmung von Frau und Kind – bedeuten können. Josefs Gerechtigkeit ist aber nicht die eines patriarchalen Hausvaters. Die Auslegung der Tora ist eine (gesellschaftlich unangepasste und in klassisch jüdischer Tradition weiterentwickelte) Auslegung, die sich an Tamars und Davids Gerechtigkeit anlehnt (vgl. Voß 2019), die jeweils ‚gerechter‘ waren als Juda (Gen 38,26) und Salomo (1 Sam 24,18). Die Interpretation der jeweiligen Situation und was die Erfüllung der Gesetze an Konsequenzen impliziert, ist entscheidend, nicht die unvermittelte Umsetzung einer abstrakten Norm. In diesem Sinne wird Josef als *toratreu* und damit als gerecht dargestellt.

Josefs Gerechtigkeit drückt sich aus im Gehorsam gegenüber Gott, der sich ihm durch Engel in Träumen offenbarte, und seinen Geboten, die in der *agape*, der Solidarität mit den Armen, Schwachen, Schutzbedürftigen und Marginalisierten, ihren Ausdruck finden. So gab auch Josef Maria, einer nicht von ihm schwangeren jungen Frau und ihrem Sohn Jesus ohne Murren Schutz und Solidarität. Bei Josef findet sich jenes Verständnis von Gerechtigkeit, das Matthäus in seinem Gerichtsgleichnis (Mt 25,31-40) – „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ – dargestellt hat (vgl. Langenfeld 1992).

Nach dem Lukasevangelium (Lk 2) ging Josef mit der schwangeren Maria wegen der Anordnung zur Volkszählung nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde. Über Josef, der „aus dem Haus und Geschlecht Davids“ (Lk 2,4) war, stellt auch Lukas die Beziehung Jesu zum Haus Davids her. Bei Matthäus wiederum muss Josef aktiv werden: Nachdem die drei „Magier“ aus dem Osten gegangen waren, hatte Josef erneut einen Traum (Mt 2,13): In diesem fordert ein Engel ihn auf, nach Ägypten zu fliehen. Diese Warnung des Engels vor dem herodianischen Kindermord von Bethlehem sollte Jesus das Leben retten. Nach Herodes' Tod und einem letzten Traum des

¹ Der Name Josef wird von der Wurzel *יָסַפּ* *jsp* „hinzufügen/fortfahren“ (3. Sg. Impf. *Hif.*) abgeleitet. Nach Gen 30,24 („JHWH möge mir (noch) einen anderen Sohn hinzufügen“) deutet dies auf einen Namen hin, in dem sich das Ideal zahlreicher (oder später) Nachkommenschaft Ausdruck verschaffte, wie es an vielen Stellen vorkommt, etwa in Gen 15,5, Gen 17,6, Gen 24,60, Gen 28,14, Jer 33,22, Ps 127,4f. usw. Der Name Josef gehört zu den theophoren Satznamen, die sich aus der Nennung Gottes als Subjekt und einem Prädikat zusammensetzen: „*theos pherein*“ bedeutet Gott tragen. In der Kurzform, die auch bei dem Namen Josef (= ‚er möge hinzufügen‘) vorliegt, kann die Nennung der Gottheit als Subjekt auch weggelassen. In seiner Langform Josifja (*יְהוֹסֵפִי* = „JH[WH] möge hinzufügen“) begegnet der Name in Esr 8,10 oder als auch Eljasaf (*יְהוֹסֵפִי* = „El/Gott hat hinzugefügt“) in Num 1,14 oder Num 2,14 (vgl. Lux 2013).

Josef (Mt 2,19-20) kehren Maria, Jesus und Josef nicht nach Judäa – weil sie Angst vor Archelaos hatten, dem Nachfolger des Herodes –, sondern nach Nazaret in Galiläa zurück, wo Jesus aufwächst.

Der Hinweis auf Ägypten kann in Analogie zur Josefsgeschichte (vgl. Langenfeld 1992; vgl. auch Wagner 2008) des AT verstanden werden (Gen 37ff.): Ohne Josef, Sohn des Jakob (auch der Vater des Hl. Josef hieß nach Matthäus (1,16) Jakob), der wegen seiner Träume, in denen er als ‚Herrscher‘ erschien, von seinen Brüdern als Sklave nach Ägypten verkauft wurde, hätte es kein Werden des Volkes Israel in Ägypten gegeben. Und so hätte es die Befreiung aus der Sklavenherrschaft, die Grunderfahrung des Volkes mit ihrem Befreiergott und den Weg durch die Wüste ins gelobte Land, nicht gegeben. In diesen Weg buchstabiert Matthäus den Weg des Messias Jesus als „Immanuel [...], das heißt übersetzt: Gott mit uns“ (Mt 1,23). Und so ist auch Josefs Weg mit Maria und Jesus nach und aus Ägypten zu deuten: Er skizziert den Weg der Befreiung nach, für die der Messias in seinem Leben entstehen wird. Es ist die Hoffnung auf Befreiung und Rettung durch den Messias, wie auch Gottvater sein Volk aus Ägyptens Gefangenschaft erlöst hatte. Unter dem Schutz Josefs wird Jesu Lebensweg eingewiesen in die Geschichte Israels mit seinem befreienden Gott: Den Weg, den auch Jesus bis ans Kreuz geht, der mit Befreiung vom Tod, Auferstehung und dem Leben in Fülle vollendet wird im Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Matthäus spielt in 13,55 (par Mk 6,3, par Lk 4,22) noch einmal im Zusammenhang mit Jesu Ablehnung in seiner Heimatstadt Nazaret auf Josef als „Zimmermann“ an. Jesu Ablehnung wird mit dem Hinweis auf seine niedrige Herkunft (als „Sohn des Zimmermanns“) gerechtfertigt. Wenn Josef ‚Zimmermann‘ (griech. *tekton*) genannt wird, entspricht das einer Art gelerntem Tagelöhner. Allerdings hat ein *tekton* damals nicht nur und auch nicht vornehmlich mit Holz, sondern mit mehreren Baumaterialien, vor allem Stein, auf den Baustellen der damaligen Zeit zu tun gehabt. Josefs harte Tätigkeit ging zudem nicht mit einer gesellschaftlichen Stellung einher wie sie heutigen Handwerker_innen entspräche, sondern bewegte sich am unteren Rand der damaligen Gesellschaftshierarchie. Deshalb konnte Jesus mit der Bemerkung ‚Sohn des Zimmermanns‘ ja auch diskreditiert werden. Josef war Teil dessen, was Luise Schottroff als ‚geschundenes Volk‘ (vgl. Schottroff 1983) bezeichnet hat. Dies legen die sozialgeschichtlichen Hinweise (vgl. Schottroff 1983; vgl. auch dies. 2019; vgl. auch Stegemann/Stegemann 1995) nahe, etwa die Geburt in der Krippe zu Bethlehem (statt in einer Herberge, Lk 2,7) oder (in Mt 13,54) die „Herkunft als Argument gegen [...] [Jesu] Weisheit und seine Krafttaten“ (Schottroff 1983:177).

Im Lukas-Evangelium (Lk 2,41 ff.) wird Josef schließlich im Zusammenhang mit der Begegnung des jugendlichen Jesus mit den Schriftgelehrten im Tempel erwähnt. Josefs Gerechtigkeit als Gehorsam gegenüber Gott zeigt sich im bescheidenen ‚Rückzug‘ Josefs wie er in der Szene von Jesu Diskussion mit den Schriftgelehrten im Tempel bei Lukas deutlich wird (vgl. Langenfeld 1992): Josef ist klar, dass es nur einen Vater, besser gesagt eine einzige Autorität im Leben Jesu geben kann, nämlich Gott – dies hat Jesus aber vielleicht auch von seinem Ziehvater gelernt: Den Willen Gottes erkennen und danach handeln.

Josef steht biblisch also für Gerechtigkeit und demütigen, auf Gott hörenden Glauben, sodass sich seine Heiligkeit vor allem durch seine Lebenspraxis äußert, die sich insbesondere darin zeigt, dass er Gottes Gerechtigkeit versuchte zu leben: Er konnte, verwurzelt in der Befreiungstradition Israels, die Geister unterscheiden – also welcher Verfügung er sich beugen muss und welcher widerstehen. Seine besondere Nähe zu Maria und Jesus ist dabei selbstverständlich bedeutsam, auch wenn dies an zahlreichen Stellen im Vergleich zur Gerechtigkeit der Toratreue überbetont wird (vgl. Schumacher 2001, Stramare 2005/2001, *Redemptoris Custos* 1989, *Quamquam Pluries* 1889)².

Neben Gerechtigkeit, Glauben und Demut (vgl. zum demütigen Glauben auch Stramare 2005 und Beck 2014) wird in nachbiblischer Zeit bei Josef das Attribut der Reinheit besonders hervorgehoben – sowie damit verbunden Josef als Zeuge und Garant für Mariens Jungfräulichkeit (vgl. Stramare 2005:67-71). Dies war zunächst ein Produkt volksfrömmiger Verehrung, die auf die apokryphe Schrift des sog. Jakobus-Evangeliums (2. Jh.) zurückgeht und im Mittelalter starke Ausbreitung u.a. durch die *Legenda Aurea* des Jacobus a Voragine (13. Jh.) fand. Darin wird geschildert, wie Josef bei der Brautwerbung um Maria seinen Stab neben den Stäben anderer ‚Bewerber‘ auf den Altar legte. Josefs Stab ergrünte und eine Taube als Zeichen göttlicher Bestätigung landete auf seinem Kopf, sodass die beiden heiraten konnten. Maria wird als Tempeljungfrau in Jerusalem dargestellt, die auch in der Ehe unberührt bleiben soll (der Bilderzyklus auf einem Wandteppich im Chor der Kirche Notre Dame in Beaune/Burgund ist ein eindrückliches ikonographisches Beispiel für diese Legende, er entstand 1500). Unter anderem in Bezug zu dieser Geschichte entstand der Begriff der Josefs-Ehe, einer Ehe, in der beide Ehepartner auf Geschlechtsverkehr aus Glaubensgründen verzichten. Allerdings kam es laut Jakobus dann doch zur Schwangerschaft, weshalb die Enthaltsamkeit bezweifelt wurde. Deshalb mussten Maria und Josef giftiges Fruchtwasser trinken, um ihre Unschuld zu beweisen. Sie blieben gesund, sodass das Gottesurteil gesprochen war (vgl. Schäfer 2020; vgl. auch ders. 2015).

Der Bezug zur Reinheit, der immer mit Maria zusammen zu bedenken ist, ging dabei von der Hl. Anna auf Josef über. Nachdem die Darstellung der Hl. Anna als erste ‚irdische Trias‘ (Anna, Maria, Jesuskind) – analog zur himmlischen Trias, die vor allem im Gnadenstuhl dargestellt wurde – von der Heiligen Kleinfamilie mit Josef, Maria und Jesuskind abgelöst wurde (vgl. Zeller 2003), ist Josef im Zusammenhang mit der unbefleckten Empfängnis zum „reinen und wahren Gemahl der Unbefleckten Jungfrau Maria“ geworden (Inclytum Patriarcham 1871, zit. nach Stramare 2005:30). Ab dem 15./16. Jh. steht auch er für Jungfräulichkeit und damit für die reinste Art von Liebe. Seine „Mitwirkung am Heilsplan [...] wie kein anderes menschliches Geschöpf, ausgenommen Maria“ (*Redemptoris Custos* 1989:1), bestand in seiner Hingabe in die jungfräuliche Ehe mit Maria sowie im Schutz und der Erziehung

² Josef wird meist als bedeutend angesehen, weil er durch seine Nähe zum Erlöser eine Sonderstellung und diesem väterlichen Schutz gewährt hat – trotz Vorranges der Gottesmutter. Hierbei wird wie folgt unterschieden: *cultus hyperduliae* (Kult der ‚übermäßigen‘ Verehrung, Maria), *cultus duliae* (Heilige und Engel) und *cultus protoduliae* (Josef) – im Gegensatz zum *cultus latraie* (Gott/Anbetung).

Jesu. Hierin sahen zahlreiche theologische Auslegungen (insbes. Augustinus aufgreifend) ähnlich wie Johannes Paul II. (vgl. Stramare 2005) ein Sich-Verschenden in vollkommener Freiheit („Freiheit vor allem als Herrschaft über sich selbst“, Stramare 2005:26), das nicht per se leibfeindlich, aber im Bezug auf die Heilige Familie, die sozusagen die Erbsünde Adams und Evas wettmachte, frei von Sünde und sexuellen Begierden sein musste. So wurde die Einmaligkeit der Hl. Familie trotz oder wegen der Jungfräulichkeit (verstanden als „Uneigennützigkeit der Selbsthingabe“, Stramare 2005:58) zum Ideal der reinen Selbsthingabe im ehelichen und familiären Zusammenleben, zum „Sakrament der ursprünglichen Liebe“ (Stramare 2005:45).

3. Verehrung des Hl. Josef in Neuzeit und Moderne

3.1 Kurze Ikonographie

Die Geschichte des Hl. Josef und seine theologischen Bedeutungen sind mit ikonographischen Darstellungen verbunden, in denen seine Attribute und Zusammenhänge deutlich werden: Mit dem Jesuskind auf dem Arm, mit Lilie/Tuberose (Zeichen für Reinheit), Taube, Winkelmaß, blühendem Stab, Krippe/Hl. Familie. Exemplarische Abbildungen sind im online-Anhang (https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/06/Die-Verehrung-des-Heiligen-Josef-und-das-arbeitsame-Patriarchat-der-Neuzeit_final.pdf) aufgelistet. Die Verehrung, die in Kapitel 4 ausführlicher beschrieben wird, zeigt sich ikonographisch in Skulpturen und Gemälden, was hier sehr kurz skizziert sei: Eine der vermutlich ältesten Darstellungen neben der im Weltenburger Martyrologium (vgl. Kaster 1974:213) ist im Perikopenbuch Heinrichs II. zu finden, wo Josef träumend abgebildet ist (s. Anhang 4, online). Josef wird ab dem 15./16. Jh. vor allem im Rahmen der Hl. Sippe (eher am Rande; s. Anhang 3, online) und wichtiger noch der Hl. Familie (zunächst auch eher am Rande, aber im Laufe der Zeit immer mehr im Zentrum; s. Anhänge 5 und 6, online) sowie als Beschützer bei der Flucht nach Ägypten darstellt (viele berühmte Künstler haben sich dieses Porträts angenommen: Dürer, Rembrandt, Tintoretto...). Als Teil der ‚irdischen Dreifaltigkeit‘ der *Sacra Familia* erlangt er gegenüber Maria mehr ‚Gleichberechtigung‘ und wird seit dem 16./17. Jh. auch einzeln dargestellt, sowohl mit dem Jesusknaben (praktisch immer mit Lilie oder Stab als Zeichen der Jungfräulichkeit/Reinheit, s. Anhang 7, online) als auch oftmals mit den Attributen eines Handwerkers (s. Anhang 8, online). Als Patron eines guten Todes wird er schließlich seit dem 17. Jh. in zahlreichen barocken Werken sterbend abgebildet (s. Anhang 9, online).

Die ‚Karriere‘ des Hl. Josef in Verehrung und Ikonographie steht im Zusammenhang mit der sich herauskristallisierenden Neuzeit, die hier – im Anschluss an Robert Kurz’ und Roswitha Scholz’ Theorie der Wert-Abspaltung³ – als Durchsetzungsge-

³ Der Kapitalismus als ‚konkrete Totalität‘ (verstanden als Gesellschaftsform sind alle Ebenen des menschlichen Lebens impliziert: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Psychologie, Geschlechterverhältnisse...) wird zum einen als Prozess der Kapitalakkumulation bestimmt, der in der Verausgabung von Arbeit in der Produktion sowie in der Zirkulation von Waren auf dem Markt besteht: Ziel dabei ist die Geldvermehrung (G-W-G’). Der Kapitalismus umfasst zum anderen neben der männlich konnotierten Warenproduktion die gleichursprüngliche weiblich konnotierte Reproduktion. Er ist somit die Gesellschaftsform des (real-)abstrakten, irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um

schichte des Kapitalismus verstanden wird. Bevor die Frage nach der Vermittlung der Verehrung des Hl. Josef mit dieser geschichtlichen Entwicklung und damit ihrer kulturell-symbolischen Bedeutung ins Zentrum rückt, seien die wesentlichen Punkte der entstehenden Moderne beschrieben.

3.2 Faktoren der entstehenden Moderne

Die Epoche des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (ab der zweiten Hälfte des 14. Jh.) – in den Geschichtswissenschaften werden das 14. und 15. Jh. als ‚Krise des Spätmittelalters‘ bezeichnet – hat Veränderungen der menschlichen Lebensverhältnisse sowie der Denkform (insbes. durch den Nominalismus, vgl. Hirschberger 1980/1948:560-569) angestoßen, die sich von der vorherigen Epoche⁴ des Mittelalters zunehmend stärker unterschieden haben. Die Faktoren, die die entstehende Neuzeit (von der man gemeinhin erst ab dem 16. Jahrhundert spricht) sowie Moderne prägten und bis heute Bedeutung haben, versuche ich in aller gebührenden Kürze und im Blick auf die Frage nach der Verehrung des Hl. Josef darzustellen.

Dabei handelt es sich um historische Prozesse von gut 400 Jahren. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts war der „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein, zitiert nach Kleinschmidt 2017:12) abgeschlossen, sodass erst ab diesem Zeitpunkt von einer kapitalistischen Gesellschaftsform die Rede sein kann. In der Retrospektive können aber die Faktoren einer zunächst kontingenten Konstitutionsgeschichte zusammengefasst als Proto-Kapitalismus bezeichnet werden, da sie auf sozial-ökonomischer, politischer, ideologisch-religiöser und kulturell-symbolischer Ebene zur kapitalistischen Gesellschaft geführt haben.

3.2.1 Sukzessive Genese der Arbeit als ‚Substanz des Kapitals‘

Wenn der Hl. Josef als Patron der Arbeit und der Arbeiter sich durchsetzte, dürfte dies mit der Bedeutung der Arbeit in der Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft zusammenhängen. Diese Bedeutung liegt darin begründet, dass sie die Quelle von Wert und Mehrwert und damit die notwendige Voraussetzung für

seiner selbst willen und seiner abgespaltenen Momente. Diesen historisch-dynamischen, krisenhaften Verwertungsprozess der Kapitalakkumulation sichert der Staat als „ideeller Gesamtkapitalist“ (Friedrich Engels). Gleichzeitig ist er abhängig von diesem Prozess, genauer gesagt von dessen ‚Abfallprodukt‘, den Steuern, mit denen er die dafür notwendigen Voraussetzungen (Soziales, Wissenschaft, Infrastruktur, Gesetze etc.) schafft und politisch steuert. Da der Verwertungsprozess auf der Verausgabung von Arbeit zur Wertproduktion beruht, die gleichzeitig aufgrund der Konkurrenz zu teuer geworden ist und damit als variabler Teil des Kapitals zu reduzieren ist, gräbt er sich schleichend – in einem „prozessierenden Widerspruch“ (Karl Marx) – sein eigenes Grab und reißt den Globus, inkl. der abgespaltenen Momente, in den Abgrund. Vgl. hierzu die zahlreichen Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie vor 2004 Krisis), die diese Krisengesellschaft theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text größtenteils zusammengefasst können die Inhalte bei Böttcher 2012 nachgelesen werden.

⁴ Hier hätte hinzugefügt werden können, dass die ‚Epocheneinteilung‘ wie sie üblicherweise vorgenommen wird (Antike, Mittelalter, Neuzeit) nicht unproblematisch ist, weil sie oft schematisch ist und Übergängen nicht hinreichend Rechnung trägt. Zudem ist sie oft damit verbunden, dass Vorstellungen der Gegenwart in solche Epochen übertragen werden. Ohne dies hier diskutieren zu können, kann zumindest – wie im Text dargelegt – zwischen Neuzeit/Moderne und Vormoderne unterschieden werden.

die Akkumulation von Kapital ist. Ohne hinreichende Verausgabung menschlicher Arbeitskraft läuft der abstrakte Selbstzweck der kapitalistischen Gesellschaftsform aus Wert Mehr-Wert, aus Geld mehr Geld zu machen, ins Leere. Für das Entstehen dieser Gesellschaft war zunächst der Zusammenhang von Kanoneproduktion, Geldbeschaffung und die Bildung von Nationalstaaten wesentlich, in dessen Rahmen die Anfänge bzw. Vorformen von moderner Lohnarbeit entstehen konnten.

a) Kanonenproduktion – Geld und die Anfänge von Lohnarbeit

Mit dem „Knall der Moderne“ bezeichnete der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz (vgl. Kurz 2013) die ganz und gar nicht friedliche – vermeintlich über gewaltfreien Handel sich ausbreitende – Entstehungszeit der frühen Moderne (vgl. auch Parker 1990; zusammenfassend vgl. Böttcher/Kloos 2014). Er meint damit die Entstehung der Feuerwaffen bzw. der Kanonen als „Archetypus der Moderne [...]“. Es entstand eine neuartige Rüstungsindustrie, die das Urbild oder die Matrix der späteren Industrialisierung bildete und deren Leichengeruch die modernen Gesellschaften einschließlich der Weltmarktdemokratien unserer Tage nie mehr losgeworden sind“ (Kurz 2013:95). Diese Zeit geht einher mit einem gewaltsamen Prozess, in dem sich die neuzeitlichen Staaten bildeten (vgl. Kurz 1999; vgl. auch Wallerstein 2004/1974).

Feuerwaffen wurden im Zusammenhang des Ausbaus von Bergbau und Eisenverhüttung im frühmodernen Europa erstmals proto-industriell produziert. Dies ging mit wachsendem finanziellem Bedarf einher, denn immer mehr stehende Heere waren mit Feuerwaffen auszurüsten. Kanonen und ihr Bedarf konnten im Gegensatz zu Schwertern, Helmen etc. nicht mehr vom Dorfschmied hergestellt werden und die vormals dezentralen, agrarischen Gesellschaften wurden immer mehr zentralisiert. Die Armee wurde eine ständige Einrichtung und das Soldatentum ein spezialisierter Berufsstand (soz. die ersten Jobs). Die Armeen wurden größer und teurer. Die Kosten für Waffen und Armeen stiegen ebenso wie für die Schäden, die sie anrichteten. Dies führte dazu, dass die Finanzierbarkeit der gesellschaftlichen Reproduktion über die Grenzen der agrarischen Naturalwirtschaft hinauswuchs. Und damit wuchs der Bedarf an Geld. So ging die Ausdehnung des Militärapparates mit der Ausdehnung der Vermittlung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Geld einher: mit der Verwandlung der Naturalabgaben in Geldsteuern und deren Eintreibung durch Steuerpächter sowie mit der von den regierenden Fürsten in die Hand genommenen Bildung von Produktionsunternehmen außerhalb der – noch mittelalterlich geprägten – Gilden und Zünfte. Produktion diente immer weniger dem Zweck der Bedürfnisbefriedigung, sondern zielte auf Geldbeschaffung durch Produktion für einen anonymen Markt, die noch lange Zeit – da es noch zu wenig billige Lohnarbeiter für moderne Lohnarbeit gab – von Sträflingen, Sklaven und ‚Geisteskranken‘ als Zwangsarbeiter_innen vollzogen werden musste⁵.

⁵ Durch die kolonialen Eroberungen in den kommenden Jahrzehnten und Jahrhunderten wurde die Zwangsarbeit noch ausgeweitet, bevor peu à peu durch die Einhegung der Gemeingüter (s.u.) und das Verbot der Sklaverei (weil diese ökonomisch immer ineffizienter wurde) die ‚freie Lohnarbeit‘ zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert entstand.

Ein zusätzliches Unterkapitel hätte deutlich machen müssen, dass die Kolonialisierung ein weiterer entscheidender Faktor der Entstehungsgeschichte der Moderne und mit der Ausweitung der Geldwirtschaft sowie imperialistischer Expansion im Zuge moderner Nationalstaatsbildung und dem

Unter dem Druck, Geld für die Produktion von Feuerwaffen zu beschaffen, wurde der Haushalt der Fürsten zu einem Haushalt notwendiger Geldvermehrung einhergehend mit der Entstehung moderner – zunächst vor allem staatlicher – Konkurrenzverhältnisse. Aus privater Haushaltsführung (*oikos/oikonomia* = Haus/Haushalt) wird nun „politische Ökonomie“ (Antoine de Montchrétien). Die fürstlichen Staaten sind also nicht einfach Gegenpol zur Ökonomie, sondern Politik und Ökonomie gehören konstitutiv als zwei Seiten derselben Medaille zusammen.⁶

Im Wettbewerb des europäischen Nationbuilding, dessen ‚Kriegsökonomie‘ noch vom interkontinentalen, kolonialen Eroberungswettlauf forciert wurde, war – trotz aller Bedeutung technischer Neuerungen [Schiffbau, Nautik, (Festungs-)Bauwesen...] und neuer Institutionen, die nicht einfach unschuldig von ihrem Entstehungszusammenhang abgelöst werden können (vgl. Kleinschmidt 2017) – vor allem der Einsatz von Feuerwaffen die wesentliche Grundlage für Erfolge. Zugleich beförderten sie den Geldhunger, denn der Transit – insbes. mit Gold und Silber – über den Atlantik verschlang ebenso wie der Bau und Schutz riesiger Flotten Unsummen von Geld.

b) Einhegung der Commons: Ursprüngliche Akkumulation

Die Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen hin auf eine durch Arbeit und Geld bestimmte Formation, hängen neben der Feuerwaffenproduktion und ihrer Nutzung in „Staatsbildungskriegen“ (Johannes Burkhardt) sowie Kolonialismus, der wiederum mit Sklaverei und Rassismus einherging (vgl. Scholz 2005; vgl. auch Geulen 2007), mit dem zusammen, was Karl Marx „ursprüngliche Akkumulation“ (ein Begriff, den er von Adam Smith übernahm) genannt und im ersten Band seines Werks „Das Kapital“ ausführlich beschrieben hat (vgl. Marx 2013/1867:741-791). Auf den ‚flandrischen Wollboom‘ reagierte der englische Landadel mit der Ausweitung der Schafzucht. Dies wiederum erforderte die Ausweitung der Weideplätze. Sie ging einher mit der Vertreibung der feudalistisch-abhängigen sowie der freien Bauern von ihrem Land bzw. der gemeinschaftlich genutzten Allmende. Bei allen aufgezwungenen Abgaben wurde den Bauern und Bäuerinnen mit der ‚Einhegung der Commons‘, also dem Verlust des Weide- und Ackerlandes, und der Zerstörung einer auf Subsistenz ausgerichteten Naturalwirtschaft die Grundlagen

mit ihr einhergehenden Nationalismus und Rassismus verbunden war – mit Auswirkungen bis heute.

⁶ Die moderne Ökonomie ist durch die Politik konstituiert und kann auch in der weiteren Entwicklung nicht ohne ihren polaren Partner, den „Leviathan“ (Thomas Hobbes), existieren. Mit der ‚politischen Ökonomie‘ etablieren sich absolutistische Staatsapparate, die bis ins 19. Jh. einen protektionistischen Merkantilismus betreiben. In den frühmodernen Kriegen um die Bildung staatlicher Territorien prallen sie gewaltsam aufeinander. „Die absolutistischen Territorialstaaten, die sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert in Europa bildeten, standen und fielen mit hochgerüsteten Söldnerheeren, und die wiederum ließen sich ohne tiefe Verschuldung des jeweiligen Herrscherhauses weder zusammenstellen noch halten“ (Türcke 2015: 231). Hier drückt sich bereits die bis heute gültige polare, gegenseitige Abhängigkeit von Ökonomie und Politik aus. Auf Seite des ökonomischen Unternehmertums, staatlich protegiert, waren vor allem Handelskompagnien und Banken – zunächst vor allem in Oberitalien, ‚Oberdeutschland‘, den Niederlanden und später in England – die Hauptakteure. Als solche waren sie für die Vergabe von Krediten, die gewaltsame Ausweitung des globaler werdenden Handels, Neuerungen wie die doppelte Buchführung, Versicherungen oder die Einführung von Wechseln und später von Papiergeld und Aktien verantwortlich.

für die Reproduktion des Lebens entzogen. Dies wurde staatlich abgesegnet, d.h. in Rechtsform gegossen. Aus den vom Land Vertriebenen wurden entwurzelte Paupers. Aus ihnen entstanden die dann zuerst in Manufakturen und später in der Industrie eingesetzten ‚freien‘ Lohnarbeiter_innen. Ihre ‚Freiheit‘ von Land ist die Grundlage der ‚Freiheit‘, ihre Arbeitskraft an Unternehmer zu verkaufen. „Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozess von Produzent und Produktionsmittel“ (Marx 2013/1867:742). Aus diesem ‚Scheidungsprozess‘ entstand die ‚freie‘ – nur allzu oft in Armen-, Arbeits- und Irrenhäusern (vgl. Salz 2013; vgl. auch Wissen 2020) eingepfegelte – Lohnarbeit, deren Arbeitskraft nun frei war, um Waren zu dem Zweck zu produzieren, aus dem Wert der Arbeitskraft Mehr-Wert zu produzieren und so aus Geld mehr Geld zu machen, was Marx als Gesetz der Akkumulation von Kapital bzw. als Wertgesetz in der Formel $G-W-G'$ zusammenfasste: Geld wird als Kapital eingesetzt, um mittels der Produktion von Waren mehr Geld zu machen, das dann als Kapital immer wieder neu in die Warenproduktion fließen muss, um sich ständig zu vermehren. Grundlage bzw. Substanz dieses Prozesses ist die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft.

3.2.2 Abspaltung der Reproduktion vom Produktionsprozess

Die Konstitution der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft war verbunden mit der Trennung von Produzent und Produktionsmittel. Damit fand zugleich eine Verlagerung der Produktion von einem familiären Zusammenhang und Ort auf die Fabrik als Produktionsort statt. Während in familiären Zusammenhängen Produktion und Reproduktion miteinander verzahnt waren, brechen sie nun auseinander. Dennoch bleibt die nun von der Produktion abgespaltene Reproduktion die stumme Voraussetzung für die Produktion von Wert und Mehr-Wert. Denn schließlich müssen weiterhin Kinder geboren und erzogen, Wäsche gewaschen, Häuser geputzt, Alte umsorgt und Beziehungen gepflegt werden. Diese Momente wurden aber im kapitalistischen Entstehungsprozess immer mehr Frauen zugeordnet sowie minderbewertet. Beide Seiten, Produktion wie die davon abgespaltene Reproduktion, bilden gleichursprünglich die Grundlage der kapitalistischen Vergesellschaftung. Mit der Trennung von Produktion und Reproduktion konstituiert sich das Verhältnis der Geschlechter neu. Männer sind nun vorrangig für die Produktion und den öffentlich-politischen Bereich zuständig, Frauen wird die Reproduktion als Bereich der Sorge um den Nachwuchs, der Sorge um Pflegebedürftige bis hin zur emotionalen ‚Grundversorgung‘ zugewiesen. Männer gehen in die Fabrik oder Politik, während Frauen auf den privaten Bereich von Haus und Familie reduziert bleiben. Darin kommt ein patriarchales Verhältnis der Geschlechter zum Ausdruck, in dem Frauen gegenüber Männern inferiorisiert werden (vgl. Scholz 2011/2000; vgl. dazu ausführlicher den Liturgietext in diesem Buch).

a) Hexenverfolgung

Für die Etablierung eines in Produktion und Reproduktion gespaltenen Geschlechterverhältnisses spielte die Hexenverfolgung (vgl. Federici 2012; vgl. dies. 2019) eine wichtige Rolle. Sie war der entscheidende Prozess für die Transformierung hin

zum „warenproduzierenden Patriarchat“ (Roswitha Scholz) der Moderne.⁷

Die Hexenprozesse waren vor allem in den reformatorischen bzw. katholisch-protestantisch umkämpften Gebieten am stärksten ausgeprägt (vgl. Leeson/Russ 2017) und gingen gleichzeitig mit den zunächst in England stattfindenden ‚Einhegungen‘ (s.o.) einher. An den Protesten von Bauern und Armen (Vagabunden, Bettlern) gegen die ‚ursprüngliche Akkumulation‘, nahmen oft Frauen teil, weil sie Teil der kollektiven Formen von Landwirtschaft waren und genauso wie die Männer ihre Verelendung fürchteten. Gerade ältere Frauen, „die oft gegen ihre Verarmung und gesellschaftliche Ausgrenzung rebellierten“ (Federici 2019:40), machten den größten Teil der wegen Hexerei Angeklagten aus. Ihr Aufbegehren gegen die Zerstörung ihrer Existenzgrundlage wurde gewaltsam unterdrückt – und das in einer Zeit, in der Betteln seinen ‚Stand‘ verlor (vgl. Salz 2013; vgl. auch Wissen 2020) und sogar unter Strafe gestellt wurde. Hinzu kamen frauenfeindliche Stimmungen gegen weibliche Autonomie, die in Zünften und Gilden mit dem Bestreben verbunden waren, dass aus diesen reine Männerdomäne werden sollte und Frauen immer mehr aus ihnen ausgeschlossen wurden. Der Ausschluss von Frauen aus handwerklichen und kauf-, ‚männischen‘ Bereichen, ihre Vertreibung vom Land und aus der Landwirtschaft ging einher mit der zunehmenden Kontrolle des reproduktiven Bereichs. Die patriarchale Autorität zeigte sich politisch, ökonomisch, kirchlich und familiär.

Die Hexenjagden dienten nach Silvia Federici gerade auch dazu, Frauen ihrer medizinischen Praktiken zu berauben und ein „Naturkonzept zu zerstören, das der Ausbeutung des weiblichen Körpers bis zur Renaissance Grenzen gesetzt hatte“ (Federici 2019:23). Die Stellung von Frauen in der agrarischen Gesellschaft, die mit ihrem Einfluss und Wissen im Gesundheitsbereich (Kräuterkunde, Verhütung, Abtreibung, Geburt, Aphrodisiaka) zusammenhing und für einige Frauen auch mit einer gewissen Eigenständigkeit einherging (vgl. dazu auch Laqueur 1996:80ff.), sollte gewaltsam verändert werden. Eine (klein-)familiäre Neuordnung sollte dieses ‚frauenspezifische‘ Wissen und damit auch alleinstehende Frauen, uneheliche Kinder und unkontrollierte Sexualität unter patriarchale Kontrolle bringen. Die Bereiche Fortpflanzung und Ehe sollten, insbes. im Zuge der Reformation (vgl. auch Angenendt 2015:160 ff.) und später der Aufklärung (vgl. Angenendt 2015:185), durch die neu entstandene Staatlichkeit beaufsichtigt werden.

Frauen sollten von nun an eine passivere Rolle einnehmen: „Verhaltensweisen, die in der Vergangenheit toleriert oder als normal angesehen wurden“ (Federici 2019:35), wurden nun verteufelt, damit sie für alle anderen als verachtenswert und beängstigend galten. „[D]er Tod der Hexe (sollte) als Lektion dienen [...], um aufzuzeigen, was ihnen widerfährt, sollten sie ihrem Beispiel [des Heilens sowie Aufbegehrens, DK] folgen“ (ebd.:35). Das neue gesellschaftliche Ethos, in dem die „Fähigkeit zur Disziplin und Kanalisierung der eigenen instinktiven Triebe in Arbeitskraft hochgeschätzt wurde“ (ebd.:37), sollte Frauen ihren Platz in der neu geformten Gesellschaft zuweisen – bei Strafe von Folter und Tod im Falle der Nicht-Akzeptanz. „Die

⁷ Dass es in Antike und Mittelalter Unterdrückung von Frauen gab, soll hier keinesfalls negiert werden, ist aber nicht das Thema. Diese Unterdrückung sah auf jeden Fall aus verschiedenen Gründen anders aus als in der Moderne, was hier zumindest angedeutet werden soll.

Hexenverfolgung diente dazu, die Frauen in Europa über ihre neuen gesellschaftlichen Aufgaben zu belehren“ (ebd.:49). Aus dieser „Schreckensherrschaft [ging] ein neue[s] Modell der Weiblichkeit hervor [...]: unerotisch, hörig, unterwürfig, der männlichen Welt ohne Widerstand untergeben, einverstanden mit der eigenen Beschränkung auf eine Reihe von Aktivitäten, die im Kapitalismus komplett entwertet wurden“ (ebd.:48).

b) Geschlechterverhältnis

Die Reproduktion, die durch die Hexenverfolgung als ein weiblich konnotierter, fast ausschließlich auf Frauen bezogener Bereich vom männlich konnotierten Wirtschafts- und Politikbetrieb abgespalten wurde, hat den Bereich dessen, was Öffentlichkeit heißt, die Reproduktion des Lebens (in das die Produktion eingeschlossen war), Sexualität, Familie und damit auch das Verhältnis der Geschlechter zueinander tiefgreifend verändert. Weibliche Sexualität, die zwar in der Geschichte einer männlichen Sexualität nur selten gleichgestellt war (vgl. Laqueur 1996; vgl. auch Angenendt 2015), wurde regelrecht ‚passiviert‘ und tabuisiert. Gleichzeitig wurden Frauen auf den Bereich des Hauses reduziert, was seit dem 18. Jh. geradezu eine naturgemäße Logik zu besitzen schien. Eine Geschlechterdifferenzierung als soziales Geschlecht (*gender*) ist nach Thomas Laqueur über die ganze Menschheitsgeschichte hinweg zu verzeichnen, mit der Aufklärung gab es zusätzlich die Unterscheidung des biologischen Geschlechts (*sex*) und ein Zwei-Geschlechter-Modell.⁸

Vor der Aufklärung war der Leib ein Epiphänomen, „während das soziale Geschlecht [...] primär oder ‚real‘ war“ (ebd.:20). Mit der Aufklärung, mit der gleichzeitig ein „Aussparen der weiblichen Lust aus medizinischen Darstellungen der Empfängnis“ (ebd.:10; vgl. dazu ebd.:58 ff.) einherging, die vorher als völlig ‚natürlich‘ erschien, „trat eine Anatomie und Physiologie der Unvergleichlichkeit an die Stelle einer Metaphysik der Hierarchie“ (ebd.:18). Der Unterschied der Geschlechter war nunmehr nicht mehr bloß graduell, sondern grundsätzlich und in der Natur verankert. „Seit dem 17. Jh. betrachtete man den Körper nicht mehr durchweg als Mirkokos-

⁸ Ich greife hier in erster Linie auf Laqueurs ‚Geschlechter-Geschichte‘ zurück (vgl. Laqueur 1996/1990), in der er durch die Untersuchung philosophischer, medizinischer und literarischer Werke sowie anatomischer Darstellungen die Bedeutung der ‚Kategorie‘ Geschlecht nachvollziehbar macht. Dabei stellt Laqueur ein bis ins 18. Jh. gedachtes Ein-Geschlecht-Modell einem mit der Aufklärung sich durchsetzenden Zwei-Geschlechter-Modell gegenüber. Er macht deutlich, dass Geschlecht nicht rein biologisch oder sonst wie isoliert wahrnehmbar, sondern immer kontextabhängig ist. „Sowohl in der Welt, die das leibliche Geschlecht als ein einziges versteht, als auch in der, die von zwei Geschlechtern ausgeht, ist Geschlecht eine Sache der Umstände; erklärbar wird es erst im Kontext der Auseinandersetzungen über Geschlechterrollen (*gender*) und Macht“ (ebd.:25). Biologische Aspekte können dabei nicht negiert werden, aber Laqueur zeigt, wie ein sich durchsetzender Empirismus aus dem einen Geschlecht zwei gänzlich zu unterscheidende, ‚inkommensurable‘ Geschlechter machte.

Dem Ein-Geschlecht-Modell/Isomorphismus zufolge – in ganz unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Ausprägungen von Aristoteles, über Hippokrates, Augustinus, Galen, Avicenna bis zur Renaissance – konnten Männlichkeit oder Weiblichkeit zugeschrieben werden (wenn auch nicht frei und individuell entscheidbar), d.h. dass es keinen grundsätzlichen, sondern einen graduellen Unterschied zwischen den Geschlechtern gab – allerdings mit dem Männlichen als Telos, das aber auch von Frauen (wenn auch selten) erreicht werden konnte. Der Unterschied von Mann und Frau war von Anfang klar: Frauen können Nachkommen zur Welt bringen, Männer nicht. Aber: Die Ähnlichkeit war das Hervorstechende, nicht die Verschiedenheit – was wiederum durch eine Art gebrochene männliche Dominanz von ‚Macht und Ehre‘ konterkariert wurde, sodass von einer vermutlich ziemlich ungleichen Gleichheit gesprochen werden kann.

mos einer größeren Weltordnung, innerhalb derer jegliches Stückchen Natur seinen Platz in einem Schichtenwerk des Bedeutens hat. [...] Erst als Folge dieses erkenntnistheoretischen Wandels wurde es möglich, das Geschlecht so zu sehen, wie man es seit der Aufklärung sieht – nämlich als biologische Grundlage dessen, was es heißt, Mann oder Frau zu sein“ (ebd.:23-24)

Auch wenn der Dimorphismus (d.h. ‚zwei Körper‘) den Isomorphismus (d.h. ‚gleiche Körperlichkeit‘) nicht gänzlich verdrängte und beide Modelle jeweils für völlig gegensätzliche ideologische Argumentationen genutzt wurden, kann tendenziell behauptet werden, dass die Biologie zweier Körper in der entstehenden Moderne als Erkenntnisgrundlage und Postulat gesellschaftlicher Ordnung herangezogen wurde – statt die gesellschaftliche Kontextabhängigkeit von Biologie zu begreifen. „Was in der Welt reduktionistischer Erklärungen interessierte, war die platte, horizontale, unveränderliche Grundlegung im physikalischen Faktum: das biologische Geschlecht“ (ebd.:174).

Frauen wurden durch den Uterus bestimmt, woraus ‚ihre Häuslichkeit‘ abgeleitet wurde. Sogar auf die Zellbiologie wurde zurückgegriffen, um die Passivität von Frauen und männliche Aktivität und damit ihre gesellschaftlichen Rollen zu rechtfertigen (vgl. ebd.:18). „Die neue Biologie mit ihrem Suchen nach fundamentalen Unterschieden zwischen den Geschlechtern – und die verquere Frage, ob es denn weibliche Lust überhaupt gebe, gehörte dazu – entwickelte sich genau zu jener Zeit, als die Grundlagen der alten Gesellschaftsordnung ein für alle Mal ins Wanken gerieten“ (ebd.:24)

Der biologische Kurs ging mit politisch-rechtlichen Folgen einher, die Frauen Männern strukturell unterordneten und sie auf ‚ihre Sphäre‘ des Hauses beschränken sollten: So wurden Frauen etwa bei Vertragsschließung, ökonomischen Tätigkeiten und politischer Repräsentation ‚zurückgesetzt‘, was bei Hobbes, Locke, den Enzyklopädisten und – ganz anders und im Widerspruch zu Hobbes begründet – bei Rousseau nachlesbar ist. Die männliche Dominanz ist dabei nicht mehr auf einer „teleologisch männlichen Leiter markiert“ (ebd.:181), sondern liegt in der Natur, nach der dann doch – trotz aller enzyklopädisch-aufklärerischen Betonung abstrakter Gleichheit, die ganz ‚widernatürlich‘ gleichzeitig von Somatischem und ‚Libido‘ abstrahiert – ‚der Mann‘ fähiger, stärker und weniger durch reproduktive Funktionen behindert ist als ‚die Frau‘. Der Platz der Frau ist vom Leib bestimmt und damit zu Hause, wo „männlich-bourgeoise Wünsche nach einem ‚Zufluchtsort in einer herzlosen Welt‘ [...] [in] ‚separaten Sphären‘“ ihre Erfüllung finden (ebd.:222). Das vermeintlich „sozialgeschlechtlich unspezifische rationale Subjekt [‚schuf‘] einander entgegengesetzte, stark mit Sozialem aufgeladene Geschlechter“ (ebd.:224), die ganz und gar nicht gleichgestellt waren, sondern die bis heute vorhandenen Geschlechtsunterschiede des ‚warenproduzierenden Patriarchats‘ etablierten, die empirisch etwa bei Gehaltsunterschieden, Sexualverhalten und Haushaltstätigkeiten wahrnehmbar sind.

3.2.3 Kirchliche Zusammenhänge

a) Der ‚schwarze Tod‘ und das ‚Avignonesische Exil‘

Im 14. Jh. – kurz nachdem die ersten Kanonen hergestellt und genutzt wurden (1334 zur Verteidigung von Meersburg) – hatte die Pest, die zwischen 1347 und 1351 in Europa wütete (30-50% der europäischen Gesamtbevölkerung starb) und später in immer wieder einsetzenden Wellen Millionen dahinraffte, gewichtige Folgen.

Thilo Esser (vgl. Esser 1999) hat dargelegt, wie nach diesem historischen Einschnitt religiöse Lebensformen gesteigert wurden – gerade die (Schutz-)Heiligenverehrung nahm stark zu, aber auch eine Sündenbocksuche in Form von Judenpogromen (‚Brunnenvergifter‘). Mit der Pest ist aber zudem das gleichzeitige ‚Avignonesische Exil‘ zu bedenken, um ein sich neu formierendes Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu verstehen: Neben dem Ausbau eines mit Ämterkauf (‚Simonie‘) und dem Auspressen der ‚Steuerzahler‘ einhergehenden ‚Fiskalismus‘ (vgl. Hausberger 1984; vgl. auch Türcke 2015), der wiederum zunächst mit ‚politischen‘ Unternehmungen (Rückeroberung des ‚Kirchenstaats‘, Abwehr der ‚Türkenangriffe‘ ...) und ab Mitte des Jahrhunderts mit dem brachliegenden Land aufgrund der vielen Toten (inkl. Bauernaufstände) zusammenhing, steht Avignon dafür, dass die Kirche ihre universale, überparteiische Autorität einbüßte (vgl. Franzen 2000). Der mit französischem Einfluss einhergehende Verlust der päpstlichen Autorität in einer Zeit, in der statt weiteren ‚Auspressens‘ Unterstützung und Trost vonnöten gewesen wären, trug zum einen zu einem Zerfall gültiger sozialer, politischer und ökonomischer Normen des Lehensverhältnisses sowie zu einer religiösen Glaubenskrise bei. Letztere fand etwa in der Aufkündigung der päpstlichen Lehenshoheit (1357) und der faktischen Gründung einer ersten ‚nationalen‘ Kirche in England ihren Ausdruck, die Vorläufer der englischen Staatskirche (1531/34) und der kommenden Reformation und ihren Nationalkirchen war. Als Folge von Avignon (1309-1378) war zudem während des ‚Großen Schismas‘ (1378-1417) quasi die ganze westliche Christenheit von Papst und Gegenpapst gebannt (oder vom Bann bedroht) und die Bedeutung des Papstes, der immer mehr zu einem profan-regionalen Fürsten unter dem Einfluss unterschiedlicher politischer Konstellationen mutierte, durch den ‚Konziliarismus‘ zunehmend in Frage gestellt.

Bereits in der papstkritischen Streitschrift „*Defensor pacis*“ (1326) von Marsilius von Padua und Johannes von Jandun wurde mit der mittelalterlichen Gedankenwelt – von ‚Treue‘, ‚Glaube‘ und ‚Ehre‘ gegenüber dem König als ‚*character angelicus*‘ (vgl. Kantorowicz 1992/1957) – gebrochen und eine neue Staats- und Kirchentheorie aufs Tableau gehoben. Hiernach ruht alle politische Gewalt „auf dem souveränen Volk und seinen gewählten Vertretern, alle Kirchengewalt auf der christlichen Gemeinde und ihrer obersten Instanz, dem von den Fürsten zu berufenden allgemeinen Konzil“ (Hausberger 1984:264). Jean Bodins (1529/30-1596) Begriff der Souveränität, nach dem ein Staat absolute und andauernde Gewalt innehat, die nur Gott und dem Naturrecht unterworfen ist, schaut schon hervor – und der Weg von einer theologisch zu einer politisch-ökonomisch bestimmten europäischen Welt war geebnet.

b) Reformation

Durch das Zusammentreffen von Pest und Avignon trat an die Stelle eines immer mehr in Frage gestellten kosmologisch-theologischen Denkens peu à peu ein (territorial-)politisch-ökonomisches – und individuumsbasiertes⁹ – Denken. Dieses wurde noch einmal von der Reformation vorangetrieben. Luthers Ausrichtung auf das Individuum wird in seiner Frage nach der Rechtfertigung des Sünders deutlich. Sie zielt auf den Sünder, der als Individuum vor dem Gericht Gottes steht und als Individuum durch die Gnade Gottes gerechtfertigt wird. Von Bedeutung ist zudem Luthers Aufwertung von Arbeit. Sie wird als individuelle Berufung geadelt. Mit der Übertragung des Begriffs Berufung, der ursprünglich die Berufung zu einem geistlichen ‚Beruf‘ meinte, auf säkulare Bereiche, wurden diese mit einer quasi-religiösen Aura aufgeladen. Wer arbeitet, folgt dem Ruf Gottes und seine Arbeit wird zum Gehorsam gegenüber Gott und zum Gottes-Dienst. Dabei wird das zum Dienst an Gott verklärt, was Grundlage der entstehenden kapitalistischen Gesellschaft werden sollte: die Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert. Um der Berufung zur Arbeit Folge zu leisten, sind Tugenden wie Fleiß und Sparsamkeit, Disziplin und Freude an der Arbeit wesentlich – das, was Max Weber ‚protestantische Ethik‘ nennen sollte. Vor dem Hintergrund seiner Aufwertung der Arbeit muss auch Luthers Zins- und Geldkritik verstanden werden. Arbeit schafft und verdient die Lebensgrundlage, während Zins und Geld Ausdruck einer Raffgier sind, die auch ohne Arbeit zu Reichtum kommt. So ist das antisemitische Klischee vom raffenden und schaffenden Kapital bereits bei Luther erkennbar (vgl. Böttcher 2019).

Mit der Überhöhung notwendiger Tätigkeiten zur Arbeit als Berufung und der mit ihr verbundenen Werte und Tugenden ging die Abwertung von Nicht-Arbeit einher. Das wurde nicht nur in Luthers Kritik von Zins und Geld deutlich, sondern auch – und zuerst – in der Diskriminierung von ‚Zigeunern‘, so dass sich Antisemitismus und Antiziganismus verbinden. Das zu Beginn des 15. Jahrhundert erstmals erwähnte ‚fahrende Volk‘ von Sinti und Roma, umherziehende und bettelnde Pilger, wurden noch im gleichen Jahrhundert (1498) für vogelfrei erklärt, diskriminiert und verfolgt (vgl. Scholz 2007). Sie waren die ersten der Armen – die noch im Mittelalter ihren ‚Stand‘ hatten und deren Versorgung mit Almosen (mehr schlecht als recht) als Pflicht galt (vgl. Salz 2013) –, die nun zunehmend als Nichtsnutze oder Müßiggänger angesehen wurden. Bei Luther bezog sich die Abwertung im 16. Jahrhundert vor allem auf Juden, die als Müßiggänger das Geld für sich ‚arbeiten‘ lassen und Gott die Zeit stehlen. „Die Reformation ächtete endgültig alles, was ihr als ‚Nicht-Arbeit‘ erschien. Durch eine Erziehung zur Arbeit sollte ‚die Verheißung‘ der Bevölkerung

⁹ In der Kunst drückte sich dies etwa in der Renaissance aus, schon im Trecento (14. Jh.) und Quattrocento in Italien – klassisch ausgedrückt bei den Künstlern wie Giotto und Masolino (Brancacci-Kapelle) und ihren vielen noch berühmteren Nachfolgern von da Vinci, über Michelangelo bis Raffael. Die Darstellungen (später auch bei Dürer) waren realistischer, individueller, oft reale Personen abbildend. In der Philosophie wurden griechisch-antike Philosophien wieder rezipiert – Aristoteles im 13. Jahrhundert von Albertus Magnus und Thomas von Aquin (‚*conversio ad phantasmata*‘), in der Renaissance-Philosophie stark platonisches Denken. Bereits durch den Nominalismus, seine Negation von Universalbegriffen und die Hervorhebung des Partikularen soz. denkerisch ‚vorbereitet‘ mündete in der Reformation das stärker individuell ausgerichtete Denken in den ‚allein‘ vor Gott stehenden und auf seine Gnade hoffenden Menschen ebenso wie in den Humanismus eines Erasmus v. Rotterdam.

stattfinden. Wenngleich auch zuerst Zwang nötig wäre, sollte letztendlich durch eine ‚dauernde Betätigung‘ Arbeit zur Gewohnheit werden, bis sie derart selbstverständlich sei, dass sie als das einzig Richtige und Sinnvolle erscheine“ (Schatz/Woeldike 2001:19).

Die Reformation und der Puritanismus lieferten die ideologische Begleitmusik¹⁰ dazu, dass Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) immer mehr zur „gesellschaftlichen Synthesis“ (Alfred Sohn-Rethel) wurde.

4. Der Hl. Josef als Teil von Patriarchat und Arbeitsapologetik?

Die Verehrung des Hl. Josefs ist im Rahmen der aufgezeigten politisch-ökonomischen, ideologischen und geschlechterdifferenten Veränderungen seit der Neuzeit zu verstehen. Sie bewegt sich auf einer nicht-materiellen kulturell-symbolischen Ebene, die nicht einfaches Spiegelbild der materiellen Verhältnisse, aber dennoch mit ihnen vermittelt ist: Sie ist nicht unabhängig davon, kann aber auch nicht daraus abgeleitet werden. Insofern haben Aussagen dazu einen gewissen ‚spekulativen‘ Charakter.

Zunächst ist die *Zunahme der Verehrung* des Hl. Josef festzustellen (vgl. zu den Aussagen bzgl. der Verehrung in diesem Kapitel Rondet 1956, Kaster 1974, Schumacher 2001, Mühleisen et al. 2008, Hollenbach 2016), am stärksten seit dem 15. und 16. Jh. Im Osten wurde der Hl. Josef auch im ersten Jahrtausend (schon ab dem 4./5. Jh.) verehrt. In Märtyrerverzeichnissen im Westen tauchte sein Name seit dem 9. Jh. auf. Spätestens im 12. Jh. ist das Fest des Hl. Josef für den 19.3. bezeugt, dem Tag des früheren Fests der Minerva, die die römische Göttin u.a. der Handwerker war. Ab dem Ende des 12. Jh. tritt der Taufname Josef (auch in weiblicher Form) im Westen auf, wenn auch extrem selten im Mittelalter. Seine Verehrung wird vor allem durch Orden im 13. und 14. Jh. verbreitet (Serviten und Franziskaner). Im Zuge der Pest wurde – neben der Schutzmantelmadonna und den Pestheiligen Rochus und Sebastian – gerade stärker die Hl. Anna angerufen, kaum Josef (vgl. Zeller 2003).

Ab dem 15. Jh. wurde die Verehrung des Hl. Josef als Ziehvater Christi und Ehemann Mariens, als Beschützer der Hl. Familie, als Verteidiger der Jungfräulichkeit¹¹ durch Bernhardin von Siena und Gerson d’Ailly, später durch die Hl. Teresa und Franz von Sales (16. Jh.) ‚vorangetrieben‘, was von vielen Autor_innen als „plötzlicher Aufschwung“ (Kaster 1974:212), der „mit einem Schlag“ (Rondet 1956:22) daherkam, beschrieben wird. Die Franziskaner zielten inhaltlich vor allem auf den Bezug zu Demut und Armut, was sich bei ihnen vor allem in Hilfe für andere und der Erkenntnis Gottes in unmittelbarer Solidarität ausdrückt (weniger im *intellectus*

¹⁰ Die ideologische Durchsetzung der gesellschaftlichen Formprinzipien von Arbeit, Geld und Staat wurde, zunächst in Europa und Nordamerika, – als mit der Moderne ab dem 18. Jahrhundert der „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein) größtenteils abgeschlossen und der „Gang in sich“ (Karl Marx) des Kapitals als selbstreferentieller Prozess begann – in der Aufklärung ‚vollendet‘ (vgl. Kurz 1999; vgl. auch ders. 2004; vgl. zusammenfassend Böttcher/Kloos 2015). Da die Verehrung des Hl. Josef in dieser Zeit aber – zumindest nach Aussage der hier verwendeten Literatur – keine Veränderungen bzw. auffälligen Ausformungen annahm, bleibt diese Epoche (und ihre notwendige Kritik) außen vor.

¹¹ Vor dem 15. Jh. haben sich nur vereinzelt Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux und nur wenig Thomas v. Aquin mit Josef beschäftigt, da sein Ehestatus mit Maria, insbes. wegen der Erwähnung von Jesu Brüdern im NT, im Mittelalter als schwierig und unklar angesehen wurde.

fidei). Ebenso machten sie wie die anderen genannten ‚Förderer‘ Josef im Sinne der Kontemplation stark: Sie sahen ihn als schweigenden, kontemplativen, in sich gekehrten Menschen sowie als Hausherr der Hl. Familie. Bis heute ist die Spiritualität des Karmeliterordens (Teresa v. Ávila) durch die Verehrung des Hl. Josef geprägt. Was manchen Autoren als ‚plötzlicher Aufschwung‘ erscheinen mag, dürfte am ehesten im Zusammenhang der beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen zu verstehen sein. Dies wird auch im Aufgreifen des augustinischen Denkens im 15. und 16. Jh. deutlich.

Augustinus steht für die Suche nach objektiver (ontologischer) Wahrheit und damit auch für eine objektive (Offenbarungs-)Theologie, in der die Hl. Schrift als wesentliche Grundlage des Glaubens angesehen wird, die aber nicht ohne subjektive Offenbarung in Form einer Erleuchtung (beeinflusst durch die Lichtanalogien des Neuplatonismus), die von außerhalb initiiert sein muss, erkannt werden kann. Damit bewegt sich Augustinus in der Nähe von Platons Verständnis von Erkenntnis, nach der Erkennen ein Wiedererkennen durch die Seele ist, die vor der Geburt die reinen Ideen geschaut hat (vgl. u.a. Hirschberger 1980/1948:345-354). Dies verweist auf die Bedeutung der Innerlichkeit im Denken Augustinus.

Diese Innerlichkeit wird im 15. und 16. Jh. vielfach von Theologen, der Mystikerin Teresa sowie von Luther aufgegriffen. Bei Luther verbindet sie sich mit einem Denken, das nach Rechtfertigung für den individuellen Sünder fragt. Dies verschafft zwar Freiraum gegenüber dem feudal-kirchlichen Ordo, bereitet aber in seiner Affirmation und theologischen Überhöhung der Arbeit (s.o.) und der religionspolitisch motivierten Nähe zur Obrigkeit die Unterwerfung unter die entstehende Arbeits- und Geldgesellschaft als einer neuen Herrschaftsform den Weg. Diese entwickelt sich immer mehr von einer personal vermittelten Herrschaft zur ‚abstrakten Herrschaft‘, die auf dem Weg der Identifikation innerlich affirmiert wird.

Dem entspricht ein weiterer von Augustinus ausgehender Impuls, dem zu *Reinheit, Keuschheit und Jungfräulichkeit*: „Je stärker die Leidenschaft [...] unterdrückt wird, um so stärker [...] wird die eheliche Liebe“ (Augustinus, zitiert nach Stramare 2005:47) – dieses paradigmatische Zitat macht eine Überhöhung von (körperlicher) Selbstkontrolle deutlich, die für ‚wahre Freiheit‘ steht, für „Freiheit vor allem als Herrschaft über sich selbst“ (ebd.:46). Diese Art der Selbstkontrolle ist vor dem Hintergrund von Augustinus Biographie und der spätrömischen Zeit zu verstehen. Das Aufgreifen im 15. und 16. Jh. im Bezug auf den Hl. Josef und in einer Zeit, in der die Arbeit als ‚gesellschaftliche Synthesis‘ zumindest in ihrem anfänglichen Entstehen begriffen ist, sowie eine zumindest ‚relative‘ Freiheit einiger (‚verruchter‘) Frauen unter Kontrolle gebracht wird (16./17. Jh.), deutet möglicherweise schon auf die mit Arbeit zusammenhängende Selbstdisziplinierung sowie – über die Disziplinierung von Frauen – auf erste Elemente einer entstehenden Abspaltung von männlich konnotierter Produktion und weiblich konnotierter Reproduktion hin.

Die Keuschheit Josefs als Ideal ist im Zuge der stärkeren Beschäftigung mit der Unbefleckten Empfängnis im Spätmittelalter entstanden und sozusagen als Ergänzung der Verehrung der Muttergottes (vgl. Schumacher 2013) zu verstehen und dabei

möglicherweise ein männliches Gegengewicht zu Maria, um deutlich zu machen, dass auch Männer zu solcher Reinheit fähig sind. Zudem könnte das idealisierte Bild von Familie und Ehe in der Hl. Familie und der Josefsehe – als unschuldige und uneigennützig Selbsthingabe – auch im Gegensatz zur realen Promiskuität der Päpste und Kardinäle der damaligen Zeit verstanden werden. In jedem Falle scheinen Josefs Reinheit und Gerechtigkeit mit einer Quasi-Unfehlbarkeit Josefs (und Marias sowieso) gleichgesetzt zu sein – spätestens seit dem 17. Jh. Das Bild der Heiligkeit, das hier wirksam wird, scheint sich von einem Gerechtigkeitsbegriff im Sinne der Suche nach Befreiung wie es uns in den biblischen Traditionen begegnet zu entfernen. Das Bild ist auf individuelle Tugendhaftigkeit ausgerichtet, die sich in einem reinen (gerade auch im sexuellen Sinne), liebevollen, karitativen und schützenden Verhalten zeigt (vgl. Stramare 2005; vgl. auch Rovira 2018:310-346). Dieses Bild des Hl. Josef soll die katholischen Männer als liebevolle Familienbeschützer, die ‚reinen Herzens‘ sind, stützen.

Ein Licht auf diese Entwicklung wirft auch die Tatsache, dass die *Verehrung der Hl. Anna* immer mehr hinter die des Hl. Josef zurücktritt (vgl. Zeller 2003). Die Hl. Anna wurde zwischen Mitte des 13. und Mitte des 16. Jh. (ca. 1260-1560) – als Anna Selbdritt oder in der Hl. Sippe – sehr viel häufiger dargestellt als der Hl. Josef. Anna als Familienoberhaupt mit Maria, deren Verehrung ebenfalls ab dem 13. Jh. und noch mehr ab dem 14. Jh. (Stichwort Pest) zunahm, standen zusammen mit dem Jesuskind in verschiedenen Darstellungsvariationen im Zentrum. Im 15. Jh. wurde das Fest der Hl. Anna (26. Juli) in den Römischen Festkalender aufgenommen, sodass trotz der Zunahme der Verehrung des Hl. Josef Anna noch im Zentrum der Hl. Sippe und Familie verblieb, allerdings nicht mehr lange. Von einer mächtigen Mutterfigur, die laut Jakobus-Evangelium dreimal heiratete (Trinubium), was bis ins 14. Jh. positiv angesehen wurde (in der Analogiekette: Mutter-Materie-Erde, dabei aber nicht frei von heidnischen Einflüssen), wurde Anna zunächst mehr mit der unbefleckten Empfängnis zusammen gedacht (vgl. Zeller 2003:7-17) und schließlich von Josef regelrecht aus der Hl. Familie verdrängt. „Nun überragt und hinterfängt Joseph die Gruppe [bei „Tondo Doni“ von Michelangelo, 1504, DK]. Er ersetzte in der Folge die Großmutter als Familienoberhaupt und die Kleinfamilie verdrängte die Generationenfolge“ (Zeller 2003:22). Die Skepsis gegenüber den legendenhaften Ausschmückungen des Jakobus-Evangeliums wurde zunächst von den Dominikanern stark gemacht – die im Gegensatz zu Legenden die verstandesmäßige Durchdringung des Glaubens (*intellectus fidei*) als theologisch-kirchlichen Fokus verstanden. Im Zuge der Bedeutungszunahme der Verehrung der jungfräulichen Maria und ihres keuschen Gatten (der bis zum 15. Jh. auch nicht als keusch angesehen wurde) – einhergehend mit dem berühmten Disput von Franziskanern und Dominikanern – traten die Hl. Anna und das Trinubium auch bei allen anderen Orden sowie der Gesamtkirche in den Hintergrund.

Hinter dem Ersetzen von Anna durch Josef könnte sich ein sich *wandelndes Familienbild* verbergen, das langsam aufscheint. Dieses enthält immer mehr die neuzeitlich-moderne Form des patriarchalen Familienoberhauptes mit klareren Geschlechterrollen für Mann und Frau (wenn auch nach Laqueur bis ins 18. Jh. noch im

Ein-Geschlecht-Modell) und tendiert immer mehr zum Bild einer Kleinfamilie – ein anscheinend anderes ‚Patriarchat‘ als das des Spätmittelalters mit der Hl. Anna als ‚Stammutter‘. Außerdem übernahm Josef auch noch Patronate der Hl. Anna, was die Bedeutungsverschiebung illustriert: Nicht nur Beschützer von Gottesmutter und Gottessohn, sondern auch die Aufgabe, für einen guten Tod zu sorgen, ging von Anna auf Josef über. An dieser Entwicklung könnte auch der Protestantismus einen Anteil haben, denn das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* und damit ein Ausschließen apokrypher Legenden (wie etwa des Trinubiums) wirkte sich auch im Reformkatholizismus der Gegenreformation mit seiner inhaltlichen Begründung im Trienter Konzil (1545-63) aus, was sich deutlich auch in den religiös geprägten künstlerischen Darstellungsformen widerspiegelte.

Ab 1479 wird der 19. März als offizieller Festtag gefeiert und 1621 zum Feiertag erhoben. Seit 1714 ist er als Fest des Bräutigams der Gottesmutter Maria für die ganze Kirche vorgeschrieben. Mit der Gegenreformation und Barockzeit verstärkte sich die Verehrung des Hl. Josef weiter. Seit dem 30-jährigen Krieg war der Taufname Josef einer der häufigsten. In der Kunst wurde der ‚Hl. Wandel‘ (Kleinfamilie gehend, aus Ägypten heimkehrend) immer häufiger dargestellt. Es gab dieses Motiv schon im Mittelalter, aber mit und in der Gegenreformation wurde es besonders häufig dargestellt. Das Bild stand für christlichen Gehorsam, denn Josef hört auf das, was ihm in seinen Träumen von Gott, vermittelt über die Engel, gesagt wird, nämlich aus Ägypten heimzukehren und weiter das Jesuskind zu beschützen: Dieser Gehorsam gegenüber Gott, jetzt vermittelt über die katholische Kirche, muss nun im Kontext der neu entstehenden Staaten (*cuius regio, eius religio*) und ihrer kriegerischen Konkurrenz gelebt werden. Zudem scheint in der Darstellung das Bild der Kleinfamilie auf: Das behütete Kind zwischen Vater und Mutter.

Die möglicherweise noch mit Anna Selbdritt sich symbolisch zeigende (relative) ‚Macht‘ von – zumindest einigen – Frauen in der Landwirtschaft und besonders im Reproduktions- und Gesundheitsbereich (Geburtenregelung, Heilkünste) ging mit ihrer Stellung in der Familie und im Dorfleben im Rahmen einer Feudalgesellschaft einher, der durch die *Hexenerfolgungen* (gerade im Zusammenhang mit den ‚Einhegungen‘ auf dem Land) ein Riegel vorgeschoben wurde. Zugespitzt formuliert: Wenn nicht die Ehe Frauen regulierte und ihren Stand unter den Männern deutlich machte, wurden sie verfolgt, gefoltert und/oder ermordet. Ob dabei die Ablehnung der Annenlegende durch die Dominikaner einen Einfluss auf deren inquisitorischen Tätigkeiten hatte sei dahingestellt, aber deutlich ist: Die Verschiebung von Anna zu Josef in der Darstellung der Hl. Familie und die aufgezeigte Intensivierung der Verehrung des Hl. Josefs, immer mehr auf Augenhöhe mit Maria, scheinen ein Teil des kulturell-symbolischen (in der Kunst) und religiösen (in Theologie und Kirche) ‚Begleitprogramms‘ zu Protestantismus, Humanismus, Hexenverfolgung und Gegenreformation gewesen zu sein – bei aller Unterschied- und Gegensätzlichkeit von Motiven und Zielen. Hierzu gehört auch die Entwicklung, nach der Josef ab dem 15. Jh. nicht mehr mit jüdischen Attributen (im Mittelalter oft als Patriarch und jüdischer Vorfahre Jesu dargestellt; vgl. Kaster 1974:213) dargestellt wurde: Auch der Antijudaismus, der in der Neuzeit aus den Gottesmördern und Brunnenvergiftern

des Mittelalters die Geldmonster macht und so zum *Antisemitismus* wird – und in Luther einen ersten großen, aber zu dieser Zeit nicht den einzigen Protagonisten hat (vgl. Creasman 2002) – scheint sich auf kulturell-symbolischer Ebene auszudrücken.

In der Zeit des Barock, sprich der Gegenreformation, der blutrünstigen staatenbildenden Kriege des 17. Jh. und der Kolonialzeit, nahm die *politische Bedeutung der Josefsverehrung* zu. Sein Ge- und Missbrauch in und für die Politik der neuen Territorialstaaten deutete auf eine fortbestehende ideologische Bedeutung der Kirche(n) hin, die sich in den Patronaten als ‚religiöse Inszenierung‘ auf kulturell-symbolischer Ebene ebenso wie in Kunstwerken ausdrückte. Im 17. Jh. wurde der Hl. Josef Hausheiliger der Habsburger, zunächst für Böhmen, später für das ganze Römische Reich deutscher Nation. 1620 zog Kaiser Ferdinand II. mit einem Bild Josefs in die Schlacht gegen die pfälzisch-böhmische Armee bei Prag und siegte. Nach der Befreiung vom ‚Türkenangriff‘ 1683 wurden Josef und Maria (Mariä Namen ist seitdem Gedenktag) besonders gedankt. Im 17. Jh. wurde Josef Schutzpatron der Spanischen Niederlande, Kanadas und Frankreichs, bereits im 16. Jh. von Mexiko. Die ‚besonders katholischen‘ Staaten übernahmen diesen Patron, womit zugleich seiner neuen Stellung, gleich hinter Maria und noch vor den Aposteln und Märtyrern, sowie der Wichtigkeit der (neuen, modernen) Staaten Ausdruck verliehen wurde.

Bei der Verbreitung des Josefkults waren die *Jesuiten* sehr wichtige Akteure. Sie waren die Hauptprotagonisten der Gegenreformation und für die Bildungseinrichtungen in den katholischen Gebieten über zwei Jahrhunderte – bis nach Lateinamerika – verantwortlich. In ihren Kirchen sind Marien- und Josefsverehrung fast auf Augenhöhe. Damit wurde auch das Bild des Josefs als keuscher Mann einer keuschen Frau und zugleich starker und gehorsamer Beschützer sehr weit verbreitet.

Nach der Gegenreformation und den Revolutionen des 18. und 19. Jh. wuchs ab dem 19. Jh. die Verehrung erneut massiv an – trotz Aufklärung. Ab dem 17. und vor allem 18. Jh. wurde Josef auch immer häufiger ohne Maria, sondern allein mit Jesuskind (seltener ganz alleine) dargestellt. Darin könnte sich die Bedeutung des Mannes im sich nun weithin durchgesetzten patriarchalen Kapitalismus widerspiegeln. Sie wurde dargestellt im Bild Josefs als des Nährvaters des Gottessohnes, als Familienoberhaupt einer entstehenden bürgerlichen Kleinfamilie. Damit zeigte sich die Bedeutung des Mannes als Familienoberhaupt und als des Teils der Familie, der für den öffentlichen Bereich (von Wirtschaft und Politik) allein zuständig wurde, auch in der Verehrung von Marias Mann. So äußerten sich in der sich verändernden Darstellung des Hl. Josef die Anzeichen eines Wandels in den Geschlechterverhältnissen.

Dem könnte entgegenstehen – und müsste eigens untersucht werden –, dass gleichzeitig die Marienverehrung ja nicht verschwand: Die Gottesmutter ist und bleibt unter Orthodoxen und Katholiken die am meisten verehrte rein irdische Person. Sie wird seit dem 14. Jh. stark in einer Beschützerinnenrolle, insbes. gegen die Pest, als Schutzmantelmadonna verehrt, seit der Gegenreformation vor allem als Königin und Immaculata. Seit dem 17./18.Jh. wurden Maria und Josef häufig alleine mit dem Jesuskind dargestellt und so einzeln hervorgehoben. Dem gegenüber steht wiederum die im 19. Jh. wieder neu entstandene und von Kanada aus, mit Unterstützung

Leo XIII., sich weltweit ausbreitende Darstellung der Hl. Familie (vgl. Uder o.J.), wodurch die Hl. Familie als Ur- und Vorbild jeder christlichen Familie fungieren soll und in dem das gesellschaftlich sich tendenziell durchgesetzte Zwei-Geschlechter-Modell mit den Zuständigkeitsbereichen für Mann (öffentlich) und Frau (privat) zumindest unbewusst zum Ausdruck kommt.

Nachdem die Bedeutung der Kirche(n) in den Jahrhunderten der entstehenden Moderne bis ins 18. und 19. Jh. gewährleistet war und sich auch in der Verehrung des Hl. Josef ausdrückte, bekam diese Verehrung nach Abschluss des „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein) und ihrer ideologischen Durchsetzung in der Aufklärung (vgl. Kurz 2004) eine kaum noch übersehbar anti-modernistische Schlagseite:

Die Angst vor dem Ende des Kirchenstaats und später vor allem vor Liberalismus und noch mehr vor dem gottlosen Sozialismus als Massenphänomen – inkl. der *proles* der Arbeiterschaft als Gegenbild zur ‚zivilisierten‘ Kleinfamilie – sowie einem auch mit Frauenbewegungen verbundenen vermeintlichen Familienzerfall prägte das theologische Denken im 19. Jh. bis weit ins 20. Jh. unter dem Schlagwort des *Integralismus*. Durch diese Phänomene – so die integralistischen Päpste – geriete ein christliches Familienbild in Gefahr, zerstört zu werden. So musste auch hierfür der Hl. Josef als Schutzschild erhalten: Im Mittelalter noch als eine Art erster ‚Hausmann‘ im Hintergrund dezent verehrt, wurde er nun als arbeitendes Familienoberhaupt der bürgerlichen Kleinfamilie gepriesen. Auch die anti-biologistische Konnotation Josefs als nicht-biologischer Ziehvater in einer Zeit des naturalistischen Zwei-Geschlechter-Modells schützte nicht vor der Affirmation der bürgerlichen (Klein-)Familie mit dem Vater als arbeitendes Oberhaupt und einer in Häuslichkeit zu verbleibenden und für Kindererziehung zuständigen Ehefrau. Die Verehrung Josefs in diesem Sinne wurde durch die Päpste Pius IX. (1846-78) und Leo XIII. (1878-1903) stark angetrieben. Neben der Angst vor dem Familienzerfall war die Angst vor dem Kommunismus und des Verlusts der christlichen Arbeiter an die linken Gewerkschaftsbewegungen besonders ausgeprägt, was sich auch in der ersten Sozialenzyklika „*Rerum Novarum*“ (1891) zeigte.

Im 19. Jh. wurden viele Bruderschaften und Orden unter Josefs Namen und Vereine zu seiner Verehrung gegründet sowie zahlreiche Kirchen auf seinen Namen geweiht. Besonders das I. Vatikanum von 1869/70, in dessen Rahmen der Hl. Josef mit dem Dekret „*Quemadmodum Deus*“ zum Patron der ganzen katholischen Kirche gemacht wurde (und der 19.3. zum Hochfest), veranschaulichte in besonderer Weise den Rang, den Josef inzwischen erlangt hat. Im Fahrwasser dieses Konzils zeigte sich auch in Koblenz (vgl. Pfarramt St. Josef 1982) mit der Gründung von *St. Josef in der südlichen Vorstadt* (Grundsteinlegung 1895, Konsekration 1898) die über innerkirchliche Dimensionen hinausreichende Bedeutung des Hl. Josef. Die Entscheidung für den Namen St. Josef war auch als politisches Statement mit kritischem Einschlag gegen die preußisch-protestantisch geprägte Reichsregierung zu verstehen, auch wenn der Kulturkampf (1870/80er) offiziell beendet war. Es ist also kein Zufall, dass zu jener Zeit des Milieukatholizismus Josef mehr Kirchen geweiht wurden als jedem anderen Heiligen. In Koblenz kommt noch der Umstand hinzu,

dass ab 1814/15 (Wiener Kongress) die vornehmlich katholischen Rheinlanden von den protestantischen Preußen regiert wurden und zudem nach dem Reichdeputationshauptschluss Anfang des 19. Jh. drei katholische Kirchen und fünf Kapellen in Koblenz abgeschafft wurden. Die Kirche St. Josef – auch in ihren Ausmaßen und Architektur (französische Neu-Gotik) – war eine Art symbolische Retourkutsche gegen die in Koblenz ansässige Regierung der preußischen Rheinprovinz.

Die Moderne und ihre Entwicklung bis in ihren Zerfall, den wir gegenwärtig erleben, gab und gibt Grund zur Kritik. Leo XIII. hat sie als Kritik an Rationalismus, Naturalismus, Atheismus, Nihilismus sowie Sozialismus und Kommunismus durchaus geübt. Sie blieb letztlich jedoch auf die alten feudal geprägten Verhältnisse und die Sorge um die bedrohte Rolle der Kirche zentriert. Damit aber war der Sorge um die Menschen, vor allem um die Arbeiterschaft, die Opfer der modernen Verhältnisse wurden, eine Handbremse angelegt. Die kirchliche Kritik an der Moderne ist nicht vom kirchlichen-integralistischen Antimodernismus zu trennen, dem es darum geht, für die Kirche an die moderne Gesellschaft verlorenes Terrain zurückzugewinnen und auch profane Bereiche des Lebens kirchlicher Kontrolle zu unterstellen. Mit Oswald von Nell-Breuning kann man von einem „religiösen Totalitarismus“ sprechen (vgl. Stegemann 2009). Auch für diese Entwicklung wird der Hl. Josef vereinnahmt: Leo XIII. veröffentlichte 1889 die Enzyklika „*Quamquam Pluries*“ und nahm insgesamt in 10 apostolischen Schreiben Bezug auf Josef. In der genannten Enzyklika wurde geradezu eine *Josephologie* ausgearbeitet: Die Hl. Familie als Keimzelle der Kirche sowie Josef als Vorsteher des Gründers der Kirche wurden eine kaum zu überbietende Bedeutung zugeschrieben. Gleichzeitig wurde Josef als Arbeiter immer stärker verehrt, der mit Bezug zum Buch Genesis als mitschöpfender Bebauer der Erde seine Aufgaben zu leisten habe und dabei als leuchtendes Vorbild für alle arbeitenden Familienoberhäupter dienen sollte. So sollte Josef als katholisches Gegenbild zu den gottlosen ‚Helden der Arbeit‘ des Kommunismus seit dem 19. Jh. stark gemacht werden. Von Pius XI. wurde der Hl. Josef 1937 zum Schutzpatron gegen den Kommunismus ernannt und Pius XII. verankerte den 1. Mai ab 1955 als zweiten Joseftag im Heiligenkalender, an dem er als Arbeiter gefeiert werden sollte. Damit war der christliche Arbeiter gegen den sozialistischen und kommunistischen Arbeiter aufgewertet und ein christlicher Arbeiterfeiertag neben oder auch gegen den seit 1886 als Kampftag der Arbeiter von Sozialisten/Kommunisten gefeierten Tag gesetzt.

Die vorkonziliar-integralistisch orientierte Epoche der Verehrung des Hl. Josef ist in einem Zitat aus einem Heiligenbuch (Hümmeler 1954:143-144), das den Hl. Josef als „Adel der Arbeit“ (ebd.:142) und Vertreter ‚männlicher Frömmigkeit‘ (anstelle „süßer Andächtelei“, ebd.:143) darstellt, prägnant und vor allem mit seinen problematischen Aspekten zusammengefasst: „Bei Lebzeiten ein kleiner Handwerker, so arm und verachtet, dass selbst dem Menschensohn gelegentlich die anscheinend niedrige Abstammung zum Vorwurf gemacht wurde, ist Joseph von der Kirche den großen Kirchenlehrern und Patriarchen beigelegt worden, und mit Recht! Sie hüteten den Glauben vor inneren und äußeren Feinden; er aber hat den Urheber des Glaubens vor einem Herodes gerettet. Sie haben ihren Gott und Herrn in der Hülle des Brotes durch die sündige Welt getragen; er aber durfte den lebendigen Gott leib-

haftig umarmen. Schutzpatron der Kirche, Schutzpatron der Familie, Schutzpatron der Sterbenden – mit diesen überirdisch hohen Ehrentiteln lohnte die Kirche ein männlich opferbereites Herz, eine männlich reine Liebe.“

Das II. Vatikanische Konzil hat mit dem kirchlichen Antimodernismus und Integralismus gebrochen und ein positives – und leider zu unkritisches (vgl. Böttcher 2013) – Verhältnis zur Moderne entwickelt. Der Verehrung des Hl. Josef tat dies keinen Abbruch: Er wurde kurz vor dem Konzil 1962 durch Johannes XXIII. sogar in den Kanon der Hl. Messe aufgenommen und als „Haupt der Hl. Familie“ zum Patron des II. Vatikanums gemacht. Ob damit bewusst-unbewusst noch einmal das Nachkriegsfamilienbild gestärkt werden sollte?

Schließlich ist noch einmal 1989, 100 Jahre nach *Quamquam Pluries*, durch das Lehrschreiben *Redemptoris Custos* von Johannes Paul II. Josef in den kirchlichen Fokus gerückt. Im Bezug zu diesem Apostolischen Schreiben scheint als Vermutung nicht ganz abwegig: In der Zeit der Postmoderne mit Individualisierung und zunehmenden Familien-„Zerfall“ macht der Papst Josef als Hüter Christi und die Kombination des kontemplativ-stillen Lebens mit Arbeitsamkeit stark. Er adelt die Arbeit und betont ihren Vorrang vor dem Kapital – in einer Zeit zunehmender, struktureller Arbeitslosigkeit, des Verschwindens der Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert – sowie den väterlichen Schutz in Zeiten zunehmend alleinerziehender Mütter. Die Frage nach der Moderne stellt sich in ihrem Zerfall noch einmal neu und mit ihr vielleicht auch die Frage nach der Bedeutung des Hl. Josef.

5. Schlussbemerkungen

Die ‚Karriere‘, die der Hl. Josef hinsichtlich seiner Bedeutung und Verehrung in Neuzeit und Moderne gemacht hat, verlief in jahrhundertelangen Veränderungsprozessen, in denen sich politisch, ökonomisch, sozial und kulturell eine neue, die kapitalistische Gesellschaft gebildet hat. Im Eingebundensein in diese Geschichte gewinnt die Verehrung des Hl. Josef ihre Bedeutung. Sie kann nicht davon abstrahiert werden. Zugleich aber ist es wichtig zu sehen, dass der Bedeutungszuwachs, den der Hl. Josef erfährt, sich auf einer kulturell-symbolischen Ebene abspielt, die zwar nicht ohne die materielle – vor allem politisch-ökonomische – Ebene verstanden werden kann, aber auch nicht nach dem marxistischen Schema von Basis-Überbau einfach daraus abgeleitet werden kann oder gar darin aufgeht. Denn: Die kulturell-symbolische Ebene, wie sie sich in der Kunst ebenso wie in Liturgie und Verehrung darstellt, entfaltet in ihrer Bindung an inhaltliche wie symbolische Traditionen durch die Vermittlung in geschichtlichen Prozessen eine Eigendynamik.

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Bedeutungsgewinn für den Hl. Josef auch nicht eindeutig dem einen oder anderen Aspekt der immer auch widersprüchlichen Prozesse zuordnen, in denen sich die moderne kapitalistische Gesellschaft herauskristallisierte. Auf der Grundlage des in diesem Text Dargestellten können jedoch folgende unterschiedliche Aspekte genannt werden:

Das Bild des Hl. Josef als Arbeiter entspricht dem Gefüge, in dem sich die kapitalistische Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft herausbildete und in der Arbeit als

Quelle von Wert und Mehr-Wert die „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) darstellt. Mit den politisch-ökonomischen Prozessen gewinnen zugleich Werte an Bedeutung wie sie sich im Zusammenhang mit Luthers Aufwertung der Arbeit und darüber hinaus in dem zeigen, was Max Weber die „protestantische Ethik“ genannt hat. Solche Werte spiegeln sich katholischerseits im Bild des Hl. Josef als eines fleißigen und arbeitsamen Mannes, der seine Pflichten gehorsam erfüllt und darin seiner Berufung nachkommt. Zu dieser Ebene gehört auch der Hl. Josef als Schutzpatron von sich aus feudalen Zusammenhängen herausbildenden Nationalstaaten. Sie haben die Prozesse vorangetrieben, die schließlich in die Formierung von modernen kapitalistischen Gesellschaften einmündeten.

Zum „Urbild eines christlichen Mannes“ (Schumacher 2013:4), das der Hl. Josef darstellen soll, gehört nicht nur die Arbeit, sondern wesentlich auch seine väterliche Rolle als Oberhaupt und Beschützer der sich in Neuzeit und Moderne bildenden Kleinfamilie, die mit der Abspaltung weiblich konnotierter und minderbewerteter Reproduktion und der Entwicklung eines „androzentrisch Unbewussten“ (Roswitha Scholz) einhergeht. In seiner Vaterrolle wird er zugleich mit Maria zum Träger des Reinheits- und Keuschheitsideals, das damit von der Jungfrau auf den ‚christlichen Mann‘ und so auf die ‚christliche Familie‘ ausgeweitet wird.

In all dem sind biblische und kirchliche Traditionen wirksam, die nicht aus der Moderne hervorgehen, die aber in ihr neu aktualisiert und wirksam werden. Dass es dabei nicht primär oder selten um eine unmittelbare Legitimation moderner Prozesse durch eine religiöse Aura geht, wird darin deutlich, dass die wachsende Bedeutung des Hl. Josef nicht nur in die (Entstehungs-)Geschichte der Moderne, sondern zugleich in die der kirchlichen Antimoderne und des Integralismus eingebettet ist. In diesen Zusammenhängen wird er zum Bild dessen, was die Kirche gegenüber der Moderne als bedrohlich empfindet. Angesichts des Zerfalls kirchlicher Macht wird er zum Schutzpatron der gesamten Kirche und zum Patron vieler Kirchen. Als Ideal des fürsorglichen Familienoberhauptes steht er gegen Bedrohungen, denen die christliche Familie dadurch ausgesetzt ist, dass sich auch in ihrem Raum die gesellschaftlichen Prozesse von Verarmung, Verrohung und moralischem Zerfall wiederfinden. Bedroht ist nicht zuletzt der Glaube durch einen sich vor allem unter Arbeitern ausbreitenden Atheismus, der von sozialistischen Arbeiterbewegungen befeuert wird. Inmitten von Zerfall und Bedrohung erstrahlt das Bild des Hl. Josef, der die Familie als ‚Kirche im Kleinen‘ vor sexueller Unreinheit und ideologisch-atheistischem ‚Unrat‘ bewahrt und als Patron der gesamtkirchlichen Familie, die Kirche angesichts ihrer Bedrohungen und ihres Machtverlusts väterlich-fürsorglich begleitet und ihr Sicherheit im Hinblick auf die Verunsicherungen durch die Moderne gewährt.

Nun bewegen wir uns aktuell auf einen zunehmenden „Kollaps der Modernisierung“ (Robert Kurz) zu, auf einen Zerfall des Kapitalismus. Dieser Kollaps hängt wesentlich mit dem Zerfall der Arbeit zusammen. Mit den technologischen Möglichkeiten, die den konkurrierenden Unternehmen und Staaten mit der mikroelektronischen Revolution geboten werden, kann mehr Arbeit durch Technologie ersetzt werden als sich durch Steigerung der Warenmenge und ihres Verkaufs kompensieren lässt. Dies markiert die Grenze der kapitalistischen Entwicklung, die auf der Verausgabung von

Arbeit beruht. Mit der Arbeit schwindet die für den Kapitalismus unverzichtbare Quelle von Wert und Mehr-Wert und bedroht so die Akkumulationsfähigkeit des Kapitals. Dieser Prozess macht die Arbeit von immer mehr Menschen überflüssig. Die damit Ausgeschlossenen sind nicht einmal durch Arbeit Ausgebeutete, sondern ‚Müll und Abfall‘, wie Papst Franziskus es in *Evangelii Gaudium* (vgl. EG 53) formuliert hat. Und die sich in der Krise verschärfende Konkurrenz treibt immer mehr zu einer ‚Wirtschaft, die tötet‘ (vgl. ebd.) und droht mit der Schöpfung die Grundlagen des Lebens zu zerstören.

Ließe sich in dieser Situation der Hl. Josef noch einmal neu entdecken? Er hätte gute Chancen, wenn es gelänge, an die biblischen Traditionen anzuknüpfen, die sich mit ihm verbinden. Da wäre zunächst die Tradition der Gerechtigkeit, die sich nach dem Matthäusevangelium an dem orientiert, was Menschen zum Leben brauchen (Mt 25). In dieser Tradition beschützt der Hl. Josef zunächst die schwangere Maria und später das Leben seiner Familie, die er im Gehorsam gegenüber Gott vor der Bedrohung durch Herodes als Handlanger römischer Machtausübung rettet. Der Gehorsam des Hl. Josef wäre als Gehorsam gegenüber Gott zu verstehen, der widerständig macht – gegen Ägypten, gegen Rom und gegen heutige Herrschafts- und Machtverhältnisse. Es ist ein Hören auf Gott, von dem die Bibel erzählt, er höre die Schreie der Armen und Unterdrückten (Ex 3), das sich mit dem Hören auf die Schreie der Armen (EG:187-193) sowie auf den Schrei der Erde (vgl. *Laudato Si'*) verbindet. Und schließlich wäre die biblisch mit Gerechtigkeit verbundene Heiligkeit in der Trennung von Ägypten zu sehen, worauf die Gebote des Heiligkeitgesetzes (Lev 18 ff.) zielen. Heiligkeit als Zugehörigkeit zur Heiligkeit Gottes zeigt sich im Gehorsam gegenüber dem, was Gott heilig ist, und im Ungehorsam gegenüber dem, was Systeme von Unrecht und Gewalt – gleichsam als Götzen/Fetische – fordern. In solcher Trennung zwischen Gott und Götzen zeigt sich die ‚Reinheit‘ der Heiligen. Sie sind ‚keusch‘ gegenüber den Versuchungen von Herrschaft und Macht sowie ‚unbefleckt(er)‘ vom damit einhergehenden Unrecht.

Könnte der Hl. Josef in Aufnahme dieser biblischen Traditionen in der aktuellen geschichtlichen Situation zu einem Schutzpatron derer werden, die bedrohte Menschen und die bedrohte Schöpfung durch ihren Gehorsam gegenüber Gott, durch das Hören auf Gottes Wort in der Geschichte Israels und seines Messias und zugleich im Hören auf die Schreie der Armen und der zerstörten Erde zu schützen versuchen? Könnte der Hl. Josef zum Patron derer werden, die in der Kritik der Wert-Abspaltung und ihrer Inferiorisierung von Frauen „traditionelle Männlichkeit transformier[en]“ (Anderson 2020:125)? Und könnte somit der Hl. Josef schließlich zum Patron derer werden, die sich kritisch mit einem Gesellschaftssystem, das tötet, auseinandersetzen, und danach streben, sich von einer solchen Gesellschaft zu ‚trennen‘?

Der Text entstand als Seminararbeit im Rahmen eines kirchengeschichtlichen Seminars zu Heiligen, das in Kooperation zwischen der Universität Koblenz und der PTHV im Sommersemester 2019 in Koblenz durchgeführt wurde. Dozent war Prof. Dr. P. Joachim Schmiedl ISch († 2021). Der Text wurde 2020 bereits veröffentlicht,

in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, 384-422 (Eigenverlag).

LITERATUR

Anderson, H. (2020): Männlichkeiten neu denken – in der Theologie, in: Concilium 56/2, 116-125.

Angenendt, A. (2015): Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster.

Beck, W. (2014): Held am Rand. Die Rolle des heiligen Josef in der Weihnachtsgeschichte, <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/held-am-rand> (19.06.19).

Böttcher, H. (2012): Von der Marktkritik zur Wertkritik. Zum Weg des politisch-ökonomischen Nachdenkens im Ökumenischen Netz, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): An die Wurzel gehen. 20 Jahre Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar. 20 Jahre Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 20 Jahre Versuche, das ‚Ganze‘ zu verändern, 20 Jahre kritische Reflexion, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf> (25.05.2020).

Böttcher, H. (2013): Das II. Vatikanische Konzil und die kollabierende Moderne, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2013, 1-3, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT13-01.pdf> (30.05.2020).

Böttcher, H. (2019): Emanzipation durch Befreiung der Arbeit vom Kapital? Kritik der positiven Bewertung der Arbeit in theologischem Denken, in: Im Laufschrift zum Hungerlohn oder: Von den Rändern her denken! Eine gesellschaftliche und theologische Kritik der Arbeit im Kapitalismus. Texte zu einer Tagung des Arbeitskreises processus confessionis der ökumenischen Gruppen im Rheinland, Koblenz, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2019/11/Von_den_Raendern_her_denken_WEB.pdf (25.05.2020).

Böttcher, H./Kloos, D. (2014): Politik im Kapitalismus. Eine radikale Kritik des ‚Sachzwangs‘ Staat, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2014, 1-8, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT14-01.pdf> (22.05.2020).

Böttcher, H./Kloos, D. (2015): Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss. Versuch einer Einführung in die Notwendigkeit einer emanzipatorischen Kritik der Aufklärung, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2015, 1-3, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-con->

[tent/uploads/2016/10/NT14-01.pdf](#) (25.05.2020).

Creasman, A. (2002): The Virgin Mary against the Jews. Anti-Jewish Polemic in the Pilgrimage to the Schöne Maria of Regensburg, 1519-25, in: The Sixteenth Century Journal, 33, 4/2002, 963-980.

Crüsemann, F. (2019): Kontinuität im Neuanfang, oder: Der Anfang des Neuen Testaments in der Perspektive des Alten, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 15-25.

Erzbistum Köln (2020): Der heilige Josef. Ziehvater von Jesus und Schutzpatron der Katholischen Kirche, https://www.erzbistum-koeln.de/presse_und_medien/magazin/Der-heilige-Josef-Ziehvater-von-Jesus-und-Schutzpatron-der-Katholischen-Kirche (22.05.2020).

Esser, T. (1998): Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters, Altenberge.

Evangelii Gaudium (EG, 2013), Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Nein_zu_einer_Wirtschaft_der_Ausschlie%C3%9Fung (30.05.2020).

Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Webseite der gleichnamigen Theoriezeitschrift, <https://exit-online.org/> (25.05.2020).

Federici, S. (2012): Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien.

Federici, S. (2019): Hexenjagd. Die Angst vor der Macht der Frauen, Münster.

Franzen, A. (2000): Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien.

Gaudete et Exsultate (2018), Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (22.05.2020).

Geulen, C. (2007): Geschichte des Rassismus, München.

Hausberger, K. (1984): Die Päpste in Avignon. Von Clemens V. bis Gregor XI., in: Greschat, M. (Hg.): Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 258-273.

Hirschberger, J. (1980/1948): Geschichte der Philosophie, Bd. I, Freiburg i. Br.

Hollenbach, M. (2016): Der heilige Josef. Arbeiterführer, Antikommunist oder der erste Hausmann?, https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-heilige-josef-arbeiterfuehrer-antikommunist-oder-der.1278.de.html?dram:article_id=374814 (22.05.2020).

Hümmeler, H. (1954): Helden und Heilige, Siegburg.

Kantorowicz, E. (1992/1957): Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.

Kaster, G. (1974): Joseph von Nazareth, in: Braunfels, W. v. (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, 7. Bd. (Innozenz bis Melchisedech), 210-221.

Kessler, R. (2019): Jesu Stammbaum und das Alte Testament, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 60-67.

Kleinschmidt, C. (2017): Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. Die Weltwirtschaft 1500-1850, München.

Kurz, R. (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt.

Kurz, R. (2004): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, R. (2013): Der Knall der Moderne. Innovation durch Feuerwaffen, Expansion durch Krieg: Ein Blick in die Urgeschichte der abstrakten Arbeit, in: ders., Weltkrise und Ignoranz.. Kapitalismus um Niedergang, S. 88-108.

Kutschera, R. (2018): Das Heilige in der biblischen Geschichte. Wie können wir dem Heiligen mit den Erzählungen der Bibel auf die Spur kommen? Welche Perspektiven eröffnet die biblische Suche nach dem Heiligen?, in: Eulenfish. Limburger Magazin für Religion und Bildung: „Von Heiligkeit berührt“, Limburg, 24-29.

Langenfeld, B. (1992): Nomen est omen oder: Bei Josef in bester Gesellschaft, Informationsheft der Josefs-Gesellschaft e.V., Neuwied-Engers.

Laqueur, T. (1996): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München.

Laudato Si' (2015), Enzyklika von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (30.05.2020).

Leeson, P./Russ, J. (2017): Witch Trials, in: The Economic Journal, 128, 2066-2105, https://www.peterleeson.com/Witch_Trials.pdf (26.05.2020).

Lumen Gentium (LG, 1964), Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (26.05.2020).

Lux, R. (2013): Josef/Josefsgeschichte, in: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Josef_Josefsgeschichte_2017-10-10_12_59.pdf (24.03.2020).

Marx, K. (2013/1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I. Bd.

Mühleisen, H.-O./Pörnbacher, H./Pörnbacher, K. (Hg.) (2008): Der heilige Josef. Theologie, Kunst, Volksfrömmigkeit, Lindenberg.

Müller, G. (2009): Heiligkeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3/2009.

Oosterhuis, H. (2018): Alles für Alle. Ein Glaubensbuch für das 21. Jahrhundert, hg. v. C. Kok, Ostfildern.

Parker, G. (1990): Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800, Frankfurt/New York.

Pfarramt St. Josef (1982): „St. Josef“, Koblenz. Eine Dokumentation anlässlich der Renovierung der St. Josefskirche, Koblenz, 1979-82 zur feierlichen Konsekration des Altares am 4. Juli 1982, Koblenz.

Pons (1986): Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch, Stuttgart.

Quamquam Pluries (1889), Enzyklika über die Verehrung des Hl. Josef von Leo XIII. (engl.), http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html (26.05.2020).

Redemptoris Custos (1989), Apostolisches Schreiben über Gestalt und Sendung des Hl. Josef im Leben Christi und der Kirche, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html (22.05.2020).

Rondet, H. (1956): Joseph von Nazaret. Gestalt und Verehrung, Freiburg.

Rovira, G. (2018): Maria und Josef, Kisslegg-Immenried.

Salz, G. (2013): Vom Arbeitshaus zu Hartz IV und Ein-Euro-Jobs. Zur Geschichte der (Lohn-)Arbeit, der Armut und des Arbeitszwangs, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Vom-Arbeitshaus..._Langversion_Webseite.pdf (22.05.2020).

Schäfer, J. (2020): Joseph von Nazaret, in: Ökumenisches Heiligenlexikon, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Joseph_von_Nazareth.htm (22.05.2020).

Schäfer, J. (2015): Heilige Sippe, in: Ökumenisches Kirchenlexikon, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienH/Heilige_Sippe.html (22.05.2020).

Schatz, H./Woeldike, A. (2001): Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster.

Schmiedl, J. (2018): Über Martyrium und Heiligkeit, in: Diakonia 49, 39-43.

Scholz, R. (2011/zuerst 2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

Scholz, R. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Scholz, R. (2007): Homo Sacer und „die Zigeuner“. Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen“ Variante des modernen Rassismus, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 4/2007, Bad Honnef, 177-227.

Schottroff, L. (1983): Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Schottroff, L./Schottroff, W. (Hg.): Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München.

Schottroff, L. (2019): Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu ent-

deckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart.

Schumacher, J. (2001): Die Bedeutung der Verehrung des hl. Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche, http://www.theologie-heute.de/Verehrung_des_HL_Joseph2.pdf (19.05.20).

Schumacher, J. (2013): Geht alle zu Josef!, in Josefsstudien. Internationaler Mariologischer Arbeitskreis, 1/2013, 3-4.

Stegemann, E.W./Stegemann W. (1995): Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln.

Stegemann, F.-J. (2009): Integralismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3/2009.

Stramare, T. (2005/2001): Er gab ihm den Namen Jesus. Der hl. Josef in Leben und Lehre der Kirche, Kleinhain (A).

Türcke, C. (2015): Mehr! Philosophie des Geldes, München.

Uder, M. (o.J.): Heilige Familie (Fest), in Onlinelexikon der Zeitschrift Gottesdienst, <https://www.herder.de/gd/lexikon/heilige-familie-fest/> (24.05.2020)

Voß, C. (2019): Josef und das biblische Prinzip der Gerechtigkeit, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 73-81.

Wagner, J. (2008): Des Zimmermanns Mitgift, in: Bibel heute, 173, Josef – Vater Jesu, 1/2008, 8-10.

Wallerstein, I. (2004/1974): Das moderne Weltsystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert, Wien.

Wikipedia 2020: Heilig, <https://de.wikipedia.org/wiki/Heilig> (30.05.2020).

Wissen, L. (2020): Zur Geschichte der Armenfürsorge, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 17/2020, Springe, 122-145.

Zeller, A. (2003): Die Heilige Anna Selbdritt in Italien. Geschichte und Funktion einer Ikonographie.

VI. Athanasius und das Konzil von Nizäa:

Biographie, Exils-Reisen, Nicäa und der Wüstenvater Antonius

1. Die Biographie Athanasius' mit zahlreichen Exils-Reisen

Um Alter, Herkunft und Erziehung des Athanasius ranken sich Mythen (vgl. zu seiner Biographie Drobner 1994:207-211): Wurde er erst 300 geboren, so könnte die Legende Wahrheitsgehalt besitzen, nach der Bischof Alexander (313 geweiht) am Strand auf ihn aufmerksam wurde, als er „Taufe spielte“. Athanasius soll dabei die Taufe so korrekt vollzogen haben, dass sie Alexander zufolge Gültigkeit beanspruchte. Alexander habe ihn daraufhin, in Rücksprache mit seinen Eltern, in der Obhut von Priestern erziehen lassen. Diese Legende könnte aber dann ins Reich der Mythen zu verweisen sein, wenn Athanasius – wie gemeinhin angenommen – schon 295 geboren wurde, denn mit 18 hat er wohl nicht mehr „Taufe gespielt“. Größere Wahrscheinlichkeit wird nach dem Lehrbuch der Patrologie von Hubertus Drobner der Erzählung zugesprochen, die in einer in arabischer Sprache erhaltenen „Geschichte der Patriarchen von Alexandrien“ geschrieben steht. Demnach stammte Athanasius aus einer vornehmen, reichen alexandrinischen Familie. Als Sohn einer Witwe, die ihn unbedingt verheiraten wollte, brachte er ob seiner Abneigung in Sachen Ehe seine Mutter schier zur Verzweiflung. Als ein Magier der Mutter mitteilte, dass Athanasius sich dem Christentum zugewandt habe, aber auch dort eine große Persönlichkeit werden würde, ließ die Mutter von den Ehevermittlungen ab. Sie ging zu Bischof Alexander und ließ sich gemeinsam mit ihrem Sohn taufen. Nach ihrem Tod nahm Alexander Athanasius wie einen Sohn auf und unterrichtete ihn, weihte ihn zum Diakon und machte ihn zu seinem Sekretär.

Das vierte Jahrhundert und mithin auch Athanasius' Leben waren von theologischen Auseinandersetzungen um die Gottheit Jesu geprägt, die zugleich mit politischen Streitigkeiten verbunden waren. Das Konzil von Nizäa (325), an dem Athanasius im Verbund mit Patriarch Alexander von Alexandrien aktiv beteiligt war, kann als erster Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen angesehen werden. Im vierten Jahrhundert war Athanasius einer der Hauptprotagonisten der unterschiedlichen arianischen Streitigkeiten um die Gottheit Christi (vgl. Dünzl 2011/2006). Seine Bischofsweihe nach dem Tod Alexanders (17. April 328) wurde von den Parteigängern Alexanders schnellstmöglich (8. Juni) vollzogen (ohne schriftliche Zustimmung der nicht anwesenden Stimmberechtigten, was ihm später zum Vorwurf gemacht wurde), da sie im Zuge des Melitianischen Schismas in Ägypten (vgl. Baus 1962:257-258) fürchteten, ein melitianischer – oder diesen wohl gesonnener – Parteigänger könnte die Mehrheit im Bischofskollegium erhalten. Da Kaiser Konstantin aber umgehend seine Zustimmung zur Wahl gab, „fand sich die Mehrheit der ägyptischen Bischöfe zur Anerkennung des Athanasius bereit“ (Drobner 1994:207).

Nach seiner Bischofsweihe unternahm Athanasius von 330 bis 334 viele Visitationsreisen. Sie zielten darauf, seine Position im Klerus zu stärken und das Mönchtum kirchlich einzubeziehen. Bereits seit seiner Jugendzeit hatte Athanasius einen

ausgeprägten Bezug zu Askese und dem mönchischen Leben. Die Integration der Mönche gelang so gut, dass er – vielleicht als erster – Mönche zu Bischöfen weihte und vor allem in den Klöstern während diverser Auseinandersetzungen Beistand und Obdach fand. Seine *Vita Antonii* (s.u.) ist beredtes Zeugnis dieser engen Verbindung.

Im Zuge der nachkonziliaren Entwicklungen, während derer alle Kaiser – auf unterschiedliche Weisen und von verschiedenen Standpunkten aus – die Einheit der Kirche als oberste Richtschnur ihres ‚religionspolitischen‘ Handelns ansahen, sollten die Gegner des Konzils, sprich die Arianer, reintegriert werden. Diesem Ansinnen widersetzte sich Athanasius zeit seines Lebens, sodass er mehrfach verbannt wurde. Das erste Exil führte Athanasius nach Trier. Der Konflikt mit den Melitianern, die die milde Praxis gegenüber den Lapsi scharf kritisierten und deren Macht mit 29 Bischöfen im Jahre 325 stark zugenommen hatte, verschärfte sich durch ihren Verbund mit den Arianern um Eusebius von Nikomedien. Athanasius wurde diverser Verbrechen (u.a. Mord) angeklagt, die er widerlegen konnte. Als er aber den Rekonziliationsversuchen des Kaisers – der weiterhin darum bemüht war, Arius und seine Anhänger wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen – bei der Synode von Tyrus (335) im Wege stand und vorzeitig die Synode verließ, wurde dies zum Anlass für seine erste Verbannung durch den Kaiser (7. November 335). Sie führte ihn nach Trier ins Exil, möglichst weit entfernt von den Auseinandersetzungen, wohl auch deshalb, weil „er von den ‚Eusebianern‘ beschuldigt wurde, er habe gedroht, die für die Hauptstadt lebenswichtigen ägyptischen Kornlieferungen als Druckmittel zu benutzen“ (Drobner 1994:208). In Trier waren seine Kontakte zu den Bischöfen Maximinus und Paulinus sehr gut, da diese zu den stärksten Fürsprechern des nizänischen Glaubensbekenntnisses – mit der besonderen Betonung der Gottheit Jesu und damit der Einheit von Vater und Sohn – im Westen zählten.

Nach dem Tod Konstantins (22. Mai 337) konnte Athanasius durch eine Amnestie Konstantins II. (in Trier ansässig), die – wenn auch widerwillig – von seinem Bruder Konstantinus II. im Osten anerkannt wurde, nach Alexandrien zurückkehren. Eine Synode 338 rehabilitierte ihn gänzlich, was allerdings von seinen Gegnern nicht akzeptiert wurde. Sie ernannten einen Gegenbischof und vertrieben Athanasius im März 339 aus Alexandrien. Er ging nach Rom, in sein zweites Exil. Dort berief Bischof Julius eine Synode ein. Sie sprach sich für die Anerkennung Athanasius’ als Bischof von Alexandrien aus. Dies wurde von Alexandrien als jurisdiktionelle Anmaßung empfunden und nicht akzeptiert.

Der Streit um Nizäa sowie zwischen Ost und West verfestigte sich. Die Suche nach einem Verständnis von Einheit und Unterschiedlichkeit von Vater und Sohn machte sich zwischen West und Ost insbesondere an der Synonymität der Begriffe von hypostasis und substantia über Jahrzehnte fest (vgl. Dünzl 2011/2006:80-125). Dies konnte erst von den drei Kappadokiern ‚gelöst‘ werden (vgl. ebd.:115-119): Wesensgleichheit der drei ‚unterschiedenen‘ Personen.

Die Fronten waren zeitweise so verhärtet, dass Konstantius das Ostreich regelrecht abriegelte, um Unruhen zu verhindern. Lösungsversuche wie das Konzil von Serdica, das als Reichskonzil keine Anerkennung fand, scheiterten. Auf Druck des ‚Westkai-

sers' Konstans, der sogar mit Krieg drohte, konnte Athanasius nach siebenjähriger Abwesenheit wieder in seine Heimat zurückkehren. Die grundlegenden Probleme konnten zwar nicht gelöst werden, aber die folgenden Jahre waren ruhiger. In diesen widmete sich Athanasius pastoralen und schriftstellerischen Tätigkeiten. Im Jahr 353 zogen erneut dunkle Wolken für Athanasius auf: Kaiser Konstantius, inzwischen Alleinherrscher und als solcher auf religiöse Reichseinheit eines von Gott berufenen Kaisertums ausgerichtet, forderte die Unterzeichnung des Edikts von Arles (353), in dem Athanasius und andere als Häretiker bezeichnet wurden. Die Synoden von Arles (353) und Mailand (355) verurteilten ihn daraufhin, während nur wenige Bischöfe (darunter Paulinus von Trier und zunächst auch Liberius von Rom) ihre Unterschriften verweigerten. Kaiserliche Truppen wollten ihn stellen, jedoch entkam er und fand in Mönchsklöstern der Umgebung einen Zufluchtsort. Der Tod Konstantius' (3. November 361) und die Vertreibung (358) und Ermordung (Dezember 361) des Gegenbischofs ermöglichten Athanasius' Rückkehr im Februar 362.

Inhaltlich trug Athanasius mit seinem „*Tomus ad Antiochenus*“ im Zusammenhang des Melitianischen Schismas nicht unwesentlich zur Entwicklung des trinitarischen Gottesbegriffes bei, insbesondere in der Stärkung der Formulierung von den drei Hypostasen in Gott. Seine christologischen Ausführungen zum nizänischen Symbolon verbreiteten sich erfolgreich, gerade weil sie auf das Verstehen der unterschiedlichen Standpunkte der Streitparteien ausgelegt war. Dieser Erfolg ebenso wie seine Erfolge bei der Bekehrung von Heiden stießen beim antichristlich gesinnten Kaiser Julian „Apostata“ auf Ablehnung, der ihn im Oktober 362 erneut – zum vierten Mal insgesamt – aus Alexandria auswies. Der baldige Tod Julians (er fiel gegen die Perser im Juni 363) beendete wieder das Exil. Da der neue Kaiser Jovian schon im Februar 364 starb und sein Nachfolger Valens, ein Arianer ‚homoöischen‘ Glaubens (der Arianismus war seit den 350er Jahren wieder aufgeflammt), alle unter Jovian eingesetzten „nizänischen“ Bischöfe absetzte, musste Athanasius ein letztes Mal Alexandria verlassen (Oktober 365). Aus Furcht vor Unruhen ließ derselbe Kaiser ihn bereits im Februar 366 wieder zurückkehren. Damit enden die zahlreichen Exilszeiten Athanasius'. Er hat sie in Treue zum nizänischen Bekenntnis und damit zum Gottsein Christi (gegenüber der arianischen Subordination) auf sich genommen und ist so zu einem bedeutenden Zeugen für den Glauben der Kirche geworden, der auch angesichts von Anfeindungen und Verfolgungen durchgehalten hat. Dadurch wurde er zu einer prägenden Figur in der Geschichte der Kirche. Seine letzten Lebensjahre (er starb am 2. Mai 373) waren gekennzeichnet von Verbindungen nach Rom und zu Basilios von Caesarea, dem ältesten der drei Kappadokier und neuen Anführer der Nizäner bzw. Neunizäner. Aufgrund seines entschiedenen Zeugnisses und dieser Verbindung findet er in der westlichen Kirche als einer der vier großen östlichen Kirchenlehrer Ansehen und Verehrung.

2. Der Wüstenvater Antonius und Nizäa

Der Einfluss von Antonius – der die Beinamen der Einsiedler und der Große erhielt – auf seine und spätere Zeiten kann kaum hoch genug eingeschätzt werden (vgl. Klaus 1962:667-669). Er war zwar kein Ordensgründer, aber derjenige, der eine Art Zusammenleben von Einsiedlern in Gemeinschaften initiierte, sozusagen den Über-

gang vom Anachoretentum (Einsiedler) zum Koinobitentum (gemeinschaftliches Leben). Sein Leben wurde zu *dem* Vorbild für Mönche, was Athanasius in seiner Vita Antonii überdeutlich hervorhebt – nicht ganz ohne sich damit auch selbst und seine inhaltliche Position herauszustellen.

Die Betonung von Askese und Gebet für das Standhalten gegen den Teufel und seine Dämonen, die in unterschiedlichsten Formen und geisterhaften Gestalten immer wieder Antonius versuchen, steht im Mittelpunkt der Darstellungen. Den Kampf gegen die verführenden Dämonen der Lust und des Bösen ist eine nicht enden wollende Auseinandersetzung, die nur durch immerwährende Askese und Glaube gewonnen werden kann. Dieser Kampf gegen die Dämonen, die Überwindung ihrer Trugbilder (vgl. u.a. Kap. 28) ist in gewisser Weise von allen, insbesondere aber von den Mönchen zu führen. Er kann nur bestanden werden mit Hilfe der Gnade, mit der der Herr den Sieg gegen den Teufel schenkt: „Der Herr also in seiner göttlichen Macht ließ die Dämonen verstummen“ (Kap. 27).

In der Biographie hebt Athanasius zudem hervor, wie tausende zu Antonius kommen, um ihre Dämonen und Krankheiten von ihm heilen zu lassen, wie er immer wieder andere Mönche über den Kampf gegen die Dämonen, die nichts als Trugbilder seien, belehrte und wie Richter und sogar der Kaiser seine Einschätzungen hören wollten. Diverse Legenden [Überquerung eines Flusses mit Krokodilen (Kap. 15), Rettung des verdurstenden Bruders (Kap. 59), Vorsehungen (zur Seele Kap. 65 und 66, zum Tod eines Generals, Kap. 86)], immer wiederkehrende Ermahnungsreden an Mönche und andere Christen bis hin zu Diskussionen mit sophistischen Philosophen (Kap. 72-80) zeigen die hohe Bedeutung des Antonius und seine Auseinandersetzungen mit Themen der damaligen Zeit. Dazu gehörte auch die Konfrontation mit dem Arianismus, den er nach Athanasius auf das aller schärfste verurteilte, wie auch Melitianer und Manichäer (vgl. Kap. 68). Noch auf dem Sterbebett (Kap. 91), auf dem Athanasius ihn noch einmal alle wichtigen Aspekte für ein gottgefälliges Leben wiederholen lässt (stetige Askese, Glaube an Christus, Nachfolge der Heiligen, Bestattung unter der Erde sowie die Bekämpfung häretischer Gruppen), mahnt Antonius vor den Arianern.

Inhaltlich wird die anti-arianische Sicht, die einen Subordinationismus Jesu verurteilt, vor allem in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Philosophen deutlich: Hier unterstreicht Antonius, dass die „Zeichen und Wunder [...] Christus nicht mehr als Menschen, sondern als Gott zeigen“ (Kap. 75). Gegenüber seinen philosophischen Opponenten betont er an der gleichen Stelle: „Leset also und sehet, daß das, was Christus vollbracht hat, ihn als einen Gott kennzeichnet, der gekommen ist zum Heile der Menschen.“ Statt Geschöpfe zu vergöttlichen, wie es die griechische Tradition in ihren Göttererzählungen tat, sei der Schöpfer zu verehren, „damit ihr nicht die Ehre, welche dem Demiurgen gebührt, geschaffenen Dingen erweise“ (Kap. 76). Das Hauptargument für die Göttlichkeit Jesu Christi ist nach Antonius die Kraft des Kreuzes und das Vertrauen, im Glauben an seine Kraft Heilung von Dämonen zu finden, die „eure Vernunftschlüsse“ und „Zauberei“ (Kap. 80) nicht vermögen: Dämonenaustreibung kann nur von Gott bewerkstelligt werden, sodass die Austreibungen im Namen Jesu Christi ihn als Gott bzw. wesensgleich mit Gott erkennbar

machen. Dies betont Antonius auch gegen die Wortgewandtheit der Sophisten. Sie möchte er mit dem Hinweis auf die heilende und rettende Macht Christi überzeugen und bekehren: „Nicht wir wirken das, sondern Christus ist es, der durch die, welche an ihn glauben, das vollbringt. Glaubet also auch ihr! Und ihr werdet sehen, daß bei uns keine Wortkunst zu finden ist, sondern Glaube durch die Liebe, die auf Christus hinarbeitet“ (Kap. 80).

3. Schlussbemerkung

In der Betonung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn durch Athanasius und Antonius wird besonders deutlich, dass es bei dem Streit um die Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht um praktisch bedeutungslose begriffliche Streitereien ging. Hinter den Diskussionen steckt im Kern die Frage nach Erlösung und Rettung. Sie kann nur gedacht und möglich werden, wenn Jesus wahrer Gott ist¹. Und so wurde der theologische Streit *propter homines* bzw. *propter nostrum salutem* ausgefochten.

Der Streit von damals kann einer Erinnerung daran sein, dass theologisches Nachdenken – wie es ja auch Johannes XXXIII. und das II. Vatikanum hervorgehoben haben – wesentlich unter pastoralem Vorzeichen geschehen soll. Dann wäre Pastoral nicht einfach die zumutbare Anwendung von Dogmatik für die Gläubigen. Die pastorale Sorge wäre dem Nachdenken über den Glauben selbst inhärent. Dogmatik und Pastoral wären als pastorale Dogmatik bzw. als dogmatische (d.h. inhaltlich orientierte) Pastoral unter dem Vorzeichen des *propter homines* stärker miteinander verzahnt.

Der Text entstand als Kurzesay im Sommersemester 2020 im Rahmen der kirchengeschichtlichen Vorlesung „Jesus Christus in den Konzilien der Frühen Kirche“ bei Prof. Dr. P. Rheinbay SAC.

¹ Im hellenistischen Denken konnte Jesus nur dann als Erlöser verstanden werden, wenn er als wesensgleich mit dem Vater verstanden wurde. Nur so konnte er den Menschen Anteil geben an der sie erlösenden göttlichen Natur. Eines Wesens mit dem Vater ist er vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden. Biblisch und damit im hebräischen Denken wäre eher davon zu sprechen, dass Gott im Mesias Jesus präsent ist. In seinem Wort und in seinem Tun ‚geschehen‘ Gottes Verheißungen an Israel. Sie sollen als Befreiung und Rettung für alle Völker Wirklichkeit werden. So werden sie zu (Mit-)Erben der Israel gegebenen Verheißungen.

LITERATUR

Athanasius: Leben des Heiligen Antonius (Vita Antonii), Bibliothek der Kirchenväter (1. Reihe, Bd. 31, München 1917), <https://bkv.unifr.ch/works/5/versions/19/divisions/126670> (11.08.2020).

Baus, K. (1962): Meletios v. Lykopolis, in: LThK², Bd. 7, Freiburg i.Br., 257-258.

Drobner, H. (1994): Lehrbuch der Patrologie, Freiburg/Basel/Wien.

Dünzl, F. (2011/zuerst 2006): Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg/Basel/Wien.

Klaus, A. (1962): Antonios, in: LThK², Bd. 1, Freiburg i.Br., 667-669.

VII. Pfarrei / Pfarrer:

Vorgaben des Codex Iuris Canonici (CIC) für die verschiedenen kirchenrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten einer Pfarrei

1. Einleitung

Roma locuta, causa finita. Dies haben nicht wenige römisch-katholische Christ_innen gedacht, als die neue Instruktion der Kleruskongregation im Juni 2020 veröffentlicht wurde (vgl. Kongregation für den Klerus 2020). Dieser alle Diskussionen beendete Ausspruch, der von Augustinus stammen und schon im 4. Jahrhundert erstmals Verwendung gefunden haben soll, wurde mit dem I. Vatikanum im 19. Jahrhundert in Form der (begrenzten!) Unfehlbarkeit des Papstes dogmatisiert. Die Kleruskongregation ist aber nicht identisch mit dem Papstamt ex cathedra und eine Instruktion ist kein Dogma.

Die Instruktion der Kongregation für den Klerus „Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche“ will eine Orientierung geben im Blick auf die strukturellen Veränderungen, die in einer Reihe von Bistümern in Deutschland vollzogen werden und im Blick auf die Gespräche, die im Rahmen des sog. Synodalen Weges auf Bundesebene stattfinden. Wie es dem Verständnis einer Instruktion entspricht, geht es nach c. 34 darum, bestehende Gesetze zu erläutern und Vorgehensweisen ihrer Umsetzung darzulegen. Dabei stieß die *instructio* auch auf erhebliche Kritik. Ihr wurde vorgeworfen, sie bremse durch das Beharren auf der letztverantwortlichen Leitung der räumlichen Gliederungen durch einen Pfarrer notwendige strukturelle Veränderungen aus und schließe nicht-ordinierte Frauen und Männer von der Leitung aus. Damit sind Probleme aufgeworfen, die neben dem Kirchenrecht wesentlich auch andere theologische Disziplinen, vor allem Exegese und Dogmatik berühren. Im Rahmen dieser Arbeit sollen jedoch lediglich die auch in der Instruktion aufgegriffenen, geltenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen im Bezug auf Pfarrei und Pfarrer vorgestellt und in einer Schlusssequenz einige kritische Anfragen hinsichtlich der Grenzen rechtlicher Bestimmungen formuliert werden – von Karl Rahner als „gestufte Relativität des Rechtes“ (Rahner 2008/1976:371) bezeichnet.

2. Inhaltliche und kirchenrechtliche Perspektiven zur ‚Kirche vor Ort‘

2.1 Ekklesiologische und kirchenrechtliche Grundlagen

Das II. Vatikanum versteht die Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Dies ist sie, weil sie als Grundsakrament in Christus als Ursakrament verwurzelt ist. „Zeichen und Werkzeug“ ist sie also nicht aus sich selbst, sondern „in Christus“ (LG 1). Sie ist kein Selbstzweck, sondern steht wie Christus selbst im Dienst der Menschheit. LG 8 unterstreicht und konkretisiert diese Aussage dahingehend, dass der Dienst der Kirche im Zusammenhang mit dem Werk der Erlösung

steht, das „Christus [...] in Armut und Verfolgung vollbrachte“. Entsprechend ist die Kirche „nicht gegründet um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“ (LG 8).

Das Kirchenrecht hat die Aufgabe eine rechtliche Grundlage dafür zu schaffen, dass die Kirche nach dem Kirchenverständnis des II. Vatikanums ihren Dienst tun kann. Auch in diesem Sinn ist es Ausdruck der Sichtbarkeit der Kirche. Vor allem das kirchliche Verfassungsrecht muss als konstitutive Grundordnung nach innen und nach außen die Sichtbarkeit der Inhalte und der Praxis widerspiegeln, für die die Kirche dogmatisch, d.h. inhaltlich steht.

Auch wenn das kirchliche Verfassungsrecht nicht gänzlich im Zweiten Buch des CIC von 1983 mit dem Titel *De Populo Dei* zu finden ist, so zeigt sich in den drei Teilen dieses Buches doch ein Großteil der verfassungsrechtlichen Struktur der Kirche. Das Verfassungsrecht umgreift dabei

1. den sich aus der Eingliederung in die Kirche gemäß cc. 96, 204-206 CIC [...] ergebenden rechtlichen Grundstatus der Gläubigen (cc. 208-223 CIC; cc. 11-26 CCEO),
2. die Unterscheidung der Gläubigen in Laien und Kleriker gemäß c. 207 § 1 CIC [...] und
3. den damit verbundenen hierarchischen Aufbau der Kirche gemäß cc. 330-572 CIC“ (Müller/Ohly 2018:214).

2.2 Die Gläubigen in Gesamt- und Teilkirche

Die Gläubigen als *communio christifidelium* oder Volk Gottes bilden vor aller Unterscheidung in Ämter, Dienste und Aufgaben gemeinsam die Kirche. Die Taufe als „Eingangspforte zu den Sakramenten“ (c. 849) und das Heilswirken des Heiligen Geistes in der kirchlichen *communio* begründet die Zugehörigkeit zur Kirche. Mit der Taufe besteht nach c. 208 für alle Gläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“. Im sog. Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208-223) sind die Rechte und Pflichten aller Gläubigen aufgelistet, von der Gleichheit (c. 208) über die Wahrung der Gemeinschaft mit der Kirche (c. 209), die persönliche Heiligung und die Heiligung der Kirche (c. 210), den Beitrag zur Verkündigung der Heilsbotschaft (c. 211), das Recht auf ‚korrekten‘ Gottesdienst (c. 214), die freie Wahl des Lebensstandes (c. 219) bis zum Persönlichkeitsschutz (c. 220), den innerkirchlichen Rechtsschutz (c. 221) und die Verpflichtung zum kirchlichen Gemeinwohl (c. 223).

Die Gesamtkirche ist als *communio ecclesiarum* in Teilkirchen untergliedert. Nach LG 23 besteht „[i]n ihnen und aus ihnen [...] die eine und einzige katholische Kirche“. Ihr Handeln unterscheidet sich inhaltlich in den Teilkirchen nicht von dem in der Gesamtkirche: Es wird derselbe Glaube verkündet, dieselben Sakramente gefeiert und die Leitung ist demselben geistlich-apostolischen Amt anvertraut. Nur im formalen Anspruch unterscheiden sich Teilkirchen und Gesamtkirche, etwa in der Verkündigung des Papstes. Die Begriffe „in“ und „aus“ sind dabei strikt zusammen-

zudenken: Die Gesamtkirche ist nicht einfach ein summarisches Gebilde aus Teilkirchen. Vielmehr wirken die Teilkirchen in der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche und sind damit auch von ihr abhängig. Das gilt aber auch umgekehrt: Nicht einfach in der Gesamtkirche (quasi als Weltdiözese, die regiert und delegiert) agieren ‚niedrig-rangigere‘ Teilkirchen und ihre Untergliederungen, sondern auch aus den Teilkirchen wird die Gesamtkirche gespeist. Die Abhängigkeiten beruhen auf verschränkter Gegenseitigkeit. Entscheidend dabei sind die gemeinsamen Inhalte bei allen politischen, kulturellen, historischen, geografischen oder ökonomischen Unterschieden der Weltkirche: Wort, Sakrament und Caritas sowie Lehren, Heiligen und Leiten sind die Grundkomponenten, die in Gesamt- und Teilkirche universale Gültigkeit haben (aber in ihrem jeweiligen Kontext durchbuchstabiert werden müssen).

Nach c. 369 ist jede Teilkirche Teil des Gottesvolkes und dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium anvertraut. Die Unterteilung der Gesamtkirche in und aus Teilkirchen (die wiederum in Kirchenregionen und -provinzen unterteilt sind) sowie die Eingliederung der Gläubigen in diesen Gesamtverbund kann in folgender „verfassungsrechtliche[n] Gliederungsformel“ zusammengefasst werden (Müller/Ohly 2018:252): „Durch Taufe oder Konversion wird der Mensch der Katholischen Kirche eingegliedert. Durch seinen Wohnsitz gemäß cc. 100-107 [...] gehört der Christgläubige [...] einer konkreten Ritusfamilie an, d.h.:

1. einer *Ecclesia sui generis* (Lateinische Kirche oder Ostkirchen),
2. einer Teilkirche (*Ecclesia particularis*) und darin der Wohnsitzpfarrei sowie
3. einem bestimmten Ritus in der Ritusfamilie (Römischer Ritus, ostkirchliche Ritusfamilien).“

2.3 Pfarrei: Mehr als Pfarrer und Laien

Nach Einordnung in Gesamt- und Teilkirche sowie in das Gemeinstatut der Gläubigen können wir uns nun genauer der Kirchengliedschaft der Einzelnen, ihrer Unterscheidung in Kleriker und Laien in der *communio hierarchica* und damit verbunden der Pfarrei zuwenden. Nach c. 96 wird ein Mensch durch die Taufe „’Glieð’ am Leib Christi, der die Kirche ist“ (Müller/Ohly 2018:233). Ihm/Ihr kommt kanonisches Personsein zu. Als solche hat er/sie Rechte und Pflichten in der Kirche, die im Gemeinstatut ausgeführt werden. Gemeinsam ist aber allen Gläubigen, die in c. 204 aufgeführte Teilhaftigkeit am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi, „die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat“. Die Formel vom gemeinsamen Priestertum, die in biblischer Rückbindung (Eph 4, Röm 12) auf LG 31 beruht, wird insofern relativiert, als dass Kleriker und Laien unterschieden werden (c. 207), die „gemäß ihrer eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen sind“ (c. 204).

Der Grundstatus des *christifidelis (laicus)* wird in einem Sonderstatus ausdifferenziert, in den jeder Christ, nicht aber jede Christin, eintreten kann. Dieser unterschiedliche Lebensstand (ehelich oder ehelos bzw. geweihter Kleriker, entweder ‚weltlich‘ oder eremitisch oder koinobitisch, vgl. cc. 207, 266, 1031, 1050, 1087, 1088) ist rechtlich festgelegt, so kann etwa nach cc. 1031 und 1050 ein ständiger Diakon ver-

heiratet sein, ein ‚gottgeweihter‘ Kleriker nach cc. 207 und 266 hingegen nicht. Und eine Christin kann zwar in einen kanonischen Lebensverband eintreten, nicht aber zur Priesterin geweiht werden. Nach c. 207 §1 werden alle Gläubigen „Kraft göttlicher Weisung“ (*ex divina institutione*) in Laien und Kleriker unterschieden. So wird die Weihe als *ius divinum* und damit dem Willen des menschlichen Gesetzgebers in der Kirche als entzogen verstanden. Die durch das Sakrament der Weihe ‚apostolisch bevollmächtigten‘ Kleriker tun ihren Dienst gegenüber allen Gläubigen als ‚hierarchisches Priestertum‘ wie es in cc. 1008 und 1009 sowie in LG 10¹ dargelegt ist. In ihrer je eigenen Stellung (vgl. c. 208), mit einem Kirchenamt verbunden (vgl. c. 145) und an bestimmte Pflichten – nicht zuletzt der steten inhaltlichen Weiterbildung – gebunden (s. Kap. 2.2 sowie cc. 224-231 für Laien und 232-293 für Kleriker) strukturieren Kleriker und Laien gemeinsam wirkend und auf hierarchische Weise die Gemeinschaft der Kirche.

In der Diözese, die nach c. 369 vom Gottesvolk, dem Bischofsamt und dem Zusammenwirken des Presbyteriums bestimmt ist, „gewinnt die Gesamtkirche [...] konkrete Gestalt, da hier inhaltlich die gesamte Sendung der Kirche in der Verkündigung des Gotteswortes und in der Feier der Sakramente (Eucharistie) gegenwärtig wird“ (Müller/Ohly 2018:284). Gegliedert ist die Diözese in Pfarreien oder Zusammenschlüsse mehrerer Pfarreien (c. 374). Die Pfarrei ist die zentrale Seelsorgeeinheit, in der unter der Autorität des Diözesanbischofs, kooperativ, auf Dauer und territorial bestimmt (aber nicht unabänderlich) die *cura pastoralis* (vgl. cc. 374 und 515) gewährleistet sein muss. „Die Pfarrei [...] verweist den Gläubigen vor Ort auf seine christliche und zugleich kirchliche Berufung in dieser Welt, die in der Gemeinschaft der Heiligen ihre Vollendung finden soll“ (Müller/Ohly 2018:296). Nach dem Dekret zum Laienapostolat des II. Vatikanums (*Apostolicam Actuositatem*) ist in der Pfarrei in den gegebenen Verhältnissen von Kirche und Gesellschaft ein gottgemäßer Dienst von allen Gläubigen zu leisten. Dementsprechend ist die Pfarrei „augenscheinliches Beispiel für das gemeinschaftliche Apostolat“ (AA 10). Die Hirtensorge der Pfarrei wird vom Bischof einem Pfarrer anvertraut, den er frei wählen kann. Nach c. 521 muss der Pfarrer Priester sein. „Die Hirtensorge des Pfarrers verwirklicht sich in der bevollmächtigten Teilhabe am Amt Christi, das er in den Diensten des Lehrens, des Heiligens und des Leitens ausübt. Nach Maßgabe des Rechts können gemäß c. 519 Priester und Diakone an der Ausübung der Hirtensorge mitwirken sowie Laien mit-helfen“ (Müller/Ohly 2018:297). Diese Formulierung zeigt, wie Müller und Ohly in ihrem Lehrbuch zum Katholischen Kirchenrecht hervorheben, dass die „Mitträger-schaft der Laien an der kirchlichen Heilssendung“ (ebd.:298) im kanonischen Recht nicht ausreichend hervorgehoben ist (mit Ausnahme der cc. 536 und 537 – Mit-

¹ „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.“ (LG 10)

wirkung in Beratungsorganen) und der Realität geradezu diametral entgegensteht, in der die Laien nicht einfach nur ‚Objekte‘ der Seelsorge sind. Noch weniger wird auf die inhaltliche Grundlage von Kirche (s. Kap. 2.1 und 2.2) im ‚Pfarreienrecht‘ (c. 515 ff.) verwiesen, nach der ein Dienst im Sinne des Evangeliums und der damit verbundenen eucharistischen Konstituierung im Vordergrund stehen müsste, wie es auch Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* (EG 28) hervorhebt, insbes. im Bezug auf den missionarischen Aspekt.

Was mögliche Formen der Pfarrei angeht, so zeigt sich der CIC durchaus offen, wobei grundgelegt ist, dass eine Pfarrei (oder auch mehrere, nach c. 374 § 2) nach den cc. 515 und 526 immer mit einem Pfarrer nach dem Grundsatz ‚eine Pfarrei(engemeinschaft) – ein Pfarrer‘ verbunden ist. Dabei muss sie inhaltlich als „Trägerin der kirchlichen Sendung in Wort, Sakrament und Caritas [fungieren und] [...] sich durch das Zusammenwirken der Gläubigen mit einem Pfarrer [auszeichnen], der in seinem Dienst gemäß c. 519 durch weitere Kleriker und Laien unterstützt wird“ (Müller/Ohly 2018:299). Einer territorialen Ausweitung – wie schon in vielen Diözesen umgesetzt oder in der Debatte – dürfte dabei prinzipiell kaum etwas rechtlich entgegenstehen, solange diese ‚Großpfarreien‘ von einem Pfarrer oder im ‚Notfall‘ einem geweihten Pfarradministrator oder -moderator (cc. 542-544) geleitet werden. Auf der praktischen Ebene macht die aktuelle *instructio* aber auf einige Aspekte als Einwand gegen ‚Großpfarreien‘ aufmerksam: So müsse zum einen das rechtlich vorgegebene Verfahren strikt eingehalten werden. Zum anderen können „der bloße Mangel an Klerikern in einer Diözese, deren allgemeine finanzielle Situation oder andere Bedingungen der Gemeinde, die voraussichtlich kurzfristig verändert werden können“, nicht als „angemessene Gründe“ zur Geltung gebracht werden (Nr. 48). Auch ein „allgemeiner Hinweis auf das ‚Heil der Seelen‘“ sei „nicht hinreichend“, sondern müsse „unter Bezugnahme auf die konkrete Situation“ begründet werden (Nr. 50).

Die Zentrierung auf einen Pfarrer als Leiter schließt bei alledem nicht aus, dass auch Diakone und Laien an der Seelsorge mitwirken. Die *cura pastoralis* jedoch bleibt bei einem Pfarrer als „unverzichtbare(s) sakramentale(s) Haupt dieser Gemeinschaft der Gläubigen“ (Müller/Ohly 2018: 302). Dies gilt auch für Sonderformen von Pfarreien, die nicht territorial, sondern durch ihre besonderen Aktivitäten in der Seelsorge für bestimmte Kreise von Gläubigen entstehen (vgl. cc. 516, 545 sowie cc. 564-572).

3. Schlussbemerkungen

Nicht nur die Reaktionen auf die *instructio* zeigen Spannungen und Widersprüche zwischen kirchenrechtlichen Bestimmungen und geplanten oder bereits in Umsetzung begriffenen Strukturreformen. Auch die Instruktion selbst ist nicht frei von Widersprüchlichkeiten: Auf der einen Seite beharrt sie auf der Leitung der Pfarrei durch einen Pfarrer. U.a. wird dies mit dem Hinweis begründet: „Da der Hirte und die Gemeinde sich kennen und einander nahe sein müssen, kann das Amt des Pfarrers auch nicht einer juristischen Person anvertraut werden“ (Nr. 66). Gleichzeitig ist der „bloße Mangel an Klerikern“ kein angemessener Grund für die Zusammen-

schlüsse zu Großpfarreien (Nr. 48). Der praktische Umgang mit dem „bloßen Mangel an Klerikern“ kommt einer Quadratur des Kreises gleich. Hirte und Gemeinde sollen unabhängig von Räumen „einander nahe sein“.

Die Probleme, die hier sichtbar werden, provozieren theologische und kirchenrechtliche Rückfragen, die hier abschließend zumindest angerissen werden sollen:

1. Karl Rahner verweist „auf die gestufte Relativität des Rechtes“ (Rahner 2008/1976:371). Sie ergibt sich „aus der ontologischen Tatsache, daß der konkrete Fall [...] nie adäquat durch allgemeine und in menschlichen Begriffen formulierte Gesetze eingefangen, und die konkrete Situation, die mit allen ihren Momenten für die Frage der Zuständigkeit allgemeiner Prinzipien relevant ist, nicht adäquat reflektiert werden kann“ (ebd.:374). Es gibt also eine Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Das setzt einer ‚identitätslogischen‘ Identifizierung theologischer Inhalte mit rechtlichen Normen Grenzen. „[D]ie Wahrung des Rechts [geschieht] in der dienenden Demut [...], die weiß, dass das Recht in der Kirche Gott, seinem Leben und seiner Gnade einen Raum, ja sogar eine Präsenz verschaffen kann, darum aber dennoch nicht einfach mit Gott und seinem Geist und dem, was überhaupt durch dieses Recht vermittelt werden soll, identifiziert werden darf“ (ebd.:376). Daher wäre die vorschnelle Berufung auf ein *ius divinum* anzufragen. Im Blick auf die Amtsfrage wäre die Verwurzelung des Amtes in der Autorität Jesu und in apostolischer Tradition auch überhaupt nicht in Frage zu stellen, sondern zu betonen (vgl. Schillebeeckx 1985). Problematisch wäre aber ein Verständnis der Rede von einem *ius divinum*, die in falscher Unmittelbarkeit mit einzelnen Normen und Situationen identifiziert wird. Von daher wäre zu fragen, inwieweit dogmatisch und kirchenrechtlich größere Spielräume möglich wären, als dies z.B. die aktuelle Instruktion zulässt.
2. Wie sähe ein Amt aus, in dem inhaltlich und rechtlich sichtbarer würde, dass Jesus seine Autorität (Erhöhung) in seiner Erniedrigung erfährt (vgl. Phil 2,5-11) und nach *Lumen Gentium* für unsere Erlösung durch Jesus seine „Erniedrigung und Verfolgung“ (LG 8) konstitutiv ist. Die Autorität des Amtes könnte nicht ‚jenseits‘ der Nähe der ‚Hirten‘ zu den Armen und Ausgegrenzten gedacht und praktiziert werden. Mit der von Jesus so auch von ihnen ‚geliehenen‘ Autorität gehörte es zu ihren ‚Amtspflichten‘, die Gemeinden prophetisch an die Sendung der Befreiung (vgl. u.a. Lk 4,16ff) zu erinnern, die der ganzen Kirche aufgetragen ist. ‚Heildienst‘ und ‚Weltdienst‘ wären dann so miteinander verbunden, dass der kirchliche Dienst nicht mehr ‚arbeitsteilig‘ als ‚Heildienst‘ dem Amt und als ‚Weltdienst‘ den Laien zugeordnet werden und schon gar nicht das eine dem anderen über- bzw. untergeordnet werden könnte. Gerade in den Äußerungen sowie in der Amtsführung von Papst Franziskus wird die Einheit von ‚Weltdienst‘ und ‚Heildienst‘ sichtbar, zu dem Laien und Amtsträger gemeinsam gesandt sind.
3. Zu fragen ist, ob der Ausschluss von Frauen aus dem Amt tatsächlich ‚definiert‘ ist oder ob Johannes Paul II. mit dem Versuch, dies zu tun, die Kompetenzen seines Amtes überschritten hat. Immerhin gibt es nach Karl Rahner auch eine

„gestufte, der konkreten Glaubenssituation angepasste Funktion des kirchlichen Lehramtes. Das Lehramt redet nur in sehr seltenen Fällen unter dem Einsatz seiner ganzen Autorität“ (Rahner 2008/1976:361). Dies wäre um so mehr zu betonen als in der Kirche eine gegenteilige Tendenz zu beobachten ist, die Autorität des Lehramtes durch eine ‚Aura‘ der Unfehlbarkeit auszuweiten, die von den begrenzten Spielräumen, die das I. Vatikanum formuliert hat, nicht gedeckt ist (vgl. zur Ausweitung der kirchlichen Lehrautorität Wolf 2020).

Und nicht zuletzt wären die exegetischen Erkenntnisse in die Diskussion einzubringen, die davon ausgehen, dass es biblisch Frauen in Leitungsämtern gab und dies nach Gal 3,26ff. auch Ausdruck der Überwindung struktureller Über- und Unterordnungsverhältnisse war (vgl. u.a. Schüssler-Fiorenza 1988). Dieses Zeugnis gehört zu den Inhalten der apostolischen Tradition und müsste in den Strukturen des Amtes ebenso wie in der Liturgie ‚sichtbar‘ werden. Dann ginge es bei einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Amt nicht so sehr um ‚formal-demokratische‘ Gleichberechtigung (vgl. AK Theologische Orientierung 2019), sondern um die Sichtbarkeit eines wesentlichen Inhalts der apostolischen Tradition.

Die Forderung nach Änderung der Zulassungsbedingungen zum Amt ermöglicht zudem einen anderen Blick auf die aktuellen Diskussionen um das Verhältnis von Klerikern und Laien. Es wäre möglich, alle, die im hier angedeuteten umfassenden Sinn mit der Leitung einer Gemeinde beauftragt werden, auch sakramental anzuerkennen und so die Verwurzelung der amtlichen Leitung in der apostolischen Tradition sichtbar werden zu lassen.

4. Wenn die Gesamtkirche in und aus den Teilkirchen existiert, haben die Ortsbischöfe teil an der Verantwortung für die Gesamtkirche. Dies hat das II. Vatikanum unterstrichen. Vor diesem Hintergrund erscheint der Hinweis mancher Bischöfe, für veränderte Zulassungsbedingungen zum Amt sei Rom zuständig, als ein Ausweichen im Bezug auf die mit dem Bischofsamt gegebenen gesamtkirchlichen Verantwortung, die impliziert, Erfahrungen aus den Ortskirchen in die Gesamtkirche einzubringen.

Kirchenrechtliches Kurzessay im Rahmen der Vorlesungsreihe zur Ekklesiologie im Sommersemester 2020. Dozentin der kirchenrechtlichen Vorlesung war Dr. iur. can. Michaela Lomb.

LITERATUR

AK Theologische Orientierung (2019): Stellungnahme zu ‚Maria 2.0‘, <https://www.oekumenisches-netz.de/2019/09/stellungnahme-zu-maria-2-0/>, Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (27.09.2019).

Apostolicam Actuositatem (1965), Dekret über das Laienapostolat, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_ge.html (26.09.2020).

Evangelii Gaudium (2013), Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (26.09.2020).

Kongregation für den Klerus (2020): Instruktion – Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche, https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-07-20_Instruktion-Die-pastorale-Umkehr-der-Pfarrgemeinde.pdf (26.09.2020).

Lumen Gentium (1964), Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (26.09.2020).

Müller, L./Ohly, C. (2018): Katholisches Kirchenrecht. Ein Studienbuch, Paderborn.

Rahner, K. (2008/zuerst 1976): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien.

Schillebeeckx, E. (1985): Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf.

Schüssler-Fiorenza, E. (1988): Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München, Mainz.

Wolf, H. (2020): Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München.

VIII. Ohne Kapitalismuskritik kein Heil?

Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen
Gott und Götzen als roter Faden der ‚Großen Erzählung‘

1. Einleitung

Ohne Kontext bleibt alles abstrakt – ob Menschen, Texte, Dinge oder gesellschaftliche Strukturen. Insofern sind „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ (Caero Bustillos et al. 2022; vgl. dazu auch Päpstliche Bibelkommission 1996) wesentlich, um biblische Texte aus dem Kontext ihrer Zeit im Kontext gegenwärtiger Zeit verstehen und ihre Inhalte leben zu können. In der „[e]ntschiedene[n] Abkehr vom Begriff der ‚zeitlosen Wahrheit‘“ hatte Walter Benjamin darauf insistiert, dass Wahrheit an einen „Zeitkern“ gebunden ist, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (Benjamin 2015:578). Für die systematische Theologie hat Johann Baptist Metz dies aufgegriffen. Auf die „Botschaft vom biblischen Gott“ verweisend betont er den „Zeitkern“ der christlichen Rede von Gott (Metz 2017/1996:102).

Der „Zeitkern“ zielt auf das Wesen einer ‚Sache‘. Sie ist nicht in Abstraktion von der Zeit, sondern nur in ihrer Bindung an die Zeit zu erkennen. Die Frage nach dem „Zeitkern“ fragt also danach, was für die Erkenntnis bestimmend in einer bestimmten Zeit ist – sowohl im Blick auf die Vergangenheit wie im Blick auf die Gegenwart. Insofern „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ die jeweiligen Kontexte in den Blick nehmen, in die biblische Texte historisch eingebunden sind und in der Gegenwart gelesen werden, ist dieser Zugang eine Voraussetzung für das Verstehen biblischer Texte.

Während die Frage nach dem historischen Kontext biblischer Texte weitgehend selbstverständlich geworden ist, bleibt die Frage nach den gegenwärtigen Kontexten bzw. nach dem Kontext, der die Gesellschaft in ihrer heutigen kapitalistischen Form prägt, meist ausgeblendet. So wären die vielen Phänomene, die heute wahrzunehmen sind und das Leben von Menschen (vor allem negativ) prägen, zwar in ihrer Verschiedenheit ernst zu nehmen, dabei aber auch gleichzeitig daraufhin zu befragen, ob sie einen gemeinsamen Kern haben bzw. in welchem gesellschaftlichen Formzusammenhang sie stehen. Dass daraus nicht nach dem Schema von Basis und Überbau gleichsam identitätslogisch alles determinierende Zusammenhänge abgeleitet werden können, wäre gegen ein traditionsmarxistisches Denken zu betonen (vgl. dazu Scholz 2005 und dies. 2009).

Die erkenntniskritische Frage nach dem Wesen einer Gesellschaftsform ist für das Verstehen biblischer Texte von der leidempfindlichen Frage geleitet, worunter Menschen im Zusammenhang der je herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse leiden. D.h. die Frage nach dem Verstehen biblischer Texte kann heute nicht abstrahieren von all den Phänomenen, die das Leben von Menschen und die Grundlagen des Lebens zerstören und damit ebenso-wenig von der Frage nach deren Kontextualität mit der gesellschaftlichen Form. Kontextuell zur Debatte stehen damit Phänomene, die von den gigantischen sozialen Spaltungsprozesse, über die Klimakatastrophe bis

hin zur weltweiten Militarisierung reichen. Die Trias der ökumenischen Bewegung seit Vancouver 1983 „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung“ hat richtige Akzente gesetzt, müsste sie aber kontextuell weiterentwickeln, um die globale Realität von Ungerechtigkeit, Unfrieden und Schöpfungszerstörung zu begreifen und etwas entgegensetzen zu können.

Dazu wäre es wesentlich zu verstehen, in welchem Zusammenhang all die zerstörerischen Phänomene (die sog. Vielfachkrisen) mit der kapitalistischen Gesellschaftsform in ihren unterschiedlichen kulturellen Varianten stehen. Trotz aller Unterschiede ist der Kapitalismus als Gesellschaftsform in dem Sinne zur „alles-bestimmenden Wirklichkeit“ (Ruster 2000:7)¹ geworden, als es zurzeit kein Leben ‚jenseits‘ dieser Formbestimmung gibt. Die negative Prägung der kapitalistischen Gesellschaft seit mehreren hundert Jahren hat Karl Marx als Fetischismus und Alltagsreligion (vgl. Marx 2012/1894:838f.) beschrieben und dabei die religiöse Konnotation dieses Begriffs aufgegriffen, wie es in seinen Anspielungen auf religiöse Zusammenhänge deutlich wird (vgl. Marx 2013/⁴1890:86ff.). Genau das korreliert mit der biblischen Götzenkritik als einer Kritik an der Unterwerfung unter Herrschaft und Fremdbestimmung durch falsche, andere, fremde Götter und Mächte.

Die Götzenkritik hat ihre Wurzeln in Israels Gott der Befreiung, entsprechend ist ihr Fokus die Unterscheidung von Gott und Götzen. Sie wird angesichts der Unterwerfung unter fremde Götter und Mächte immer wieder neu zur Geltung gebracht. Das Heilsversprechen, das mit dem Gottesnamen verbunden ist, lässt sich nicht von seiner negativen Kehrseite, der Kritik der Götzen bzw. Fetischzusammenhänge von Herrschaft und Fremdbestimmung trennen. An diese Traditionen wäre auch in Theologie und Kirche anzuknüpfen, wenn sie inmitten der heutigen gesellschaftlichen Normalität und Alltäglichkeit, die permanent weltweit Katastrophen für Menschen und Natur produziert, ihre im Gottesgedächtnis verwurzelte Sendung als Nachfolge des Messias Jesus leben soll.

Einen zentralen theologischen Ort hat die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen in der Theologie der Befreiung (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992; vgl. auch Assmann et al. 1984). Pablo Richard hat im Blick auf Lateinamerika von „eine[r] radikale[n] Erfahrung [...] von Leben und Tod“ (Richard 1995:189) gesprochen und von dieser Erfahrung her zwischen dem „Gott des Lebens“ und den „Götzen des Todes“ unterschieden (ebd.:194ff.). Was er mit Blick auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat, gilt verschärft im Blick auf die Situation der gegenwärtigen mit der Entwicklung des Kapitalismus verbundenen Krisen: die Kämpfe um Leben und Überleben und der Tod von Menschen auf der Flucht, in Kriegen, an den Folgen der Zerstörung der Lebensgrundlagen haben globale Maßstäbe angenommen. Inzwischen muss weltweit das gelten, was Richard für seine theologische Reflexion auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat: „Unsere gesamte theologische Reflexion wird zutiefst geprägt sein durch diesen geschichtlichen Gegensatz von Tod und Leben [...]“ (ebd.:189).

¹ Mit dem Begriff „der alles bestimmenden Wirklichkeit“ interpretiert Thomas Ruster die Erfahrung, dass sich niemand dem Kapitalismus als prägender Kraft des Lebens entziehen kann (vgl. Ruster 2000:bes. 7ff.).

Im Folgenden soll also von der heutigen Situation eines Krisenkapitalismus ausgehend die biblische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen – von der Offenbarung des Gottesnamens bis zur neutestamentlichen Apokalyptik – gewissermaßen als roter Faden durch die Bibel skizziert werden. Vor diesem Hintergrund wäre danach zu fragen, wie die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen im Kontext unserer Gegenwart buchstabiert werden kann.²

2. Kontext heute:

Das „warenproduzierende Patriarchat“ in seiner finalen Krise

2.1 Die Form der kapitalistischen Verhältnisse

Die Vielzahl zerstörerischer Krisen³ werden unterschiedlich analysiert. Die einen (Positivismus/Reduktionismus) tendieren dazu, diese Krisenfelder einzeln zu erfassen und die Probleme vor allem auf die handelnden Akteure, d.h. Politiker*innen, Unternehmer*innen oder wahlweise auch Kriminelle (von Drogenkartellen bis Menschenhändler) zurückzuführen.

Andere (Strukturalisten) analysieren Strukturen: Strukturen von Ökonomie und Politik und damit verbundener Bürokratie, die sich mehr oder weniger verselbstständigt haben und deren Systemfunktionen das Handeln von Akteuren bestimmt. Auch

² Der Text verdankt die entwickelten Inhalte der gesellschaftskritisch-theologischen Reflexion, an der ich als hauptamtlicher Mitarbeiter im Ökumenischen Netz Rhein-Mosel-Saar teilhaben durfte. Er ist in besonderem Maße von immer neuen und intensiven Gesprächen mit dem Vorsitzenden des ‚Netzes‘, Herbert Böttcher, inspiriert.

³ Die weltweiten Krisen zeigen sich gebündelt in Phänomenen

- von weltweiter Militarisierung und gewaltförmigen Konflikten (über 200) in bisher ungekannter Zahl (vgl. SIPRI 2023; HIIK 2022),
- oft verbunden mit dem zunehmenden Phänomen sog. failed states, zerfallender staatlicher Infrastrukturen (Bedszent 2014);
- eines zunehmenden Klimakollaps‘ mit Flut- und Dürrekatastrophen, schmelzendem ‚ewigem‘ Eis, abgeholzten Regenwäldern, Millionen Toten durch Atemwegserkrankungen aufgrund fossiler Fortbewegung und Industrie, zerstörerischer Rohstoffausbeutung für vermeintlich saubere Energie und Automobilität, dem Vordringen von Menschen in kaum bekannte Naturgebiete samt neuen, tödlichen Krankheiten (vgl. Konicz 2020, Koch 2021, Deutsches Klima-Konsortium 2022, Konicz 2023; vgl. zum letzten Punkt Böttcher/Scholz 2020, Wallace 2021);
- von Spaltungen von arm und reich in immer stärkeren Ausmaßen samt weiterhin nicht behobener Hungerkatastrophen trotz ausreichender Nahrungsmittelproduktion (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021);
- globaler Zunahme struktureller Arbeitslosigkeit, des Niedriglohnsektors und der informellen Arbeit sowie einer Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021);
- von immer mehr Flüchtenden (110 Mio., davon fast 60% Binnenflüchtlinge) und grenzübergreifender Arbeitsmigration (min. 170 Mio.; Binnenmigration ist nicht mitgezählt, allein in China wird sie auf über 200 Mio. geschätzt) aufgrund von Perspektivlosigkeit der aufgelisteten sozialen, politisch-militärischen und ökologischen Erscheinungen (vgl. Globale Trends 2022);
- einer populistisch-fundamentalistischen Suche nach Schuldigen als einfacher Lösungsanker in einer „unübersichtlichen Moderne“ (Jürgen Habermas) – ob bei den politisch und ökonomisch Mächtigen respektive ‚den Juden‘ (Antisemitismus) und ihrer vermeintlichen Weltverschwörung, den vermeintlich faulen Arbeitslosen oder ‚Zigeunern‘ (Antiziganismus), ‚den Ausländern‘ und Flüchtenden (Rassismus, oft gepaart mit Islamophobie), ‚den Frauen‘ oder denen, die ‚anders‘ (Sexismus) als die vermeintliche Norm sind (vgl. Scholz 2005 und dies. 2023; vgl. auch Buchholz 2017).

andere Ansätze, selbst der der Intersektionalität (vgl. Walgenbach 2012; vgl. auch Bong et al. 2023), nehmen maximal additiv verschiedene Phänomene wahr und setzen sie zueinander in Verbindung. Höchstens marginal kommt die gesellschaftliche Form in den Blick, die sich hinter den Strukturen verbirgt und in die das Handeln der Akteure eingebunden ist. In diese Form ist auch die Wahrnehmung derer eingebunden, die gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verwerten wie auch diejenigen, die sich in abgespaltenen Sorgetätigkeiten um die Reproduktion der Arbeitskraft kümmern...

Die kapitalistische Gesellschaftsformation hat sich in einem langen historischen und konfliktiven Entstehungsprozess in der Neuzeit gebildet. Mit dem 19. und 20. Jahrhundert hat der Kapitalismus sich von Europa und Nordamerika über die ganze Welt ausgebreitet (vgl. zusammenfassend Kloos 2020:394-406). Ein Großteil des Verständnisses des Entstehungsprozesses und der Funktionsweise dieser Gesellschaftsform ist Karl Marx und seiner Analyse des Fetischcharakters der kapitalistischen Form (vgl. dazu auch Hilke 2016) zu verdanken, die sich hinter dem Rücken der Akteure, ihres Bewusstsein und Handelns durchgesetzt hat.

Ein Ausgangspunkt ist für Marx dabei die „Kritik der Religion“ als „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1997/1844:21). Die Religion stellt Illusionen und Phantasmata bereit, die das ‚Volk‘ über das wirkliche Elend hinwegtrösten und die Religion zum „Opium des Volks“ (ebd.) werden lässt. Marx geht es dabei nicht einfach um die abstrakte Aufklärung über den illusionären Charakter der Religion, sondern um die Kritik der Verhältnisse, die solcher Illusionen bedürfen. „Die Kritik der Religion ist also im Kern die Kritik des Jammertals, dessen Heiligschein die Religion ist. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“ (ebd.:21-22). Entsprechend mündet die Kritik der Religion ein in den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.:28). Wer die Religion überwinden will, muss die Kritik der irdischen Verhältnisse betreiben, die der religiösen Illusionen und ihrer Projektionen auf eine jenseitige Welt bedürfen.

In der Analyse des Fetischcharakters des Kapitalverhältnisses hat Marx den entscheidenden Schritt der Analyse des Projektionsmechanismus getan. Nicht einfach in der Religion, sondern in der Produktion von Waren werden die gesellschaftlichen Verhältnisse vergegenständlicht und zugleich verborgen. So gilt es also das „Geheimnis der Warenform“ (Marx 2012/1890:86) zu lüften. Ziel von Marx war es, die Warenproduktion und -zirkulation, in deren Rahmen Wert und Mehrwert durch die Ver-
ausgabung von Arbeit⁴ produziert und als Profit realisiert werden, zu durchschauen,

4 Die menschliche Arbeitskraft ist eine Ware, die auf dem (Arbeits-)Markt ver- und gekauft wird. Ihr Gebrauchswert besteht darin, dass sie Waren produzieren kann, wobei sie die einzige Ware ist, die mehr Wert produzieren kann als für ihre Reproduktion (Essen, Trinken, Wohnen, Erziehung, Ausbildung etc.) aufgewendet werden muss. Der Besitzer der Arbeitskraft kann sie über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion notwendig ist (notwendige Arbeit), hinaus einsetzen. Die Mehr-Arbeit über die notwendige Arbeitszeit hinaus ist die Quelle des Mehr-Werts. Das Ergebnis der Mehr-Arbeit, also der Mehr-Wert, steht zwar dem Besitzer der Arbeitskraft zu (vor allem Unternehmen), da die Ware Arbeit vorab gekauft wurde und damit das Recht, ihren Gebrauchswert und sein Ergebnis zu nutzen. Allerdings verläuft die tatsächliche Aneignung, genauer ausgedrückt die Realisierung des Mehr-Werts, wiederum konkurrenzvermittelt auf der Zirkulationsebene, d.h. im Tausch ab. Das heißt, dass sich Einzelkapitale

um ihren regelrecht verzaubernden Einfluss auf die Menschen begreifen und überwinden zu können. Er bezeichnete diese Gesellschaftsform auch als „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ und greift zu seiner Erläuterung auf „die Nebelregion der religiösen Welt“ zurück, in der „die Produkte des menschlichen Kopfes“ als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten“ (ebd.) erscheinen. „So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden [...]“ (ebd.:86-87).

Der Fetischismus der Warenproduktion etabliert eine neue Form der Herrschaft, im Unterschied zu den stärker personal strukturierten Herrschaftsverhältnissen des sog. Mittelalters, eine abstrakte Herrschaft, die abstrakte Herrschaft des Wertgesetzes, nach dem Kapital (G) für die Produktion von Waren (W) durch die Verausgabung von Arbeit eingesetzt wird, um dadurch mehr Geld (G') als Mehr-Wert zu produzieren, was Marx in die Formel $G-W-G'$ gefasst hat. Er beschreibt dieses Gesetz als „automatisches Subjekt“ (ebd.:169). Damit benennt er das Paradox von kapitalistischer Struktur und ihrer Vermittlung durch die Subjekte als Handlungsträger des Wertgesetzes und ihm darin zugleich Unterworfenen. Damit ist keinem platten Determinismus der Menschen durch die Struktur das Wort geredet, sondern das paradoxe Verhältnis betont, dass der Kapitalismus zum einen nicht ohne bewusste, d.h. mit Erkenntnis und Willen ausgestattete Handlungsträger*innen funktionieren kann; zum anderen aber Freiheit der Erkenntnis und des Willens insofern determiniert sind, als sie nicht einfach frei und willentlich die objektiv gesetzten Automatismen des Wertgesetzes außer Kraft setzen können, sondern nur im Rahmen dieser Automatismen bewusst, d.h. dann frei und nach ihrem Willen handeln können. Dies zu erkennen und mit dem Wertgesetz und seinem ‚Automatismus‘ zu brechen, wäre die Voraussetzung tatsächlicher Befreiung aus diesem Fetischismus.

Der Fetischismus der Warenproduktion scheint mit einem unendlichen Fortschritt, also mit beständigem Wachstum verbunden. Alle auftretenden Krisen und Probleme – selbst ökologische Schranken (vgl. dazu auch schon ebd.: 529-530) – sollen innerhalb eines wachstumsbasierten Fortschritts als eine Art ‚grüner Kapitalismus‘ lösbar sein. Der Prozess des kapitalistischen Fortschritts stößt aber auf eine innere logische Schranke. Diese steht im Zusammenhang mit den Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Konkurrenz. Waren werden ja in der Konkurrenz privater, unkoordinierter Produzenten hergestellt und vermarktet. Diese Konkurrenz treibt die Technologieentwicklung immer weiter voran, denn: „Dies ist das Gesetz für die kapitalistische Produktion, gegeben durch die beständigen Revolutionen in den Produktionsmethoden selbst, die damit beständig verknüpfte Entwertung von vorhandenem Kapital, den allgemeinen Konkurrenzkampf und die Notwendigkeit, die Produktion zu verbessern und ihre Stufenleiter auszudehnen, bloß als Erhaltungsmittel und bei Strafe des Untergangs. Der Markt muß daher beständig ausgedehnt werden, so daß seine Zusammenhänge und die sie regelnden Bedingungen immer mehr die Gestalt eines

(vulgo Unternehmen) auf gesamtgesellschaftlicher, global gewordener Ebene, in Konkurrenz zueinander Anteile an der Gesamt-(Mehr-)Wertmasse sichern. Dies geschieht unabhängig davon, wie viel Wert durch die Verausgabung von Arbeit in ihrer eigenen Produktion in diese Wertmasse eingeflossen ist (vgl. ausführlich dazu Kurz 2012).

von den Produzenten unabhängigen Naturgesetzes annehmen, immer unkontrollierbarer werden“ (Marx 2013/1894:254-255).

Die durch die Konkurrenz vorangetriebene Produktivität stößt auf eine logische Schranke, die der Kapitalismus nicht mehr überspringen kann. Marx beschreibt das Kapital als „prozessierenden Widerspruch“ (Marx 1974/1857-58:593). Er sieht ihn darin begründet, dass das in der Konkurrenz produzierende Kapital gezwungen ist Arbeit durch Technologie zu ersetzen, wenn es einen Vorteil in der Konkurrenz ergattern bzw. schlicht nicht aus dem Rennen geworfen werden will. Mit der Eliminierung der Arbeit wird aber die Arbeit als Grundlage der Produktion von Wert und Mehrwert tendenziell zum Verschwinden gebracht. Mit der mikroelektronischen Revolution seit den 1970er/80er Jahren – die aktuell in Industrie 4.0 und Künstlicher Intelligenz noch einmal ‚neue Höhen‘ erreicht – stößt die innere logische Schranke des Kapitals nun auch auf ihre historischen Schranken. Der Verlust an Arbeitssubstanz (vgl. Kurz 2004/2005) lässt sich immer weniger und letztlich nicht mehr durch die Ausweitung von Märkten und Warendiversifizierung kompensieren. Auch der scheinbare Ausweg, die realwirtschaftlich ins Taumeln geratene Kapitalakkumulation auf die Finanzmärkte zu verlagern und den Kapitalismus durch eine simulierte Kapitalvermehrung, also durch die Vermehrung von ‚Geld ohne Wert‘ und mit immer weniger Bezug zur Realwirtschaft zu retten, stößt auf die Grenzen platzender Blasen – und in der Folge realwirtschaftlicher Entwertungsprozesse mit den Konsequenzen des ‚Überflüssig-werdens‘ von immer mehr Menschen. Mit den Grenzen des Verwertungsprozesses stößt auch regulierendes staatlich-politisches Handeln auf seine Grenzen; denn es ist abhängig vom Gelingen des Verwertungsprozesses. Empirisch deutlich wird dies an den Grenzen der Finanzierbarkeit, auf die staatliches Handeln stößt. Es soll zerstörende soziale und ökologische Fehlentwicklungen kompensieren und korrigieren. Das aber geht nur, wenn der Staat sich den Notwendigkeiten des Wertgesetzes beugt und den scheiternden Verwertungsprozess immer neu befeuert. Das kommt der ‚Quadratur des Kreises‘ gleich (vgl. Kurz 2010/2011 und ders. 2012; vgl. auch Kloos 2022).

Die Grenzen staatlichen Handelns werden auf die Individuen abgewälzt. Sie sollen Eigen-Verantwortung für das übernehmen, woran der Staat scheitert. Daran aber Scheitern auch die Individuen – ob als Daueraktivist*innen, die mit dem Kopf an, aber nicht durch die undurchdringliche Wand staatlicher Krisenpolitik laufen, oder als sich permanent optimierendes „unternehmerisches Selbst“ (Bröckling 2013), das in der Dauerkonkurrenz mithalten will. Dabei werden nicht wenige depressiv oder narzisstisch-größenwahnsinnig (vgl. Wissen 2017).

So läuft der Fetisch der Warenproduktion ins Leere und treibt in die Vernichtung des Lebens von Menschen und die Zerstörung der Grundlagen allen Lebens. Biblisch gesprochen: Der Götze produziert Tod und der kapitalistische Götzendienst opfert ihm das Leben von Menschen und der Schöpfung.

2.2 Kapitalismus als Religion

Zusammenhänge zwischen Kapitalismus und Religion sind bei Marx präsent sowohl in seinem Weg von der Kritik der Religion zur Kritik einer vom Fetisch der Waren-

produktion besessenen Gesellschaft bis hin zu seinen Anspielungen auf die christliche Religion in seiner Fetischismusanalyse. Das Thema Kapitalismus und Religion hat vor ca. 100 Jahren auch Walter Benjamin aufgegriffen und auf „Kapitalismus als Religion“ zugespitzt (vgl. Benjamin 1991/1921:100-103). Im Unterschied zu Max Weber, der die „okzidentale Kultur“ mit zunehmender „Rationalisierung“ verbindet und den Kapitalismus als „Entzauberung der Welt“ (Weber 2002/1919:488) versteht, sieht Benjamin den Kapitalismus von seinem Wesen her als Religion: Denn er „dient essentiell der Befriedigung derselben Qualen, Sorgen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Religionen Antwort gaben“ (Benjamin 1991/1921:100). Zudem beschreibt er ihn als permanente „Zelebrierung eines Kultes“ (ebd.) der Waren – ein Kult, der nicht versöhnenden, sondern immer neu verschuldenden Charakter hat.

Zwar steht bei Benjamins Beschreibung des „Kapitalismus als Religion“ der kulturelle Aspekt im Vordergrund, während die politisch-ökonomische Dimension unterbelichtet bleibt (vgl. Böttcher 2021). Dennoch greift auch Benjamin auf das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft aus, wenn er davon spricht, Gott sei nicht tot, sondern gleichsam in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse eingewandert und „einbezogen“ (Benjamin 1991/1921:101) in das Schicksal des darin scheiternden Menschen. Am Ende, also in seinem Scheitern, wird sich der in den Verhältnissen gefeierte Gott ‚offenbaren‘. Von daher lässt sich, Benjamin weiterführend, theologisch sagen: ‚Gott‘ ist zur fetischisierten, vergötzen Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse geworden. ‚Gott‘ ist in die Immanenz eingeschlossen, die keine Transzendierung, keine Überschreitung des Bestehenden mehr kennt – so wird er in und mit den gesellschaftlichen Krisen untergehen. ‚Gott‘ erhält den Stellenwert eines alles-bestimmenden Mythos im immer gleichen Kreislauf von Produktion und Konsum.

Wenn dem so ist, dann ist der Kapitalismus weder – wie Max Weber behauptet hat – Entzauberung noch Rationalisierung, sondern

- Verzauberung durch den Kult der Ware, der eingebettet ist in den Mythos der Wiederkehr des Gleichen von Produktion und Konsum der Ware im Rahmen des Wertgesetzes (G-W-G‘) – bis die innere Schranke diesem Mythos ein katastrophisches Ende setzt, und
- Irrationalität als Unterwerfung der Gesellschaft unter den irrationalen und tödlichen Selbstzweck der Verwertung von Kapital um seiner selbst willen und der davon abgespaltenen Momente der Reproduktion als Sorge um den Erhalt und die Pflege menschlichen Lebens und vor allem Arbeitens im Rahmen dieser Gesellschaftsform. Der verschuldende Charakter des kapitalistischen Kultes wird darin deutlich, dass er als ökonomischer Prozess der Verschuldung einhergehend mit der moralischen Pflicht, Schulden zu begleichen, das Leben und die Grundlagen des Lebens dem irrationalen und zerstörerischen Selbstzweck der Vermehrung von Kapital opfert – bis der Kapitalismus sich auch selbst zerstört.

Wie sehr der kapitalistische Fetisch zur ‚alles bestimmenden Wirklichkeit‘ geworden ist, lässt sich auch daran erkennen, dass die skizzierten Grenzen des Kapitalismus nicht dazu führen, den Fetisch wahrzunehmen und nach Wegen zu suchen,

ihn zu überwinden. Nicht einmal die Begrenztheit ökologischer Ressourcen und die Verwundbarkeit der Schöpfung scheinen zu irritieren; von der inneren logischen Schranke ganz zu schweigen. Die fetischisierte Normalität erscheint als eine Grenze, die – auch in der Erkenntnis – nicht überschritten werden kann. Diese Normalität ist Ausdruck eines Mythos des ‚Immer Gleichen‘⁵. Es war schon immer so... Der mythische Kreislauf des ‚Immer Gleichen‘ in der Form von G-W-G‘ oder G-G‘ ist Ausdruck der Fetischisierung der Verhältnisse, die ihren ideologischen Ausdruck im Mythos des ewigen Fortschritt gefunden hat. Und selbst wenn der Mythos des Fortschritts brüchig zu werden scheint, führt das nicht zu einem Bruch mit dem ‚Weiter so‘ im Rahmen der fetischisierten Verhältnisse und ihrer Zerstörungsdynamik, die mit dem mythischen Kreislauf des ‚Immer Gleichen‘ Krisen und Katastrophen hervorbringt. Eher können sich Menschen den Untergang der Welt vorstellen als das Ende des Kapitalismus.

Wenn nun der Kapitalismus quasi alles-bestimmend und damit zur Religion geworden, d.h. Gott in die Verhältnisse eingegangen ist, und gleichzeitig als „prozessierender Widerspruch“ seine Grundlagen von Arbeit, (Kern-)Familie und Natur aushöhlt, dann scheint es keine Auswege mehr geben zu können, da mit der Vergöttlichung/Fetischisierung der Immanenz auch transzendierendes Denken (von Handeln ganz zu schweigen) an den Grenzen der Verhältnisse kapituliert. Was diese Eingeschlossenheit in der Immanenz der Verhältnisse, die regelrechte Verschmelzung mit den Verhältnissen bedeutet, wird gegenwärtig in Prozessen der Barbarisierung deutlich. Sie sind erkennbar auf politisch-ökonomischer Ebene (Autoritarismus weltweit) wie in persönlichen Bereichen: zunehmender Narzissmus, Sozialdarwinismus etwa im Zusammenhang mit Corona, Prozesse der Verfeindung wie sie sich in Ausländerfeindlichkeit zeigen und dabei wiederum politische Inhumanität befeuern (Bsp.: EU-Asylkompromiss; vgl. dazu Ökumenisches Netz 2023a).

Die zunehmende Krise des Gesamtsystems und seiner diversen Ausdrucksweisen wahrzunehmen bzw. verstehen zu wollen scheint unmöglich zu werden. Im Gegenteil werden Phänomene entweder bewusst ignoriert, abgewehrt oder einfache Lösungen präsentiert. Anstelle einer Infragestellung der auratisch⁶ fetischisierten kapitalistischen Kategorien kommt es zum Kampf im und um dieses System auch auf persönlicher Ebene: Die Krise der Arbeit (Prekarisierung, Flexibilisierung) führt zum Optimierungswettbewerb in der Konkurrenz, der viele krank macht und in sozialdarwinistischer Manier nur noch die ‚Fittesten‘ mithalten lässt. In der Konsequenz ausbleibender bzw. nicht ‚ausreichend‘ bezahlter Arbeit droht oft Verschuldung und damit gibt es noch mehr Probleme. Und diese Probleme, die sich auf verschiedene Ebenen des Lebens auswirken (Bildung, Gesundheit etc.) führen zur Suche nach einfachen Lösungen wie „Ausländer raus“, „Frauen sollen zu Hause bleiben“, „Politik (wahlweise auch der Markt) soll es richten“ ... wenn sie nicht im dröhnenden Lärm

⁵ Diesen Zusammenhang hat Herbert Böttcher in der Auseinandersetzung mit Benjamins Rede vom homogenen und leeren Fluss der Zeit herausgearbeitet (und in Bezug zur Theologie gesetzt). Vgl. dazu Böttcher 2023a und 2023b.

⁶ Nach Benjamin kann Aura mit „Unnahbarkeit“ und gleichzeitig „Echtheit“ umschrieben werden. Auratisch ist der Kapitalismus also deshalb, weil er geradezu als unumstößliche Wahrheit gilt, die nicht angegangen werden kann (vgl. Benjamin 2015/1936:471-508).

der eventisierten Spaßgesellschaft betäubt oder erstickt werden können. ‚Lösungen‘ scheinen nur vorstellbar im Bannkreis der fetischisierten und auratisch aufgeladenen kapitalistischen Kategorien. Wie Gott in die Immanenz des Kapitalismus eingewandert ist, so ist auch der alte Heilsanspruch der Kirche – außerhalb der Kirche kein Heil⁷ – faktisch mit dem Kapitalismus verbunden und wird zu einer Besessenheit, als ob es ‚außerhalb des Kapitalismus kein Heil‘ gebe. Anstelle von Distanz zu sich und zur Gesellschaft im Denken diese ‚abstrakte Herrschaft‘ von Wert und Abspaltung kritisch zu erkennen – als Voraussetzung ihrer Überwindung –, wird Erkenntnis durch die Verschmelzung mit dieser Herrschaft und damit der Vergöttlichung von Normalität, die zur Verzauberung der Einzelnen verführt, ignoriert und abgewehrt.

Eine Suche nach Auswegen aus den inzwischen nicht mehr zu übersehenden Krisen wird nur im Rahmen der mit den Krisen einhergehenden Form gesucht – dabei bleiben Arbeit, Geld, Geschlechterverhältnis, Staat als Kategorien unangetastet oder sollen im Rahmen des Bestehenden (idealistisch) menschlicher funktionieren. Aber nur eine über die Fetischverhältnisse hinausgreifende bzw. sie zur Disposition stellende Reflexion macht es möglich, diese Gesellschaftsform in Frage zu stellen und auch praktisch zu überwinden. Dies scheint aktuell kaum realistisch. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass aus dieser allgemeinen in sich krisenhaften Konstitution des Kapitalismus alles Handeln und Denken als determinierter Weg in die Katastrophe abgeleitet werden kann (vgl. zu nicht-ableitungslogischem Denken bes. Scholz 2009; vgl. auch Scholz 2005). Der Weg in die Katastrophe entspricht der inneren ‚Logik‘ bzw. der Irrationalität der Verhältnisse. Er kann aber unterbrochen, gestoppt, ‚umgekehrt‘ werden, wenn es gelingt, mit der Normalität der Verhältnisse, ihrer Selbstverständlichkeit und ihren vermeintlichen Plausibilitäten zu brechen. Eine wesentliche Quelle dafür könnte für Christ*innen die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, zwischen dem biblischen Gott der Befreiung und des Lebens und den Götzen der Herrschaft und des Todes sein.

3. Gott und Götzen, Leben und Tod in biblischen Traditionen

3.1 Der biblische Gottesname

In der biblischen Erzählung von der Offenbarung des Gottesnamens (Ex 2,23-3,17) wird deutlich: Gott hört die Schreie der Unterdrückten, sieht das Leid des Volkes Israel. Der Gottesname ist nicht zu trennen von Compassion, ‚Mit-Leid und Mit-Leidenschaft‘, von Gottes Option für die Armen und Unterdrückten. Das Leid ist geprägt durch ‚Ägypten‘, also durch unterdrückerische Herrschaft. Es geht somit nicht einfach um das unmittelbare Hören der Schreie und Sehen des Leids, sondern

⁷ Der Titel dieses Textes, „Ohne Kapitalismuskritik kein Heil“, greift eine 1442 (vgl. DH 1351) auf dem Konzil von Florenz dogmatisierte Formulierung des Kirchenvaters Cyprian von Carthago aus dem 3. Jahrhundert auf: *extra ecclesiam nulla salus* (vgl. v. Karthago 200-258:73. Brief, 21. Kapitel). Nach der Definition des Konzils kann „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet [...] des ewigen Lebens teilhaft werden“. Dies wurde durch das Dekret „*Nostra Aetate*“ (1965) des II. Vatikanischen Konzils insofern ‚aufgehoben‘, als dass es sehr wohl Heil auch in anderen Konfessionen und Religionen oder auch außerhalb von Religionen und somit außerhalb der (römisch-katholischen) Kirche geben kann. Die Kirche kann den universalen Heilswillen Gottes für die Menschheit nicht für sich allein beanspruchen. Allerdings kann – nicht nur in der Kirche – darum gestritten werden, was diesen Heilswillen ausmacht und wie er in der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen gelebt werden kann (zum kirchlichen Umgang mit Irrtümern vgl. Seewald 2019:bes. 67-110).

zugleich um dessen Bezug zu Herrschaft. Gott sendet Mose zur Befreiung der in bzw. unter ‚Ägypten‘ Versklavten. Diese Sendung ist verbunden mit der Offenbarung des Gottesnamens, mit dem ermutigenden Versprechen Gottes an Mose: ‚Ich werde (als Retter und Befreier) geschehen‘⁸. Dieses Versprechen wird in Israel zur Verheißung, d.h. zum Ausdruck dafür, dass Gott sein Volk über die herrschenden Verhältnisse hinausführen und darin zu einer Quelle wird, in der Israel die Kraft finden kann, sich dem Druck zur Anpassung an herrschende Verhältnisse zu verweigern. Gottes Transzendenz ist verortet in der Immanenz geschichtlicher Verhältnisse und greift zugleich darüber hinaus: Gott transzendiert, überschreitet die Grenzen herrschender Verhältnisse und nimmt sein Volk in diesem Prozess des ‚Transzendierens‘ auf dem Weg der Befreiung mit.

Die Inhalte des Gottesnamens sind also geprägt von der Verheißung, das Volk auf den Wegen geschichtlicher Immanenz zu begleiten, und zwar so, dass die Immanenz von Herrschaftsverhältnissen überschritten wird. Darin wurzelt die Zusage der Treue Gottes. Seiner Treue soll die Treue des Volkes auf den Wegen der Befreiung entsprechen. Genau das ist der Bundesgedanke: Zeichen und Versprechen der Treue Gottes auf den Wegen der Geschichte, und zwar als befreiende Transzendierung geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse. Der Bund bedeutet zugleich die Bindung Israels an seinen Gott. Der Bund ist gewissermaßen der Rahmen, der Horizont, in dem das befreite Volk mit seinem Gott lebt bzw. leben soll (vgl. Boer 2008:bes. 69-131; vgl. auch Assmann 2015).

3.2 Götzen

Götzen⁹ stehen biblisch für die Abkehr von Gott und für den Bruch des Bundesverhältnisses. Dies wird da virulent, wo es zur fetischisierender Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaft oder die Kräfte einer divinisierten Natur kommt. Als Beispiele dafür erzählt die Bibel von der Sehnsucht, zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurückzukehren (Ex 16,3), der Anbetung des Goldenen Kalbs (Ex 32; vgl. dazu Richard 1984: 14-19), dem mit der Vergötzung der Natur verbundenen Baalskult (1 Kön 17.18), aber auch von Israels Unterwerfung unter einen König, weil es sein wollte wie die anderen Völker (1 Sam; vgl. dazu u.a. Moenikes 2007).

Wenn Menschen sich unter von ihnen geschaffene Dinge bzw. geschichtliche Herrschaftsstrukturen unterwerfen, geht es um Götzen bzw. Götzendienst; denn diese

⁸ Hebräisch heißt es: **אֶהְיֶה אִשְׁרֵי אֶהְיֶה** (ehyeh ašer ehyeh). Der Imperfekt des Verbs „sein“ deutet auf eine futurische, sich fortsetzende sowie modale, d.h. mit Möglichkeit und Notwendigkeit einhergehenden, Handlung bzw. ein Geschehen hin, ein Mit-Sein Gottes.

⁹ Der Begriff Götze ist von Martin Luther eingeführt worden. Er kommt vom mittelhochdeutschen Wort götz, was so viel wie Heiligenbild, aber auch die Kurzform von Gottfried bedeutet, was damals als Schimpfwort (Dummkopf/Schwächling) genutzt wurde. Synonym zum Begriff Götzen wird auch Abgott (was falscher Gott, frevlerisch bedeutet) oder Idolatrie benutzt. Letzteres leitet sich vom griechischen Begriff eidolon (Idol) ab, was so viel wie Götterbild bedeutet. In der hebräischen Bibel gibt es eine Vielzahl von Begriffen, die mit dem deutschen Begriff Götzen übersetzt werden: Häufig wird einfach von fremden oder anderen Göttern gesprochen, oft in Verbindung mit Begriffen rund um die Bedeutung Bild/Abbild und dabei mit Beschreibungen wie Gräuel, Abscheulichkeit und Nichtigkeit in Verbindung gebracht. In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die um 100 v.Chr. fertig gestellt war, werden alle diese Begriffe entweder mit eidolon, eikon (Bild) oder schlicht theoi (Götter) übersetzt (vgl. Steymans 2007).

Unterwerfung geht einher mit der Vergötzung bzw. Fetischisierung von Herrschaftsverhältnissen. Dabei wird Gott in der Immanenz vergegenständlicht (Bsp. Goldenes Kalb), um durch Anbetung handhabbar, verfügbar gemacht zu werden. Mit der Herrschaft waren in der Antike auch Fruchtbarkeitsgötter – besonders wichtig in Agrargesellschaften – verbunden, die eine Vergöttlichung der Natur implizierten und damit ebenfalls Götzendienst waren. Mit der Überhöhung von Herrschaft und Natur werden die Inhalte des Gottesnamens negiert. Diese Negation ist dabei nicht abstrakt, sondern fordert Opfer (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992:bes. 140-192), wie es jede Unterwerfung tut. Auch wer die Götzen kritisiert, sie als Gegensatz zum Gottesnamen benennt, muss mit dem Tod rechnen. Mit Jon Sobrinos Worten: „Sterben muß, wer an Götzen rührt“ (Sobrino 1990). Daher entspricht die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen den Unterscheidungen zwischen Unterdrückung und Befreiung, Leben und Tod.

Damit der Bund als Bündnis der Befreiung gegen Formen der Unterwerfung gelebt werden kann, haben sich bestimmte Weisen und Inhalte des Zusammenlebens herauskristallisiert: In der Schenkung des Landes durch Gott bleibt er Herr darüber und entzieht es willkürlicher individueller Verfügbarkeit¹⁰ (Dtn 26). Allen ist die Grundlage des Lebens, also Land, geschenkt. Bei Fehlentwicklungen sind Korrekturen wie das Jubeljahr angedacht, um diese rückgängig zu machen (Lev 25). Dies kann nur in einem relativ autonomen, also von Fremdherrschaft verschonten, begrenzten und toragemäßen, also gerechten Königtum geschehen. Dies mahnen die Propheten immer wieder an. Dabei erinnern sie an die Befreiung aus Ägypten. Eine autonome und begrenzte Herrschaftsform, die Korrekturen zulässt, wird mit dem Rückgriff auf den Exodus und die Befreiung aus Elend und Sklaverei verbunden (vgl. Veerkamp 2013: 106-167). Die Erinnerung in Wort und Zeichen (rituell etwa in der Gabe der ersten Erträge des Landes an Gott und das damit einhergehende Glaubensbekenntnis, wie es in Dtn 26,5b-10a überliefert ist) soll damit Mahnung sein, den einzigen und treuen Gott – gegen andere ‚Götter‘ bzw. Götzen – als Befreier, der gleichzeitig auch Schöpfer ist, nicht zu vergessen (Schema Israel, Dtn 6,4). Als Befreier und Schöpfer ist er Herr über menschliche Herrschaft und die Natur. Damit ist die Erinnerung an seinen Namen gegen menschliche Herrschaftsverhältnisse und kosmische Mächte der Natur, die wiederum Herrschaft von Menschen über Menschen legitimieren, gerichtet.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Situation der kapitalistischen Fetischverhältnisse, die auf die innere Schranke ihrer Entwicklungs- und damit Reform-/Umkehrmöglichkeiten stoßen, gewinnt vor allem die biblische Tradition der Apokalypthik an Gewicht (vgl. Böttcher 2023).

3.3 Von der Umkehr zum apokalyptischen Bruch mit den Verhältnissen – Umkehr als Bruch mit Herrschaftsverhältnissen im Ersten Testament

Tora und Propheten mahnen Umkehr an, Umkehr zu Gott, d.h. ‚Gottesdienst‘ statt

¹⁰ Vgl. zu dem Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Sozialgesetzen der Tora Crüsemann 2005/1992:bes. 252-273.

‚Götzendienst‘. Israel als heiliges¹¹, d.h. als von den ‚normalen‘ Völkern und ihren Königreichen, die mit unterwerfender Herrschaft einhergehen, ‚abgesondertes‘ Volk (vgl. dazu Kloos 2020:385-388) steht gegen die ‚Normalität‘ der (antiken) Herrschaftsverhältnisse. Es steht gewissermaßen für Fetischismuskritik und Begrenzung von Herrschaft in einem möglichst ‚egalitären‘ Lebenszusammenhang (vgl. Moenikes 2007).

Apokalyptik verschafft sich in ausweglos erscheinenden Situationen Ausdruck. Elisabeth Schüssler-Fiorenza nennt sie „Krisen-Literatur“ (Schüssler-Fiorenza 1994:44). Die Apokalyptik zeigt sich in Situationen, in denen nichts mehr geht, in denen selbst der „Prophetegeist“ (Richard 1996:41) verloren gegangen ist und keinerlei Korrekturen mehr zu menschenfreundlichen Veränderungen möglich sind. Für Israel schienen Umkehr als Reform und Begrenzung von Herrschaft da nicht mehr möglich, wo es Herrschaftsverhältnissen unterworfen war, die keine oder kaum noch Spielräume für die Gestaltung des Bundesverhältnisses zuließen. Wenn Herrschaftsverhältnisse sich quasi totalisieren, also immanent geschlossener werden, insistiert Apokalyptik auf dem Bruch mit den bestehenden Verhältnissen. Neue Verhältnisse können nur entstehen, wenn die vergötzte Herrschaft an den Wurzeln gepackt und negiert wird.

Im Ersten Testament ist Apokalyptik vor allem mit dem Aufstand der Makkabäer gegen die hellenistische Herrschaft im zweiten Jahrhundert vor Chr. verbunden¹². Die hellenistische Herrschaft wurde in vorher ungekanntem Maße seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. so absolutistisch, geradezu ‚totalitär‘ geschlossen, weil viele Bereiche des Lebens umfassend. Soziale Spaltungen, kulturell-religiöse Anpassungen und Ignoranz gegenüber den mit dem Gottesnamen verbundenen Inhalten waren Kennzeichen dieser Zeit (vgl. Albertz 1992:591-605; vgl. auch Tamez 2001: 23-31; Veerkamp 2013:129-242).

Das Buch Daniel (2. Jh. v. Chr.), dessen Erzählungen in die Zeit Babylons zurückverlegt sind, thematisiert die babylonische Herrschaft als Götzendienst. In Dan 3 steht die Goldsäule des Nebukadnezar für die hellenistische Macht, die alles unterwirft und Menschen in Schuldknechtschaft und Armut treibt. Dieses Abbild der alles-bestimmenden Herrschaft anzubeten, sich vor ihm niederzuwerfen, sich ihm damit zu unterwerfen – um an seiner Macht und seinem Reichtum zu partizipieren –, wird im Buch Daniel kritisiert und die Unterwerfung negiert. Einen Ausweg gab es nicht mehr in Reformen dieser Herrschaft, sondern nur noch im Nein gegen diesen totalitär gewordenen Götzen. Hier gab es nur die strikte Alternative Gott oder Götze. Diejenigen, die für Israels Gott eingestanden sind und der Herrschaft die Loyalität verweigert haben, mussten dies oft mit dem Leben bezahlen.

Da steht nun auch die Treue Gottes ‚in Frage‘. Sie bleibt nur ‚denkbar‘, wenn sie auch über den Tod hinaus gilt. So wird das Buch Daniel nicht zufällig zu einem Zeugnis für die Hoffnung auf Auferweckung. „Diejenigen, die diese Hoffnung for-

¹¹ *Kadosch und hagios* (etwas anders auch *sanctus*) können mit abgesondert übersetzt werden (vgl. Kloos 2020:385 f.).

¹² Apokalyptische Passagen bei verschiedenen Propheten davor (Sach 9-14; Jes 24-27 etc.) könnten spätere Einfügungen sein, die die Bedeutung der Apokalyptik hervorheben sollten.

mulieren, können nicht glauben, dass Gott denen nicht die Treue hält, die durch ihren Widerstand gegen fremde Herren ihm treu sind bis in den Tod. Gerade der Widerstand gegen Fremdherrschaft wird zum Nährboden der Hoffnung auf Auferweckung“ (Ökumenisches Netz 2023:15).

In Daniel 7 wird der Bruch mit Herrschaft ausgedehnt auf alle Weltreiche, die als Bestien, die aus den Abgründen des Meeres aufsteigen, dargestellt werden. Ihnen wird die Vision des Menschensohnes entgegengesetzt. Aus dem Himmel, der Sphäre Gottes kommend, tritt er der Herrschaft der Bestien entgegen. Sie soll abgelöst werden von einem von Gott Kommenden, der eine göttliche und damit gleichzeitig humane, von allen geteilte menschenfreundliche Herrschaft verkörpert.

Im Blick auf das Zweite Testament bildet dies eine wichtige Brücke zum Messias Jesus, der als ‚Menschensohn‘ verstanden wird und dessen Verständnis (Leben, Tod und Auferweckung) darin wesentlich mit den apokalyptischen Traditionen verbunden bleibt.

3.4 Zweites Testament: Der Gottesname ‚geschieht‘ im Messias Jesus

Eine wesentliche Grundlage für das Verstehen des Zweiten Testaments ist seine Verwurzelung in den Traditionen Israels und seiner Heiligen Schrift. Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments verkündet Jesus keinen fremden Gott, sondern will Israel um den aus der Schrift bekannten Gott sammeln und zentrieren. Sein Leben ist verwurzelt in den Inhalten, die mit dem Gottesnamen verbunden sind (vgl. 3.1). Es bringt sie zur Geltung, lässt sie ‚geschehen‘: in der Befreiung der Armen, der Aufrichtung von Kranken, Blinden und Lahmen und vor allem in der Heilung von durch Dämonen Besessenen bzw. des vom Dämon römischer Herrschaft besessenen Israel. In so besessenen Menschen bzw. in Israel als Volk reproduzieren sich Fremdbestimmung und Fremdherrschaft da, wo diese bewusst oder unbewusst affirmiert wird. Die Sendung des Messias besteht im Kern darin, von dieser Fremdherrschaft zu ‚heilen‘ und Israel so aufzurichten, dass in ihm der Gottesname in der Verweigerung der Anpassung an die Götzen, die Herrschaft überhöhen und legitimieren, wieder lebendig werden kann¹³.

Das beinhaltet die Konfrontation mit den römischen Herrschaftsverhältnissen und ihrer Vergötzung, die gerade im Kaiserkult zum Ausdruck kommen¹⁴. Der Messias lebt den Bund, d.h. seine Inhalte der Befreiung als Ausdruck der gegenseitigen Treue von Gott und seinem Volk. Er lebt den Bund bis ans Kreuz der Römer. Und Gott hält ihm die Treue bis über den Tod hinaus, indem er ihn auferweckt.

Im Rahmen des Bundes ist Jesu Auferweckung kein isoliertes Geschehen zwischen

¹³ Vor allem im Blick auf das Johannesevangelium, aber auch die anderen Evangelien hat Klaus Wengst den Gedanken herausgearbeitet, dass Jesus keinen fremden Gott, sondern den in Israel bekannten Gott verkündet (vgl. Wengst 2019); im Blick auf die synoptischen Evangelien vgl. auch Wengst 2016 und 2021. Den Gedanken des ‚Geschehens‘ des Gottesnamens macht u.a. Ton Veerkamp (vgl. Veerkamp 2013) stark. Zum Zusammenhang zwischen Besessenheit und Besatzung vgl. Wengst 1986:86 ff.; vgl. dazu auch Bedenbender 2013: 376ff.

¹⁴ Ausdrücklich nimmt Johannes diesen Zusammenhang auf, wenn er Thomas die Selbstbezeichnung Domitians „Mein Herr und mein Gott“ in den Mund legt und sie auf den gekreuzigten Messias bezieht (Joh 20,28). Vgl. dazu Wengst 2019: 566 f.

Gott und seinem Messias, sondern eingebettet in die Beziehung Gottes zu seinem Volk. Was in und mit dem Messias geschieht, wird zur Hoffnung auf Israels Rettung, auf eine neue Schöpfung, in die auch die Völker einbezogen sind. Das geht nicht ohne Bruch mit den herrschenden Verhältnissen. So ist es kein Zufall, dass die Hoffnung auf Auferweckung wesentlich mit der Apokalyptik verbunden ist. Das wahrscheinlich älteste Zeugnis von der Auferweckung Jesu, das Paulus überliefert (1 Kor 15,3ff.), ist eingebettet in apokalyptisches Denken (vgl. Schottroff 2013; Sutter-Rehmann 1995). So wird es möglich, die Auferweckung des gekreuzigten Messias als die Auferweckung „des Ersten der Entschlafenen“ (V. 20) zu verstehen. Er ist „der Erste“, weil an ihm deutlich wird, dass die Auferweckung allen Toten gilt, „zuerst“ aber dem gekreuzigten Messias. Gleichzeitig zielt die Auferweckung des gekreuzigten Messias auf „das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft entmacht hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater übergibt“ (V. 24). Dann erst ist die Geschichte beendet und das Wirklichkeit geworden, was der Gottesname beinhaltet. Die Entfaltung dieses Gedankens wird möglich aufgrund des Vertrauens, dass es „undenkbar“ wäre, wenn der Messias und alle, die dem Befreiergott treu waren bis in den Tod, endgültig vernichtet wären, wenn doch das gelten soll, was das Leben des Bundes Gottes mit seinem Volk prägt: Befreiung und Treue. So sind Leben und eben auch Kreuz und Auferweckung des Messias Ausdruck des Bundes, d.h. des Vertrauens darauf, dass Gott dem Inhalt treu bleibt, den er mit seinem Namen versprochen hat. Darin erweist er sich als Befreier aus menschlicher und natürlicher Herrschaft, als Befreier und Schöpfer: Er, nicht vergötzte Verhältnisse oder die Natur, haben das letzte Wort.

Das verbindet die Apokalyptik des Paulus mit der Offenbarung des Johannes und ihrer Vision einer neuen Schöpfung, die sie in den Bildern der Überwindung des Todes in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Offb 21,1ff.) entfaltet (vgl. Schüssler-Fiorenza 1994, Richard 1996 und Wengst 2010). Sie entspringen nicht idealistischen Träumereien, sondern sind an den Bruch mit Rom gebunden. Erst wenn mit Rom gebrochen bzw. die Herrschaft Roms ihr Ende gefunden hat (Offb 17-19), kann die ‚neue Schöpfung‘ Wirklichkeit werden (Offb 21,22). So sind die apokalyptischen Hoffnungen mit Widerstand gegen die römische Gewaltherrschaft verbunden und münden ein in den letzten die biblischen Traditionen zusammenfassenden Ruf: „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20).

Das ‚letzte‘ Buch der Bibel kann im Blick auf ihre messianische Interpretation als Kulminationspunkt der Bibel verstanden werden: In ihm drückt sich die Hoffnung auf das endgültige (Wieder-)Kommen des Messias Jesus und der endgültigen Beendigung aller Herrschaft von Menschen über Menschen wie auch der Natur über Menschen aus. Sie ist das letzte Buch des Kanons und zeigt vielleicht nicht zufällig die entscheidenden Aspekte beider Testamente auf: Die befreiende Herrschaft Gottes im Himmel, die auch auf Erden im Bund mit Israel und darüber hinaus allen Menschen guten Willens gelten soll und das damit einhergehende Ende noch so totalisierter und sich selbst verabsolutierender Herrschaft sowie die Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1), auf end-gültige Befreiung von geschichtlicher Herrschaft wie von der Herrschaft der Natur.

4. Fetischismuskritik bzw. Unterbrechung einer mythisierten Normalität: Was könnte für Theologie und Kirche daraus zu lernen sein?

Pablo Richard plädiert dafür, den „geschichtlichen Gegensatz von Leben und Tod“ zum zentralen Gegenstand der theologischen Reflexion zu machen und „von jenem metaphysischen Gegensatz von Sein und Nicht-sein zu unterscheiden, der in der vorherrschenden Theologie konstitutiv ist“ (Richard 1995:189). Damit kann die Theologie nicht zeitlos gedacht werden und die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist geschichtlich kontextuell im Blick auf Herrschaft und Befreiung, Götzen und Gott zu reflektieren. Warum dies in der Kirchengeschichte nur sporadisch zum Ausdruck kam, gleichzeitig aber auch nicht eliminierbar zu sein scheint – weder von idealistischer noch von postmoderner Theologie –, wäre eine spannende Forschungsfrage.

Unter den heutigen Bedingungen müsste die Frage nach Gott im Blick auf die zusammenbrechende Herrschaft des Kapitalismus und ihre katastrophischen Folgen buchstabiert werden. Das kann die Theologie nur in Verbindung mit kritischer Gesellschaftstheorie und ihrer säkularen Reflexion auf den Fetischcharakter der kapitalistischen Vergesellschaftung tun. Dann wird erkennbar, was der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz (Kurz 2010:45) gegen Max Webers Annahme einer entzauberten und rationalen Moderne so formuliert hat: Die Rationalität der Moderne ist nur „die Binnenrationalität eines *objektivierten Wahnsystems* [...]: eine Art säkularisierter Dämonenglauben, der sich in den handgreiflich gewordenen Abstraktionen des warenproduzierenden Systems, seiner Krisen, Absurditäten und destruktiven Resultate für Mensch und Natur manifestiert. In der Verselbstständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber. Der Skandal besteht darin, daß diese unheimliche, geisterhafte und zerstörerische Verselbstständigung der toten, ökonomisierten Dinge zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geronnen ist.“

Mit Walter Benjamin gesprochen wäre gegen die leeren Kreisläufe der fetischisierten Warenproduktion, gegen die heutigen Dämonen, „Unterbrechung“ angesagt: „Dass es ‚so weiter‘ geht, *ist* die Katastrophe“ hat Benjamin schon in den 1920/30er Jahren deutlich gemacht (Benjamin 2015/1920er-30er:592). „Die homogene und leere Zeit“ (Benjamin 2015/1940:701) in ihrem gleichförmigem Dahinfließen zu unterbrechen, das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (ebd.), um zur Reflexion zu gelangen, wäre ‚an der Zeit‘. Theologisch heißt dies: an die Inhalte des Gottesnamens zu erinnern und sie theologisch und gesellschaftskritisch zur Geltung zu bringen – und das nicht abstrakt in zeitlosen Wahrheiten, sondern mit Zeitvermerk, in kritischer Reflexion der aktuellen Verhältnisse und des damit verbundenen Leids.

Gegen die verfestigte Normalität des Faktischen, seine unbewusste Exekution und ‚Mythologisierung als Wiederkehr des Gleichen‘ wäre also aus jüdisch-christlicher Perspektive das Gottesgedächtnis als unterbrechender Einspruch zu formulieren: gegen die geschlossene Immanenz des kapitalistischen Fetischzusammenhangs und seiner Vernichtungspotentiale sowie gegen die Immanenz der Geschichte als

ganzer, die als Siegergeschichte erinnerungslos über die Opfer, „die Namen von Generationen Geschlagener“ (ebd.:700) hinweg walzt. Der Gottesname sprengt den Kreislauf des ‚Immer Gleichen‘ und reklamiert Geschichte gegen den Mythos. Dabei transzendiert er – gewissermaßen als ‚doppelte Transzendierung‘ (vgl. Böttcher 2015) – Geschichte und Schöpfung als ganzes, in der Hoffnung, dass alle Opfer der Geschichte bei ihm Gerechtigkeit erlangen.

Der originäre Ort, an dem dieses Gottesgedächtnis zu erinnern und zu buchstabieren wäre, ist die Kirche. Die pastorale Frage ist nicht, ob die Kirche anpassungsfähig ist an die Moderne/Postmoderne und ihre Systeme, sondern ob sie ‚anpassungsfähig‘ ist an das Gottesgedächtnis und die ihm inhärente Sorge um das Wohl und Wehe von Menschen, heute unter kapitalistischen Bedingungen. „Wir müssen ein Christentum hinterfragen, das mit einer untergehenden Gesellschaft singt und tanzt“ (Uwineza 2023:208). Was Marcel Uwineza als Herausforderung für die Kirche Ruandas formuliert hat, müsste als weltweite Herausforderung für die Kirche im globalen Kapitalismus gelten.

Eine zentrale theologische und pastorale Herausforderung wäre es, unter den heutigen katastrophischen Fetischverhältnissen das Glaubensbekenntnis im Blick auf ‚Ich widersage‘ und ‚Ich glaube‘ aktualisiert durchzubuchstabieren. Welchen Götzen widersage ich, wenn ich an Gott glaube? Und was glaube und worauf hoffe ich, wenn ich den Glauben an Gott im Gegensatz zur Unterwerfung unter Götzen formuliere? Was meinen wir, wenn wir bekennen: Wir glauben an ... den einen Herren Jesus Christus, und welchen ‚Herren‘ bzw. Herrschaftsverhältnissen erteilen wir damit eine Absage? Das Bekenntnis des Glaubens an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, lässt sich nicht aussagen, ohne dem Ungeist zu widersprechen, der die Fetischverhältnisse ‚im Innersten zusammenhält‘. Und was glauben wir, wenn wir dem Glauben schenken, was uns die eine heilige, katholische und apostolische Kirche überliefert? Welchen Fetischisierungen der Kirche müssen wir eine Absage erteilen, wenn wir dem ‚subversiven Gedächtnis‘ (vgl. Metz 2017/2006) der Kirche glauben?

Die Reflexion dessen, was wir glauben, geht dabei nicht ohne kontextuelle, d.h. gesellschaftstheoretische und theologische Reflexion. Sie produziert keine ‚reine‘, gar ‚zeitlose‘ Theorie, sondern hat einen praktischen Ort in den Lebensvollzügen der Kirche, die klassisch als sog. Grundvollzüge¹⁵ ihren Ausdruck gefunden haben. Damit Kirche sich heute – sei es als traditionalistisches Bollwerk gegen die Moderne oder als liberale „Unternehmerische Kirche“ (vgl. Böttcher 2022) – nicht permanent um sich selbst statt um Gott und die Schreie aus Unrecht und Gewalt dreht und sich dabei selbst zum Götzen macht, soll kurz angedeutet werden, in welche Richtung die Ausgestaltung der Grundvollzüge gehen könnte:

Martyria als einer Verkündigung mit Zeitvermerk – sowohl im Blick auf die Tradi-

¹⁵ In seiner inzwischen fast vergessenen Theologischen Orientierung (auch wenn sie offiziell weiterhin inhaltliche Grundlage der pastoralen Tätigkeiten im Pastoralen Raum Koblenz ist, hat sie praktisch kaum Bedeutung) hatte das ehemalige Dekanat Koblenz einen Versuch gemacht, die mit den Grundvollzügen (vgl. dazu auch Rahner 1964) verbundenen pastoralen Herausforderungen zu beschreiben (vgl. Dekanat Koblenz 2005:bes. 24-30).

tionen des Glaubens wie auf die Zeit, in der sie erinnert werden.

Leiturgia als Erinnerung und Feier des Weges Gottes durch die Geschichte, vor allem in der Eucharistie als realsymbolischer Verwandlung von Brot und Wein als subversive Erinnerung an Leben, Tod und Auferweckung des Gottes- und Menschensohnes Jesus und darin als Verwandlung der Welt bis hin zur Auferweckung der Toten in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die eucharistische Verwandlung ist nur dann vor dem Verständnis einer mythologischen Verzauberung von Brot und Wein geschützt, wenn die eucharistisch gefeierte Erinnerung eingebunden ist in die antifetischistisch gelebte und praktizierte Erinnerung.

Diakonia als kirchlicher Dienst im Blick auf die Opfer der kapitalistischen Zerstörung, begleitet von prophetisch-apokalyptischer Kritik der Verhältnisse, die sie hervorbringen.

Koinonia als Sorge um die kirchliche Gemeinschaft, in der die Kirche ‚nach innen‘ lebt, wozu sie ‚nach außen‘ gesandt ist. Das gilt für den Umgang mit Armen in der Kirche, nicht zuletzt im Blick auf die Situation der Weltkirche, in der sich die gesellschaftlichen Spaltungen widerspiegeln und alle Rede von dem ‚einen Tisch des Herrn‘ zu dementieren drohen.¹⁶ Das gilt nicht zuletzt im Blick auf Herrschaftsverhältnisse, die in feudalistischer Weise die Kirche strukturieren und in Kleriker und Laien und noch einmal in Männer und Frauen spalten. Religionskritik und der Einspruch gegen Fetischisierung kann vor den Kirchentoren nicht Halt machen.

Der Text entstand als Seminararbeit im Rahmen des Seminars „Exegese Neues Testament: Kontextuelle Zugänge zur Bibel“ im Sommersemester 2023. Dozentin war Prof. Dr. Sr. Margareta Gruber OSF. Eine von Herbert Böttcher und mir gemeinsam ergänzte und modifizierte Version des Textes wurde 2024 in der Zeitschrift „Christ/in und Sozialist/in“ (CuS) des Bund der religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands (BRSD) unter unser beider Namen veröffentlicht.

¹⁶ Dies hat schon das Abschlussdokument „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synoden von 1975 deutlich gemacht (vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976:109 f.).

LITERATUR

Albertz, R. (1992): Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2 (Vom Exil bis zu den Makkabäern), Göttingen.

Assmann, H. et al. (1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Mit einem Nachwort von Georges Casalis, Münster.

Assmann, H./Hinkelammert F. J. (1992): Götze Markt, Düsseldorf.

Assmann, J. (2015): Exodus. Die Revolution der alten Welt, München.

Bedenbender, A. (2013): Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig.

Bedszent, G. (2014): Zusammenbruch der Peripherie. Gescheiterte Staaten als Tummelplatz von Drogenbaronen, Warlords und Weltordnungskriegern, Berlin.

Benjamin, W. (1991/zuerst 1921): Kapitalismus als Religion, in: Fragmente, Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt a.M., 100-103.

Benjamin, W. (2015/zuerst 1936): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften, Bd. I 2, Frankfurt a.M., 471-508.

Benjamin, W. (2015/zuerst 1940): Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften, Bd. I 2, Frankfurt a.M., 691-704.

Benjamin, W. (2015/zuerst 1920er-30er): Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts, in: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften, Bd. V 1, Frankfurt a.M., 570-611.

Böhnke, P. et al. (2018, Hg.): Handbuch Armut. Ursachen, Trends, Maßnahmen, Opladen/Berlin/Toronto.

Boer, D. (2008): Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster.

Bong, S. et al. (2023, Hg.): Rassismus – Interkulturelle Perspektiven von Frauen, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 1, 59/2023, Würzburg.

Böttcher, H. (2015/zuerst 2013): Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-enspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, 117-163.

Böttcher, H. (2021): Kapitalismus – Religion – Kirche – Theologie, in: Füssel, K./Ramminger, M. (Hg.): Kapitalismus. Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster, 31-48.

Böttcher, H. (2022): Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg.

Böttcher, H. (2023): Apokalyptik und Krise, unveröffentlichtes Manuskript (Vortrag vom 15.4.2023, Audio dazu unter <https://www.oekumenisches-netz.de/2023/04/vortraege-zur-netzversammlung-apokalyptik-und-krise/>).

Böttcher, H. (2023a): „Dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“. Zur Aktualität Walter Benjamins, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin (CuS) 76, Ingolstadt, 13-27.

Böttcher, H. (2023b): *Walter Benjamin „Kapitalismus als Religion“ und die „Anstößigkeit“ für Theologie und Pastoral*, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin (CuS) 76, Ingolstadt, 111-123.

Böttcher, H./Scholz, R. (2020): Corona und der Kollaps der Modernisierung, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/03/Corona_State-ment_30_3_2020_Endf.pdf (07.08.2023).

Bröckling, U. (2013/zuerst 2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

Caero Bustillos, B. et al. (2022): Kontextuelle Zugänge zur Bibel, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 58/2022, Heft 3, 249-253.

Caparrós, M. (2015): Der Hunger, Berlin.

Crüsemann, F. (2005/zuerst 1992): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh.

Dekanat Koblenz (2005): Theologische Orientierung für das Dekanat Koblenz im Bistum Trier, Koblenz, auch online: <https://www.pr-koblenz.de/arbeitsfelder/theologische-orientierung> [10.08.2023].

Denzinger, H./Hünemann, P. (2017, Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Basel/Wien.

Deutsches Klima-Konsortium (2022): Was wir heute übers Klima wissen. Basisfakten zum Klimawandel, die in der Wissenschaft unumstritten sind, https://www.deutsches-klima-konsortium.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Publikationen_DKK/basisfakten-klimawandel.pdf (07.08.2023).

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1976): Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit, in: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i.Br., 71-111.

Globale Trends (2022): Flüchtlingszahlen, <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/fluechtlingszahlen> (08.08.2023).

HIIK/Heidelberg Institute for International Conflict Research (2022): Conflict Barometer 2022. Disputes, non-violent crises, violent crises, limited wars, wars, https://hiik.de/wp-content/uploads/2023/05/CoBa_2022_00_01.pdf (07.08.2023).

Hilke, A. (2016): Nicht mache dir Fetische! Zu alttestamentlichem Bilderverbot und Marx'scher Wertkritik. Kuno Füssel zum 75. Geburtstag, Norderstedt.

Kloos, D. (2020): Der Heilige Josef. Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz, 384-422.

Kloos, D. (2022): Die ‚Himmelfahrt des Geldes‘ in den Prinzipienhimmel. Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Bielefeld.

Koch, T. (2021): Zur Aktualität von Robert Kurz’ ‚Freie Fahrt ins Krisenchaos‘, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Springe, Heft 18, 190-219.

Konicz, T. (2020): Klimakiller Kapital. Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört, Berlin.

Konicz, T. (2023): Nachhaltig plündern. Auch der sogenannte grüne Kapitalismus verbraucht gigantische Rohstoffmengen, <https://www.konicz.info/2023/02/01/nachhaltig-pluendern/> (07.08.2023).

Kurz, R. (2004/2005): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung, Teil I und II, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Bad Honnef, Heft 1, 44-129, Heft 2, 162-235.

Kurz, R. (2010/zuerst 2006): Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, hg. und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2010/2011): Es rettet Euch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster und Zweiter Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Bad Honnef, Heft 7, 26-74, Heft 8, 108-162.

Kurz, R. (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

Marx, K. (1997/zuerst 1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Studienausgabe, Band I, Philosophie, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a.M., 21-33.

Marx, K. (1974/zuerst 1857-58): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin.

Marx, K. (2013/1890): Das Kapital, Erster Band, Berlin.

Marx, K. (2012/zuerst 1894): Das Kapital, Dritter Band, posthum hg. v. Friedrich Engels, Berlin.

Metz, J.B. (2017/zuerst 1996): Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik, in: Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften, Bd. 5 (Gott in Zeit), 102-105.

Metz, J.B. (2017/zuerst 2006): Memoria passionis. Ein provorzierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in: Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften, Bd. 4.

Moenikes, A. (2007): Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg.

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2023, Hg.): Unterdrückung, Kriege und Zerstörung: „Babylon“ ist heute weltumspannend! Eine prophetisch-apokalyptische Auslegungsreihe in der Krise des Kapitalismus, Koblenz.

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2023a): „Eine historische Entscheidung.“ Eine kleine geschichtliche Erinnerung. Netz-Stellungnahme zum EU-Asylkompromiss, <https://www.oekumenisches-netz.de/2023/06/netz-stellungnahme-der-eu-asylkompromiss-eine-historische-entscheidung-eine-kleine-geschichtliche-erinnerung> (08.08.2023).

Oxfam Deutschland (2021): Das Ungleichheits-Virus. Wie die Corona-Pandemie soziale Ungleichheit verschärft und warum wir unsere Wirtschaft gerechter gestalten müssen, Berlin, https://www.oxfam.de/system/files/documents/oxfam_factsheet_ungleichheitsvirus_062021.pdf (07.08.2023).

Päpstliche Bibelkommission (²1996/ zuerst 1993): Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Piketty, T. (2014): Das Kapital im 21. Jahrhundert, München.

Rahner, K. (1964): Die Grundfunktionen von Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie (HPTh), Bd. 1, 216-219.

Richard, P. (1995): Die Theologie in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 1, hg. v. I. Ellacuría und J. Sobrino, Luzern, 189-212.

Richard, P. (1996): Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern.

Ruster, T. (2000): Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg/Basel/Wien.

Schneider, U. (2015): Kampf um die Armut. Von echten Nöten und neoliberalen Mythen, Frankfurt a.M.

Scholz, R. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Scholz, R. (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

Scholz, R. (2023): Der Wert und die ‚Anderen‘. Wertabspaltungskritische Korrekturen an der Theorie Moishe Postones, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 20, Springe, 41-59.

Schotttroff, L. (2013): Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart.

Schüssler-Fiorenza, E. (1994): Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart/Berlin/Köln.

Seewald, M. (2019): Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg/Basel/Wien.

SIPRI (2023): Yearbook 2023. Armaments, Disarmament and International Security, https://www.sipri.org/sites/default/files/2023-06/yb23_summary_en_1.pdf (07.08.2023).

Sobrinho, J. (1990): Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg/Brig/Zürich.

Steymans, H.U. (2007): Götterpolemik (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibel-modul/media/wibi/pdf/G%C3%B6tterpolemik_AT_2018-12-03_20_48.pdf (09.08.2023).

Sutter-Rehmann, L. (1995): Das Ende jeglicher Herrschaft: 1 Kor 15,19-28, in: dies.: Geh, frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik, Gütersloh, 120-159.

Tamez, E. (2001): Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buches Kohelet, Fribourg.

Uwineza, M. (2023): Visionen von christlicher Verantwortung beim Bau einer viralen Kirche in Ruanda, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 59/2023, Heft 2, 205-214.

Veerkamp, T. (2013): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin.

v. Karthago, C. (200-258): Epistulae, 73. Brief, <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-50/versions/briefe-bkv-8/divisions/421> (31.07.2023).

Walgenbach, K. (2012): Intersektionalität – eine Einführung, www.portal-intersektionalitaet.de (07.08.2023).

Wallace, R. (2021): Was Covid-19 mit der ökologischen Krise, dem Raubbau an der Natur und dem Agrobusiness zu tun hat, Köln.

Weber, M. (2002/zuerst 1919): Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber. Schriften 1894-1922, ausgewählt von Dirk Kaesler, Stuttgart, 474-511.

Wengst, K. (1986): Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München.

Wengst, K. (2010): „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart.

Wengst, K. (2016): Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelien Jesus entdecken, Gütersloh.

Wengst, K. (2019): Das Johannesevangelium, Stuttgart.

Wengst, K. (2021): Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert, Gütersloh.

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666> (07.08.2023).

IX. Keine Nebensächlichkeit: Frauen als Priesterinnen!

Ein Beitrag zum Amtsverständnis und zur Gottesdienstqualität

1. Einleitung: Gottesdienstqualität und Frauen

Die beiden großen Kirchen in Deutschland verzeichnen viele Austritte. Diese werden primär mit den zahlreichen Missbrauchsskandalen (vgl. MHG-Studie 2018) in Verbindung gebracht. Aber auch die Prozesse der Säkularisierung sowie das gegenläufige Interesse an esoterisch oder fundamentalistisch orientierten religiösen Angeboten (vgl. bes. Buchholz 2017) haben zur Entfremdung und Abnabelung von der (bzw. den) Kirche(n) schon seit vielen Jahrzehnten beigetragen. Die Fremdheit gegenüber christlichen Traditionen, mangelnde Vertrautheit mit den Riten wie mit den Inhalten, die darin symbolisch zum Ausdruck kommen, lassen berechtigterweise die Frage nach der Qualität der Gottesdienste, d.h. nach einer adäquaten inhaltlichen Gestaltung aufkommen. Dabei werden immer häufiger Qualitätsmodelle aus der Wirtschaft bzw. Wirtschaftswissenschaft zur Hand genommen, um die Beurteilung von Gottesdiensten zu messen (vgl. Fendler et al. 2017; vgl. auch Bistum Trier 2022). Das steht durchaus im Zusammenhang mit zu kritisierenden Entwicklungen hin zu einer „unternehmerischen Kirche“ (Böttcher 2022), die auf Kundenfreundlichkeit und Messbarkeit der Zufriedenheit von Kund*innen setzt – verbunden mit der ‚ewig‘ kapitalistischen Frage, was mir denn ein Gottesdienst noch bringe.

Dennoch ist die Frage nach der Qualität von Gottesdiensten berechtigt und notwendig, vor allem der sonntäglichen Eucharistie.¹ Die entscheidenden Maßstäbe sind dabei jedoch nicht marktkonforme kundenfreundliche Bedienung der Nachfrage nach religiöser Wellness und esoterischer Spiritualität. Entscheidend sind die Inhalte des Glaubens in ihrer Relation zu den „Hörern(*innen) des Wortes“ (Karl Rahner) und der feiernden Gemeinde. Dabei zielt der Begriff Qualität ganz im wörtlichen Sinn von *qualitas* als charakteristischer Beschaffenheit auf Inhaltlichkeit – im Unterschied zu *quantitas*, die mit Größe oder Menge zu übersetzen wäre. Von der inhaltlichen Seite des Glaubens und seines symbolischen Ausdrucks ist auch die Frage nach der Leitung von Gottesdiensten, vor allem der Eucharistie zu stellen. Damit verbunden ist die Frage nach der Leitung von Gemeinden.

Die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Leitungsamt und damit zur Leitung der Eucharistie berührt die inhaltliche Qualität des Gottesdienstes als ein Selbstvollzug von Kirche. Das macht gerade die wahrscheinlich auf ein Taufbekenntnis zurückgehende Formulierung in Gal 3,26ff. deutlich, mit der Paulus darauf insistiert, dass in der messianischen Gemeinde aufgrund des sie konstituierenden Bezugs auf Christus die Verhältnisse von Über- und Unterordnungen auch zwischen Männern und Frauen überwunden sind (vgl. Böttcher 2022a; vgl. auch Böttcher 2024). Damit

¹ Da die Eucharistiefeier die häufigste und inhaltlich bedeutsamste Gottesdienstform darstellt und die Bedeutung des Amtes mit ihr zusammenhängt, liegt der Fokus hier und nicht bei anderen Arten des Gottesdienstes, die deshalb aber nicht weniger wichtig wären: Im eucharistischen Sonntagsgottesdienst drückt sich das Ganze des Glaubens in Wort und Zeichen in besonderer Prägnanz als Feier der gesamten Gemeinde aus.

ist die Frage nach Leitung durch Frauen nicht nur eine Frage der Gleichheit der Geschlechter wie es in den Diskussionen um Maria 2.0 und den synodalen Weg primär dargestellt wird (vgl. mariazweipunktnull.de und synodalerweg.de; vgl. dazu auch Ökumenisches Netz 2019; vgl. auch Demel 2021), sondern des Glaubens als ganzem, wie er vor allem in der Eucharistie in Wort und Symbol zum Ausdruck kommt: In den messianischen Gemeinden soll als Widerspruch zu Herrschaftsverhältnissen, die patriarchale Über- und Unterordnungen verlangen, anders gelebt werden. Dem müssen auch die innerkirchlichen Strukturen und Vollzüge entsprechen, sonst kommt es zu einem performativen Widerspruch zwischen der Sendung der Kirche nach ‚außen‘ und ihrem Handeln ‚nach innen‘. Die Kirche muss in ihrem Binnenraum das darstellen, wozu sie ‚nach außen‘ gesandt ist. Insofern kann die Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse nicht von der Frage kirchlich-klerikaler Herrschaftsstrukturen getrennt werden.

In gewisser Weise analog zu Gal 3,26ff. versteht *Lumen gentium* (LG) Kirche als „in Christus“ verwurzeltes „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit“ (LG 1). Dem entspricht die Verbindung von Heildienst und Weltdienst, die zwar unterschieden, aber mehr noch aufeinander bezogen werden müssen – deutlich mehr als es in LG (vgl. u.a. LG 10) sowie *Gaudium et spes* (GS) geschieht. Problematisch ist vor allem die Zuordnung des Heildienstes auf Priester und des Weltdienstes auf Laien. Demgegenüber betonen die biblischen Traditionen die Einheit des Dienens in der Nachfolge des Messias und der Sendung der Kirche. Dienen als Nachfolge des Messias zielt auf die Überwindung von Verhältnissen der Über- und Unterordnung. Deshalb soll es in den Gemeinden nicht so sein wie in der Welt des römischen Imperiums (vgl. z.B. Mk 10,35-45 und vor allem Lk 22,35-38, der die Frage nach Über- und Unterordnungen im Rahmen des Abendmahls thematisiert). Die Suche nach der Überwindung von (hier: geschlechtlicher) Unter- und Überordnung in Kirche und Gesellschaft berührt also zentrale Fragen des Glaubens und des kirchlichen Dienstes.

In diesem liturgietheologischen Text versuche ich – ausgehend von biblischen Frauenrollen insbesondere im Zweiten Testament, (liturgie-)geschichtlichen Aspekten in Vormoderne und Moderne sowie einer theologischen Bestimmung des Kerns des Glaubens und der Liturgie als „*Memoria passionis*“ (Johann Baptist Metz) – der Frage nach der inhaltlichen Bedeutung des Ausschlusses von Frauen vom Amt nachzugehen. Der Ausschluss von Frauen vom Leitungsamt öffnet den Weg zum ‚Aufstieg‘ der männlichen Leiter zum Stand der Kleriker, der dem Stand der Laien übergeordnet wird. In der Liturgie finden diese Verhältnisse der Über- und Unterordnung ihren symbolischen Ausdruck. Was kirchen- und liturgiegeschichtlich als Anpassung an römische Herrschaftsstrukturen verstanden werden kann, findet in der Gegenwart eine analoge Fortsetzung in der Anpassung an die Inferiorisierung der weiblich konnotierten Reproduktion des Lebens, die Frauen zugeordnet und von der Warenproduktion abgespalten ist. Die Überwindung patriarchaler Zu- und Unterordnungen wiederum berührt inhaltlich die Frage nach dem Glauben an das Evangelium als Botschaft der Befreiung wie die nach der Kirche, die gesandt ist, dieses Evangelium in der Gesellschaft lebendig werden zu lassen.

2. Frauen und Amt: Theologisch und historisch

2.1 Biblische Grundlagen

Die biblischen Traditionen stehen im Fokus der Befreiung. Das hat seinen Grund im biblisch tradierten Gottesnamen: Der Name Gottes, der dem Mose offenbart wird und mit dem er gesandt ist, die versklavten Hebräer aus der Herrschaft Ägyptens zu befreien (Ex 2,23-4,17), ist gewissermaßen der rote Faden durch die beiden Testamente der Bibel (vgl. Moenikes 2007; vgl. auch Böttcher/Kloos 2024). Gott hört die Schreie der Unterdrückten, sieht das Leid der versklavten Frauen, Kinder und Männer und sucht mit ihnen gemeinsam nach Wegen der Befreiung. Diese Inhalte des Gottesnamens ziehen sich durch das gesamte Erste Testament, findet etwa Ausdruck in einem frühen Glaubensbekenntnis (Dtn 26) in der Tora, der Kritik der Propheten an der Herrschaft der Könige, der Absage an geschichtliche Herrschaftsverhältnisse in der Proklamation der Herrschaft Gottes (z.B. Ex 15,18ff., Ps 146) sowie in der radikalen Herrschaftskritik apokalyptischer Traditionen. Der Gott Israels ist der Gott des Messias Jesus. Seine Botschaft vom Reich Gottes ist samt apokalyptischem Kolorit in den Inhalten des Gottesnamens verwurzelt. Mit seinem Namen ist der Schrei nach Befreiung in der Zeit römischer Herrschaft als Treue gegenüber dem Gott Israels vergegenwärtigt. Er gab eine Perspektive für die Befreiung von Fremdherrschaft samt der Hoffnung auf endgültige Befreiung aus Unrecht und Gewalt, aus Über- und Unterordnung – gerade auch im Bezug auf die Geschlechter (Gal 3,28) –, aus Leid und Tod.

Leider ist die patriarchale biblische Sprache nicht so augenfällig, als dass für heutige Leser*innen eindeutig daraus hervorginge, dass die Unterdrückung von Frauen ein Unding ist. Trotz aller Herrschaftskritik bleiben sie an (zu) vielen Stellen unsichtbar, selbst wenn sie ‚mit gemeint‘ sind – und dass obwohl sie eine bedeutende Rolle gerade in der Verkündigung gespielt haben. Nicht nur die patriarchale Sprache hat in beiden Testamenten ihren Beitrag dazu geleistet, dass Frauen auch in der Kirche weit entfernt davon sind, gleich-berechtigt ohne Minderbewertung agieren zu können. Übertroffen wird die durchgehend patriarchale Sprache (vgl. Schottroff 1996:u.a. 57-68) – deren Kritik heute von Konservativen und Rechtsextremen als Genderwahn diffamiert wird – noch von biblischen Texten, die eindeutig die Unterordnung unter Männer fordern (vgl. Schottroff 1996:104-120; vgl. auch Schüssler-Fiorenza 1988). Dass aber weder die Sprachform noch vereinzelte patriarchale Inhalte ausreichend ‚biblisches Material‘ dafür liefern, einer jahrtausendelangen Unterdrückung von Frauen das Wort zu reden, soll mithilfe einiger zentraler biblischer Textzusammenhänge deutlich gemacht werden.

Auch wenn hier nicht alle Texte im Bezug auf das Unter- und Überordnungsverhältnis von Mann und Frau in der langen antiken Entstehungszeit der Bibeltexte erläutert werden können, soll exemplarisch auf einige geschaut werden: Aufgrund des Bezugs zu Liturgie und Amtsfrage liegt der Fokus auf dem Zweiten bzw. Neuen Testament (NT). Dabei soll zum einen die notwendige Kritik im Sinne von Schottroffs Patriarchatskritik (Schottroff 1996:34-70) als auch die befreienden, anti-patriarchalen Momente verdeutlicht werden, die Grundlage von Kirche sein muss(t)en.

2.1.1 Anti-patriarchale Tendenzen in den Evangelien

Trotz patriarchaler Sprache sind anti-patriarchale Tendenzen, die sich im Horizont biblischer Herrschaftskritik bewegen, nicht zu übersehen, Beispiele aus den Evangelien wären folgende:

- a) Im *Matthäusevangelium*, das nach den Exeget*innen Luise Schottroff (vgl. Schottroff 2019) und Frank Crüsemann (vgl. Crüsemann 2019) gleichsam als inhaltliches Vorzeichen des ganzen NT sowie als Scharnier zwischen AT und NT zu verstehen wäre, ist Jesu Stammbaum zu Beginn des Textes (Mt 1,1-17) als Verwurzelung im AT und damit der Befreiungsgeschichte Israels zu begreifen. Dabei macht Matthäus deutlich: Die im Stammbaum erwähnten Frauen sind nach den patriarchalischen Vorstellungen erniedrigte Frauen. Gerade sie sind es, die Israels Verheißung der Befreiung tragen. Sie fallen aus dem Patriarchatssystem heraus und ermöglichen zugleich „die Fortführung der Geschlechterfolge. Sie praktizieren eine ‚höhere Gerechtigkeit‘“ (Kessler 2019:66). Im Blick auf Maria und die Geburt Jesu ohne männlichen Samen wird dann auch noch mit der leiblichen Nachkommenschaft, der „Linie des Blutes“ (Luise Schottroff) in der Genealogie Jesu gebrochen: „Während bei den vorher im Stammbaum erwähnten Erwählungen die Söhne immer noch leibliche Söhne, wenn auch oft nicht die Erstgeborenen waren, ist das bei Jesus anders. Sein leiblicher Vater ist nicht bekannt bzw. wird nicht genannt. Wenn es bei Jesus eine ‚Linie des Blutes‘ gibt, dann nur über die Adoption eines unehelichen Kindes mit unklarer oder zweifelhafter Herkunft“ (Kessler 2019:67). Hierin kann ein Bruch mit der biologisch-patriarchalischen Linie gesehen werden.
- b) *Markus* legt in seinem Evangelium besonderen Wert auf die Aufnahme des Kreuzes und des Leidens als Betonung der (jesaianischen) Gottesknechts-tradition im Angesicht der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Rom, also zum Zeitpunkt als dieses Evangelium entstand. Markus kennt dabei Jünger und Jüngerinnen. Er macht deutlich, dass die vier Jüngerinnen, die am Ende seines Evangeliums „von weitem“ (Mk 15,40) Jesu Kreuzigung und Sterben zusahen, geradezu exemplarische apostolische Zeuginnen der Nachfolge seien (Mk 15,41). Sie „waren Jesus schon in Galiläa nachgefolgt...“ (Mk 15,41), gehen im Unterschied zu den fliehenden Jüngern und dem Jesus verleugnenden Petrus Jesu Weg am weitesten mit und empfangen als erste die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten. „Es ist eine Frau, die Jesu leidende Messianität erkennt und Jesus in einer prophetischen Zeichenhandlung zu seinem Begräbnis salbt, wogegen einige der Jünger [der Zwölf] sie rügen“ (Schüssler-Fiorenza 1988:391; vgl. dazu Mk 14,19 ff.). In den Haltungen der Frauen, die Jesus bis unter das Kreuz gefolgt sind, den Weg zu seinem Grab gewagt haben und seinen Tod als leidenden Messias gedeutet haben, werden Inhalte deutlich, die für das kirchliche Leitungsamt wesentlich sind. So stehen diese Frauen „als Beispiele für die Leidensnachfolge und wahre Leitung [...], [s]ie sind die apostolischen Augenzeuginnen von Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung“ (Schüssler-Fiorenza 1988:391): „GemeindeleiterInnen sollen DienerInnen aller sein, und die Höchsten sol-

len SklavInnen aller werden“ (Schüssler-Fiorenza 1988:387). Das scheinen diese Frauen nach Markus ‚besser‘ gelebt und verstanden zu haben als die Zwölf (vgl. dazu auch Wind 2016:160-170).²

- c) *Lukas* spricht in seinem Evangelium von Prophetinnen und einer Jüngerin. Sie sind nicht weniger als ihre männlichen Pendants Glaubenszeug*innen, an denen sich Menschen orientieren können. In der Perikope aus dem 10. Kapitel (Lk 10,38-42) kann in der Darstellung von Marta und Maria deutlich werden, dass Frauen genauso wie Männer Verkündigerinnen der frohen Botschaft in der Nachfolge des Messias sein können. Es geht dabei nicht um die Abwertung der Haushaltstätigkeiten, die Maria mühevoll erledigt, sondern „darum, dass die Frauen in der Nachfolge Jesu nicht auf die Rollen der Hausfrau und Mutter reduziert werden dürfen. Jesus verteidigt hier die Frauen in der Nachfolge Jesu gegen Zwänge, die sie auf eine bestimmte Rolle reduzieren wollen. Damit ist ein ganz entscheidender Schritt in die Nachfolge Jesu gemacht: Menschen aus Engen zu befreien, eine Grenzüberschreitung“ (Freialdenhoven 2020:14; vgl. Schottroff 1996:301 u. 312-313).
- d) Im *Johannes-Evangelium* (JohEv) scheinen Frauen auf den ersten Blick keine besondere Rolle zu spielen. Wer genauer hinschaut, entdeckt, dass das JohEv eine radikale, eine an die Wurzel gehende Kritik der damaligen römischen Gesellschaft und ihres unterdrückerischen Imperiums rund um das Mittelmeer war (vgl. Ökumenisches Netz 2021). Frauen „treten an zentralen Stellen der Erzählung [...] als beispielhafte Jüngerinnen und apostolische Zeuginnen hervor“ (Schüssler-Fiorenza 1988:397), so u.a. die Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42), die Jesus als „Retter der Welt“ (4,42) bekennt und dabei einen Kaisertitel beansprucht und auf den jüdischen Messias überträgt. Maria von Magdala war die erste, die dem von Rom Hingerichteten als von Gott aber auferweckten Messias begegnete (Joh 20,14 ff.). Sie war es, die den anderen Jüngern und Jüngerinnen verkündete, dass sie ihn gesehen hat – noch vor Petrus, gewissermaßen dem Oberhaupt der messianischen Gemeinden, der aber gerade von Johannes mit kritischer Distanziertheit betrachtet wird (vgl. Ökumenisches Netz 2021: 64). Damit macht Johannes deutlich, dass der entscheidende theoretische und praktische Inhalt der messianischen Gemeinden das gegenseitige solidarische Dienen (griech. *agapē*) ohne Über- und Unterordnung ist, wohl am prägnantesten in der Fußwaschung in Kapitel 13 ausgedrückt (vgl. Ökumenisches Netz 2021:62-67; vgl. dazu auch Schottroff 1996:320; vgl. auch Veerkamp 2015 und Wengst 2019).

² In der Stegemann'schen Sozialgeschichte (Stegemann E./W. 1995:324) wird dieser Interpretation widersprochen: der Begriff des Dienens (*diakonein*) soll an den unterschiedlichen Stellen in den Kapiteln 9 und 10 im Unterschied zu Kapitel 15 verschiedene Bedeutung haben. Ob dies grammatikalisch und inhaltlich plausibel ist, kann hier nicht entschieden werden. Die Bedeutung der Frauen wäre auch gegeben, wenn in Kapitel 15 eher der traditionelle Tischdienst (und damit die Unterordnung von Frauen) gemeint wäre – sie waren schließlich Nachfolgerinnen seit der Zeit in Galiläa und Zeuginnen von Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung. Das sehen auch die Stegemanns so (Stegemann E./W. 1995:328). Zumindest im Bezug auf die Perikope von der Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus (Mk 1,29-31) ist es eindeutig, dass das Verb *diakonein* im Imperfekt steht und damit eine fortdauernde Handlung des Dienens ausdrückt und das heißt Nachfolge (vgl. zum Dienen Schottroff 1996:299-313).

In den Evangelien spiegelt sich trotz patriarchaler Sprache, die männliche Formen verwendet, auch wenn Frauen mitgemeint sind, die bedeutende Rolle von Frauen in der Nachfolge und Verkündigung. Von daher wäre es verwunderlich, wenn sie keine Rolle als Leiterinnen eingenommen hätten. Im Gegenteil, die Verbindung von dienen und nachfolgen wie die besondere Rolle Maria Magdalenas (inzwischen durch einen Gedenktag als „Apostelin der Apostel“ von Papst Franziskus hervorgehoben) machen eine Leitungsrolle wahrscheinlich, erst recht wenn sie mit den Zeugnissen von Paulus in Verbindung gebracht werden.

2.1.2 Frauen bei Paulus: Gal und 1 Kor

Mit der vermutlich auf ein altes Taufbekenntnis zurückgehenden Formulierung (vgl. Stegemann E./W. 1995:335-336), mit der Paulus in seinem Brief an die Galater betont, „in Christus“ gebe es „nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,26ff.), macht Paulus deutlich, was er unter Freiheit bzw. Befreiung, dem Thema des Briefes, versteht. Er sieht sie als Widerspruch gegen die unter römischer Herrschaft geltenden Über- und Unterordnungsverhältnisse. Diesen Widerspruch betont er angesichts regressiver Tendenzen in den Gemeinden in Galatien (vgl. Böttcher 2022a). Die Freiheit ist bedroht durch den Rückfall auf die Beschneidung sowie die erneute Unterwerfung unter die „Elementarmächte“: Zum einen geht es um die Rückkehr zur Beschneidung als Trennungslinie zwischen Juden und Nicht-Juden, wo doch alle, die „aus dem Glauben leben, [...] Söhne Abrahams“ sind (Gal 3,7). Zum anderen geht es um die erneute Versklavung durch die „Elementarmächte dieser Welt“ (Gal 3,3). In ihnen finden die gesellschaftlichen Über- und Unterordnungsverhältnisse ihren kosmischen Ausdruck und ihre kosmische Legitimation. Nach den programmatischen Formulierungen in Gal 3,26ff. soll die Befreiung durch „Christus“ das Leben der Gemeinde prägen, nicht die mit der Beschneidung und die über die kosmischen Elementarmächte vermittelten römischen Verhältnisse der Über- und Unterordnungen.

Der erste Brief an die Korinther geht an eine Gemeinde, in der Frauen eine aktive Rolle spielten, ohne dass ein Ausschluss der Frauen von den jeweiligen Charismen, die Paulus in 1 Kor 12 erwähnt, erkennbar wäre. Auch die möglicherweise Frauen degradierende und ihre Aktivitäten einschränkende Bestimmungen (1 Kor 7, 1 Kor 11,13-16 und 1 Kor 14,33-36) lassen sich nicht als überzeitliche Weisungen lesen. Vielmehr sind sie sozialgeschichtlich aus dem Kontext des Christ-Seins unter den Bedingungen des römischen Reiches zu lesen: Hintergrund hierfür könnte die Angst in den Gemeinden vor Verfolgung durch das Imperium gewesen sein, also dass das Auftreten ‚emanzipierter‘ Frauen zu Bedrohungen führen könne. Eventuell könnte eine dieser Einschränkungen aber auch ganz anders gedeutet werden, nämlich dass das offene Haar (1 Kor 11,2-16) eine zu große Nähe zu den heidnisch-ekstatischen Kulte und ihrer Götzenverehrung darstellt statt das Haar „anständig“ (also hochgesteckt wie es damalige Mode war) zu tragen und damit „kultisches Symbol für die spirituelle Macht und Gleichheit von Frauen in der Gemeinde ‚im Kyrios‘“ zu sein (Schüssler-Fiorenza 1988:287). In ihrem Kommentar zum ersten Korintherbrief fasst Luise Schottroff eine mögliche Ambivalenz in der Deutung des Paulus wie folgt zusammen: „Er setzt einerseits selbstständig handelnde, vom patriarchalen

Haushalt unabhängige Frauen in den Gemeinden voraus (z.B. 7,34), er hat eine kritische Einstellung zur patriarchalen Ehe (7,29-32), andererseits impliziert die schöpfungsgemäße Nachordnung sicherlich auch für ihn wie für seine Zeit Unterordnung der Frauen unter Männer, vor allem Ehemänner“ (Schottroff 2021:198).

Unter den Bedingungen des römischen Reiches war es ausgesprochen gefährlich, weil Ausdruck der Illoyalität gegenüber den vom Imperium geforderten Über- und Unterordnungsverhältnissen, wenn Frauen in öffentlichen Bereichen eine zentrale Rolle spielten. Da konnte es pragmatisch angeraten sein, die Rolle von Frauen einzuschränken. Wie immer solche Kompromisse im Einzelnen beurteilt werden mögen – als zu weitgehender Kompromiss oder als angeratener Schutz vor römischer Repression –, entscheidend ist für die Position von Paulus das, was er in seinem Kapitel über die Charismen im Blick auf unterschiedliche Aufgaben und Erfordernisse der messianischen Gemeinde reflektiert. All das ist grundgelegt in dem Bekenntnis: „Jesus ist der Herr!“ (1 Kor 12,3). Es geht zurück auf einen Loyalitätstest, dem Christ*innen unterzogen wurden, wenn sie in Verdacht gerieten, aufgrund ihres Messianismus illoyal gegenüber dem Imperium zu sein (vgl. Schottroff 2021:239-240). Hier war die Eindeutigkeit des Bekenntnisses gefordert, ging es doch um die zentrale Frage der Herrschaft Gottes oder der „stummen Götzen“ (1 Kor 12,2) in Gestalt des Herrschaftsanspruchs des römischen Imperiums.

Um in dieser Zeit und gebunden an Israels Gott und seinen Messias zu bestehen, sendet der eine Geist unterschiedliche Charismen, die die Gemeinde als Leib Christi konstituieren und sie gegen den massiven Druck des Imperiums stärken. Dabei reiht Paulus auch die Gabe des Leitens (1 Kor 12,28) unter die Aufgaben und Dienste ein. Sie ist aber nicht die höchste, sondern eine der Gaben und wie auch die anderen Gaben ohne geschlechtliche Einschränkungen. Leiten ist bei Paulus von den Aufgaben her bestimmt, also was die Leitung inhaltlich ausmacht. Leitung soll Sorge dafür tragen, dass die Gemeinde in der Erinnerung an die Befreiungstraditionen bleibt: „Die ganze Fülle des Lebens der messianischen Gemeinde, gelebt in der Konfrontation mit den Machtstrukturen des römischen Imperiums, kann sich nur entfalten, wenn die messianische Gemeinde verwurzelt bleibt in der subversiven Kraft ihres Gedächtnisses“ (Böttcher 2022:144). An keiner Stelle ist dabei die Rede davon, dass Frauen dieses Amt nicht ausführen könnten – im Gegenteil, für Paulus ist es selbstverständlich, dass es hier keinen Unterschied von Männer und Frauen gibt.

Dass Paulus keine grundsätzliche Herabsetzung von Frauen gedacht und praktiziert hat, dürften auch die zahlreichen gelobten Mitarbeiterinnen (z.B. Röm 16) sowie die Nennung einer Apostolin (Röm 16,7) und von Prophetinnen (1 Kor 11,5) bezeugen.

2.1.3 Kritik an katholischen Briefen (1 Petr) und Pastoralbriefen (1 Tim)

Ende des ersten Jahrhunderts wurde der Druck auf die Rolle von Frauen dadurch immer größer, dass sie die Loyalität des *Imperium Romanum*s infrage stellten, indem sie die Ordnung im Haus und in der Ehe nicht so lebten, wie es die römischen Herrschaftsverhältnisse vorgaben. Dies wiederum trieb das Anpassungsbedürfnis der messianischen Gemeinden an die römischen Verhältnisse und ihre Ausgrenzung von Frauen voran. Der Haushalt als Teil des Imperiums, seiner imperialen Religion und

Kultur symbolisiert die umfassende Ordnung: Öffentliche Ordnung und Ordnung im Haus und in der Ehe gehören zusammen, sie garantieren gemeinsam das Wohlergehen (*salus*) des Reiches. So steht die Rolle von Frauen in Haus, Ehe und Öffentlichkeit in einem herrschaftskritischen Zusammenhang und gewinnt eine solche Brisanz, dass aus Angst vor Verfolgung regressive Tendenzen im Bezug auf Frauen auch in den Gemeinden stärker werden. Ein „Zwang zur Unterordnung der Frauen ist aus den Pastoralbriefen, dem Kolosser- und dem Epheserbrief, aber auch aus dem 1. Petrusbrief zu erkennen“ (Stegemann E./W. 1995:344).

In den Haustafeln, die u.a. im 1. Petrusbrief (1 Petr 2,11-25.3,1-12) Erwähnung finden, werden Frauen (sowie Kinder und Sklav*innen) zur Unterordnung unter den *pater familias* ermahnt. Diese Hausordnung ist Teil der Ordnung des römischen Reiches, die als natürlich angesehen wird. Wie der Kaiser Kopf des Imperiums ist, so muss in jeder Familie (inkl. Sklav*innen) der Vater Kopf des Hauses sein – die Autorität einer Frau würde als unnatürlich angesehen werden, was schon Aristoteles so beschrieb (vgl. Schüssler-Fiorenza 1988:310-313 und 343-407). Wenn diese Ordnung eingehalten wird, geht es dem ganzen Imperium gut – wenn nicht, ist die *salus* der *res publica* gefährdet.

Der deuteropaulinische 1. Timotheusbrief (1 Tim 2,9-15) ist besonders harsch in seiner Forderung nach der Unterordnung von Frauen (vgl. Schottroff 1996:104-119): Lernen und Lehren werden dabei deutlich als Männern vorbehaltene Tätigkeiten beschrieben. Frauen bleiben auf das eigene Haus beschränkt. Sie werden – in Parallelität zu anderen antiken Autoren wie Tacitus oder Valerius Maximus – als inferior und Männern untergeordnet dargestellt. Die Mahnung, die in diesem Brief an Frauen ausgesprochen wird, macht deutlich, dass das Verhalten christgläubiger Frauen offensichtlich anders, gewissermaßen ‚emanzipierter‘ war, und daher der Maßregelung bedurfte. Der 1. Timotheusbrief zeigt mehr noch als die Haustafeln im Kolosser- oder Epheserbrief die Problematik im Umgang mit Frauen in den ersten Christengemeinden, er zeigt einen regelrechten „Haß auf Frauenbefreiung“ (Schottroff 1996:114). Damit ist „1 Tim 5,14 [...] weiterhin geeignet, das grundsätzliche Problem der politischen Apologetik der Christengemeinden auf Kosten von Frauen und SklavInnen im Neuen Testament zu durchdenken. Der politisch-gesellschaftliche Druck auf christliche Gemeinden war beträchtlich. Frauenunterdrückung war Gegenstand staatlicher Loyalitätsforderung. Es ist sicher ein Unterschied, ob Valerius Maximus Frauenunterdrückung propagiert oder der 1. Timotheusbrief, ein Dokument einer Gemeinde in politisch-gesellschaftlicher Minderheitensituation. Entschuldigen lässt sich die Frauenunterdrückung mit dieser Einsicht jedoch nicht“ (Schottroff 1996:119).

Im Bezug auf die Rolle und Bedeutung von Frauen in den messianischen Gemeinden lässt sich festhalten: „Die Spannung des nun ‚um des Herrn (Jesus) willen‘ [1 Petr 2,13] zu leistenden Gehorsams gegenüber dem Kaiser und der von ihm repräsentierten Ordnung auf der einen und der Negation der Über- und Unterordnung durch diejenigen, die mit dem Taufkleid ‚Christus angezogen‘ (Gal 3,27) haben, auf der anderen Seiten könnte kaum größer sein“ (Böttcher 2022:147). Wie dieser Widerspruch sich historisch in der Kirchen- bzw. Liturgiegeschichte manifestiert hat und

gleichzeitig immer wieder in Frage gestellt wurde, soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

2.2 (Liturgie-)Historische Linien

Ab dem 2. Jh. finden sich erste Hinweise einer geschlechtlichen Festlegung der sich herauskristallisierenden Ämterstruktur (vgl. Schüssler-Fiorenza 1988:376-384), auch wenn dies nicht ohne Konflikte ablief und immerhin Diakoninnen bis ins 7. Jh. wichtige Aufgaben zu erfüllen hatten und vermutlich auch geweiht waren (vgl. Hainthaler 2018). Die Begriffe der Ämtertrias *episkopos*, *presbyter* und *diakonos* entstammen der ‚säkularen Administration‘. Es ist auffällig, dass kultische Begriffe wie *hiereus* bzw. *sacerdos* zunächst vermieden wurden. Die Übernahme des Profanen war aber nicht ausschließlich auf Aufgabenverteilung beschränkt, sondern im Zusammenhang des Wirkens des Geistes Gottes und der Erinnerung an seinen Messias verstanden.

Grob lässt sich sagen (zu den historischen Differenzierungen vgl. Schillebeeckx 1985), dass die Konstantinische Wende ab dem 4. Jh. wesentliche Triebkraft für die Entstehung des Klerus und seiner Verbindung mit dem Kult gewesen ist. Erst als die Kirche den Status einer Reichsreligion erlangte, kam es zu einer umfassenden Sacerdotalisierung des Amtsverständnisses (vgl. Schillebeeckx 1985:172-188). Damit veränderte sich die Liturgie. In ihr traten nun die Bischöfe und Priester in Analogie zu den früheren römischen Kult- und Opferpriestern auf. Sie erhielten die Privilegien und Insignien (u.a. Kleidung) von Reichsbeamten. Analog zu den Priestern im römischen Reich wurden sie zu *clerici*³. Im Rahmen einer hellenistisch orientierten Theologie wurden sie – entsprechend der platonischen Vorstellungen der Teilhabe des Abbildes am Urbild – als in *persona Christi* Handelnde verstanden. So bekamen sie Anteil an der „Vermittlung zwischen transzendenter und immanenter Welt ebenso wie an der Vermittlung der Erlösung durch Christus“ (Böttcher 2022:150). Während im NT nicht festgelegt ist, wer den Vorsitz des Herrenmahles inne hatte (vgl. Schillebeeckx 1985:144), ist die Leitung der Eucharistie, vor allem die Vollmacht der Wandlung, nun fest in der Hand klerikaler und sacerdotaler Priester. Mit den Prozessen klerikaler Sacerdotalisierung einher geht die Trennung von Gottesvolk und Klerus in einen aktiven und passiven, einen übergeordneten und untergeordneten Part. Durch weitere „gezielte Sacerdotalisierungsschübe“ (Lutterbach 2020:217) vom Frühmittelalter – Hervorhebung kultischer Reinheit der Priester, aber auch der Gottesdienstteilnehmenden insgesamt samt Ausschlussprinzipien vor allem für Frauen, sowie einer ab der Karolingerzeit fester gezurrten Ritualisierung der Liturgie und Sakralisierung von Räumen (*ekklesia* wurde von Gemeinde zu Gebäude) und Gegenständen (Reliquien) – über die Barockzeit (vor allem durch Bestimmungen des Tridentinums) bis hin in die Zeit der Neuscholastik im 19. Jh. wird die Liturgie auf vorher ungekannte Art (gerade in den letzten beiden Jahrhunderten) vereinheitlicht und sacerdotalisiert. Dabei werden Priester zu auratisierten Trägern sakraler Macht (vgl. Lutterbach 2020, Wolf 2020:119-151 und Angenendt 1990:327-347).

Rechtlich abgesichert wurde die klerikale Sacerdotalisierung durch Bestimmungen des Kirchenrechts, das insbes. im Zusammenhang mit der „päpstlichen Revolution“

³ Zum Begriff *kleros* vgl. Böttcher 2022:150-151.

(Gerald Berman) ab dem 11. Jh. – also der Hervorhebung und Zentralisierung päpstlicher gegen weltliche Macht im Investiturstreit – an Bedeutung gewann (Gabriel 2020:242-244). Der CIC von 1983 nimmt – entgegen Aussagen und Intentionen des II. Vatikanums – diesen Faden wieder auf. Zu den rechtlichen Fixierungen gehören u.a. diverse auf Männer und gegen Frauen ausgerichtete Regulierungen (vgl. Schüler 2020:293-295), die teilweise bis heute das Verhältnis der beiden Geschlechter gerade in der Liturgie negativ bestimmen. Kristallisationspunkte solcher Prozesse sind u.a. die Diskussionen um Ministrantinnen, die dauerhafte Benennung von Acolythen und Lektorinnen (seit 2021, vorher nur temporär) und vor allem der definitiv gemeinte Ausschluss der Frauen vom Weiheamt (c. 1024 CIC/1983; vgl. zu kirchenrechtlichen Streitpunkten u.a. Demel 2021).

Die rechtlichen Bestimmungen (dazu mehr in Kapitel 2.3.3) haben Einfluss gerade auch auf die Liturgie als Ort des Selbstvollzugs der Kirche. Sie setzt gerade die vom Konzil zu recht hervorgehobene sonntägliche Feier der Eucharistie – trotz aller Partizipation und Veränderungen im Rollenbild – die Vorrangstellung des männlich klerikalen Priesters in Szene. So kommen im zentralen Selbstvollzug der Kirche Macht- und Geschlechterverhältnisse zum Ausdruck. Hier wird deutlich dass es eine zentrale Frage ist, „wem Repräsentationsfähigkeit zu- oder abgesprochen wird, wer liturgische Autorität besitzt oder wem die Festlegung und Kontrolle von ekklesialen Inklusions- und Exklusionsmaßnahmen zukommt“ (Ebenbauer/Bruckner 2020:58). Denn durch das Ritual (vgl. Ebenbauer/Bruckner 2020:57-70, Böntert 2021:33-46 und Hahn 2021:187-202) mit seinen „geschlechtsspezifischen Selektionsmechanismen“ (Seewald 2020:262) wird in der Liturgie „eine spezifische Ordnung und Konstellation der Wirklichkeit“ dargestellt. Dies erweist sich als machtbefugte Praxis, der sich „rituelle Prägung eignet, sowohl für das Selbstverständnis und den Welt- sowie den Gottesbezug des gläubigen Individuums, stärker aber noch für das Selbstverständnis und die Identität der Kirche als kollektiver Bekenntnisgemeinschaft“ (Ebenbauer/Bruckner 2020:58). Es ist besonders dramatisch, wenn sich gerade in der Feier der Eucharistie als subversiver herrschaftskritischer *memoria* (vgl. dazu Kapitel 2.3) in der Repräsentation durch die Liturgen Ausgrenzungs-, Über- und Unterordnungsverhältnisse Ausdruck verschaffen. Das steht in eklatantem Widerspruch zu den Inhalten, die in der Eucharistie erinnert und gefeiert werden.

Die geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse sind auch nach dem der Moderne offen gegenüberstehenden II. Vatikanischen Konzil (im Gegensatz zum Antimodernismus des 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jh.) nicht wirklich aufgebrochen worden (vgl. u.a. Heimerl 2015). Die Priesterzentriertheit und der damit einhergehende Klerikalismus (vgl. Böntert et al. 2021) als „machtförmige Herausstellung des Unterschieds [...], den die Ordination [mit ihrer Beschränkung auf und damit Auratisierung von Männern, D.K.] markiert“ (Knop 2021:20), bleibt weiter Thema bzw. ist erst nach dem II. Vatikanum in den 1970er Jahren wirklich zum Thema in der römisch-katholischen Kirche geworden.⁴

⁴ Kirchliche und kirchennahe Initiativen von und für eine egalitäre Stellung von Frauen in der Kirche (z.B. Frauenorden, Maria 2.0, aber auch die Konflikte um die Ordination von Frauen im Protestantismus, die es auch erst seit dem 20. Jh. gibt...) wären an dieser Stelle ein interessantes Forschungsfeld (vgl. dazu u.a. Demel 2021: bes. 46-96 und 169-170).

2.2.1 ‚Frausein‘ in verschiedenen Gesellschaftsformationen und ihr liturgischer Ausschluss

Dass Frauen in der kirchlichen Liturgie schon sehr früh eine geringere Bedeutung hatten, ist angesichts zentraler biblischer Traditionen, die für die Bedeutung von Frauen im frühen Christentum stehen, erstaunlich. Ein Blick in die Sozialgeschichte hinsichtlich der gesellschaftlichen Situationen von Frauen kann hilfreich sein bei der Suche nach Erklärungen dafür, dass es entgegen biblischer Traditionen zur Verdrängung bis zum Ausschluss von Frauen aus der Liturgie kam.

Bis in die Moderne hinein galten Frauen gewissermaßen als imperfekter Mann. Es galt ein ‚Ein-Geschlecht-Modell‘ in ganz unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Ausprägungen von Aristoteles, über Hippokrates, Galen, Augustinus, Avicenna bis in die Renaissance. Dabei wurde die größere Ähnlichkeit der Geschlechter betont, aber die kleinere biologische Unähnlichkeit zwischen Zeugen und Gebären spielte dann doch die entscheidendere Rolle. Das passive Empfangen des vermeintlich aktiven, weil zeugenden Samens wurde zum Argument für die Unterlegenheit von Frauen. Diese Unterlegenheit konnte als Argument für die Männern zustehende Herrschaft in Anspruch genommen werden (vgl. Laqueur 1996; vgl. zur Antike auch Stegemann 1995:309-322). Thomas Laqueur (Laqueur 1996) macht in seiner ‚Geschlechter-Geschichte‘ deutlich, dass die Kategorie Geschlecht kontextabhängig war (und ist) und nie rein biologisch zu verstehen ist: „Sowohl in der Welt, die das leibliche Geschlecht als ein einziges versteht, als auch in der, die von zwei Geschlechtern ausgeht, ist Geschlecht eine Sache der Umstände; erklärbar wird es erst im Kontext der Auseinandersetzungen über Geschlechterrollen (gender) und Macht“ (ebd.:25). Im Isomorphismus, dem Ein-Geschlecht-Modell, war es Frauen – wenn auch nur für Herrscherinnen, vermögende Frauen in der Antike sowie mit Abstrichen Klosterschwestern im Mittelalter – grundsätzlich möglich sozusagen auf eine Ebene mit Männern zu gelangen. Dabei konnte der graduelle Unterschied zwischen Mann und Frau überwunden werden, nach dem – wie es in der „Politik“ von Aristoteles heißt – „das Männliche [...] von Natur aus mehr zur Leitung und Führung eignet als das Weibliche“ (zit. nach Schüssler-Fiorenza 1988:310). Öffentliche Leitung konnte also ‚theoretisch‘ von beiden erreicht werden, wenn das Männliche sich bei Frauen stärker durchsetzte bzw. ihnen Männlichkeit zugeschrieben wurde. Das Männliche wurde als *Telos* des Menschen und so als *Telos* aller Menschen angesehen. Dass Frauen es in der Realität bis auf die prinzipiell erreichbare Ebene des Männlichen schafften, kam in einer patriarchal geprägten und von Männern dominierten Welt selbstredend höchst selten vor.

Kirchlich war es zumindest in den ersten vier Jahrhunderten n.Chr. so, dass gerade vermögende Frauen, oft reiche Witwen, durch die Zurverfügungstellung ihrer Häuser als Orte von verschiedenartigen Treffen, inkl. liturgischen, größeren Einfluss hatten. Immerhin gab es bis ins 7. Jh. zudem auch noch Diakoninnen, die vermutlich mehr als nur Handlangerinnen von Diakonen waren. Ab dem Frühmittelalter scheinen Frauen bis ins 20. Jh. hinein – mit Ausnahme von Klöstern – in der Kirche im Allgemeinen und in der Liturgie im Speziellen keine wichtige Rolle mehr gespielt zu haben. Eine besondere Erwähnung oder gar ein Einfordern der aktiven

Beteiligung gar bis zum Weiheamt hat es – soweit bisher bekannt – nicht gegeben. Besonders negativen Einfluss hatte Thomas von Aquin. Obwohl er nur wenig über Frauen geschrieben hatte (vgl. Pesch 1988:208-227), gewannen seine besonders von Aristoteles rezipierten Aussagen über die Unterordnung von Frauen (in Gesellschaft und Kirche, was zu Thomas' Zeit eng miteinander verwoben war) große Bedeutung in einer langen Wirkungsgeschichte bis in die Neuscholastik der Moderne hinein.

Im Bezug auf den Ausschluss von Frauen vom *ordo* und damit als Leiterinnen der Liturgie war die bis in die Moderne vorherrschende Argumentation, dass Frauen als ‚imperfekte Männer‘ gewissermaßen von Natur aus unterlegen seien, was schöpfungstheologisch mit der Erschaffung der Frau aus dem Manne heraus begründet wurde. Hinzu kamen im Frühmittelalter archaisch-kultische Reinheitsvorstellungen samt Menstruationstabu. Zudem wurde im Mittelalter die „Wirksamkeit des Heilszeichens“ als abhängig „vom persönlichen *virtus*-Level des Heilsmittlers“ (Lutterbach 2020:227) angesehen. Obwohl die Theologie darauf besteht, dass die Sakramente unabhängig vom Spender, also *ex opere operato* gültig sind, dürften Vorstellungen von der Unreinheit von Frauen und ihrer Unterlegenheit gegenüber Männern auch die Vorstellung befestigt haben, Frauen könnten nicht in *persona Christi* handeln. Dabei spielten ein Konglomerat ihnen zugeschriebener Haltungen und Tugenden (Hingabe statt Führung, passiv statt aktiv, Gefühl statt Verstand...) eine wichtige Rolle, nicht aber das biologische Geschlecht ‚als solches‘.

Laqueur macht in seinem Buch „Auf den Leib geschrieben“ (Laqueur 1996) deutlich, dass ab dem 18. Jh. ein sich durchsetzender Empirismus aus dem einen Geschlecht zwei gänzlich zu unterscheidende, ‚inkommensurable‘ Geschlechter machte. Bis in die Moderne spielt dieses Wahrnehmen und Denken eine wichtige Rolle, auch wenn es sich post- und spätpostmodern in partieller Auflösung befindet (dazu mehr in Kapitel 3). Kirchlich wurde nun aus der vermeintlich ontologischen Unterlegenheit von Frauen – die in der Neuscholastik durch die doktrinaire Rezeption des Aquinaten vom 19. bis ins 20. Jh. fröhlich Urständ feierte und bis heute ‚Anhänger‘ findet (vgl. Kapitel 2.3.3) – im Nachklang der Frauenemanzipation eine Hervorhebung ihrer „besonderen Würde“ (*Mulieris dignitatem* 1988; weitere lehramtliche Aussagen werden in Kapitel 2.3 thematisiert). Diese führte aber keineswegs dazu, dass Frauen trotz vermeintlich ‚gleicher Würde‘ kirchlich gleich gestellt wurden. Im Gegenteil wurde die ‚besondere Würde‘ zu einer wiederum anderen Wesenhaftigkeit umgedeutet, Frauen also doch wieder zu „andere[n] Wesen“ (Heimerl 2015), die vor Männern zu schützen seien und letztlich doch besser zu Hause blieben. Um die gleiche Würde bei unterschiedlicher Wesenheit bzgl. des Priesteramts deutlich zu machen, wurde die Brautmetaphorik (Kirche als Braut des Bräutigams Christus) besonders hervorgehoben, die Frauen qua Geschlecht in der Repräsentation des Bräutigams Christus vom Amt repräsentationslogisch ausschließen sollte. Demgegenüber traten andere Metaphern für die Kirche und ihr Verhältnis zu Christus (Haupt und Glieder) partiell in den Hintergrund. Das Kernargument gegen die Weihe von Frauen als Priesterinnen ist bis heute geblieben: Frauen können gar nicht die Repräsentation des kirchlichen Bräutigams übernehmen. Das Konvergenzargument der mangelnden natürlichen Ähnlichkeit mit Jesus Christus als Mann ist inzwischen fast das letzte übrig geblie-

bene ‚Argument‘ (neben dem Hinweis auf die – von Männern dominierte – Tradition und schöpfungsontologischen Argumentationen): Je mehr die Argumentationsfelle davon schwimmen, desto reduktionistischer und falsch-unmittelbarer wird es (vgl. Knop 2021:27-32, Fischer 2021:173-186 und Reményi/Schärfl 2021:46-48).

Der kurze Blick auf sozialgeschichtliche Erkenntnisse hinsichtlich der Rolle von Frauen macht deutlich: Die Begründung patriarchaler Strukturen und ihrer zeichenhaften Darstellung in der Liturgie sind in unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich geprägt. In unterschiedlichen Varianten ziehen sich Phänomene von Minderbewertung, Ausgrenzung und Unterdrückung von Frauen durch die Geschichte. Dies kommt auch in Rollen und Riten innerhalb der Liturgie zum Ausdruck. Die Unterordnung von Frauen in der Kirche bis heute ist also nicht als Überbleibsel aus einer frauenfeindlichen Antike oder einem ‚dunklen Mittelalter‘ zu begreifen, sondern muss im Zusammenhang eines spezifisch modernen Patriarchats verstanden werden.

2.3 Theologisches Verständnis des Amtes: Die Tradierung der Memoria Passionis

In der Liturgie werden Glaube und Kirche er- und gelebt. Die Selbstvollzüge der Kirche beschränken sich zwar nicht auf die *leiturgia*, aber in ihr, vor allem in der Feier der Eucharistie, sind auch die Selbstvollzüge von *koinonia*, *martyria* sowie *diakonia* präsent⁵. Auch deshalb kann die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die Eucharistie, die als Gesamtfeier Wort und Zeichen miteinander verbindet und ineinander sprechen lässt, als „Quelle und Höhepunkt“ (SC 2) kirchlichen Handelns bezeichnen. Dabei stellt sich die Frage, was denn dies genau bedeutet, also welche Inhalte in Wort und Zeichen in dieser Feier dargestellt werden und welche Rolle dabei dem Amt zukommt, dessen lateinischer Begriff *munus* wohl besser mit Aufgabe und Dienst (zudem mit den Begriffen Gabe und Gnade konnotiert, vgl. Ruster 2019: 15) zu übersetzen wäre.

2.3.1 Memoria passionis, mortis et resurrectionis

Das Verständnis des Glaubens als *memoria* und seine gesellschaftskritische Bedeutung hat J.B. Metz in seiner politischen Theologie herausgearbeitet. Dabei wird deutlich, dass Glaube und damit auch seine Feier in der Liturgie nicht ‚weltlos‘ gleichsam jenseits von ‚Geschichte und Gesellschaft‘ angesiedelt werden können. Um diesen Bezug inhaltlich zu reflektieren und zum Ausdruck zu bringen, ist kritische Gesellschaftsanalyse für die Reflexion über den Glauben wie seinen Vollzug in Alltag und Liturgie zentral. Die folgenden Überlegungen knüpfen dabei an die Weiterentwicklung der kritischen Theorie durch Robert Kurz und Roswitha Scholz an. Herbert Böttcher, dem ich hier weitgehend folge, hat die Bezugspunkte zusammengeführt (vgl. Böttcher 2022:bes. 117-128).

Metz geht von der unhintergehbaren Bedeutung von einem Verständnis des Glaubens⁶ aus, der im Kontext von „Geschichte und Gesellschaft“ (Metz 2016/1977)

⁵ Zu einem weitgefassten, am Begriff der *agapē* (=Solidarität) orientierten Diakoniebegriff vgl. Kloos 2019 (in diesem Buch).

⁶ Geprägt ist Metz dabei von Karl Rahners Weltbezug (‚Geist in Welt‘) und der mit ihm verbundenen anthropologischen Wende (‚Hörer des Wortes‘), die dieser in seiner Neu-Interpretation von Thomas

Gestalt gewinnt. Dabei greift er das jüdisch geprägte biblische Denken auf, in dem Geschichte und Erinnerung und darin der Bezug zur Gesellschaft miteinander verbunden sind. Entsprechend knüpft er an Zusammenhänge aus der kritischen Theorie an, vor allem an Marcuse, Benjamin, und Adorno, deren Denken von Geschichte und der Bedeutung von Erinnerung als Gedenken der Opfer in der Geschichte bestimmt ist. Vor diesem Hintergrund versteht Metz Geschichte als Leidensgeschichte und die *memoria* als *memoria passionis*. Inspiriert von biblischen und gesellschaftskritischen Traditionen entwickelte Metz eine leid- und theodizee-empfindliche Theologie, nach der es keinen Glauben mit dem Rücken zur Welt und ihren Leidensgeschichten geben kann. Statt idealistischer Heilsgewissheit macht er das Vermissen Gottes stark, das sich aus Israels Gottesgedächtnis und der in ihm erinnerten Geschichte der Befreiung aus Sklavenhäusern der Geschichte speist. Im Fokus auf den Messias aus Israel, seine Treue zu den Opfern von Unrecht und Gewalt bis hinein in seine ihn ans Kreuz der Römer führende Passionsgeschichte kann die Feier der Eucharistie wesentlich als *memoria passionis* verstanden werden, in dem Jesu Leidensgeschichte untrennbar mit der Leidensgeschichte der Welt verknüpft ist. Seine Auferweckung kann zwar kein unmittelbarer Inhalt geschichtlicher Erinnerung sein, weil sie die geschichtliche Immanenz durchbricht. Sie ist aber Ausdruck der Hoffnung, dass Gott sein ‚letztes‘ Wort der Befreiung angesichts des Kreuzes Jesu gesprochen hat und dieses Wort für alle Menschen gilt, für die Opfer von Unrecht und Gewalt zuerst und für alle Toten. Das ist aber keine beruhigende Gewissheit, die in transzendental-idealistischen Konzepten eine ‚Letztbegründung‘ finden könnte, sondern mündet ein in den Ruf nach der Wiederkunft des Messias. Die liturgische Formel „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“ bringt die Zusammenhänge der Erinnerung des Todes und der auf die Wiederkunft des Herrn ausgerichtete Hoffnung auf Leben für alle Menschengeschwister in einem ‚neuen Himmel und eine neuen Erde‘ zum Ausdruck.

Den so verstandenen Glauben gilt es also mit der jeweiligen Gesellschaftskonstitution zu vermitteln und das befreiende Gottesgedächtnis aus Israel und dessen ‚Aktualisierung‘ im Messias Jesus als „gefährliche Erinnerung“ (Metz 2016/1969:46) jeweils neu zu bedenken und zu leben. Diese Erinnerung bedrängt die Gegenwart je neu, „weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern“ (Metz 2016/1969:46). So ist der in und durch die Kirche tradierte Glaube und das mit ihm verbundene Denken mit der Empfindsamkeit für das, was Menschen erleiden, zu begreifen (vgl. Metz 2017/2006). Reden von Gott und die Erinnerung der mit der Leidensgeschichte verbundenen Heilsgeschichte zielt auf die Negation von Verhältnissen, die leiden lassen. Nicht aus idealistisch in ‚Letztbegründungen‘ konstruierten Heilsgewissheiten noch aus esoterische Selbstgewissheiten speist sich die Liturgie, sondern aus einem theodizee-empfindlichen „Vermissungswissen“ (Metz 2017/2006:39), das im Gottesdienst immer wieder neu zum Ausdruck kommt. Hier ist der Ort, an dem Klagen und Zweifel sich äußern, widerständige Hoffnungen gestärkt und Loblieder auf den Gott der Befreiung und seine Verheißungen gesungen werden können. Darin

von Aquins *conversio ad phantasmata* herausarbeitete (vgl. Metz 2015/1962); allerdings setzt sich Metz dabei von transzendental-idealistischen wie personal-existentialistischen, weil zu ‚weltlosen‘ Kategorien theologischen Denkens ab (vgl. Metz 2015/1968).

werden die Kreisläufe von Unrecht und Gewalt ebenso unterbrochen⁷ wie die Herrschaft der (strukturellen) Sünde und darin Vergebung und Neuanfang ermöglicht. Der Alltag, der geprägt ist durch die strukturelle Sünde seiner Gewalt- und Herrschaftsförmigkeit ebenso wie seine Fetischisierung als ‚alternativlose‘ Normalität, wird nicht religiös überhöht, sondern auf Möglichkeiten anderer Verhältnisse und Umkehr aufgebrochen. In der Liturgie kann die Hoffnung auf Gottes befreiende Verheißungen, die gegen jede „Normalitätsbesessenheit“ (Herbert Böttcher) das letzte Wort haben sollen, gelobt und verherrlicht werden. Hier kann in Gemeinschaft Kraft für das Aufstehen gegen die Zumutungen des Alltags geschöpft werden: Mut zur Diakonie als helfend-heilem Dienst wie zu prophetischer Kritik und apokalyptischem ‚Aufdecken‘ der Herrschaftsverhältnisse. In diesem umfassenden, katabatischen Dienst (lehrend, nährend und heilend) von Gott an den Menschen und ihrem anabasischen Dienst (erinnernd, fragend, zweifelnd, hoffend und preisend) auf Gott zu ist die Hoffnung lebendig, dass Gott in der Wiederkunft des Messias sein letztes und endgültiges Wort der Rettung sprechen, unter den Menschen wohnen und seine Verheißungen auf Vollendung in einem himmlischen Jerusalem, einer neuen Erde und einem neuen Himmel, wie es in Offb 21 heißt, wahr werden lässt. Die *memoria* ist ein subversives Gedächtnis, weil sie gegen gesellschaftliche Herrschaft der ‚Herrschaft‘ Gottes vertraut und als Einspruch gegen die Immanenz gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse buchstabiert und in ‚Szene‘ setzt, also symbolisch zum Ausdruck bringt.

2.3.2 Amtsverständnis: Weihe und Hierarchie

Mit einem solchen Verständnis von Glaube als *memoria* und Kirche als Tradition dieses Glaubens „verändert sich das Verständnis von Tradition ebenso wie von Autorität. Tradition legitimiert nicht Herrschaft, sondern stellt sie in Frage. Autorität gewinnen nicht die Träger von Macht oder die Verhältnisse, die sich siegreich durchgesetzt haben, sondern die Besiegten und Unterlegenen, die Opfer der herrschenden Verhältnisse in Geschichte und Gegenwart. [...] Autorität [...] steht im Dienst der Befreiung“ (Böttcher 2022:120-121). Dieser Dienst muss auch in der Liturgie zur Darstellung kommen: „[D]ie Liturgie verfügt nicht über die Gegenwart Gottes, seines Messias und des Geistes. Sie kann seine Nähe nicht magisch herbei zaubern. In ihrem Kern ist sie ein Kult des Eingedenkens. Sie erinnert an die Leidensgeschichte der Menschheit und die darin eingeschriebenen Spuren Gottes als Hoffnung auf Rettung und Befreiung. In Wort und Zeichen gibt sie den Fragen Ausdruck, die sich angesichts des Unheils stellen, artikuliert das Vermissen Gottes und eröffnet gerade darin einen Raum seiner Nähe und für Hoffnungen auf Rettung, die mit seinem Namen verbunden sind. Genau darin bricht sie den Bann der Endgültigkeit der Verzweiflung, ohne die mit ihr verbundenen Zweifel übertönen und zum Schweigen bringen zu können“ (Böttcher 2022:128).

Der liturgische Ausdruck des Glaubens ist inhaltlich, also in dem, was seine Qualität ausmacht, gebunden an die „Vorgegebenheit des Evangeliums“ (Schneider 2008:240). Weder der uneingestandene Einfluss des neuzeitlichen Absolutismus, der

⁷ Den Begriff Unterbrechung hat Metz von Walter Benjamin übernommen; vgl. dazu Böttcher 2023 und Böttcher 2024.

von Trient und wohl noch mehr von der *societas perfecta* des 19. Jh. aus (obwohl oder gerade weil hier sich dieser Absolutismus bereits in seinem Zusammenbruch befand) das moderne Priesterbild konstituierte, noch die heutige rechtlich-formale Gleichberechtigung von Frauen können für die Frage nach kirchlichen Strukturen entscheidend sein. Auch der Wille der Gläubigen kann nicht einfach ‚demokratisch‘ beschließen, was in der Kirche geglaubt und wie sie strukturiert sein soll. Die Kirche ist nicht „ihr eigener Souverän, [...] nicht Selbstzweck, sondern weist über sich selbst hinaus auf das kommende Reich Gottes“ (ebd.:240). Im Blick auf das Reich Gottes ist die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Die Vorgegebenheit des Ur-Sakraments des Messias Jesus, in dem gegenwärtig ist, was mit dem Namen von Israels Gott versprochen ist, (ver-)leiht der Kirche ‚Autorität‘. Dabei handelt es sich um eine gottesknechtliche Autorität, die ihren Maßstab an den Geknechteten nimmt. „In Christus“, seinem Gottesknecht an der Seite der Geknechteten, in seinem Tod am Kreuz der Römer, im Vertrauen darauf, dass Gott ihn auferweckt und ins Recht gesetzt hat, und seinen Geist gesandt hat, damit sie Wege der Nachfolge des Messias gehen kann, ist der Kirche Autorität ‚geliehen‘. So ist die Kirche „das Sakrament, Zeichen und Werkzeug des jetzt lebenden und auferstandenen Christus, das heißt des Geistes“ (Boff 1990:260-261).

Dieser „Geist, der befreit“ (Sobrino 1991), wird im Zeichen von Taufe und Firmung zum *charakter*, d.h. zum Prägema derer, die im Vertrauen auf Israels Gott dem Messias Jesus nachfolgen. Der Glaube als subversive *memoria* formt alle Getauften und Gefirmten, sodass den Weg Jesu alle in der Nachfolge des Messias als Priester, Propheten und Könige (LG 31) gehen können. In der Kategorie des ‚allgemeinen Priestertums‘ gesagt: Alle sind Priester*innen, weil in der Kraft des Geistes gesandt, Jesu Weg zu gehen und Gottes Herrschaft als Widerspruch zur Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaftsverhältnisse zu bezeugen. Alle sind Priester*innen, König*innen und Prophet*innen, weil es neben Gott keine autoritativ ontologischen Überordnungen geben darf, die berechtigt wären exklusiv Gehör und Gehorsam einzufordern. Wenn Gott allein der ‚Herr‘ ist, ist mit der Macht von Herren und Gewalten gebrochen (vgl. bes. ersttestamentliche Königtumskritik⁸) und sind Horizonte für ein Leben ohne Über- und Unterordnungen eröffnet.

Im Unterschied zum ‚allgemeinen‘ ist das ‚besondere‘ Priestertum als Sorge darum zu verstehen, dass alle den Weg ihrer Prägung durch Gottes Geist gehen können, also als Priester*innen, Prophet*innen und König*innen gemäß der ihnen geschenkten Charismen. Die mit dem *ordo* verbundene Weihe ist ein Zeichen dafür, dass diese Aufgabe in der *successio apostolica* verliehen wird. Die Handauflegung bringt zum Ausdruck, dass das Charisma des Amtes darin begründet ist zu überliefern, was die ganze Kirche empfangen hat. Mit dem Hinweis: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was ich vom Herrn empfangen habe“ leitet Paulus das Zeugnis von der

⁸ Sowohl die Relativierung der Königsmacht im AT, die nur widerwillig (gegen den Willen Gottes und seiner Propheten) eingeführt wurde und den König mahnt, „sein Herz nicht über seine Brüder [zu] erheben“ (Dtn 17,16-19), als auch der Hinweis, selbst den größten israelitischen Prophet Mose „mitten unter ihren Brüder erstehen [zu] lassen“ (Dtn 18,18), dürften Hinweise auf Machtbeschränkung und die dem Galaterbrief gemäße Verneinung von Über- und Unterordnung sein (vgl. u.a. Moenikes 2007).

Auferweckung ein, das er der Gemeinde in Korinth „überliefert“ (1 Kor 15,3).

Der Dienst des Amtes besteht also vor allem darin, dafür Sorge zu tragen, dass die Gemeinden verwurzelt bleiben in dem, was sie als Überlieferung empfangen haben, den Spuren der Nachfolge und des Reiches Gottes zu folgen – praktisch verstanden in einem solidarischen Miteinander, vor allem mit den ‚Letzten‘. Dem so verstandenen Dienst des Amtes widerspricht es, wenn er ausgestattet mit standesmäßigen Vorrechten im Rahmen eines klerikalen Standes geschieht, der den Laien, d.h. dem Volk Gottes übergeordnet ist. In diesem Sinn ist im Interesse der Inhaltlichkeit des Amtes das Amt zu entklerikalisieren. Wenn das Amt als Dienst an der Nachfolge Jesu im Horizont des Reiches Gottes verstanden wird, dann kann es auch keine Arbeitsteilungen zwischen Heildienst durch die Priester und Weltdienst durch die Laien geben. Dies würde ein weltloses Heil und eine vom Heil unberührte Welt voraussetzen. Die Pastoral als Ausdruck für das *propter homines* zielt auf das Ganze von Gesellschaft und Geschichte und darin auf die Vermittlung von Immanenz und Transzendenz. Im Blick auf die Liturgie formuliert: Der Gottesdienst setzt Gottes Dienst an der Befreiung und die mit seinem Namen verbundene Hoffnung auf Befreiung auch über die immanenten Grenzen der Geschichte hinaus ins Wort und ins Zeichen. Dies geriete durch eine Arbeitsteilung zwischen Priestern, die für das ‚Heil‘, und Laien, die für die ‚Welt‘ zuständig sind, in Widerspruch zu dem, was als subversive Erinnerung in Wort und Zeichen in der Liturgie zum Ausdruck kommt.

Der mit der Weihe verbundene *character indelebilis* (unauslöschliches Prägema) ist Ausdruck der Treue Gottes, die den Getauften und nun Geweihten auch in seinem besonderen amtlichen Dienst in der Kraft des seinen Dienst begleitenden Geistes zugesagt ist. Mit dem *character indelebilis* ist also kein besonderer klerikaler Standescharakter oder gar Standesdünkel gemeint: „Character indelebilis meint keine persönliche Heiligung, meint nicht die Aussonderung und Absonderung von der Gemeinde, sondern die Zuordnung zur Gemeinde, die Institutionalisierung seiner Funktion unabhängig von seiner eigenen Heiligkeit, von seiner eigenen Person, deren Schwächen ihren Dienst nicht einfach in Frage stellen. Natürlich ist eine Entsprechung zwischen Amt und Persönlichkeit gefordert, aber die Wirksamkeit des Priesters ist letztlich nicht davon abhängig, ob diese Entsprechung tatsächlich gelingt“ (Schneider 2008:262). Die Verbindung von Amt und Geist ist also von der Inhaltlichkeit dessen her zu verstehen, was die *traditio* der biblischen Befreiungsbotschaft ausmacht und nicht als Auratisierung klerikaler Kirchenfunktionäre.

Wenn dieser in der Heilsgeschichte Gottes angesichts all der geschichtlich-gesellschaftlichen Katastrophen bezeugte befreiende Geist der entscheidende Inhalt der Ordination ist, kann der Begriff ‚Hierarchie‘, der vorkonziliar geradezu substantiell mit dem Amt verbunden war, nicht als ‚heilige (Männer-)Herrschaft‘, verstanden werden. Der Dienst des Amtes als Dienst an der Befreiung zielt ja auf die Überwindung von Verhältnissen der Über- und Unterordnung und damit wesentlich auch auf die Überwindung der Überordnung von Männern über Frauen, von Männlichem über Weibliches – wie Paulus in Gal 3,28 formuliert. Das II. Vatikanum hatte deutlich gemacht, dass von heiligem Dienst gesprochen werden muss (vgl. Schneider 2008:241-242) – von einem Dienst an und im Volk Gottes. Nicht zufällig steht in

Lumen gentium das Kapitel über das Volk Gottes vor den Ausführungen über die ‚Hierarchie‘. Im Codex von 1983 wird dieser Dienst wieder zum Amt des Standes der Keriker. Trotz oder entgegen aller Volk Gottes-Theologie des Konzils wird Hierarchie ganz wortgemäß – *hieros*=heilig, *arche*=Ursprung/Prinzip/Führung – verstanden. Vom biblischen Verständnis her ließe sich der Begriff Hierarchie auch anders verstehen: Israel wurde als heiliges⁹, d.h. – als von den ‚normalen‘ Völkern und ihren Königstümern, die mit unterwerfender Herrschaft einhergehen – ‚abgesondertes‘ Volk verstanden (vgl. dazu Kloos 2020:385-388), dessen Absonderung darin besteht, dass es seinem Gott der Befreiung die Treue hält und den Götzen, die Herrschaft legitimieren, widersteht. In diesem Sinne wäre heilig als kirchliches kritisch-befreiendes Agieren gegen die Normalitätsbesessenheit einer patriarchalen und nur auf Warenproduktion und Geldvermehrung ausgerichteten Weltgesellschaft zu verstehen (vgl. Kapitel 3). Dann wiederum könnte von Über- und Unterordnung nicht die Rede sein, sondern auch hier wäre der Primat des Inhalts, die *qualitas* der *traditio* zur Geltung zu bringen, um mit dem und durch den Geist befreiend wirken zu können. Dies schließt mit Leitungen verbundene Weisungsbefugnisse, die organisatorische Strukturen mit sich bringen, nicht aus, wohl aber eine als vom Ursprung her ontologisierte ‚heilige Herrschaft‘. Eingeschlossen ist vielmehr die ständige kritische Reflexion darauf, inwieweit Weisungsbefugnisse und kirchliche Leitungsstrukturen der Inhaltlichkeit des Evangeliums und seiner Verkündigung in den jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten entsprechen. In diesem Zusammenhang wird noch einmal deutlich, wie wichtig die Verbindung von Theologie und kritischer Gesellschaftstheorie ist. Da die biblische Botschaft nicht ‚zeitlos‘, sondern mit geschichtlich-gesellschaftlichen Kontexten verbunden ist, bleibt die Theologie darauf angewiesen, von der Empfindsamkeit für das, was Menschen zu erleiden haben, sich ein angemessenes Verständnis gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu erarbeiten. Dies ist nicht vom Evangelium allein her, sondern nur in der Reflexion des Evangeliums mit ‚Zeitindex‘ zu leisten. Deshalb sind theologische Reflexion wie die Verkündigung der biblischen Botschaft auf die „Fremdprophetie“ (Edward Schillebeeckx) kritischer Gesellschaftsanalyse angewiesen. Wenn also dem kirchlichen Leitungsamt die Sorge für die Überlieferung der biblischen Botschaft wichtig ist und darin dafür, dass sie in unterschiedlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten als Botschaft der Befreiung wirksam werden kann, dann gehört zu den zentralen Aufgaben des Amtes die Sorge für das Leben der biblischen Befreiungsbotschaft in ‚Geschichte und Gesellschaft‘ und deren symbolischer Ausdruck in der Liturgie.

2.3.3 Ein besonderer Blick auf das Vatikanum II, das Lehramt und seine vermeintliche Klarheit gegen die Ordination von Frauen

Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* in besonderem Maße die Bedeutung des Volk Gottes hervorgehoben (LG 9-12): Vom Bund mit Israel und dem ‚neuen Bund‘ in Christus her denkend (LG 9) ist Gottes Volk als Ganzes „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht“ (vgl. Offb 1,6; 5,9-10) worden, wie es in LG 10 heißt. Es wird ausdrück-

⁹ *Kadosch* und *hagios* (etwas anders auch *sanctus*) können mit *abgesondert* übersetzt werden (vgl. Kloos 2020: 385-386).

lich von einer „priesterlichen Gemeinschaft“ gesprochen (LG 11). Als eine solche Gemeinschaft ist die Kirche „nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen [...] [, sondern] in den Armen und Leidenden [...] das Bild dessen [zu erkennen], der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen“ (LG 8). Christus ist dabei der „einzige Mittler“ (LG 8), nicht die geweihten Priester. Gleichzeitig hat die Kirchenkonstitution, die das allgemeine Priestertum und in LG 8 die Armen und Leidenden als Zentralkategorie kirchlichen Denkens und Handelns stark macht, in den Artikel 30 bis 38 die Laien so sehr von den geweihten Priestern unterschieden und sie dem Dienst an der Welt zugeordnet, dass trotz der Bedeutung von Taufe und Firmung die Leitungsfrage letztlich an die geweihten Priester und ihren liturgischen Heildienst gebunden blieb. So konnte trotz LG 34 – „Laien sind Christus geweiht und mit dem Heiligen Geist gesalbt“ – und der deutlichen Positionierung des Dekrets über das Apostolat (*Apostolicam actuositatem*) keine Revidierung von Über- und Unterordnungsverhältnissen, insbesondere gegenüber Frauen, erreicht werden. Im Gegenteil wurde diese Trennung von Welt- und Heildienst durch spätere kirchenrechtliche Entscheidungen weiter festgezurr.

In der Liturgiekonstitution des Konzils *Sacrosanctum Concilium* (SC) wurde entsprechend dem ‚Volk Gottes‘-Gedanken die „tätige Teilnahme“ (SC 14, 19 etc.), die *participatio actiosa*, als entscheidendes Merkmal aller an der Liturgie Beteiligten – wenn auch auf ihre jeweiligen Regeln beschränkt (SC 28; vgl. dazu Knop 2021:22) – begriffen. Dies impliziert „Recht und Pflicht“ (SC 14) aller Getauften zur Partizipation an der Verkündigung und der Liturgie der Kirche [...]“ (Knop 2020:157). Hierfür bedarf es unterschiedlicher Aufgaben und damit ‚Rollen‘ im liturgischen Vollzug. Eine Über- und Unterordnung samt des Ausschlusses der Frauen ist aber damit nicht automatisch intendiert.

Erst durch kirchenrechtliche Festlegungen im CIC 1983 setzten sich Tendenzen zur Restaurierung der Kirche als klerikaler Ständeorganisation durch. Gefolgt wurde nicht dem berühmten Geist des Konzils, wo er dort ‚anfanghaft‘ in Richtung einer Überwindung der innerkirchlichen ‚Ständegesellschaft‘ und der Auratisierung klerikaler Macht geweht hatte (vgl. Richter 1991). Vielmehr ging es um Versuche, die Kirche gegen den Zeitgeist, von Joseph Ratzinger im Geist des Relativismus dingfest gemacht, zu immunisieren. Von daher lassen sich die restaurativen kirchlichen Tendenzen als Reaktion auf eine zunehmende Kirchenkrise ausmachen, die im Zerfall des katholischen Milieus und der Volkskirche, in ersten Austrittswellen sowie in der Verringerung der Priesterzahl ihren Ausdruck fand. Nicht die Besinnung auf die kritischen und befreienden Inhalte der Kirche war die Folge (wie etwa mit der latein-amerikanischen Befreiungstheologie intendiert), sondern ein Rückgriff auf identitäre Denk- und Handlungsmuster (s. Kapitel 4), mit denen die Kirche stabilisiert werden sollte. Dazu gehört auch der vermeintlich definitive Ausschluss von Frauen aus mit Ordination verbundenen kirchlichen Leitungsämtern. Die zur Legitimation des Ausschlusses von Frauen bemühten Argumentationsketten wirken hilflos und widersprüchlich (vgl. Kapitel 2.2.1). Die einen berufen sich positivistisch auf die biologische Männlichkeit Jesu und der Zwölf. Andere bemühen die ontologische

Behauptung des männlichen und weiblichen Andersseins – bei gleichzeitiger Gleichwertigkeit (vgl. kritisch dazu Heimerl 2015) von Mann und Frau. Wenigstens immanent am stringentesten erscheint die ontologisch argumentierende Position Menkes (vgl. Menke 2012:75-113). Demnach repräsentiert der Mann Christus als Haupt und leitet in seiner Repräsentanz die Gemeinde und auch die Eucharistie. Christus, der seiner Kirche immer schon voraus ist, kann daher nur durch Männer in Leitungsfunktion repräsentiert werden, da „der Mann [...] das ‚Voraus‘ des Schöpfers vor der Schöpfung, [...] die Frau die genuine Repräsentantin des Antwortcharakters aller Geschöpfe“ repräsentiert (ebd.:85). Männer stehen für das Voraus Christi, Frauen für das marianische Annehmen des Evangeliums. Die Kirche kann zwar nur in der Verbindung von männlichem Voraus und weiblicher Annahme existieren. Die Leitung bleibt aber ontologisch dem männlichen Voraus vorbehalten. Infolge einer zunehmenden Kirchenkrise (oder vielmehr Gotteskrise, wie Metz es formulierte) – der Auflösung der Volkskirche, der sog. Säkularisierung und der Postmoderne als Ausdruck des Verlusts jedweder inhaltlichen Verbindlichkeit – hat es eine ‚Identitätssuche‘ vor allem unter den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. stattgefunden, die zu identitären Entscheidungen u.a. im Bezug auf das Priester-Laien-Verhältnis, festgelegten Vollzügen von Liturgie sowie die (Nicht-)Ordination von Frauen führten (vgl. zu den verschiedenen Aspekten Beiträge in Hoff et al. 2020 und Böntert et al. 2021). Sabine Demel spricht in ihrem Buch „Frauen und kirchliches Amt“ (Demel 2021) von einer „Rückwärtsbewegung“ (ebd.: 69)¹⁰, die nach dem II. Vatikanum einsetzte und auch durch Papst Franziskus nicht ‚aufgehoben‘ worden ist, sondern in eine Ambivalenz mündete, die zum einen gesellschaftliche „Rollenklischees“ (ebd.: 74) als gesellschaftliche Festschreibungen von Frauen bedient und gleichzeitig Frauen in höhere Positionen¹¹ im Vatikan gebracht hat und ihre Bedeutung für die Gesellschaft hervorhebt.

Die ‚ontologisch-identitären‘ Reaktionen samt Unfehlbarkeitsaura des Lehramts (vgl. kritisch dazu Demel 2021: 168-263, bes. 208-236) auf die zunehmende Kirchekrise waren vom Konzil nicht vorhersehbar – wenn auch aufgrund von durchaus zwiespältigen Kompromissformulierungen in zahlreichen Texten nicht undenkbar. Im Bezug auf ein mögliches Priesteramt von Frauen – die erst seit der Enzyklika *pacem in terris* (1963, während des Konzils) und *Gaudium et spes* als ‚Wesen‘ mit gleicher ‚Würde‘ kirchlich anerkannt wurden – wäre von den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils ausgehend durchaus die Entscheidung möglich gewesen, Frauen zum Priesteramt zuzulassen.

¹⁰ Heimerl würde wohl weniger von Rückwärtsbewegung sprechen als vielmehr – im Bezug auf die Ehe – von einer spirituellen Überhöhung der Ehe als Reaktion auf ein legalistisches Eheverständnis, und im Bezug auf die kirchlich-lehramtliche Sicht auf Frauen von einer neuartigen Mischung zwischen gleicher, aber doch gleichzeitig besonders gearteter Würde der Geschlechter und damit anderer Wesensart – was letztlich eine Rückwärtsorientierung impliziert, nämlich die, dass Frauen doch bitte weiter die Rolle von Müttern und Hausfrauen ausüben sollten. So wurden die ‚progressiveren‘ Ansätze des Konzils tatsächlich gänzlich konterkariert (vgl. Heimerl 2015).

¹¹ Hier wäre noch Franziskus‘ historische Entscheidung hinzuzufügen, dass Frauen nicht nur an Synoden teilnehmen, sondern seit 2023 auch ein Stimmrecht haben. Das hat es immerhin 1700 Jahre nicht in der Kirche gegeben. Insofern könnte Franziskus‘ ‚Schlingerkurs‘ sich als bahnbrechender erweisen als viele es für möglich halten.

Statt der Möglichkeit zu folgen, den Weg des Konzils als „Anfang eines Anfangs“ (Karl Rahner) weiterzugehen, schließt Johannes Paul II. die Ordination von Frauen ‚ein für allemal‘ aus (vgl. *Ordinatio sacerdotalis* 1994). Die dabei genutzte Formulierung, dass die Kirche „keinerlei Vollmacht“ besäße, Frauen zu weihen, setzt die Nicht-Ordination von Frauen als *ius divinum* voraus – was weder von den biblischen Befunden noch von naturrechtlichem Denken her nachvollziehbar ist (zur kirchenrechtlichen Einschätzung vgl. Demel 2021:208-220). Die vermeintliche Bescheidenheit, diese Entscheidung nicht treffen zu können, wandelt sich in die Hybris, die eigene Entscheidung geradezu als göttliches Recht zu deklarieren und mit der Aura von Unfehlbarkeit auszustatten, indem der damalige Papst „kraft seines Amtes“ die „Gläubigen der Kirche“ ermahnte, sich „endgültig an diese Entscheidung zu halten“ (OS 4). Die in dem Dokument aus *Inter insigniores* (1976) übernommene Argumentation, dass Jesus bewusst 12 Apostel als Männer (trotz seines offenen, guten und gesellschaftlich eher unüblichen Verhältnisses zu Frauen) ausgewählt hätte, die sog. Lehrtradition niemals an ausschließlich Männern vorbehaltener sakramentaler Ordination gezweifelt habe und symbolisch die Repräsentanz Jesu Christi nur durch Männer geleistet werden könne, ist aufgrund eindeutiger exegetischer Erkenntnisse (so sehr über Details auch gestritten werden kann) nicht haltbar: die Zahl 12 ist symbolisch auf die Stämme Israels zu beziehen und an diversen Stellen wird deutlich, dass Frauen außerordentlich wichtige und Männern gleichgestellte Aufgaben übernahmen (s. Kapitel 2.1); und schließlich würden gerade auf der Symbolebene (eben nicht in unmittelbar-verdinglichtem Verständnis der Brautmetapher) Frauen für das gesellschaftskritische Handeln Christi stehen, das die bis heute gültige Unterordnung von Frauen infragestellt.

3. Frauen im androzentrischen Formzusammenhang: Eine gesellschaftsanalytische Skizzierung

Papst Franziskus bringt in der Praxis seines Pontifikats die Verbindung von Welt- und Heildienst zur Geltung. Dazu gehört, dass er soziale Phänomene wie Hunger, Flucht, Krieg als *logici theologici* und damit als originäre Orte theologischer Reflexion begreift. Diese Phänomene können also nicht an die Sozialethik bzw. an die katholische Soziallehre delegiert werden. Sie betreffen die Rede von Gott, seinem Messias und dem Wirken des Geistes, sind also im strengen Sinn theologische Fragen. Von der Mitte des Evangeliums her und nicht im Horizont sozialethischer Verantwortung (vgl. *Evangelii Gaudium* 2013) begründet er die pastorale Orientierung an den Schwachen und die Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen. Die sog. Option für die Armen begründet er theologisch und reflektiert sie gesellschafts- bzw. kapitalismuskritisch – wie in der Formulierung: „Diese Wirtschaft tötet“ (EG 53). So sehr bei Franziskus die Verbindung von Theologie und Gesellschaftskritik auch präsent ist, oft bleibt sie auf halbem Wege stecken, ist also verkürzt. Der Kapitalismus ist nicht einfach ein Wirtschafts-, sondern ein Gesellschaftssystem, das von seiner Formbestimmung her auf die Vermehrung von Kapital als seinem irrationalen und tödlichen Selbstzweck ausgerichtet ist. Diese Formbestimmung konstituiert eine „abstrakte Herrschaft“ (Karl Marx), ein System, das den Anspruch erhebt, alternativlos zu sein und sich darin selbst vergötzt. Ihm ist mit einer prophetischen Kritik,

die sich vornehmlich auf das Handeln der wirtschaftlichen Akteure bezieht, nicht beizukommen (zur Kritik der Kapitalismuskritik von Papst Franziskus vgl. Böttcher 2016; vgl. auch Kloos 2022). Von den biblisch-theologischen Traditionen legt sich die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als Anknüpfungspunkt ebenso nahe wie gesellschaftskritisch die Kritik des Kapitalismus als Fetischismuskritik, wie nicht zuletzt Marx im „Kapital“ durchbuchstabiert. Dass der Kapitalismus dabei nicht auf die Produktion von Wert und Mehrwert beschränkt ist, sondern ihm ein Geschlechterverhältnis inhärent ist, das Weibliches gegenüber Männlichem inferiorisiert, wird weiter unten skizziert.

Die in ihren Ansätzen mehr als berechtigte Kritik des Kapitalismus bei Papst Franziskus müsste also fetischismuskritisch – und dabei die Kritik des Kapitalfetischs mit der Kritik des ihm inhärenten Geschlechterverhältnisses vermittelnd – weitergeführt werden. So kann auch deutlich werden, dass Gleichberechtigung von Frauen ohne reale Gleichstellung kein Zufall ist, sondern in der Grundstruktur des Kapitalismus, die als Wert-Abspaltungsvergesellschaftung verstanden werden kann, begründet ist (s. dazu den weiteren Verlauf des Kapitels 3). Damit wird auch deutlich, dass die ‚Frauenfrage‘ nicht einfach ein kirchliches, sondern ein zentrales gesellschaftliches Thema ist, wie auch umgekehrt gilt: Der Ausschluss von Frauen aus dem Amt kann weder ohne den Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Rolle von Frauen im Kapitalismus gesehen werden noch kann er durch gesellschaftskritisches Engagement kompensiert werden.

Eine lange Reihe an Phänomenen verdeutlicht die reale Ungleichstellung von Frauen auch außerhalb der Kirche(n): Rechtlich gesehen sind Frauen nur in 14 Staaten weltweit Männern zu 100% gleichgestellt. Insgesamt hat die rechtliche Gleichstellung zwar deutlich seit den 1970er Jahren zugenommen, aber bei insgesamt fast 200 Staaten weltweit ist dies ein trostloses Ergebnis einer Studie der Weltbank (vgl. tageschau 2023). Aber selbst Gleichberechtigung bedeutet noch lange keine tatsächliche Gleichstellung in der Gesellschaft. Einige Beispiele seien genannt:

- Frauen verdienen in der EU durchschnittlich 13% weniger als Männer bei gleicher Arbeit, in Deutschland verdienen sie 7% weniger; aktuelle Zahlen (2023) des Statistischen Bundesamts scheinen noch größere Unterschiede deutlich zu machen: Frauen verdienen brutto durchschnittlich über 4 EUR weniger pro Stunde, nur 26% bekommen genauso viel oder mehr als Männer, der Rest, also 74% erhalten weniger, 40% der erwerbstätigen Frauen erhalten sogar min. 30% weniger als Männer (vgl. EU-Parlament 2022; vgl. auch tagesschau 2023a und spiegel 2024);
- auch wenn die Kluft etwas geringer wird (zumindest in Deutschland), verbringen Frauen immer noch ca. 44% mehr Zeit mit sogenannter Sorgetätigkeit (Haushalt, Kinderbetreuung, Altenpflege etc.) als Männer (vgl. tageschau 2024);
- beim Thema Hunger sind es Frauen, die insbes. im globalen Süden am stärksten betroffen sind (vgl. Romero et al. 2021): Über zwei Drittel der Hungernden sind Mädchen und Frauen. Sie leiden zudem deutlich mehr unter Ernährungsunsicherheit, insbesondere in den Momenten des Lebens, wenn

Nahrungsmittel mit höherem Nährstoffgehalt benötigt würden (Wachstum, Schwangerschaft, Stillzeit);

- die Coronapandemie hat Frauen deutlich härter getroffen, da vor allem Industriebjobs gesichert wurden, die Lasten der Sorgetätigkeiten (s.o.) bei den Frauen hängen blieben und vor allem weltweit die informelle Arbeit, in der Frauen deutlich überrepräsentiert sind, keinerlei staatliche Schutzmaßnahmen erhielt – die bestehenden Ungleichheiten haben sich somit noch einmal vertieft (vgl. Stöhr 2021);
- und schließlich sei noch das heftigste Phänomen genannt, das zusammen mit Genitalverstümmelung (betrifft mehr als 230 Mio. Frauen und Mädchen weltweit; vgl. spiegel 2024a) und häuslicher Gewalt (die in geringerem Ausmaß auch Männer/Jungen betrifft) – die noch von frauenfeindlichen Influencern wie Andrew Tate verharmlost wird – deutlich macht, wie misogyn diese Gesellschaftsform in ihren unterschiedlichen weltweiten kulturellen Ausformungen sich zeigt – der Femizid: 2022 sind 89.000 Frauen und Mädchen weltweit getötet worden, mehr als die Hälfte von Partnern oder anderen Familienmitgliedern (vgl. spiegel 2023).

Nicht nur, aber gerade auch in diesen Phänomenen drückt sich die heutige Gesellschaftsformation aus. Vor ihrem Hintergrund kann noch einmal genauer beschrieben werden, was in der Kritik an der päpstlichen Kapitalismuskritik bereits angedeutet war, nämlich dass er gerade auch den Feminismus als Teil einer umfassenden Gesellschaftskritik nicht beachtet (vgl. dazu auch Demel 2021): Der Kapitalismus kann in Kurzform als „warenproduzierendes Patriarchat“ (Roswitha Scholz) bezeichnet werden. Es ist durch die Produktion von Waren zur Vermehrung von Geld durch die Verausgabung von Arbeit geprägt, die sich seit den 1970/80er Jahren mit der mikroelektronischen Revolution und dem Verlust wertschaffender Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) in ihrem Niedergang befindet¹². Menschliche Bedürfnisse spielen in der Produktion von Wert und Mehrwert keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle, denn sie sind Abfallprodukt der Warenproduktion und zugleich in die von der Produktion abgespaltene und gleichzeitig mit ihr verschränkte Reproduktion ‚abgeschoben‘. Produktion und Reproduktion sind voneinander abhängig und

¹² Der Kapitalismus als ‚konkrete Totalität‘, also verstanden als Gesellschaftsform, die alle Ebenen des menschlichen Lebens impliziert (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Psychologie, Geschlechterverhältnisse...) ist zum einen als Prozess der Kapitalakkumulation bestimmt, der in der Verausgabung von Arbeit in der Produktion sowie in der Zirkulation von Waren auf dem Markt besteht: Ziel dabei ist die Geldvermehrung (G-W-G’). Der Kapitalismus umfasst zum anderen neben der männlich konnotierten Warenproduktion die gleichursprüngliche weiblich konnotierte Reproduktion. Er ist somit die Gesellschaftsform des (real-)abstrakten, irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen und seiner abgespaltenen Momente. Diesen historisch-dynamischen, krisenhaften Verwertungsprozess der Kapitalakkumulation sichert der Staat als „ideeller Gesamtkapitalist“ (Friedrich Engels). Gleichzeitig ist er abhängig von diesem Prozess, genauer gesagt von dessen ‚Abfallprodukt‘, den Steuern, mit denen er die dafür notwendigen Voraussetzungen (Soziales, Wissenschaft, Infrastruktur, Gesetze etc.) schafft und politisch steuert. Da der Verwertungsprozess auf der Verausgabung von Arbeit zur Wertproduktion beruht, die gleichzeitig aufgrund der Konkurrenz zu teuer geworden ist und damit als variabler Teil des Kapitals zu reduzieren ist, gräbt er sich schleichend als „prozessierender Widerspruch“ (Karl Marx) sein eigenes Grab und reißt den Globus, inkl. der abgespaltenen Momente, in den Abgrund. Vgl. hierzu die zahlreichen Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie vor 2004 Krisis), die diese Krisengesellschaft theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text größtenteils zusammengefasst vgl. Ökumenisches Netz 2020.

gleichursprünglich, die eine kann nicht ohne die andere existieren. Gleichwohl wird der Produktion gesellschaftlich der Vorrang gegeben, sie ist strukturell männlich, während die Reproduktion in Form der Sorgetätigkeiten (Haushalt, Kindererziehung, Altenpflege etc.) und mit ihnen verbundenen ‚Eigenschaften‘ wie Zuneigung, Geduld, Fürsorge etc. weiblich konnotiert sind. Die Reproduktion ist gewissermaßen die dunkle Seite des Kapitalismus, die meist verdrängt wird: Frauen und Sorgetätigkeiten sind nicht einfach ein Nebenwiderspruch zum Kapitalverhältnis wie es Alt-Marxisten bezeichnet haben. Ohne sie wäre die Produktion von Wert gar nicht möglich. Die Reproduktion wird meist unerwähnt gelassen, sie wird abgespalten, wie es die Gesellschaftstheoretikerin Roswitha Scholz formuliert. Das heißt aber, dass der (Mehr-)Wert, der in der Warenproduktion hergestellt wird, und die Abspaltung, die von der Produktion abgespaltenen Reproduktionstätigkeiten, gleichermaßen zum Kapitalismus gehören, ihn gemeinsam konstituieren. Sie prägen als dialektisches und negativ prozessierendes Verhältnis die Weltgesellschaft, ohne dass daraus alle Phänomene abgeleitet und auf den Begriff gebracht werden könnten. Die Kategorien Wert und Abspaltung bringen die in sich gebrochene Totalität zum Ausdruck, die krisenhaft prozessiert, ohne immanent Auswege aus den von ihr selbst produzierten ökologischen, sozialen, politischen und psychosozialen Dauerkrise seit den 1970er Jahren finden zu können (vgl. Scholz 2011 und dies. 2020; vgl. auch dies. 2009).

Während im Feminismus (vgl. zu den Entwicklungen im Feminismus Scholz 2011:199-233 und dies. 2020¹³; vgl. die Geschichte des Feminismus darstellend Karsch 2016) seit den 2010er Jahren ein ‚*materialistic turn*‘ nach dem ‚*cultural turn*‘ der 1990er und 2000er zu verzeichnen ist und dabei die abgespaltene Reproduktion tendenziell doch wieder als Ableitungsverhältnis zur Warenproduktion verstanden wird (entweder soll sie gleichberechtigt als Arbeit und damit Frauen als gleichberechtigte Subjekte anerkannt werden oder sie soll die Warenproduktion mit ihren ‚männlichen Werten‘ eindämmen, idealiter gar strukturell umgestalten¹⁴), scheinen die Entwicklungen in der bzw. den Kirchen tendenziell in den 1990er Jahren angekommen¹⁵: Der Restbestand an bürgerlicher Mittelschicht in Europa, die in einem

¹³ Hier sei noch auf einen Sammelband von Roswitha Scholz hingewiesen, der im Herbst 2025 bei „zu Klampen!“ erscheinen wird und entscheidende Texte aus drei Jahrzehnten Auseinandersetzung in und mit dem Feminismus beinhaltet: „Back to the roots? Zur Regression marxistisch-feministischer Theoriebildung heute. Texte aus 30 Jahren“.

¹⁴ Bei dieser verkürzten Kritik am bestehenden Patriarchat – ob in postmodern-kulturalistischer Diskurskritik oder ‚materialistisch‘ marxo-feministisch – bleibt letztlich eine radikale Infragestellung der krisenhaften Fetischvergesellschaftung als Ganzes von Wert und Abspaltung mit ihren Kategorien von Arbeit, Geld, Wert, Staat, Subjekt und Abspaltung in der Regel außen vor.

¹⁵ Dies kann zumindest für Deutschland konstatiert werden, während in den verschiedenen Ansätzen feministischer Theologie schon früher ein postmoderner Schwenk stattfand, der bei aller Berechtigung der Hervorhebung der Differenzen (im Bezug auf Sexualität, ‚Ethnizität‘ und sozialer Schicht) und ihrer Eigenlogik eben gerade nicht den entscheidenden Zusammenhang zu einer negativ prozessierenden Gesellschaftsform und ihren zu kritisierenden Realkategorien begreift, wie sie in außeruniversitärer Kritischer Theorie (vgl. Fußnote 12) entwickelt wurde. Die Differenzhypostasierung à la Reid-Althaus u.a. (vgl. Reid-Althaus 2007) aber kann trotz aller berechtigten Kritik an den androzentrischen Denkformen bis in die Befreiungstheologie hinein gerade nicht die männlich dominanten Strukturen in Kirche als mit der Gesellschaftsform vermittelte begreifen, sondern wäre nur eine Anpassung an eine bereits daniedergehende kulturalistisch-pluralistische Ausdrucksweise eben dieser zu negierenden krisenhaften Gesellschaftsform (vgl. Scholz 2005 und dies. 2020).

konservativen und liberalen Lager getrennt zu sein scheinen, wollen entweder, dass alles bleibt wie es ist – eine *ecclesia semper reformanda* scheint hier ein Ding der Unmöglichkeit zu sein –, oder eben die Anpassung an die gesellschaftliche Normalität, d.h. die rechtliche Gleichstellung von Frauen, die wie gesehen noch lange keine Überwindung des nun modernen Patriarchats beinhaltet, das sich zudem immer mehr in seinem Zerfall befindet und als „Verwilderung des Patriarchats“ (Roswitha Scholz) weiter seinen Gang geht, der mit dem sich zuspitzenden Krisenverlauf immer autoritärere Züge annimmt (Scholz 2006 und dies. 2020). Anstelle an Papst Franziskus’ Kapitalismuskritik anzuknüpfen und sie kritisch-feministisch und fetischismuskritisch weiterzuführen drehen sich die Kirchendebatten in Deutschland primär um die Kirche und die Anpassung an die Verhältnisse wie sie sind, d.h. die gesellschaftliche Gleichberechtigung von Frauen wird auch von immer mehr Akteuren in der Kirche gefordert, mehr aber nicht. Hier wäre nun die reale Ungleichheit von Frauen trotz rechtlicher Gleichstellung zu reflektieren und damit die gesellschaftliche Dimension als wesentlich für den Auftrag der Kirche zu thematisieren – d.h. in der Vermittlung von Theologie und Gesellschaft bzw. Gesellschaftskritik wäre die Kritik von strukturellen Über- und Unterordnungsverhältnissen in Gesellschaft und Kirche deutlich zu machen. Denn die Kirche hat eine Sendung für die Welt und nicht als geschwisterlicher Verein für sich selbst.

Die berechtigte Kritik von Seiten derjenigen, die sich für das ‚Priesteramt für Frauen‘ aussprechen an unhistorisch-überzeitlichen Wahrheiten, die gar noch vom sog. Lehramt zu göttlichem Recht emporgehoben werden, darf nicht darüber hinweg täuschen, dass eine Anpassung an die heutige gesellschaftliche Normalität den ‚gesellschaftskritischen‘ Inhalten der biblischen Botschaft genauso entgegensteht. Weder die Anpassung an Individualisierung, Pluralisierung noch Demokratisierung kann Grundlage der Argumentation für die Zulassung von Frauen zum Amt sein. Es hilft also nichts, wenn die Unterordnung von Frauen als „anachronistisch“ (Bientreu et al. 204:4), als Verletzung von Menschenrechten und Verrat demokratischer Ideale (vgl. u.a. Leimgruber 2024:6-8) beklagt wird – und dies weltweit (vgl. Knop 2024). Die Inhaltlichkeit des Glaubens ist wesentlich als Befreiung aus geschichtlich gewordenen vergötzten Sklavenhäusern bestimmt, die immer wieder neu – heute als warenproduzierendes Patriarchat – zu erkennen sind. Dies muss die Perspektive auch für die Kritik an bestehenden Strukturen der Kirche sein samt des Ausschlusses von Frauen aus dem Amt. Die Inhalte des Glaubens sind daher gesellschaftsanalytisch wie hier skizziert mit der Kritik von Wert und – im Falle der Frauenordination vor allem – Abspaltung zu vermitteln. Im Falle der Kirche ist dabei der Aspekt der männerbündischen Züge von besonderer Bedeutung.

Männerbünde (vgl. Kreisky 1996; vgl. auch Sauer 2003; vgl. Noceti 2024:57), am biologischen Geschlecht festgemachter Art, zeigen sich numerisch von DAX-Vorständen, politischen Spitzenpositionen, über Fußball und seine Institutionen (FIFA, UEFA, DFB...) bis zur Filmindustrie in Hollywood. Auf politischer Ebene kann zudem von einer Policy-Männlichkeit gesprochen werden, indem bestimmte politische Bereiche mehr Gewicht erhalten als andere, wobei dies einen strukturellen Androzentrismus als Hintergrund hat. Zudem gibt es noch bestimmte Normen und Werte, die männlich

konnotiert sind (Durchsetzungskraft, Sachlichkeit, etc.), die ebenfalls männerbündischen Charakter haben, da sie Frauen abgesprochen werden und sie dadurch nicht in gleichem Ausmaß in bestimmte gesellschaftliche, d.h. ökonomische, politische... Positionen gelangen lassen. Männerbünde sind Ausdruck der dargelegten gesamtgesellschaftlichen Abspaltungsdimension. Im kirchlichen Kontext agieren Männer als Kleriker in einem Stand, auf den kirchliche Macht zentriert ist. Dabei sind sie zugleich von den anderen Getauften Mit-Geschwistern noch einmal getrennt, werden also zu besonderen ‚Mitbrüdern‘ statt dass alle als Geschwister gelten. Das schafft eigene macht- und gruppenzentrierte Strukturen von Kommunikation und Zusammenleben.

Dass diese Männerbündigkeit sich in Erosionsprozessen befindet, Frauen in vielen Bereichen als Krisenverwalterinnen immer deutlicher in Erscheinung treten, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich ein „männerbündisches Fundament“ (Kreisky 1996:595) gerade in diesen Krisenzeiten manifestiert (vgl. u.a. Scholz 2006 und dies. 2020). Der von Scholz konstatierten materialistischen Wende im Feminismus steht ein zunehmender Antifeminismus als entgegengesetzter ‚Krisenpol‘ gegenüber: zum einen in der politischen Rechten, die von einem identitären Denken und dem Wunsch nach einer Rückkehr zu einer von eindeutigen Geschlechteridentitäten geprägten vormaligen Normalität (ohne unbedingt ausdrücklichen Ausschluss durchaus devianter Lebensformen mit homosexuellem und migrantischem Background) geprägt ist und somit an androzentrisches Denken und Handlungsformen anschließt; zum anderen aber auch in der ‚Linken‘ in Form der Unterordnung der Abspaltung als Nebenwiderspruch unter die vermeintlich entscheidenden Kategorien von Arbeit und Wertproduktion. Und auch zwischen diesen politischen Polen konnte „Antifeminismus sich als wirksame Gegenbewegung zur Frauenbewegung in Wissenschaft, Kunst und Politik formier[en]. In dieser Strömung erschienen Männerbünde als praktische Alternative zu sich abzeichnenden gesellschaftlichen Veränderungen. In Männerbünden konnte angegriffene, gefährdete Männlichkeit Zuflucht suchen, sich in traditioneller Männlichkeit bestätigen und Männlichkeit im Sinne traditioneller Gesellschaftsrestauration politisch durchsetzen lassen. Der drohenden *Verweiblichung* der Männer und *Verweiblichung* staatlicher Tätigkeit sollte die alte Geschlechterordnung entgegengestellt werden“ (Kreisky 1996:595).

Dieses Zitat von Eva Kreisky aus einem politikwissenschaftlichen Kontext in Österreich und Deutschland Mitte der 1990er Jahre könnte im Austausch der Begriffe politisch und staatlich – trotz historisch unterschiedlicher Konstellation im heute zunehmenden Zerfall des warenproduzierenden Patriarchats – analog auf die kirchliche Position der Verteidigung des männlichen Priesteramts bezogen werden. Wenn die Abspaltung des Weiblichen sich u.a. in Männerbündigkeit ausdrückt, diese durch die zunehmende Erosion männlich konnotierter Arbeit und damit verbunden traditioneller, heteronormativer Familienverhältnisse gekennzeichnet ist (vgl. Wissen 2017), hat dies Folgen: Kirchenkrise und kapitalistisch-gesellschaftliche Zerfallsprozesse verschärfen sich gegenseitig und führen zum Bedürfnis nach identitärer Sicherheit im Denken und Handeln. Das klerikale Amt mit seinem männlichen Ausschließlichkeitscharakter samt Auratisierungstendenzen darf nicht nur nicht angetastet, sondern muss gestärkt werden; männliche Zusammenschlüsse Gleichgesinnter

stabilisieren dieses Denken, sorgen vermeintlich dafür, dass es keinen Absturz gibt. Gefährlich für die Liturgie ist dies insofern, als dass diese geschlossene Männerbündigkeit ein wesentliches Feld für die Inszenierung eines männlichen Klerikalismus ist. Über die normale Liturgie hinausgehend präsentieren sich Pontifikalämter als männerbündische Heerschau samt klarer hierarchischer Rollenzuweisungen auch unter den Männern samt der ‚großzügig‘ für Lesungen und Fürbitten zugelassenen Frauen. Solch symbolischer Ausdruck des Glaubens beschädigt seine Inhalte und darin die Qualität des kirchlichen Selbstvollzugs. Deshalb geht es bei der Zulassung von Frauen zu Amt und Liturgie um mehr als formale Gleichberechtigung.

4. Amt – Frauen – Gottesdienstqualität

„[D]as in der Spätantike geronnene Priesterbild [wurde] konserviert, tradiert, verrechtlicht und lehramtlich mehrfach verfeinert“, konstatiert Ingrid Fischer (Fischer 2021:174) in ihrer Kritik an der herrschenden Liturgie. Aus der Perspektive gesellschaftskritischer Theologie wäre deutlich zu machen, dass sich in diesem Priesterbild die Überordnung des Männlichen über das Weibliche heute im Zusammenhang des warenproduzierenden Patriarchat als Inferiorisierung des von der Produktion abgespaltenen Weiblichen ausdrückt. Genau dies steht in eklatantem Widerspruch zu den biblischen Traditionen, die in herrschaftskritischem Zusammenhang auf der Überwindung der Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche bestehen. Unter der „Macht der Rituale“ (Seewald 2020:257) droht das subversive Gedächtnis zu verschwinden. „Selbst gegen das Korrektiv der Bibel scheint man sich weitgehend rituell immunisiert zu haben“ (Fischer 2021:182). In der Feier der Sakramente drückt sich eine männlich konnotierte instrumentelle Vollmacht der Heilsvermittlung (vgl. Fischer 2021:183) aus, werden Normen und faktische Machtverhältnisse tradiert und reproduziert (vgl. Hahn 2021:188), wenn Frauen in der Liturgie nicht zur Geltung kommen und sie im Bereich der Feier der Sakramente von der Leitung ausgeschlossen bleiben. Statt dem *confiteor* gemäß die vergötzte Herrschaft von Wert und Abspaltung und die verschiedenen mit ihr vermittelten Ebenen nicht mehr in ‚Gedanken, Worten und Werken‘ zu reproduzieren, werden in der Liturgie noch geschlechtliche und rechtliche Über- und Unterordnungsverhältnisse rituell inszeniert.-

Die Frage, ob Frauen Priesterinnen sein können, wird nur allzu oft als nicht wichtig erachtet. ‚Links‘ gibt es die Tendenz, die Unterordnung von Frauen als Nebenwiderspruch abzutun. Ähnlich findet sich bei gesellschaftskritisch orientierten Christen (seltener Christinnen) die Tendenz, die Frage nach Frauen in der Liturgie als gegenüber den gesellschaftlichen Herausforderungen als nebensächlich abzutun – als ob die androzentrische Prägung der Gesellschaft als nicht beachteter, aber eben gleichursprünglicher Teil der wertförmigen Gesellschaftsformation und damit der Ausschluss der Hälfte der Menschheit einfach ignoriert oder klein geredet werden könnte. Geschlecht/Sexualität, aber auch *race* und diverse Ideologien, die allesamt als gesellschaftliche Kategorien auch in kirchlichem Denken und ihrer Praxis Ausdruck finden, sind in ihrer Eigenlogik zu beachten und zugleich im Blick auf das Ganze der Gesellschaft zu reflektieren, die von ihrer Form her als Wert-Abspaltungs-vergesellschaftung geprägt ist. Die Reflexion dieser Zusammenhänge verbietet es,

der Kirche Auswege in identitären Absicherungen wie in liberalen Anpassungen zu suchen. Kirchliche Reformwege wären zu suchen aus der Kraft der Erinnerung des Glaubens an den befreienden Gott Israels und seinen Messias Jesus in Vermittlung mit einem *Aggiornamento* dieses Glaubens im Sinne einer an die Wurzel gehenden prophetisch-apokalyptischen Gesellschaftskritik in Form der Kritik von Wert und Abspaltung (vgl. u.a. Böttcher 2022a, 2024 und 2024a).

Liturgie wäre gesellschaftsanalytisch zum einen auf einer kulturell-symbolischen Ebene zu verorten, zum anderen auf einer eigenen Ebene des ‚Wortes‘ und seiner aktuellen Bedeutung für die Welt. Auf kulturell-symbolischer Ebene kann in Vermittlung mit der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung von einem historisch gewordenen „androzentrischen Unbewussten“ (Roswitha Scholz) gesprochen werden, das mit der abendländischen Moderne global wurde. Dieses Unbewusste drückt sich u.a. in Religionen und Kulturen aus, die in ihrer Eigenlogik – hier als Leitung der römisch-katholischen Eucharistiefeier – verstanden und dabei gleichzeitig mit der androzentrischen Wert-Abspaltungsform vermittelt werden müssen. In der Androzentrizität der Liturgie drücken sich einerseits historische Verhältnisse aus, andererseits die heutige geschlechtliche Dimension der Herrschaft des warenproduzierenden Patriarchats, die gegen alle Änderungsversuche männerbündisch abgewehrt wird. Ohne dass diese unterdrückerischen Geschlechterverhältnisse aktiv benannt werden müssten, Frauen also ‚in die Schranken‘ gewiesen werden müssten, schleift sich durch den nicht nur verbal vorgetragenen, sondern die ganze sinnliche-kognitive Wahrnehmung beeinflussenden Ritus ein Androzentrismus ein. Er kann zwar nicht ad hoc abgeworfen werden, aber erkannt und als männlich konnotierter Ritus sehr wohl verändert werden.

Eine prozessorientierte gesellschaftskritische Vermittlung mit einem sich aktualisierenden Glauben würde die Beschaffenheit des Gottesdienstes verändern, da die Qualität des Glaubens, also seine Inhaltlichkeit zur Darstellung käme: Das beinhaltet ‚Unterbrechung‘, Bruch mit der Alltagsreligion (vgl. Marx 2012/1894:838f.) gesellschaftlich-fetischisierter Normalität (vgl. Böttcher/Kloos 2024) einschließlich ihrer Inferiorisierung von Frauen bzw. des Weiblichen. Diese strukturelle Inferiorisierung ist durch die Gleichberechtigung von Frauen nicht angetastet. Sie bliebe Gleichberechtigung im Rahmen der herrschenden Verhältnisse und ihrer Normalität. Analog zu einer verkürzten Gesellschaftskritik, die sich mit der Gleichberechtigung von Frauen zufrieden gibt, würde auch ein bloßer Einsatz von Frauen in den aktuellen kirchlichen Strukturen den dargestellten Inhalten eines befreienden Glaubens nicht Genüge getan. Es muss eine Kritik des ‚Ganzen‘ geschehen, in dessen Rahmen das Weibliche abgespalten und inferiorisiert wird. Dies bedeutet, dass ausgehend von dem undefinierbaren und unverfügbaren Gottesnamen, dessen Inhalt für die Befreiung aus vergötzten Sklavenhäusern steht, eine Ekklesiologie zu entwickeln wäre, die dem Glauben an diesen Gottesnamen entspricht. Dabei wären Über- und Unterordnungsverhältnisse immer wieder kritisch zu reflektieren und auch praktisch zu überwinden. Ein dem entsprechendes Kirchenverständnis wäre weder liberal-progressiv¹⁶ noch traditionell-konservativ, sondern kritisch, d.h. gleichzeitig prophe-

¹⁶ Auch ohne Weihe gibt es „klerikal agierende Laien“, die die „klerikal agierende[n] Priester“ gewis-

tisch-apokalyptisch denkend und samaritanisch-diakonisch handelnd geprägt.

In der Liturgie wäre also nicht bloß eine Vorsteherin zu ‚installieren‘. Das allein würde nicht zu einer höheren Gottesdienstqualität führen. Die Qualität, also die Beschaffenheit des Gottesdienstes, müsste den genannten anti-androzentrischen Befreiungsinhalten entsprechen. Dies wiederum beinhaltet, dass Frauen auch Vorsteherinnen sein können – was biblisch und theologisch in keiner Weise problematisch wäre. Dass dies fast zwei Jahrtausende anders gehandhabt wurde, spricht nicht für die Beibehaltung der geltenden liturgischen Ordnungen, sondern dafür, die Qualität biblisch-theologischer Inhalte ‚neu‘ zu entdecken, dafür, ganz im Sinne des II. Vatikanums durch *Ressourcement* in den eigenen Quellen deren (selbst-)kritische Kraft zur Umkehr freizulegen und in der Liturgie zu entfalten.¹⁷

Liturgie wäre gesellschaftsanalytisch auch auf einer eigenen ‚Ebene des Wortes‘ zu verorten: Im Wort kommen biblische Inhalte und ihre Reflexion auf die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse zur Sprache. Auch im Wort spricht ein androzentrisch Unbewusstes mit. Gerade für die Qualität des Gottesdienstes wäre hier ein besonderer, anti-patriarchaler Akzent zu setzen: Der Dienst am Wort verlangt biblische und gesellschaftskritische Kenntnisse, wenn die Deutung des Wortes sich auf das richten soll, was Menschen erleiden und sie ‚aufrichten‘ soll. Eine Predigt, die konkret bei der Alltäglichkeit ansetzen möchte, dabei aber nur den Alltag religiös überhöht, konterkariert die Qualität des Gottesdienstes. Insofern wäre liturgische Bildung, die gerade auch Teil der Predigt sein soll (vgl. Redtenbacher 2019; vgl. auch SC 19), aber auch auf anderen Wegen eines ‚andauernden Religionsunterrichts‘ geschehen müsste, besonders hervorzuheben, wenn es darum gehen soll, die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) ernst zu nehmen. Im Zusammenhang der Frage nach der Qualität von Gottesdiensten wären Frauen zum Amt zuzulassen und die männlich geprägten Rollen zu verändern. Weder das patriarchalische Beharren auf dem Status Quo, noch die Anpassung an ‚unsere Zeit‘ mit einer schlichten kirchenrechtlichen ‚Liberalisierung‘ in Richtung Gleichberechtigung und der unternehmerischen Selbstverpflichtung, Frauen in mehr Leitungspositionen zu hieven (vgl. Demel 2021), sondern die inhaltlich begründete, d.h. dogmatisch-konziliar und gesellschaftskritisch aufzuarbeitenden Selbstkritik, müsste Grundlage einer solch fundamentalen Veränderung sein. Inwiefern das kirchenpolitisch realistisch ist, ist eine sekundäre Frage. Entscheidender ist die Erkenntnis, dass solche Veränderungen von den Inhalten des Glaubens her notwendig und deshalb eine Frage der Qualität sind.

Auf den Wegen eines Katechumenats, auf denen ein kritischer Blick auf Gesellschaft und Kirche in der Vermittlung von gesellschaftskritischen und biblisch-theologischen Kategorien geschehen würde, könnte die besondere Qualität des Gottesdiens-

sermaßen imitieren (Jeggle-Merz 2020:184).

¹⁷ In diesem Zusammenhang könnten konkrete Änderungsmaßnahmen wichtig sein, z.B.: 1. Eine Klarstellung, dass entgegen den Aussagen von „*ordinatio sacerdotalis*“ die Kirche sehr die Vollmacht hat, Frauen zu Priesterinnen zu weihen. 2. Die mit der Weihe – aufgrund staatskirchenrechtlicher Verträge in Deutschland – verbundenen staatlichen Bischofsseite müssten konsequenterweise abgeschafft werden oder bei Beibehaltung des Staatskirchenrechts inhaltlich stark verändert werden (vgl. zu den Formeln <https://de.wikipedia.org/wiki/Bischofsseite> und die dort zitierte Literatur).

tes deutlich gemacht werden. Dann stände der Gottesdienst nicht mehr im Dienst kulturell-symbolischer Einschleifung unterordnender gesellschaftlicher Kategorien, sondern könnte Unterbrechung (vgl. u.a. Böttcher 2024) der zu kritisierenden „Alltagsreligion“ (Karl Marx) sein. Das Amt wäre dann tatsächlich als Dienst an den als *memoria* zu tradierenden Inhalten, ohne dabei Machtverhältnisse zu verschleiern: Dienst bedeutet ja nicht Unterordnung unter herrschende Strukturen, sondern Dienst im Hören auf den Gott der Befreiung: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Dass dabei Unterschiede in den Verantwortlichkeiten bzw. Rollen innerhalb der Liturgie (vgl. Haunerland 2021) deutlich gemacht werden, ist wichtig und richtig, impliziert aber kein Verhältnis von Über- und Unterordnung. Für letzteres kann auch nicht die Leitung durch einen geweihten Amtsträger in Anspruch genommen werden. Seine Leitung symbolisiert ‚von Amts wegen‘, dass aller kirchlicher Dienst in Liturgie wie Diakonie auf Befreiung und damit auf die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen zielt. Selbst die liturgische Kleidung – im Unterschied zu ihrer Übernahme während der Konstantinischen Wende als Teil des imperialen Herrschaftapparats – muss kein Ausdruck klerikaler Aura sein, sondern kann Ausdruck dafür sein, dass deren Träger*innen als Personen hinter ihrer Aufgabe zurücktreten (vgl. Hein 2019).

Die Qualität des Gottesdienstes speist sich aus der Überlieferung der Inhalte des Glaubens als subversivem Gedächtnis. Dieses Gedächtnis hat eine kognitive Dimension in der Verkündigung des Wortes. Zugleich soll es mit allen Sinnen erfahrbar sein und symbolisch zum Ausdruck gebracht werden. Die Qualitätsfrage kann nicht von der Quantitätsfrage abhängig gemacht werden, ob möglichst viele ‚Kund*innen‘ erreicht werden können. Entsprechend kann die Frage, ob mit Frauen als Priesterinnen mehr Gottesdienstbesucher*innen zu mobilisieren wären, kein Kriterium für die Zulassung von Frauen zum Amt sein. Davon auszugehen wäre Ausdruck „instrumenteller Vernunft“ (Max Horkheimer). Bei Reformen geht es weder um Glaubwürdigkeit der Kirche (vgl. Mertes 2020) durch Anpassung an das, was gesellschaftlich ‚auf der Höhe der Zeit‘ ist (vgl. u.a. Disteli 2024, Mbonu 2024 und Ganz 2024), noch kann die ‚traditionalistische‘ Gegenargumentation, die genau so funktionalistisch-instrumentell wäre, wenn sie ein „schismatisches Potential“ (Tück 2021) befürchtet (das übrigens aufgrund weltweiter Forderungen nach Gleichberechtigung von Frauen ein ohnehin maues Argument ist, vgl. Knop 2024), Grund für die Beibehaltung des Status Quo sein. Es geht darum, die beiden Pole von Traditionalismus und Reformismus/Progressismus in kritischer Weise zu überwinden: Nur eine Kritik bestehender Gesellschaft mit Männerbünden und identifizierendem Denken kann heute dem Glauben an einen befreienden, d.h. antifetischistischen Gott in aller Unverfügbarkeit ‚gerecht‘ werden. Mit identifizierendem Denken sind hier die beiden Pole gemeint, die entweder ontologisch-biologistisch oder der postmodernen Ontologie der Vielfalt anheimfallend nichts anderes als die Pole moderner bzw. spät-postmoderner Vergesellschaftung repräsentieren (i.e. der patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft als sich im Zerfall befindender Prozess). Diese Pole sollen je nach ideologischem Standpunkt Identität stiften – entweder durch eine postmodern und dekonstruierte Vielfaltsontologie oder eine vermeintlich überzeitliche Wesensontologie im Festhalten an bestehenden Traditionen, beides ‚selbstverständlich‘ ohne

Blick auf die historisch-gesellschaftlichen Kontexte des eigenen Denkens, heute auf die Wert-Abspaltungsvergesellschaftung im Zerfall. Zur Kritik an solchem Denken und Handeln gehört, in Vermittlung mit (nicht ‚neben‘) dem Geschlechterverhältnis, auch die Kritik an sozial-ökonomischen und politischen Missständen, die der Kapitalismus als Warenproduktion und abgespaltener Reproduktion in seinem Fetischzusammenhang verursacht. Darin sind wir alle nicht nur kulturell-symbolisch, sondern eben auch materiell-sozioökonomisch, politisch, ideologisch und psychosozial auf unterschiedliche Art und global auf kaum vergleichbaren sozialen Stufen in ‚struktureller Sünde‘ involviert. Wenn die Kirche für einen ‚antifetischistischen Glauben‘, für einen ‚heiligen Gott‘ steht – und das sollte sie bzw. tut sie auf biblischer Grundlage gerade im Gottesdienst –, dann muss sich dies auch symbolisch und im Wort ausdrücken. D.h.: Priesterinnen können Ausdruck dieses subversiven Gedächtnisses sein. Für sie wie für die Männer (oder auch Intersexuelle) gilt: Ihr Dienstamt ist inhaltlich befreiend bestimmt und ihre Aufgabe in der Liturgie muss dem Rechnung tragen.

5. Schluss

Die Sendung der Kirche zielt auf die Welt. Heils- und Weltgeschichte, Kirche und Welt stehen weder nebeneinander noch übereinander, sondern sind so miteinander verbunden, dass beides aufeinander bezogen werden muss. Die Heilsgeschichte steht mitten in der Welt im Dienst von Menschenrettung und eschatologisch der Weltgeschichte als ganzer: Es geht um die Rettung des Ganzen und darin um die Einzelnen als einmalige Individuen, die einen Namen haben und nicht zu Nummern und Exemplaren verkommen oder als Überflüssige der Ausgrenzung und Vernichtung preisgegeben werden dürfen.

In den biblischen Traditionen des Glaubens wie in der Art und Weise, in der Papst Franziskus sein pastorales Leitungsamt wahrnimmt, sind Gott und die Armen, Theologie und Kritik der aktuellen Herrschaftsverhältnisse miteinander verbunden. Was nach ‚außen‘, also im Blick auf die Welt gilt, muss aber auch nach ‚innen‘, d.h. hinsichtlich des Lebens und der Strukturen der Kirche samt ihres Gottesdienstes gelten (vgl. Klinger 1990:bes. 60-70). Herrschaftskritik nach außen impliziert Herrschaftskritik nach innen bis zum „Höhepunkt“ und zur „Quelle“ (SC 10) kirchlichen Tuns, der Liturgie: Liturgische Qualität hängt von ihrem Weltbezug als Selbstvollzug der Kirche ab. Liturgie ist kein weltabgewandtes vermeintlich ‚Eigentliches‘, sondern eben Artikulation, Darstellung und Selbstvollzug der Sendung der Kirche als ganzer.

Von daher wären mit Blick auf die aktuellen kirchlichen Debatten Korrekturen angebracht: Zum einen an der traditionalistischen Sicht, die analog zu gesellschaftlichem Konservatismus das Heil in identitären und autoritären Abschlüssen sucht (vgl. Heitmeyer 2018; vgl. dazu Müller 2021); zum anderen an einer im deutschen Raum dominanten liberalen Theologie, die sich bei der Frage nach Herrschaftskritik auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt, also eine geschwisterliche (‚unternehmerische‘) Kirche ohne Reflexion gesellschaftlicher Herrschaft und dem Leiden der Einzelnen darunter will (vgl. Moenikes 2022; vgl. auch Böttcher 2022).

In diesen Zusammenhängen ist die Frage nach der Rolle von Frauen als Leiterinnen,

nicht zuletzt von Eucharistiefiern eine Qualitätsfrage¹⁸ – also eine inhaltliche Frage für das Ganze von Kirche und Gesellschaft und damit der Vermittlung von theologischer Reflexion und Gesellschaftskritik sowie deren Bezug zu kirchlichen Grundvollzügen wie der Liturgie. Die Frage nach der Rolle von Frauen in kirchlichen Leitungsämtern und damit auch in der Liturgie ist nämlich – ganz im Sinne von Gal 3 – verbunden mit der Sendung der Kirche, Über- und Unterordnungsverhältnisse, gesellschaftliche wie kirchliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu überwinden: das gilt für Herren und Sklaven wie für ‚männlich‘ und ‚weiblich‘.

Dieser Text ist die ausführliche Fassung einer thematisch selbst gewählten Seminararbeit (die wegen Überlänge um über fünf DIN-A4-Seiten gekürzt werden musste) zum Liturgie-Seminar „Back to Church‘ durch Qualität – Wie gut sind unsere Gottesdienste?“. Sie wurde im Juli 2024 eingereicht. Das Seminar fand im Sommersemester 2021 in Kooperation der Universität Trier und der PTHV als digitale Veranstaltung statt. Dozenten waren Prof. Dr. Andreas Redtenbacher CanReg und Prof. Dr. Marco Benini.

¹⁸ Dass neben der ‚Frauenfrage‘ die Gottesdienst-Qualität noch weitere Fragen beinhaltet, die gesellschaftsanalytisch zu klären wären, soll nicht unerwähnt bleiben: Die Überforderung von Wahloptionen in einer sich immer schneller ‚drehenden‘ Waren- und Eventwelt degradiert den Gottesdienst zu einem Event unter anderen und kann (nur?) durch die Beharrung auf seinen subversiven, unangepassten Inhalten dagegen angehen. Die postmoderne Unverbindlichkeit, die aktuell immer mehr von einem identitär-autoritären Denken abgelöst wird, sich aber gleichzeitig noch in einer Lebensweise in Sequenzen zumindest teilweise durchhält (Lebensabschnittsgefährten, Fluktuation auf dem Arbeitsmarkt, kaum langfristiges Engagement oder Implosion von Engagement bei Konflikten...), macht einen sonntäglichen Gottesdienst zu einem schwierigen Unterfangen...

LITERATUR

Adam, A./Haunerland, W. (2012): Grundriss Liturgie, Freiburg/Basel/Wien.

Althaus-Reid, M.M. (2007): Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality, in: Rowland, C.: Liberation Theology, Cambridge, 123-136.

Angenendt, A. (1990): Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400-900, Stuttgart.

Apostolicam actuositatem (1965): Dekret Apostolicam actuositatem. Über das Laienapostolat, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_ge.html (13.06.2024).

Bistum Trier (2022): Teilprozessgruppe Liturgie. Abschlussbericht, https://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/docs/TPG_Liturgie_Abschlussdokument.pdf

Boff, L. (1990): Kirche: Charisma und Macht, München.

Böntert et al. (2021, Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg.

Böntert, S. (2021): Inszenierung des Unterschieds. Ein kritischer Blick auf Macht und ihre Legitimation im Gottesdienst, in: Ders. et al. (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg, 33-46.

Böttcher, H. (2016): In der Freude des Evangeliums. Aufstehen gegen Repression und Depression. Der Papst wechselt die ‚Perspektiven‘, in: Ökumenisches Netz et al. (Hg.): Perspektivenwechsel!? Eine Herausforderung für die Kirchen angesichts sich verschärfender gesellschaftlicher Krisen. Eine Intervention zur Synode und darüber hinaus, Koblenz, 14-32, auch online: <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Synodenbroschuere.pdf> (13.06.2024).

Böttcher, H. (2022): Auf dem Weg zur ‚unternehmerischen Kirche‘, Würzburg.

Böttcher, H. (2022a): Herrschaftskritik ‚auf den Punkt gebracht‘? „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28), in: Ökumenisches Netz Rhein-Mose-Saar (Hg.): Das ‚Ganze‘ – ganz aus der Zeit gefallen? Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten. Zum 30. des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, 228-236.

Böttcher, H. (2023): Weltvernichtung und Selbstvernichtung. Was im Anschluss an Walter Benjamin ‚zu denken‘ gibt, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 20, 159-207.

Böttcher, H. (2024): Religionskritik, Gottesverdunstung und Apokalyptik in Krisenzeiten. Theologie als Herrschaftskritik, Münster.

Böttcher, H. (2024a): Reflexionen zu Gal 3,26-4,3 – oder: Ein Buß- und Beichtspiegel für die Fastenzeit und darüber hinaus, <https://www.oekumenisches-netz.de/2024/02/reflexionen-zu-gal-326-43-oder-ein-buss-und-beichtspiegel-fuer-die-fastenzeit-und-darueber-hinaus/> (14.06.2024).

Böttcher, H./Kloos, D. (2024): Ohne Kapitalismuskritik kein Heil? Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als roter Faden der ‚Großen Erzählung‘, unveröffentlichtes Manuskript (erscheint evtl. in Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin 2024 – oder Ende 2024 auf www.oekumenisches-netz.de).

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

Crüsemann, F. (2019): Kontinuität im Neuanfang. Oder: Der Anfang des Neuen Testaments in der Perspektive des Alten, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1 – 4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, Stuttgart, 13-36.

Demel, S. (2021): Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten. Freiburg/Basel/Wien.

Disteli, T.C. (2024): Glaubwürdige Kirche?, in: Knop, J. (Hg.): Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit. Eine Sonderpublikation aus dem Herder Verlag, Freiburg i.Br., 28.

Ebenbauer, P./Bruckner, I. (2020): „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“? Zur Frage der ästhetischen Inszenierung von Machtverhältnissen in der Liturgie, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 57-70.

EU-Parlament (2022): Geschlechtsspezifisches Lohngefälle: Verbindliche Maßnahmen für Lohntransparenz, <https://www.europarl.europa.eu/news/de/press-room/20220401IPR26532/geschlechtsspezifisches-lohngefalle-verbindliche-massnahmen-fur-lohntransparenz> (18.05.2024).

Evangelii Gaudium (EG, 2013): Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (09.07.2024).

Exit!: www.exit-online.org (14.06.2024).

Fendler, F. et al. (2017): Handbuch Gottesdienstqualität. Kirche im Umbruch. Reformprozess der EKD, Leipzig.

Fischer, I. (2021): Heilsvollmacht und Herrschaftswissen. Liturgie und Geschlecht in liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: Böntert et al. (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg, 173-186.

Freialdenhoven, P. (2020): Maria und Marta. Auslegung des Evangeliums vom 16. Sonntag im Jahreskreis (21.07.2019), in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form. Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, 13-15.

Gabriel, K. (2020): Macht und Liturgie in der katholischen Klerikerkirche. Genese und gegenwärtige Krise, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theolo-

gische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 237-252.

Ganz, K. (2024): Durchbruch für das Evangelium, in: Knop, J. (Hg.): Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit. Eine Sonderpublikation aus dem Herder Verlag, Freiburg i.Br., 63.

Gaudium et spes (GS, 1965): Pastorale Konstitution *Gaudium Et Spes*. Über die Kirche in der Welt von heute, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (14.06.2024).

Gielen, M. (2020): Liturgie – gemeindorientiert oder ämterzentriert? Eine neutestamentliche Sichtung, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 124-136.

Hahn, J. (2021): Liturgische Normen – normierende Liturgien. Ritual- und normtheoretische Beobachtungen zum Zusammenhang von Liturgie, Hierarchie, Macht und Geschlecht, in: Böntert et al. (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg, 187-202.

Hainthaler, T. (2018): Diakonat der Frau, in: Eckholt, M. et al. (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i.Br., 223-246.

Haunerland, W. (2021): Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Zur Symbolik des Unterschieds in der Liturgie, in: Böntert et al. (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg, 99-116.

Heimerl, T. (2015): Andere Wesen. Frauen in der Kirche, Graz.

Hein, R.B. (2019): Ästhetik der Macht. Zur textilen Hermeneutik der „Generation Benedikt“, <https://www.feinschwarz.net/aesthetik-der-macht-zur-textilen-hermeneutik-der-generation-benedikt/> (14.06.2024).

Heitmeyer, W. (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I, Berlin.

Hoff, G.M. et al. (2020): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien.

Inter insigniores (1976): Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html (14.06.2024).

Jeggle-Merz, B. (2020): Liturgie und Macht. Beobachtungen im Angesicht der Kirchenkrise, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 169-184.

Karsch, M. (2016): Feminismus. Geschichte – Positionen, Bonn.

Keel, O./Schroer, S. (2002): Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen.

Kessler, R. (2019): Jesu Stammbaum und das Alte Testament, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1 – 4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, Stuttgart, 60-72.

Klinger, E. (1990): Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.

Kloos, D. (2019): Was ist Diakonie? Bericht und Reflexion eines Praktikums (in diesem Buch veröffentlicht).

Kloos, D. (2020): Der Heilige Josef. Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, 384-422.

Kloos, D. (2022): Die ‚Himmelfahrt des Geldes‘ in den Prinzipienhimmel. Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Bielefeld.

Knop, J. (2021): Logik des Unterschieds – Theologik der Macht. Klerikalismus in der Liturgie, in: Böntert et al. (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg, 17-32.

Knop, J. (Hg., 2024): Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit. Eine Sonderpublikation aus dem Herder Verlag, Freiburg i.Br.

Kreisky, E. (1996): Das Geschlecht politischer Institutionen, <https://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1996/1996-09-a-585.pdf> (14.06.2024).

Laquer, T. (1996): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München.

Lumen gentium (LG, 1964): Dogmatische Konsitution *Lumen Gentium*. Über die Kirche, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (13.06.2024).

Lutterbach, H. (2020): Heilige Messen, heilige Altäre und heilige Priester. Historische Rekonstruktion eines folgenreichen Wechselverhältnisses, in: Hoff, G.M. et al.: Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 216-236.

Mariazweipunktnull.de: www.mariazweipunktnull.de (13.06.2024).

Marx, K. (2012/zuerst 1894): Das Kapital, Dritter Band, Berlin.

Mbonu, C. (2024): Wer missioniert wen?, in: Knop, J. (Hg.): Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit. Eine Sonderpublikation aus dem Herder Verlag, Freiburg i.Br., 59.

Menke, K.-H. (2012): Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg.

Metz, J.B. (2015/zuerst 1962): Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 2, Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe, 13-115.

Metz, J.B. (2015/zuerst 1968): Zur Theologie der Welt, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 1, Mit dem Gesicht zur Welt, 17-147.

Metz, J.B. (2016/zuerst 1969): „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 3, Im dialektischen Prozess der Aufklärung, 2. Teilband, Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie, 27-60.

Metz, J.B. (2016/zuerst 1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 3, Im dialektischen Prozess der Aufklärung, 1. Teilband, Freiburg/Basel/Wien.

Metz, J.B. (2017/zuerst 2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 4.

Mertes, K. (2020): Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen. Damit die Aufarbeitung des Missbrauchs am Ende nicht wieder am Anfang steht, Düsseldorf.

MHG-Studie (2018): Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (18.05.2024).

Moenikes, A. (2007): Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg.

Moenikes, A. (2022): Synodalität. Eine biblische Besinnung, in: Zulehner et al. (Hg.): Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern, 51-74.

Müller, G. (2021): Was ist katholisch? Freiburg i.Br.

Mulieris dignitatem (1988): Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Jphannes Paul II. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (13.06.2024).

Noceti, S. (2024): Gläserne Decken und klerikale Allianzen, in: Knop, J. (Hg.): Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit. Eine Sonderpublikation aus dem Herder Verlag, Freiburg i.Br., 56-57.

Ökumenisches Netz (2019): Stellungnahme zu Maria 2.0, o <https://www.oekumenisches-netz.de/2019/09/stellungnahme-zu-maria-2-0/> (13.06.2024).

Ökumenisches Netz (2020): Den Kapitalismus als ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/08/webversion-ganzes-ueberwinden.pdf> (14.06.2024).

Ökumenisches Netz (2021): Mit Johannes durch die zweite und dritte Corona-Welle ... und darüber hinaus. Auslegungen des Johannes-Evangelium im Zusammenhang der Krisen des Kapitalismus 2020/21, Koblenz, auch online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2021/11/predigtreihe-johannes-2021-A4_cmyk_compressed.pdf (13.06.2024).

Ordinatio sacerdotalis (OS, 1994): Apostolisches Schreiben Ordinatio Sacerdotalis von Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html (14.06.2024).

Ortlieb, C.P. (2015): Zur Kritik des modernen Fetischismus. Die Grenzen bürgerlichen Denkens. Gesammelte Texte von Claus Peter Ortlieb 1997-2015.

Pesch, O. H. (1988): Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz.

Redtenbacher, A. (2019): Was uns Pius Parsch heute sagt. Menschen zu Beteiligten machen. Von der liturgischen Bildung zur aktiven Teilnahme, in: Heiliger Dienst. Zeitschrift für Liturgie und Bibel 73, H. 2, 116-124.

Reid-Althaus, M.M. (2007): Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality, in: Rowland, C. (Ed.): Liberation Theology, Cambridge.

Reményi, M./Schärfl, T. (2021): Doppelte Buchführung. Muss die geweihte Person, um Christus im sakramentalen Geschehen repräsentieren zu können, ein Mann sein? Der Zeichenhaftigkeit der Liturgie könnte das Festhalten an dieser Praxis sogar abträglich sein, in: Herder Korrespondenz 3/2021, 46-48.

Richter, K. (1991, Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz.

Romero, P. et al. (2021): Warum hungern Frauen anders? Ein patriarchales Gesellschaftssystem macht vor der Ernährung nicht halt, in: iz3w, Ausgabe 382 (Welt-ernährung – eigentlich ist genug für alle da), Jan./Feb. 2021, D22-23.

Ruster, T. (2019): Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes, Regensburg.

Sacrosanctum concilium (SC, 1963): Sacrosanctum concilium. Konstitution über die heilige Liturgie, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (14.06.2024).

Sauer, B. (2003): Staat, Demokratie und Geschlecht – aktuelle Debatten, https://web.archive.org/web/20100923010438/http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/birgit_sauer/birgit_sauer.pdf (14.06.2024).

Schillebeeckx, E. (1985): Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf.

Schneider, T. (2008): Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Ostfildern.

Scholz, R. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Scholz, R. (2006): Die Rückkehr des Jorge. Anmerkungen zur „Christianisierung“ des postmodernen Zeitgeistes und dessen dezisionistisch-autoritärer Wende, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 3, Bad Honnef, 157-175, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=39&posnr=242&back-text1=text1.php> (14.06.2024).

Scholz, R. (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

Scholz, R. (2011): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

Scholz, R. (2020): Marxismus – Feminismus – Kritische Theorie heute ... und die Wert-Abspaltungskritik. Zur problematischen Insistenz auf Erfahrung, Praxis, Empirie, Subjekt, Klasse und die „gelebten Realitäten“ von Frauen im Verfall des kapitalistischen Patriarchats, https://exit-online.org/pdf/Roswitha_Scholz_Marxismus_Feminismus.pdf (14.06.2024).

Schotttroff, L. (1996): Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh.

Schotttroff, L. (2019): Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1 – 4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, Stuttgart.

Schotttroff, L. (2021): Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart.

Schüller, T. (2020): Liturgie in den Fesseln des Kirchenrechts, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 285-296.

Schüssler Fiorenza, E. (1988): Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz.

Seewald, M. (2020): Mehrpolige Repräsentation. Über die Macht der Liturgie und die Vergegenwärtigung Christi, in: Hoff, G.M. et al. (Hg.): Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg, Freiburg/Basel/Wien, 253-266.

Sobrinho, J. (1991): Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien.

spiegel.de (2023): 2022 weltweit so viele Frauen ermordet wie seit 20 Jahren nicht, <https://www.spiegel.de/panorama/femizide-2022-weltweit-so-viele-frauen-ermordet-wie-seit-20-jahren-nicht-meldet-uno-a-7f06086c-2baf-42da-818c-cf83ab219bf2> (14.06.2024).

spiegel.de (2024): Drei Viertel der Frauen in Vollzeit verdienen weniger als Männer. Gehälter, <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/gehaelter-drei-viertel-der-frauen-in-vollzeit-verdienen-weniger-als-maenner-a-89a5d5b4-a769-4fb5-8b15-eac98adc83e7> (18.05.2024).

spiegel.de (2024a): Mehr als 230 Millionen Frauen und Mädchen erleiden Genitalverstümmelung, <https://www.spiegel.de/ausland/genitalverstuemmung-immer-mehr-junge-maedchen-betroffen-laut-unicef-bericht-a-90060294-0b59-442c-bd10-48a8f006f510> (14.06.2024).

Stegemann, E./Stegemann W. (1995): Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart.

Stöhr, M. (2021): Coronakrise trifft Frauen ungleich härter als Männer, <https://www.spiegel.de/ausland/corona-pandemie-krise-trifft-frauen-ungleich-haerter-als-maenner-a-97edede8-fbed-4c8f-a422-7a69a503846a> (14.06.2024).

synodalerweg.de: www.synodalerweg.de (13.06.2024).

tagesschau.de (2023): Noch 50 Jahre bis zur Gleichberechtigung. Bericht der Weltbank, <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/gleichberechtigung-weltbank-101.html> (18.05.2024).

tagesschau.de (2023a): Was tun gegen die Lohnlücke? Equal Pay Day, <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/unternehmen/equal-pay-day-2023-101.html> (18.05.2024).

tagesschau.de (2024): Hausarbeit weiterhin Frauensache. Statistisches Bundesamt, <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/frauen-unbezahlte-arbeit-100.html> (18.05.2024).

Timm, U. (1996): Vogel, friß die Feige nicht. Römische Aufzeichnungen, Köln.

Tück, J.-H. (2021): Den Bräutigam darstellen. Was spricht gegen die Priesterweihe für Frauen, in: Herder Korrespondenz 1/2021, 21-23.

Veerkamp, T. (2015): Das Evangelium nach Johannes, Texte & Kontexte, Exegetische Zeitschrift, Sonderheft Nr. 3.

Wengst, K. (2019): Das Johannesevangelium. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart.

Wind, R. (2016): Christsein im Imperium. Jesusnachfolge als Vision einer anderen Welt, Gütersloh.

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise. Eine Lesart der Freud'schen Psychoanalyse aus wert-abspaltungskritischer Sicht, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, Angermünde, 29-49, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=28&posnr=561> (14.06.2024).

Wolf, H. (2020): Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Biographie, München.

X. Sterben im Kapitalismus:

Auferweckungshoffnung und Reinkarnationsglaube
als Hilfen zur Bewältigung?

1. Einleitung: Phänomene und Fragestellung

„Todeskult im Chatkanal“ (Höfner et al. 2024:66) ist der Titel eines in seiner Grausamkeit kaum zu ertragenden Spiegel-Artikels. Darin wird erzählt, wie Sadisten und vulnerable junge Menschen online zusammenfinden: Menschen mit gravierenden psychischen Problemen oder einsame sog. Außenseiter*innen suchen Unterstützung und können sich offenbar nicht der Erniedrigungen in manchen Chats erwehren, die sich bis dahin steigern, dass sich jemand vor laufender Kamera umbringt, während andere ihn dazu anfeuern. Wenn das ein – zugegebenermaßen extremer – Ausdruck für den Umgang mit dem Tod ist, deutet sich in diesem Extrem eine womöglich zunehmende Selbstverlorenheit und Selbstvernichtung von Menschen in der heutigen Welt an. Dieses Extrem ist nicht aus der Luft gefallen, sondern nur im gesellschaftlichen Kontext verstehbar. Denn die Frage nach Bedeutung und Umgang mit Leben und Tod kann ohne Bezug zu Gesellschaft und Geschichte¹ nicht beantwortet werden, zeitlos-abstrakt ist eine solche Betrachtung nicht zu haben. Alle Menschen sind zwar sterblich, aber Sterben und Tod ändern sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Heute, im Spätkapitalismus in seiner Krise, leben wir in Verhältnissen, die sich immer mehr als Verhältnisse des Todes samt eines inhärenten Todestribs zeigen. Schon im ‚funktionierenden‘ Kapitalismus sind weltweit Tote durch Arbeitsunfälle an der Tagesordnung (von Vergiftungen beim Anbau verschiedener Cash Crops wie Baumwolle, Soja etc. bis zum Tod auf Baustellen usw.), Naturzerstörungen (Millionen Tote durch Luftverschmutzung sowie Corona-Pandemie als Folge des Vordringens in bisher ‚unberührte‘ Naturgebiete, Staudammbrüche bei Rohstoffextraktion...), dem früheren Tod von Armen und einsamen Tod vieler älterer Menschen im Krankenhaus bis hin zum millionenfachen Verhungern und anonymem Sterben von Obdachlosen auf den Straßen. Diese Todesformen steigen immer weiter in negativer Qualität und Quantität mit zunehmenden Krise: Hinzu kommen der Klimawandel mit katastrophalen Unwetterphänomenen, immer mehr Kriege, staatlich wie parastaatlich geführt, bis hin zu Drogenkriegen, Feminiziden und Terrorakten als Todesursachen u.v.m.

¹ Auch historisch zeigt sich, dass es im Umgang und Verständnis des Todes, der Frage nach Eschatologie immer wieder starke Veränderungen gab. Dieses schon allein bzgl. Europa bzw. die Welt rund ums Mittelmeer zu analysieren, wäre – in kritischer Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Ariès (1976) und Vovelle (1993) – Aufgabe eines oder mehrerer religions- und philosophiegeschichtlichen Texte, die mindestens das folgende Spektrum umfassen sollten: Vom Totenreich der (Vor-)Antike, in der hebräischen Bibel Scheol genannt, über die Auferstehung aus jüdisch-christlich-apokalyptischer Tradition, der Entwicklung des Fegefeuergedankens verbunden mit Angst, Gericht und Gleichheit sowie dem Memento Mori im Verlauf des langen Mittelalters, dem Ablasshandel als Freikauf von der Hölle bis zur Aufklärung, die in positivistischer Naturwissenschaft bis zum Aufgehen im Fortschrittsdenken (kapitalistischer wie sozialistischer Tradition) mündete.

Das Phänomen der Selbstbehauptung soll hier besonders im Fokus stehen. In ihm drücken sich Ängste unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen aus: In der Krise wird die Selbstbehauptung zu einem den Anderen vernichtenden Konkurrenzkampf, der in sozialdarwinistischer Manier Fliehende dem Tod überlässt oder sie in den Tod treibt, Arme als Überflüssige ausgrenzt und diffamiert, sowie gleichzeitig zum Rückzug ins private Schneckenhaus führt, aus dem heraus dem Autoritarismus das Wort geredet wird, verbunden mit der Illusion, damit Kontrolle über die Krise zu gewinnen und Normalität aufrecht zu erhalten (vgl. Grünewald 2024; Eisenberg 2016; Heitmeyer 2018; Kurz 2021; Wissen 2017).

Um die Frage nach dem Zusammenhang von Selbstbehauptung und Sterben zu beleuchten, soll zunächst die Gesellschaftsformation, in der heute gelebt und gestorben wird – wie gerade anhand verschiedener Phänomene angedeutet, tut dies der Großteil der Weltbevölkerung nicht froh und lebenssatt –, skizzenhaft analysiert werden. Daran anschließend wird ein Blick auf die Existenzialisierung des Todes, der Reduzierung auf den individuellen Tod (des Subjekts) einerseits und den heroischen Tod für eine (wie auch immer imaginierte) Gemeinschaft andererseits gerichtet, wobei der Fokus bei ersterem liegt. Angesichts der Omnipräsenz von Sterben und Tod im Kapitalismus wird ein kurzer philosophiegeschichtlicher Blick nicht zufällig auf Heidegger und Nietzsche gerichtet, sozusagen – frei nach Paul Celan – den philosophischen Meistern des Todes aus Deutschland. Als Einspruch dagegen wird die Hoffnung auf Auferweckung der Toten und die Solidarität mit ‚den Anderen‘ über das Leben hinaus dargestellt (Tiemo Rainer Peters).

Nicht nur auf das ‚christliche Europa‘ soll ein Augenmerk gelegt, sondern auch die in dieser Region implementierten buddhistischen Facetten angeschaut werden, und zwar konkret auf einen westlichen Reinkarnationsglauben. Denn heute sind – neben entschiedener Ablehnung eines Denkens über den Tod hinaus und agnostischer Unentschiedenheit – „Patchwork-Religionen“ (wissen.de 2021) en vogue: Immerhin fast 10% der Unter-50-Jährigen in Deutschland nehmen an, dass ein Leben in einem anderen Lebewesen eine Möglichkeit nach dem Tod darstellt (vgl. statista 2016), und ca. ein Fünftel aller Christ*innen glaubt, dass es eine wie auch immer geardete Wiedergeburt gibt (vgl. wissen.de 2021). Es zeigt sich also ein „buntes Spektrum moderner kulturellreligiöser Jenseits- und Endzeiterwartungen“ (Kehl 1999: 46). Inwiefern diese geglaubte Reinkarnation tatsächlich etwas mit der Wiedergeburt der buddhistischen Traditionen zu tun hat und was wiederum Auferstehung im christlichen Sinne – im Unterschied zu einem ‚einfachen Wiedersehen mit den Lieben‘, woran über ein Viertel der Unter-30-Jährigen glaubt (vgl. statista 2016) – bedeutet, soll ebenfalls zur Sprache kommen.

Der Text geht vor allem religionssoziologisch vor (vgl. Hock 2014:79-109) und nimmt eine Form kontextuellen Vergleichs (vgl. Hock 2014:75) zwischen Auferweckung und (westlicher) Reinkarnation vor. Abstrakt ausgedrückt sollen soziale Phänomene und Strukturen, ihre Verbindung, Wechselwirkung und Vermittlung mit Religion dargelegt werden. Dabei muss aus kritisch-theoretischer Sicht eine religionskritische Perspektive eingenommen werden: Heute verschwindet tendenziell ‚das Jenseits‘ (in) der Religion, ‚das Diesseits‘ wird zum alles entscheidenden Fak-

tor, auch im Bezug auf die Erwartungen an Religion. Dies zeigte sich zunächst in einer ‚radikalen‘ Säkularisierung und dem mit ihr verbundenen Positivismus, der eine eingeschlossene Immanenz zur Religion bzw. zum Religionsersatz macht, ebenso wie in einer zunehmenden Esoterisierung und Mythisierung des Religiösen. Dass es kein Zufall ist, dass dies mit der Polykrise des Kapitalismus zusammenhängt, die potentiell den ganzen Globus in den Ruin und damit die Menschheit in den Tod schlechthin treibt, soll in der Vermittlung der Selbstbehauptung des Subjekts mit Reinkarnations- und Auferstehungsvorstellungen skizziert werden. Im vorletzten Kapitel, das nicht Teil beschreibend-analysierender Religionswissenschaft ist, soll von dieser gesellschaftskritischen Warte aus theologisch ein universal-solidarisches Auferweckungsverständnis dargelegt werden, also angedeutet werden, wie heute aus christlicher Sicht solidarisch-human der Tod von Menschen verstanden und mit ihm umgegangen werden kann. Im Schlusskapitel werden nach einer Zusammenfassung Fragen an Christentum und Buddhismus gestellt, deren Beantwortung vor dem Hintergrund einer radikalen Gesellschaftskritik neu im interreligiösen Dialog diskutiert werden könnte.

2. Der Todestrieb im Zusammenhang der kapitalistischen Gesellschaftsform

Theologie kann nicht ohne Verbindung mit kritischer Gesellschaftstheorie und ihrer Reflexion auf die gesellschaftlichen Verhältnisse die ‚Zeichen der Zeit‘ bedenken. Das gilt auch für ihre Wahrnehmung von und Reflexion auf Streben und Tod in der gegenwärtigen Gesellschaft, die als kapitalistische zu verstehen ist. In der kapitalistischen Gesellschaft, die unsere heutige Welt prägt², geht es mittels der Verausgabung von Arbeit um die Produktion von Waren³, damit daraus Kapital verwertet

² Der Kapitalismus als „konkrete Totalität“ (Roswitha Scholz), also verstanden als Gesellschaftsform, die alle Ebenen des menschlichen Lebens impliziert (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Psychologie, Geschlechterverhältnisse...) ist zum einen als Prozess der Kapitalakkumulation bestimmt (vgl. Fußnote 3). Der Kapitalismus umfasst zum anderen neben der männlich konnotierten Warenproduktion die gleichursprüngliche weiblich konnotierte Reproduktion. Er ist somit die Gesellschaftsform des (real-)abstrakten, irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen und seiner abgespaltenen Momente. Diesen historisch-dynamischen, krisenhaften Verwertungsprozess der Kapitalakkumulation sichert der Staat als „ideeller Gesamtkapitalist“ (Friedrich Engels). Gleichzeitig ist er abhängig von diesem Prozess, genauer gesagt von dessen ‚Abfallprodukt‘, den Steuern, mit denen er die dafür notwendigen Voraussetzungen (Soziales, Wissenschaft, Infrastruktur, Gesetze etc.) schafft und politisch steuert. Im „prozessierenden Widerspruch“ (Karl Marx) gräbt sich der Kapitalismus ‚schleichend‘ sein eigenes Grab und reißt den Globus, inkl. der abgespaltenen Momente, in den Abgrund. Vgl. Fußnote 3 und die zahlreichen Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz und des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften exit! (sowie vor 2004 Krisis), die diese Krisengesellschaft theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text größtenteils zusammengefasst vgl. Ökumenisches Netz 2020.

³ Die menschliche Arbeitskraft ist eine Ware, die auf dem (Arbeits-)Markt ver- und gekauft wird. Ihr Gebrauchswert besteht darin, dass sie Waren produzieren kann. Sie ist die einzige Ware, die mehr Wert produzieren kann als für ihre Reproduktion (Essen, Trinken, Wohnen, Erziehung, Ausbildung etc.) aufgewendet werden muss. Der Besitzer der Arbeitskraft hat das Recht, die Ware, die er gekauft hat, zu gebrauchen. So kann er sie über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion notwendig ist (notwendige Arbeit), hinaus einsetzen. Die so eingesetzte Arbeit produziert Wert und Mehr-Wert. Von der Produktion von Wert und Mehr-Wert ist die Realisierung von Wert und Mehr-Wert zu unterscheiden. Sie geschieht auf der Ebene der Zirkulation, also im Verkauf der Waren. Sowohl die Produktion der Ware als auch ihr Verkauf sind vermittelt über die Konkurrenz. Im Blick auf die Produktion treibt die Konkurrenz zur Verbilligung der Produktion und damit dazu, Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) durch

und vermehrt werden kann. Mit der Arbeit zusammen ist die minderbewertete, in der Regel an Frauen delegierte Reproduktion Grundlage dieser Produktion und steht zugleich im Schatten der männlich konnotierten Produktion. Die natürlichen Grundlagen werden als reine Verbrauchsmasse angesehen, die dieser Gesellschaftsordnung und ihrem Wachstumstrieb zu dienen haben, koste es was es wolle.

Diese Prägung der heutigen Weltgesellschaft hat der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz gegen Max Webers Annahme einer entzauberten und rationalen Moderne so formuliert: Die Rationalität der Moderne ist nur „die Binnenrationalität eines objektivierten Wahnsystems [...] eine Art säkularisierter Dämonenglauben, der sich in den handgreiflich gewordenen Abstraktionen des warenproduzierenden Systems, seiner Krisen, Absurditäten und destruktiven Resultate für Mensch und Natur manifestiert. In der Verselbständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber. Der Skandal besteht darin, daß diese unheimliche, geisterhafte und zerstörerische Verselbständigung der toten, ökonomisierten Dinge zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geronnen ist“ (Kurz 2010:45). Diese „destruktive Rationalität“ (Kurz 2009:500) der kapitalistischen Neuzeit samt ihrer ideologischen Begleitmusik und projektivem Wahn in der Suche nach und Vernichtung von vermeintlich Schuldigen für die mit dem Kapitalismus konstitutiv einhergehenden Krisen stellt Kurz detailliert im „Schwarzbuch Kapitalismus“ (Kurz 1999) vor. Die Quintessenz, die er dann später im „Weltordnungskrieg“ (Kurz 2021/2003) formuliert, ist die, dass der Kapitalismus einen selbstwidersprüchlichen und immanent nicht lösbaren Weg in „Selbstbehauptung und Selbstzerstörung“ (Kurz 2021/2003:428) impliziert.

In einem jahrhundertelangen Konstitutionsprozess auf sozial-ökonomischer, politischer, ideologisch-religiöser und kulturell-symbolischer Ebene war gegen Ende des 18. Jahrhunderts der „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein) abgeschlossen (vgl. Kloos 2020:394-406). Jetzt begann er „auf seinen eigenen Grundlagen zu prozessieren“ (Karl Marx) und hat sich in immer neuen „schöpferischen Zerstörungsprozessen“ (Joseph Schumpeter)⁴ mit einer vormals ungekannten Dynamik entwickelt. Die Implementierung neuer Technologien und schließlich das Ersetzen von Arbeit durch Technologie konnten zunächst durch die Diversifizierung von Produkten und die Ausweitung der Produktion, d.h. die Verbilligung durch Massenproduktion und die Erweiterung von Märkten, kompensiert

Technologie zu ersetzen. Damit wird die Produktion von Wert und Mehr-Wert untergraben, weil weniger Arbeit als Substanz des Kapitals verausgabt werden muss. Marx nennt dies den „prozessierenden Widerspruch“ des Kapitalverhältnisses. Auch die Realisierung von Wert und Mehr-Wert auf der Ebene der Zirkulation ist konkurrenzvermittelt. D.h. Einzelkapitalien kämpfen darum, möglichst viele Anteile der gesellschaftlich produzierten Wertmasse für sich zu realisieren. Die Gewinner schaffen es, mehr Anteile der Wertmasse zu realisieren als sie selbst produziert haben, während die Verlierer mehr Wertmasse produzieren als es ihnen gelingt zu realisieren (vgl. ausführlich dazu Kurz 2012).

⁴ Schumpeter konnte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch – wenn auch zynisch im Blick auf das Leid von Menschen – von „schöpferischer Zerstörung“ sprechen, weil aus jeder Akkumulationskrise des Kapitals neue, für die Akkumulation günstigere Verhältnisse entstehen konnten. In den heutigen Zerstörungen – seit der mikroelektronischen Revolution und verbunden mit den schon Anfang der 1970er festgestellten ‚Grenzen des Wachstums‘ – schreitet fast ausschließlich die Zerstörung voran.

werden (vgl. Kurz 2009; Kurz 2012; Konicz 2016).

Der „mit Zügen von Blut und Feuer“ (Karl Marx) entstandene kapitalistische Verwertungsprozess will und muss um seiner selbst willen wachsen. Diese Selbstbezüglichkeit des Kapitals ist gänzlich inhaltsleer: Ob Krankenhausbetten oder Bomben, Hauptsache es wird produziert und verkauft. Diese „metaphysische Leere der Wertform“ umschreibt Kurz an Karl Marx und seine hegelianische Formulierung anknüpfend als eine „auf sich selbst bezogene Form ohne eigenen Inhalt, die Selbstzweck-Form der Verwertungsbewegung von Geldkapital, das sich in die gleich-gültigen Dinge der Welt nur ‚entäußert‘, um [...] zu sich selbst zurückzukehren in einer paradoxen erweiterten Quantität von jenem ‚Nichts‘, von rein numerischem abstraktem Reichtum“ (Kurz 2021/2003:427).

Mit der mikroelektronischen Revolution seit den 1970/1980er Jahren gelingen diese ‚Entäußerungsbewegung‘ bzw. der „Darstellungszwang‘ des Werts“ (Kurz 2021/2003:69) in der realphysischen Welt immer schlechter. Kompensationsmöglichkeiten für die schwindende produktive Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) erlöschen. Nun wird mehr Arbeit wegrationalisiert als durch neue Produktion und neue Märkte aufgefangen werden kann. Immer mehr Ressourcen müssen verbraucht werden, immer mehr soziale Belange müssen zu Märkte getragen werden. Nur die zunehmenden Finanzblasen halten die universelle, konkurrenzgetriebene Geldbewegung noch aufrecht (vgl. Kurz 2012; vgl. auch Kloos 2022). Mit den wachsenden Krisen, die nicht mehr Entwicklungskrisen innerhalb der kapitalistischen Form sind, sondern der Form als ganzes, die an ihre eigenen Grenzen stößt, kommt die Leere der Form immer mehr zum Tragen, die auf Selbstvernichtung⁵ bis zum Selbstmord der Gattung zuläuft. Franz Hinkelammert umschreibt die Globalisierung der gesamten Wirklichkeit auf allen gesellschaftlichen Ebenen, die keinen Ausweg mehr im Rahmen eines zynisch gewordenen Kapitalismus kennt, sondern nur seine ‚Vertiefung‘ als Kampf zwischen Feinden. Dabei wird „Mord zum Selbstmord. Der Mord des Anderen hört auf, ein Ausweg zu sein. Wer durch den Mord des Anderen zu gewinnen glaubt, der verliert. [...] Obwohl nun Mord Selbstmord ist, bleibt natürlich der Selbstmord möglich. Er verbirgt sich hinter dem Argument des Nutzenkalküls. [...] Hier entspringt die heute so verbreitete Mystik des kollektiven

⁵ Auch wenn die gigantomane Verschuldung mit ihren ökonomischen Verwerfungen dazu führt, dass selbst der ehem. Weltpolizist, die USA bzw. NATO, sich aus vielen Krisengebieten zurückziehen und sie gänzlich ihrem systemisch bedingten, aber auch selbst mitverursachten Zerfall überlässt, scheint es noch eine Option des Einsatzes zu geben – die Atombombe. An ihr zeigt sich der „kapitalistische Todestrieb“ (Robert Kurz) wohl am deutlichsten. Ihr Einsatz, der von der früheren Bush-Regierung Anfang der 2000er, aber auch von Nordkorea und aktuell immer wieder von Russland real in Betracht gezogen wird, käme einer Welt- und Selbst-Vernichtung der Menschheit gleich: Um Störenfriede wie ‚Schurkenstaaten‘, terroristische Zerfallsprodukte, reale und vermeintliche Aggressoren oder in Zukunft vielleicht auch für den Kapitalismus überflüssige Menschen zu vernichten, wird ‚rational‘ über die irrationalste aller Waffen ‚nachgedacht‘: „Die Manifestation des Todestriebs [] erwächst unmittelbar aus dem binnenrationalen Kalkül selbst, das damit seine eigene Irrationalität ebenso unmittelbar ausdrückt. Oder anders gesagt: Systemische Rationalität und Irrationalität fallen eben unmittelbar zusammen“ (Kurz 2021/2003:433). So repräsentiert die Atombombe die kapitalistischste aller Waffen und das dem Kapitalismus immanente „Potential zur Weltvernichtung“, denn sie kann den „Widerspruch zwischen metaphysischer Leere und ‚Darstellungszwang‘ des Werts in der sinnlichen Welt lösen“ (ebd.:69), indem sie die Welt ins Nichts und so in die Vernichtung bugsiert. Vgl. zur Atombombe als globale Waffe mit Weltvernichtungspotential auch Hinkelammert 2001:361.

Selbstmords der Menschheit“ (Hinkelammert 2001:364). Nur *in* der Distanzierung von dieser fetischisierten, d.h. vergötzten Gesellschaft können Auswege gefunden werden, in ihr kann es keine geben, sondern nur einen Prozess der langen Agonie. Und so sinniert der nihilistische Philosoph Emil Cioran in selbstvernichtendem Duktus: „Da die Katastrophe die einzige Lösung ist, ist es gerechtfertigt, sich zu fragen, ob es nicht im Interesse der Menschheit ist, sich jetzt auszulöschen, anstatt sich mit Warten zu erschöpfen und zu erschläffen, indem sie sich einer langwierigen Agonie aussetzt, in der sie jeden Ehrgeiz verlieren könnte, sogar denjenigen, zu verschwinden“ (Assheuer 1995, zit. n. Hinkelammert 2001:347).

Die Realmetaphysik dieser Gesellschaftsform, die kein außen mehr kennt, keine Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz und dabei selbst zur Religion wird, wie es Walter Benjamin formuliert hat (vgl. dazu Böttcher 2021 und 2023), umschließt auch die unter sie unterworfenen Menschen als Subjekte⁶. Diese sind mit dem sich voll entwickelnden Kapitalismus formal zum Menschen schlechthin gemacht worden, da die Aufklärung ihre eigene historische Bedingtheit – als ideo-

⁶ Der Begriff Subjekt, dessen Etymologie – *subicere*: (sich) unterwerfen – mehr über seine Bedeutung verrät als die Aufklärungsphilosophie mit ihrer Hypostasierung von Freiheit und Autonomie, ist vom Individuum bzw. vom in der Theologie mehrheitlich verwendeten Begriff der Person zu unterscheiden: Person (vgl. dazu ausführlicher Kloos 2022:45-54) stammt von *prosopon* (Gesicht, Maske) und wurde durch die Antike hindurch als Maske und öffentliche Rolle(n) verstanden. Im Zusammenhang der christlichen Philosophie des Mittelalters und ihrer Rezeption antiker Autoren und biblischer Traditionen bezeichnete der Begriff Person den Menschen als schöpferisches Wesen mit dem höchsten Lebensziel, ‚das Gute‘ zu erkennen und zu tun (vgl. Dirscherl 2012:474; vgl. auch Brasser 1999:9-35). Sozialgeschichtlich steht er im Zusammenhang der von der Spätantike ausgehend sich formierenden feudal-kirchlichen – im Mittelalter als natürlich geltenden – Ordnung und wurde zunächst nicht individualisierend verstanden. Mit der sich schrittweise auflösenden Ordnung wurden die Begriffe Person und Würde immer mehr – individualisierend – aufeinander bezogen. Im ausklingenden Mittelalter wurde im Kontext der Christologie „ein Denken eingeleitet, das sich schließlich in den folgenden Jahrhunderten immer mehr durchsetzte und über die modernen Freiheitsmetaphysiken bis in die Verfassungen der demokratischen Staaten hineinwirkte“ (Brasser 1999:17). Hieran konnte der Subjekt-Begriff anknüpfen. Er ist als bürgerliches Subjekt zu verstehen, das zum allgemeinen Menschen *per se* gemacht wurde: Es geht um die modern-kapitalistische Kategorie, in der Individuen ihr Leben vollziehen müssen, auch wenn sie nicht darin aufgehen: dies ist das Dasein als Arbeitssubjekt und darauf basierend auch als Geldsubjekt. Damit verbunden ist eine geschlechtliche Konnotation, denn die weiblich konnotierte und minderbewertete Reproduktion – die modern vor allem im Rahmen der Kleinfamilie vonstatten geht – ist die blinde Voraussetzung dieses männlich konnotierten Subjekts. Dieses Subjekt ist zudem weiß und westlich geprägt, da es im Zusammenhang des kolonialistisch geprägten europäisch-westlichen Imperialismus historisch entstanden ist und seine mit der Arbeitskategorie vermittelten rassistisch-antisemitisch-antiziganistisch-sexistischen Grundlagen *per se* nicht abschütteln kann (vgl. Scholz 2011/2000; Kurz 2003 und 2004). Als Individuum wird dagegen der einzelne Mensch verstanden, der weder in der Kategorie des Subjekts aufgeht noch als Monade – also unabhängig von den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen er lebt – verstanden werden kann. In den Worten von Robert Kurz zusammengefasst (Kurz 2003:165-166): „Das die ‚Bannung‘ der Individuen in den Tausch (Markt, Arbeitsmarkt) wie in die Arbeit, Politik etc. selber ausmachende Subjekt oder die ‚dem Tausch entsprungene Geldmonade‘ ist an sich zu nichts anderem fähig, als endlos diese Form zu reproduzieren und übrigens in der Zirkulation nicht den habermasianischen ‚herrschaftsfreien Diskurs‘ autonomer Individuen betulich zu entwickeln, sondern einzig die gnadenlose Konkurrenz bis aufs Messer zu vollstrecken. In dieser Subjektform liegt absolut null ‚Chance zum Individuum‘, verstanden als freie Assoziation autonomer Individuen, sondern einzig der stumme Zwang zur *abstrakten Individualität* des warenproduzierenden Systems, die alles andere als autonom ist: in dieser Form auswegloser als die Sklaverei, weil versachlicht zu einer neuen Qualität ‚zweiten Natur‘ von umfassender Systemgesetzlichkeit. [...] [Erst] die an den Zwängen und Widersprüchen dieser Form *leidenden Individuen* [können] sich von dieser ihrer Subjektform *distanzieren* [...], [um die] Negativität dieser Form [...] [durch] Emanzipation auch nur negativ geltend [zu machen].“

logische Begleitmusik einer sich entwickelnden kapitalistischen Moderne – nicht reflektiert, sondern die dabei entstandenen Kategorien (Vernunft, Arbeit, Demokratie, Würde, Subjekt) universalisiert und ontologisiert hat (vgl. Kurz 2004; vgl. auch zusammenfassend Böttcher/Kloos 2015 und Kloos 2018:339-347).

Auf der Ebene dieses Subjekts zeigt sich die Leere dieser Realmetaphysik dabei immer mehr in diversen Irrationalitäten, in „Selbstverlorenheit und Selbstzerstörung“ (Kurz 2021/2003:72): in Amokläufen, Selbstmordattentaten oder depressiver Lebens-Müdigkeit von Menschen. Das, was die kapitalistische Form zusammenhält – vereinfacht gesagt: Arbeit, Geld und Familie – zerfällt und treibt Menschen in die Barbarei (vgl. Wissen 2017 und 2024). Eine Gesellschaftsform, die mit ihrer Entstehung vor etwa 500 Jahren mit der Vernichtung von Menschen aus Produktionszwecken einher geht – abgesichert durch staatliche Waffengewalt –, tendiert in ihrer finalen Krise zur Selbst-Vernichtung. Ein „doppeltes Potential der Vernichtung“ zeigt sich hier: ein sozusagen normal-kapitalistisches, dessen Produktionsverhältnisse ohne großen Aufschrei über Leichen gehen (vgl. Phänomene in Kapitel 1), und ein „gewissermaßen finales, wenn der ‚Entäußerungsprozess‘ an absolute Grenzen stößt. Die Realmetaphysik des modernen warenproduzierenden Systems zerstört die Welt partiell als ‚Nebenwirkung‘ ihrer ‚gelingenden‘ Entäußerung; und sie wird zum absoluten Weltvernichtungswillen, sobald sie sich nicht mehr in den Weltdingen selbst darstellen kann. Insofern könnte man von einem Todestrieb der kapitalistisch verfassten modernen Menschheit sprechen [...]“ (Kurz 2021/2003:70). In der Weltkrise mündet die Konkurrenz in eine „ökonomische Vernichtungskonkurrenz, [wird] somit zur sozialen Existenzkonkurrenz, und diese schlägt um in die unmittelbare ‚maskulinistische‘ Gewaltkonkurrenz“ (ebd.:60). Die global gewordene Konkurrenz⁷ macht vor den Subjekten nicht halt. Auch in ihnen manifestiert sich der kapitalistische Todestrieb als „Zusammenbruch der modernen Subjektform in planetarischem Maßstab“ (ebd.:425). So kämpfen – vornehmlich Männer – in Söldnerheeren, Jugendbanden, Mafia- und korrupten Politikzusammenhängen bis aufs Blut um geringer werdende Ressourcen, wenn in den maroden Infrastrukturen von Wirtschaft und Politik trotz aller Selbstoptimierung (vgl. Bröckling 2013; vgl. auch Buchholz 2017:133-138) kein Platz mehr gefunden wird.

Dem Konkurrenz-Subjekt kommen die Kompensationsmechanismen bzw. Entfaltungsmöglichkeiten eines kapitalistisch-sinnvollen Lebens in ausreichend bezahlter Arbeit und Kleinfamilie abhanden, da sie an eine objektive Grenze stoßen, auch wenn diese nicht von den Subjekten gesehen wird oder werden will. Im Zusammenbruch der bürgerlichen Subjektivität macht sich ein „narzisstischer Sozialcharakter“ (Leni Wissen) breit: Als Optionen scheinen nur noch – neben der lähmenden Depression – der individuelle Konkurrenzkampf als Windmühlkampf im Zerfall des Kapitalismus – gar über den Tod hinaus – sowie die aggressive Suche nach

⁷ Auf der Ebene von Staaten verhält es sich nicht viel anders: „Je unhaltbarer und gefährlicher die Weltsituation wird, desto stärker tritt der militärische Aspekt in den Vordergrund und desto niedriger wird die Hemmschwelle, Hightech-Gewalt im großen Maßstab einzusetzen, ohne noch lange zu fragen“ (Kurz 2021/2003:429). Hinzuzufügen wäre, dass die „Zeitenwende“ in diese Richtung weist, die der damalige Bundeskanzler Olaf Scholz nach dem Angriff Russlands auf die Ukraine (2022) ausrief: Diese zunehmende Militarisierung wird mit weiteren gigantischen Schulden auch der neuen Bundesregierung (2025) vorangetrieben.

Schuldigen für den Zerfall bis hin zur als Martyrium inszenierten Selbstaufgabe.

3. Religionskritische Anmerkungen zur Selbstbehauptung des Subjekts und seine Überhöhung über den Tod hinaus

Johann Baptist Metz hat schon früh die Privatisierung des Glaubens als Reaktion auf das historische Ende des sozialen Zusammenhangs von Kirche und Gesellschaft, Glaube und Welt – spätestens seit der Aufklärung – analysiert und als bürgerliche Religion kritisiert. Von den Tendenzen zur Privatisierung des Glaubens in bürgerlicher Religion ist auch die Frage nach dem Tod betroffen. Er wird als Tod der Einzelnen gesehen und soll im Zusammenhang seiner Existenzialisierung bewältigt werden. Auch die Gemeinschaft mit den Toten verliert an Bedeutung, auch sie wird gewissermaßen privatisiert. Metz schreibt: „Die trauernde Liebe zu den Toten ist die [...] Gestalt von Liebe, die nicht in den Verwertungszusammenhang einer reinen Tausch- und Bedürfnisgesellschaft einbezogen werden kann. Entsprechend tritt [...] die Sinngemeinschaft mit den Toten immer mehr zurück; sie wird gestört, entwichtigt und allemal privatisiert“ (Metz 2016/1977:59). Metz macht die „Dialektik der Aufklärung“ (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer), d.h. die Aufklärung über die Aufklärung gegen ihre verkürzte Abwehr in der Neuscholastik oder ihre überhöhende Aufnahme in der liberalen Theologie stark, die letztlich beide mit der Hoffnung der Einzelnen auf ewiges Leben ohne Verhältnis zur Weltgeschichte verbunden sind (zur Kritik an Metz’ Subjektaffirmation vgl. Böttcher 2018).

Der Überhöhung des Subjekts – vor allem mit der Philosophie Immanuel Kants verbunden – wurde eine hegelianisch-subjektlose Herrschaft philosophisch gegenübergestellt: In beiden Philosophien spiegelt sich die Entwicklung der Moderne bzw. des Kapitalismus, in dem sich die Menschen zu Unterworfenen einer tendenziell „subjektlosen Herrschaft“ (Robert Kurz) bzw. eines „automatischen Subjekts“ (Karl Marx) selbst gemacht haben. Überhöhung und Unterwerfung gehören zusammen. Auch mit einer Dialektik der Aufklärung kann das Subjekt (d.h. Arbeits-, Geld- und Konkurrenz-Subjekt) nicht überwunden werden, es braucht die radikale Kritik der Aufklärung (vgl. Kurz 2003 und 2004; vgl. auch Fußnote 6); genauso wenig wie mit den philosophischen Reaktionen gegen Neukantianismus sowie naturwissenschaftlich-mechanistisches Denken: Hier ist vor allem der Existenzialismus zu nennen. In der französischen Existenzphilosophie von Jean-Paul Sartre findet diese Überhöhung im nietzianischen Tod Gottes und der über alles stehenden Freiheit des Menschen, der sein eigener gottgleicher Maßstab sein soll, ihren Ausdruck, während diese Freiheit nach Albert Camus im Angesicht des Todes zum Absurden tendiert.

Martin Heideggers Existenzialismus (vgl. Hirschberger 1980:641-651), der besser als Fundamentalontologie bezeichnet werden sollte, ist dabei deutlich problematischer als Camus’ Absurdität, die immerhin noch den Tod fürchtet und human gegen die vielen Tode ‚ankämpft‘: Bei Heidegger geht es u.a. um das „Sein zum Tode“ (Heidegger 1967/1926:234), das „in das Nichts geworfene Selbst“ (ebd.:277), das allein in einer Stimmung der Angst und Sorge dem Tod begegnen kann. Für dieses auf den Tod ausgerichtete Sein muss ein Mensch restlos leer, d.h. offen sein, ohne dass das Sein denkbar wäre, sondern immer radikal unbegreiflich bleibt. Das von

den Begriffen, Angst, Sorge, Nichts strotzende Werk Heideggers offenbart – trotz aller Unverständlichkeit einer mystifizierenden, in sich oft unlogischen Sprache – eine regelrechte Lust an Tod und Zerfall und zeigt nichts anderes als eine unkritische Hinnahme der bestehenden Verhältnisse und welcher Ereignisse auch immer da kommen mögen. Die „fundamentalontologische Mystifizierung des Kapitalverhältnisses“ (Kurz 2003:217), die auf Stimmung und Befindlichkeit statt kontextualisierendes Nachdenken setzt, überhöht dabei noch den Tod, indem eine regelrecht aktive Suche nach diesem im alltäglichen Tun seine Positivität deutlich machen soll – statt die vielen Tode im Kapitalismus in ihrem doppelten Zerstörungspotential (vgl. Kapitel 2) wahrzunehmen und zu bedenken.

In seiner Mystifizierung der Gesellschaft, die auf den Tod ausgerichtet ist, kommt Heidegger nah an seinen nihilistischen Vorgänger Friedrich Nietzsche (vgl. Hirschberger 1980:501-527) heran. Trotz aller Widersprüche in seinem Werk kann Nietzsche als ‚Prophet‘ des Kapitalismus verstanden werden. Er spricht in aller Schärfe – bewusst oder nicht – aus, was andere nicht konnten. Trotz aller ‚politischen Unkorrektheit‘, seiner Abweisung gegen alles bestehende Denken ist er – ähnlich wie Heidegger – als Philosoph der anderen Seite der Aufklärung zu begreifen, der ‚dunklen‘, dem Mythos zugewandten Gegenaufklärung, die den mechanistisch-utilitaristischen ‚Werten‘ einer ‚hellen‘ Aufklärung widersprach, obwohl diese selbst bereits gegenaufklärerische Momente in sich und ihrer Affirmation des kapitalistisch-industriellen Zeitalters beinhaltete, da auch sie Zerstörung und Diffamierung von Mensch und Natur implizierte – und das universalisierend, während die Gegenaufklärung einer unterschiedlich ausgestalteten, elitären Partikularität zugeordnet werden kann. Nietzsches Leidenschaft für das Nichts in einem heroischen Aktivismus des permanenten Kampfes, seine wiederholten antisemitischen Ausfälle, seine Affirmation katholischer Hierarchie (Carl Schmitt lässt grüßen) bei gleichzeitigem Hass auf die ‚christliche Sklavenmoral‘ und ihren Sklavenaufstand sowie sein Warten auf den elitären Übermenschen, der dem ‚verjüdelten‘ Christentum seinen Willen zur Macht deutlich und jüdisch-christlicher Compassion den Gar aus machen soll, beinhalten all die dunklen Seiten des Kapitalismus: Biologismus/Sozialdarwinismus, Rassismus, Antisemitismus, Sexismus, Inhaltslosigkeit der Warenproduktion um der reinen Kapitalvermehrung willen. Letzteres spiegelt sich in seiner Schicksalsgläubigkeit, der Wiederkehr des Immergleichen als Akzeptanz dessen, was ist, wider – besser gesagt handelt es sich um eine Überbietung dieser Akzeptanz durch die Suche nach der Möglichkeit von Überhöhung bzw. ‚Verschlimmbesserung‘ des Bestehenden durch den Machtwillen des Übermenschen und den Sieg über Gott: Der dem Kapitalismus schon in seiner Konstituierung seit Jahrhunderten innewohnende Todestrieb wird überhöht zur Freiheit des Todes, heroischer Kampf und Tod dabei glorifiziert. Hier begegnen sich Heideggers Sein zum Tode und Nietzsches Nihilismus. Sie sprechen beide unbewusst aus, was die kapitalistische Gesellschaftsform ausmacht: Wiederkehr des Gleichen um seiner selbst willen, heldenhafter (Alltags-) Lebenskampf in diesem leeren Sein zum Tode.

Statt dies radikal in Frage zu stellen, mystifizieren und überhöhen Heidegger und Nietzsche dieses für so viele tödliche Sein und damit das Nichts und seine Nich-

tigkeit. Zu unterscheiden sind sie darin, dass Heideggers Fundamentalontologie die bestehende Gesellschaft ontologisch affirmiert, Nietzsche hingegen eine Überbietung durch den Übermenschen sucht. Beide implizieren aber eine Todesbereitschaft, die den kapitalistischen Verhältnissen entspringt, wobei Nietzsches Todesbereitschaft sozialdarwinistisch über die Leichen der Schwachen hinweg geht bis zur Heroisierung der eigenen Vernichtung. Solches Denken kommt aktuell im Zusammenhang mit dem Ukrainekrieg zum Ausdruck, wenn für die westliche Freiheit das Leben hergegeben werden soll. Auch das obige Cioran-Zitat zur Sinnhaftigkeit der Selbstausslöschung der Menschheit lässt den Selbstvernichtungswahn aufscheinen, wie er sogar beim katholischen Sozialethiker Gustav Gundlach schon 1959 im Zusammenhang der Rechtfertigung des Rechts und der Pflicht zur Verteidigung mit Atomwaffen als „Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden“ formuliert wurde (Gundlach 1959, zit.n. Böttcher 2023).

Bei aller Widersprüchlichkeit und Unklarheit, die die Werke von Heidegger und Nietzsche zeitigen, kann in der Retrospektive diese Interpretation erhellend sein: Die dunklen Propheten des kapitalistischen Todestrieb treten in der finalen Krise des Kapitalismus immer deutlicher zutage – von affirmativer Selbstbehauptung bis zur heroischen Selbstvernichtung. Der irrationale Todestrieb der Gesellschaftsform, und der ihm inhärenten Form Subjekt zeigt seine ganze Leere, Nichtigkeit und eiserne Geschlossenheit, die kein Entkommen kennt.

Im Ende der Entfaltungsmöglichkeiten im Rahmen der „subjektlosen Herrschaft“, die zur Uniformität der ihr unterworfenen Subjekte und zum elendigen, ignorierenden, unsolidarischen Tod treibt, der zum Tode aller in der Weltvernichtung tendiert, können weder Fortschritt noch teleologische Sinngebungen, die die Geschichte der Menschheit durch einen gnadenhaften und belohnenden Gott rechtfertigen könnten, Auswege anbieten. Dem aktuellen Stand der negativen Gesellschaftsdynamik ‚adäquat‘ sind es vor allem zwei Stränge von Versuchen der Bearbeitung dieser Krise auf Subjektebene, die wiederum Ausformungen von alten Bekannten sind: die existenzialistisch-nihilistisch angehauchte heroische Selbstvernichtung und die nicht-enden-wollende Selbstoptimierung eines ‚ewigen‘ Fortschrittsglaubens. Letztere wird sogar noch bis über den Tod hinaus gedacht, indem das Fortschreiten in Form von Reinkarnationen schlicht weitergeht. Hier dockt eine westliche Variante der Reinkarnation (vgl. Rahner 2016:268-280; vgl. auch Kehl 1999:46-71) an eine Facette des Buddhismus an, inkulturiert gewissermaßen den Gedanken der Wiedergeburt in ein kapitalistisches Fortschrittsmantra, dessen Ende längst offenbar geworden ist.

In der westlichen Variante der Wiedergeburt wird diese zur Heilsbotschaft. Die Hoffnung liegt nicht in der Läuterung, Annahme und Vollendung durch Gott, sondern beim individuellen Streben nach Selbsterlösung und -erfüllung. Gerade die philosophische Aufklärung in Europa (Lessing, Voltaire, Herder u.v.m.), aber auch ihr Antipode Nietzsche, Schriftsteller wie Johann Wolfgang von Goethe, Politiker wie Benjamin Franklin oder Unternehmer wie Henry Ford schienen nicht abgeneigt, Reinkarnation für möglich zu halten, oder sogar fest davon überzeugt. Gotthold Ephraim Lessing macht dies in „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ überdeutlich:

„Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? [...] Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? [...] Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“ (Lessing 1994/1780:30-31; §§94,98,100). Gewissermaßen als geistige Ergänzung zur Evolutionstheorie sind ‚dem Menschen‘ keine Grenzen mehr gesetzt. Der Tod verliert seine „Anstößigkeit[,] [...] wird zur quasi natürlichen Durchgangsstation“ (Rahner 2016:274). Damit lassen sich sowohl Naturmystik von Werden und Vergehen als ewiger Kreislauf verbinden ebenso wie die Ideologie, ganz subjektiv seines eigenen Glückes Schmied zu sein – selbst in seiner finalen Krise und dem ‚In-der-Leere-Stehen‘ des Subjekts kann nicht davon gelassen werden. Und auch das Gegenteil kann passend gemacht werden, denn „in zeitverschobener Perspektive“ braucht es gar keine Eigenverantwortung mehr: „Verunsichern kann mich hier und jetzt nichts mehr, alles läuft gesetzmäßig und zielstrebig ab (innerhalb der westlichen Variante zu einem absoluten vollendeten Höhepunkt hin). Nichts in dieser Welt kann mir Probleme machen, nicht einmal das Übel, denn es gibt kein unverdientes Leid mehr; die Theodizeefrage ist stillgelegt“ (ebd.:275).

Kapitalistische Leistungsbereitschaft, die einen Verdienst nach sich ziehen soll, also die Leistungsstärksten (im moralischen oder auch wissenschaftlichen Sinne) sich ein besseres/weiteres Leben verdienen (was geschieht mit den weniger Leistungsfähigen?), wird durch eine Naturalisierung gesellschaftlicher Prozesse in ein ewiges Werden und Vergehen ergänzt. So kann auch ein (spät-)postmoderner Zeitgeist ohne Leistungsbereitschaft der westlichen Reinkarnation viel abgewinnen: „Wenn mir alle Wege offen stehen, muss ich gar keine Identität finden, das macht das Leben leichter und weniger anstrengend. Ich muss nie endgültig entscheiden, ich habe die freie Auswahl“ (ebd.:277).

Der Tod verlängert in der Annahme einer Reinkarnation, eines Wieder-ins-Fleisch-Bringens, die bestehenden widersprüchlichen Verhältnissen sozusagen in alle Ewigkeit – denn im Unterschied zur östlichen Variante der Wiedergeburt⁸ geht es nicht um den Ausbruch aus dem mit Leid verbundenen Kreislauf und die Suche nach Erlösung im Nirwana, sondern seine stetige Fortsetzung bis zur selbsterreichten ‚Vollendung‘, auch wenn diese asymptotisch nie erreicht werden kann, wenn es gar kein Ende gibt. So ist Reinkarnation ein Ausdruck einer fetischisierten Gesellschaft, in der die Gesellschaftsform sich auch religiös⁹ ausdrückt.

Ein großer Teil des Verständnisses des Entstehungsprozesses der oben skizzierten kapitalistischen Gesellschaftsform ist Karl Marx und seiner Analyse des Fetisch-

⁸ Der heutige westliche Buddhismus kann selbstverständlich auch nicht über einen Kamm geschoren werden, ist keinesfalls auf das Aufklärungsdenken reduzierbar: Wie in ihm die Aufnahme östlicher Traditionen genau aussieht, wäre Aufgabe eigener Untersuchungen – allerdings auch in kritischer Auseinandersetzung mit den bestehenden Verhältnissen: zur Achtsamkeit, die ein wichtiger Bestandteil buddhistischer Traditionen ist, haben dies Ronald Purser (2019) und weiterführend Thomas Meyer (2024) geleistet. Da in diesem Text der Fokus auf das Subjekt gelegt wurde, das der Aufklärung entsprungen ist und das Denken und Wahrnehmen in Europa bis heute prägt, waren die aufklärungskritischen Anmerkungen als philosophisch-ideologischer Teilaspekt der kapitalistischen Gesellschaftsform in Vermittlung mit dem ‚Phänomen‘ Reinkarnation angebracht.

⁹ Ein weiteres religiös-fetischistisches Beispiel wären die Tendenzen einer unternehmerischen Kirche (vgl. Böttcher 2022).

charakters dieser Form zu verdanken. Ein Ausgangspunkt war für Marx dabei die „Kritik der Religion“ als „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1997/1844:21). Die Religion stellt Illusionen bereit, die über das wirkliche Elend hinwegtrösten und die Religion zum „Opium des Volks“ (ebd.) werden lässt. Marx geht es dabei nicht einfach um abstrakte Aufklärung über den illusionären Charakter von Religion, sondern um die Kritik der Verhältnisse, die solcher Illusionen bedürfen. „Die Kritik der Religion ist also im Kern die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“ (ebd.:21-22). Entsprechend mündet die Kritik der Religion ein in den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.:28). Wer die Religion überwinden will, muss die Kritik der irdischen Verhältnisse betreiben, die der religiösen Illusionen und ihrer Projektionen auf eine jenseitige Welt bedürfen. In der Analyse des Fetischcharakters des Kapitalverhältnisses hat Marx den entscheidenden Schritt der Analyse dieses Projektionsmechanismus getan. Nicht einfach in der Religion, sondern in der Produktion von Waren werden die gesellschaftlichen Verhältnisse vergegenständlicht und zugleich verborgen. So gilt es also das „Geheimnis der Warenform“ (Marx 2013/1890:86) zu lüften. Ziel von Marx war es, die Warenproduktion und -zirkulation zu durchschauen, um ihren regelrecht verzaubernden Einfluss auf die Menschen begreifen und überwinden zu können. Er bezeichnete diese Gesellschaftsform auch als „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ und greift zu seiner Erläuterung auf „die Nebelregion der religiösen Welt“ zurück, in der „die Produkte des menschlichen Kopfes“ als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten“ (ebd.) erscheinen: „So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden [...]“ (ebd.:86-87).

Der Fetischcharakter des Kapitalismus, der heute über Marx hinausgehend präziser als „warenproduzierenden Patriarchat“ (Roswitha Scholz) zu bezeichnen ist, drückt sich auch auf anderen als der politisch-ökonomisch Ebene aus, wobei alle Ebenen miteinander vermittelt sind, ohne auseinander ableitbar zu sein. Im Falle des Glaubens an eine Reinkarnation, die kein Ende findet, zeigt sich ein religiöser bzw. kulturell-symbolischer Ausdruck: Der Fortschritts-Glaube vor dem Hintergrund des Verwertungsprozesses ist bis in die Eingeweide, das Denken, Fühlen und Wahrnehmen vieler Menschen bis hin zu ihrem ‚Transzendenz‘-Verständnis eingedrungen – auch noch in seinem Niedergang. Nur ist dies keine Transzendenz mehr, wenn die Immanenz des Kapitalismus in alle (vermeintliche) Ewigkeit fortgesetzt wird (vgl. Böttcher/Kloos 2024) – ohne Unterbrechung, selbst durch den Tod nicht. Dass dies gerade im Westen als dem Zentrum des Kapitalismus, aber vermutlich nicht nur hier bei einem globalisierten Gesellschaftssystem, der Fall ist, verwundert nicht. Dabei gilt es nicht einfach einen ekklektizistischen Patchwork-Glauben mit Rückgriff auf ein Element des Buddhismus zu problematisieren: Auch die Auferstehung verstanden als prinzipiell ähnliches Leben ohne Bruch, geschichts- und leidvergessen, individualistisch und primär als Wiedersehen mit seinen Lieben verstanden ist in Frage gestellt.

4. Der Tod der ‚Anderen‘ und die Hoffnung auf Auferweckung

Die von Feuerbach und Marx bescheinigte Jenseitsvertröstung ist ein gängiger Vorwurf an den Auferweckungsglauben und war im 19. bis weit hinein ins 20. Jahrhundert gültig im Sinne der Marx'schen Kritik, der „[d]ie Religion [...] [als] Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“ und gleichzeitig „*Protestation* gegen das wirkliche Elend“ (Marx 1997/1844:21) darstellte. Die mehrheitliche Realgeschichte des Christentums spätestens seit der Konstantinischen Wende muss trotz ihres ‚Protestationspotentials‘ und ‚Fragmenten der Unterbrechung‘ von Herrschaft tatsächlich mit der Jenseitsvertröstung als einem mit-entscheidenden Element von Herrschaftserhalt dargestellt werden. Heute dagegen ist das Jenseits geradezu verschwunden, mit dem positivistischen Denken immer mehr in die Immanenz eingeschlossen. Trost und Hoffnung verlagern sich ins Diesseits bzw. werden in eine Art Unendlichkeit der bestehenden Zeit verlängert. Dagegen sind die Inhalte des Glaubens, vor allem die biblischen, die die Geschichte von Herrschaft und Leid unterbrechen können, hervorzuheben. Mit ihnen kann und müsste „Theologie als Herrschaftskritik“ (Herbert Böttcher) betrieben werden.

Timo Rainer Peters hat in seinem Büchlein „Tod wird nicht mehr sein“ die solidarischen Dimensionen des Auferweckungsglaubens im Kontext der politischen Theologie dargelegt, die sich gegen die Privatisierung des Todes und damit Existenzialisierung wenden, die ganz bei der Bewältigung des individuellen, privaten Todes verbleiben. Peters macht deutlich, dass der Tod nur am Tod des Anderen, nicht am eigenen, überhaupt wahrgenommen werden kann, vor allem an denjenigen, die – wie es in Abschnitt 8 des Katakombenpaktes heißt (vgl. Arntz 2015:80) – „vor der Zeit‘ sterben“, und zwar aufgrund von struktureller wie direkter Gewalt. Im apokalyptischen Horizont (vgl. auch Böttcher 2024:65-88), der ein Ende der Zeit, einen Einspruch gegen ein ‚ewiges‘ Weiter-so als Existenzialisierung aufzeigt, soll Gericht, Aufrichten und Zurecht-Rücken eine Unterbrechung der ‚Wiederkehr des Gleichen‘ in Bezug auf Dies- und Jenseits verdeutlichen. Auferweckung steht somit für das Insistieren auf bestimmte Geschichte, gegen den schlechten Trost des Mythos des Immer-gleichen. Sie steht für die Kritik und Überwindung der herrschenden Verhältnisse und in einer ‚doppelten Transzendierung‘ auch für die Transzendierung der Geschichte als ganzes, wodurch allen Toten Gerechtigkeit widerfahren soll. Dies wäre Gottes Neu-Schöpfung, eine neue Erde und ein neuer Himmel. Dabei sind alle Menschen mit einbezogen, weil diese nicht einfach dem Schicksal des Todes (oder Aufgehen in der Natur¹⁰) überlassen werden können, wenn der Einspruch gegen Tod bringende Verhältnisse, die Menschen vorzeitig sterben lassen und auf Vernichtung des Anderen und Selbstvernichtung hinauslaufen, nicht das letzte Wort haben sollen.

Die wichtigsten Aspekte von Peters sollen durch Zitate verdeutlicht werden, die – da Peters kein Kritiker der kapitalistischen Gesellschaftsform war – mit der heutigen Perspektive eines zur Selbstbehauptung und (Selbst-)Vernichtung tendierenden kapitalistischen Todeskultes verbunden, kommentierend erweitert werden.

¹⁰ Wenn der Mensch einfach in die Natur eingehen würde, gäbe es keinen Unterschied zwischen Menschen und Natur, womit bewusstes Leben degradiert und sogar der Sozialdarwinismus als Biologismus plausibel erschiene.

Die Auferweckungshoffnung ist „leid- und theodizee-empfindlich“ (Johann Baptist Metz) mit der ganzen Menschheit verbunden, solidarisch bis über den Tod hinaus, Hoffnung auf Erlösung für alle – zuerst für die Erniedrigten und Geschändeten. Erlösung kann also nicht ausschließlich auf ein transzendentes Jenseits bezogen werden, sondern „die christliche [genauer: jüdisch-christliche, D.K.] Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von den mythologischen darin, daß sie den Menschen [...] an sein Leben auf der Erde verweist“ (Peters 1978:13). Die Hoffnung auf Auferstehung ist also zunächst verbunden mit dem „Protest gegen das tödliche Elend in der Welt“ (ebd.:8). Der Tod muss dabei ernst genommen werden, „in seiner letzten Härte gesehen werden“ (ebd.:14), damit die irdischen Leben, vor allem die Leiden der Anderen, die allzu schnell vergessen oder überhaupt nicht wahrgenommen werden, nicht in ihrer Bedeutung verdrängt werden. Dieses konkrete Leben von Menschen, nicht nur des privatisierten Selbst, wiederum steht in einem „totalen Unheilszusammenhang der Gattung Mensch („Erbsünde“)“ (ebd.:15), das im jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang durchbuchstabiert, immer wieder neu verstanden werden muss – heute als warenproduzierendes Patriarchat mit doppeltem Vernichtungspotential (vgl. Kapitel 2). Damit ist der Tod nicht als „rein physiologisches Datum“ eines privatisierten Ichs zu begreifen, sondern erstreckt sich „aufs ganze psychosomatische, ja aufs ethisch-soziale Leben der Menschen“ (ebd.:15). Im Tod stirbt ‚der‘ Mensch als ganzer, mit ‚Leib und Seele‘ (vgl. ebd.:18), in seinem historisch-gesellschaftlichen Kontext, in den er schuldhaft verstrickt ist – in der „abstrakten Herrschaft“ (Karl Marx) des Kapitalismus geschieht dies sogar, ob er will oder nicht, da alle in unterschiedlicher sozialer Integration und schuldhafter Intensität in diesen Käfig eingeschlossen sind.

Auch drückt der Tod die Gleichheit der Menschen aus (symbolisch im Mittelalter bis in die Neuzeit hinein im Totentanz dargestellt), gewissermaßen eine „soziale Lektion“ (ebd.:16) des Todes an das Leben. Wenn der Tod nicht ohne soziale, d.h. gesellschaftliche Zusammenhänge gedacht werden kann, impliziert dies, dass der unnatürliche Tod durch Unrecht und Gewalt und damit der Tod derjenigen, die darunter am meisten leiden, Maßstab für das Nachdenken und die Bedeutung des Todes sein muss: Denn sonst kann „[j]ede Form von Jenseitströstung und -vertröstung [...] hier nur zynische Züge tragen!“ (ebd.:24). So wünschenswert der sog. natürliche Tod nach einem langen Leben, zufrieden und lebenssatt, auch ist, so ist dies eher die Ausnahme als die Regel, sodass der unnatürliche Tod zu denken gibt, da er systematisch im kapitalistischen Todestrieb angelegt ist und heute in seiner Krise zur Selbst- und Weltvernichtung tendiert. Der unnatürliche Tod ist es, der zur Umkehr ruft, „nach Veränderung jener Gesellschaften, in denen unnatürlich gestorben werden muß“ (ebd.:22). Der natürliche Tod kann so was wie ein *Telos* sein, er stellt „die Errichtung einer gewaltlosen Gesellschaft [...] dar, in welcher der natürliche Tod zur einklagbaren Regel wird“ (ebd.). Der natürliche Tod wird hier aber – in einer Gesellschaft, die auf Nützlichkeit, Effektivität, Leistung, Wachstum usw. angelegt ist – tendenziell zur „Illusion“ (ebd.:28) eines einträchtigen Todes, den es in diesem Zusammenhang (vgl. das doppelte Potential des Tötens im Kapitalismus in Kapitel 2) gar nicht geben kann. Zudem geht damit eine „Wertlosigkeit des kranken, gebrechlichen, sterbenden Lebens“ (ebd.:30) sowie eine „Ersetzbarkeit“ (ebd.) jedes Einzelnen einher. In der

„subjektlosen Herrschaft“ (Robert Kurz) stirbt nicht einfach ein Einzelner in seiner individuell-persönlichen Bedeutung als Mensch, sondern ein ersetzbares Rädchen im System, das immer weiterdreht: „Der Ersetzbare stört nicht mehr und garantiert am ehesten das erfolgreiche Funktionieren unserer modernen Profitgesellschaften. [...] [D]as Abtreten der Menschen ist schon akzeptiert und in einer Weise ‚bewältigt‘, daß es den Gesamtprozeß nicht mehr aufhält. [...] [D]as Ersetzte ist tot und hat keinen Namen mehr, niemand erinnert sich seiner“ (ebd.:31). Der Fetischcharakter, in dem Menschen und ihr Eingebundensein in den Kapitalismus zur Sache und Sachbeziehungen werden, kommt deutlich zum Vorschein. Am Ende dieses Systems dreht es als Gesamtprozess immer mehr durch und opfert jeden und alles bis zur Selbst- und Weltvernichtung. Obwohl schon länger immer mehr Menschen ‚überflüssig‘ werden, ihre Arbeitskraft nicht benötigt wird, können sie nicht einfach aussteigen. Sie sterben oder müssen weiter unter dem Konkurrenzprinzip ihr Leben fristen: Dabei können sie durchdrehen, sich selbst oder andere opfern als unbegriffener Ausdruck der Leere der bestehenden kapitalistischen Realmetaphysik.

So impliziert der Tod im Kapitalismus nicht nur, dass die sozialen Beziehungen verwahrlosen, Menschen sich mehr als Feinde denn – frei nach Levinas – im Angesicht des Sich-Nicht-Töten-Wollens begegnen, das Leid des Anderen vergessen oder nicht gesehen wird; er impliziert auch eine immer weiter zunehmende Indifferenz gegenüber den schon Verstorbenen: „Mit der Indifferenz zu den Toten und zur Tradition wird die Geschichte überhaupt gleichgültig. Das Leben verliert nicht nur sein Jenseits, sondern tendenziell auch sein Woher und Wohin, seine geschichtsrettenden Erinnerungen und Hoffnungen“ (ebd.:32). So wird dann das Leben – gewissermaßen in Umkehrung der Jenseitsvertröstung – „zur einzigen Realität. [...] Der vom Jenseits Emanzipierte geht daran, Ewigkeiten bereits vom endlichen Leben zu erwarten: ewige Jugend, stetiges wirtschaftliches Wachstum, anhaltenden technischen Fortschritt“ (ebd.:32-33). Und wenn das Leben dafür zeitlich nicht reicht, wird der Fortschritt einfach als Reinkarnation in die Ewigkeit prolongiert (s. Kapitel 3). Religion ist damit im bzw. als Kapitalismus in die Immanenz eingegangen und verliert ihren Transzendenzcharakter, wobei auch der Tod auf diese Immanenz beschränkt wird, um einerseits alles in diesem Leben aus sich rauszuholen und ihn andererseits als ‚Natürlichkeit‘ zu besänftigen. Peters formuliert dazu fast analog zu Robert Kurz’ Todestrieb: „Fast scheint es so, als hätte sich das moderne Bewußtsein bei seinem Versuch, den Tod zu besänftigen, am Tod angesteckt und als hätte es ihn wie einen Bazillus einwandern lassen ins alltägliche Leben“ (ebd.:33).

Gegen den Tod im Leben und die Verneinung von Transzendenz über das Leben hinaus steht die Auferweckung für Gottes letztes, richtend-barmherziges Wort an die Menschen. Es ist die „eschatologische Revolution“ (ebd.:17), die auf einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ (Jes 65,17 und Offb 21,1) zielt sowie eine „befreite Endlichkeit“ (Peters 1978:35), die dem Leben keine Ewigkeiten abtrotzen muss: Nicht die Immanenz wird in die ‚Ewigkeit‘ imaginiert, sondern im solidarischen Bruch mit der tödlichen Immanenz werden Menschen gerichtet und aufgerichtet in eine ganz andere, neue Dimension hinein. Dabei geht es nicht um privatisiert-individualistische Erlösungsgewissheit, sondern um die Verwandlung der Welt zur neuen Welt Gottes, in der alle Tränen getrocknet und Schmerzen getilgt sind (vgl.

Jes 65,16-25 und Offb 21,4). Es geht darum, dass „Solidarität stärker als der Tod“ (Peters 1978:37) ist: „Die Abkehr von tödlicher Apathie und Selbstbehauptung, d.h. die Bewegung der Liebe, stellt auch den leiblichen Tod in einen qualitativ neuen Zusammenhang, der seine Aufhebung bedeutet. [...] Tod wird in Solidarität verwandelt. Auferstehung gewinnt im Zusammenhang der Liebe Realität“ (ebd.). Und so ist die Auferstehungshoffnung genauso mit der irdischen Solidarität wie mit der solidarischen Erinnerung und ‚Gemeinschaft‘ mit den Toten verbunden. Dabei sind es die Opfer von Unrecht und Gewalt, die „[d]as christliche Gedächtnis [...] besonders heraus[stellt], [...] weil sie in radikaler Weise demonstrieren, was der Glaube verheißt: daß Erlösung *allen* zugedacht ist“ (ebd.:40). Die Letzten werden bekanntlich die Ersten sein (vgl. Lk 13,20). „Im christlichen Gedächtnis wird die unabgefundene Sehnsucht der Toten und ihr unabgegoltenes Recht auf Freiheit, Glück, Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität gegen die Selbstzufriedenheit und den Behauptungswillen der Gesellschaft aktiv“ (Peters 1978:40).

So ist der Auferstehungsglaube eine Lektion in Sachen Kritik und Solidarität für die Gesellschaft und ihre Verhältnisse, die mit dem Tod regieren. So kann „der Bann des Todes gebrochen [werden], wird die Wirklichkeit durchlässig für den Traum, der Schmerz für die Freude und der Tod für das Leben“ (ebd.:47). Und so wird Trauer eine, „für welche die unabgegoltenen Ansprüche und nie erfüllten Sehnsüchte der unzähligen Toten, ihre Leiden, Schreie und Schmerzen, aber auch das Wissen um ihre Schuld und Vergebungsbedürftigkeit Impuls einer neuen Lebenspraxis. [...] Sie [die Trauer, D.K.] entspringt dem Gedanken der Gemeinschaft mit den Toten und bringt zugleich Perspektiven radikaler Humanität in die Gemeinschaft der Lebenden“ (ebd.:42). All das mag sich im Tod als illusionär erweisen, bleibt aber als Teil jüdisch-christlicher Tradition die humanste Weise gegen tödliche Verhältnisse auf Erden und in Gemeinschaft mit allen Toten, den Geschundenen zuerst, solidarisch zu denken, zu beten und zu handeln (vgl. Böttcher 2015:157-160). „Die Hoffnung ist so stark, so sehr [...] durch Leiden geprägt, daß man an einem Heil zu zweifeln beginnt, in dem dieser Traum nicht eingelöst wäre: Eher müßte allen vernünftigen Argumenten widersprochen werden, als daß das Recht der Menschen – aller Menschen – vergessen werden dürfte, radikal erlöst zu werden, gerechtfertigt für immer“ (Peters 1978:50).

5. Schluss: Das Ende des Subjekts und offene Fragen – besonders an Buddhisten

Obwohl der Kapitalismus sich im Niedergang befindet, das Subjekt mit seinen Handlungsoptionen am Ende ist (vgl. Böttcher 2024:5-17), kann das Subjektsein nicht einfach abgelegt werden. Die Kategorien des Kapitalismus haben sich in Gesellschaft und Einzelne so eingebrannt, dass trotz aller Krisen weiter auf sie zurückgegriffen wird. Sozialpsychologisch könnte man von tief eingefurchten psychischen Mustern sprechen, aus denen selbst bei Erkenntnis ihrer Negativität kaum ein Ausgang zu finden ist. Ein Beispiel hierfür ist der hier thematisierte ‚westliche Reinkarnationsglaube‘: In ihm drückt sich aus, dass der Fortschrittsglaube bzw. die krisenbedingte Anpassung als konkurrenzgetriebene, permanente Selbstoptimierung – trotz oder auch gegen die immer stärker werdenden depressiven Selbstaufgaben – noch bis

über den Tod hinausgetrieben wird. Funktioniert die Selbstoptimierung im Rahmen legaler gesellschaftlicher Infrastruktur nicht mehr, kann die Konkurrenz auch in Gewaltidentitäten bis hin zur heroischen Selbstvernichtung in einem „Krieg aller gegen alle“ (Thomas Hobbes; ursprünglich von Titus Maccius Plautus) umschlagen. Ob Selbstbehauptung im normalen Zerstörungspotential des Kapitalismus oder Selbstvernichtung im finalen Zerstörungspotential: Beide Varianten reißen die Welt in den Abgrund. Dann ist der Tod alles, das Leben nicht(s) mehr – mit der Atom-bombe und dem schier unaufhaltsamen Klimawandel kann dies Realität werden.

In einer solchen Situation darf Religion noch weniger als sonst beruhigende „Krisenbewältigung“ (Hock 2014:83) sein, sondern muss in Hervorhebung der religionskritischen Aspekte (vgl. z.B. Jes 44) und ‚fremdprophetisch‘ vermittelt mit kritischer Gesellschaftstheorie die ‚Entzauberung‘ der geltenden kapitalistischen Fetischformen vorantreiben. Theologie als Nachdenken über Religion müsste herrschaftskritisch eine „doppelte Transzendierung“ (Herbert Böttcher) implizieren (vgl. Böttcher 2024:52-64): die Transzendierung der bestehenden Herrschaft und der Geschichte als ganzer, indem das Vermissen der und die Hoffnung auf die Verheißungen des befreiende Gottes ins Zentrum gestellt werden (aus christlicher bzw. jüdisch-christlicher Sicht). Der Auferwekungsglaube kann gegen den Tod in Unrecht und Gewalt sowie die endgültige Ver-Nichtung im Tod Gottes samt eines ‚ewigen Vergessens‘ gewendet werden: Die Irritation durch den Tod der Anderen, insbes. die gewaltsamen Tode vor der Zeit, wären in den Mittelpunkt zu stellen und mit der Frage nach der Rettung der Opfer zu verbinden. Gerechtigkeit auf Erden im Verbund mit den Verstorbenen in einem neuen Himmel und einer neuen Erde wäre ein ‚Kontrastprogramm‘ gegen den vermeintlich ewigen Fortschritt oder die Selbstaufgabe oder die Selbstvernichtung.

Ein solches Nachdenken über den Tod führt auch zu kritischer Selbstreflexion (vgl. Hock 2014:179) des Christentums, da gerade christliche Kirchen und Gemeinschaften in den Kernländern des sich weltweit ausgebreiteten Kapitalismus einst konstitutiv zur Gesellschaft gehörten und sich auch heute trotz ‚vielfältiger Religionsangebote‘ kritische Rückfragen zum Verständnis und Umgang mit dem Tod stellen müssen – wie es in Aufnahme und Fortführung eines ‚doppelt transzendierenden‘ Auferwekungsglaubens (in Kapitel 4) versucht wurde. Weitere Fragen gingen in etwa in die Richtung, warum Menschen zu Exemplaren und bloßen Funktionselemente eines Systems gemacht werden (vgl. Kapitel 2), ohne dass dem stärker widersprochen würde; warum den Verlierern in Geschichte und Gesellschaft kaum gedacht wird; warum eine Verdrängung des Todes durch Eventisierung geschieht und selbst der Tod kaum – oder nur sehr kurzzeitig – Unterbrechungen nach sich zieht; warum sich diskutable Ewigkeitsvorstellungen, ob in aufklärerischer Reinkarnationsvariante oder idealistisch-ontologischer Seelen-Vorstellung (letztere bis ins Dogma hinein) verfestigt haben, ohne die biblische Reflexion von Kontinuität und Diskontinuität in Form der Neuschöpfung zur Kenntnis zu nehmen...

Im Buddhismus wird Wiedergeburt gänzlich anders verstanden als in der hier kritisierten Variante (vgl. Lowenstein 2007; v. Brück 2007; Waldenfels 1997). Wiedergeburt ist der Verbleib im Kreislauf des Leids (Samsara) statt des Eingehens ins

leid-verneinende bzw. vom Leid erlösende Nirwana. Insofern soll Wiedergeburt überwunden werden und nicht ‚verewigt‘. Es sollte deutlich geworden sein, dass der Glaube an Wiedergeburt in seiner westlichen Variante sich aus einem aufklärungsaffinen und die bestehenden Verhältnisse affirmierenden Wahrnehmen und Denken speist, die zumindest im Bezug auf die Aufklärung des 17.-19. Jh. nichts mit Buddhismus am Hut haben.

Da sich aber seit den 1960/70er Jahren ein großes Interesse am Buddhismus in der westlichen Welt zeigt, dürfte auch die Zunahme des Reinkarnationsglaubens nicht unberührt davon sein (vgl. Lowenstein 2007:154; v. Brück: 22-23). Daher müssen auch die buddhistischen Traditionen – bei aller Schwierigkeit dies mit dem hier genutzten Begriffsinstrumentarium aufgrund von unterschiedlichen Zeit- und Begriffsvorstellungen überhaupt möglich zu machen (vgl. v. Brück 2007; Waldenfels 1997) – sich fragen lassen, warum sie ausgerechnet in den letzten Jahrzehnten und bis heute im Westen immer populärer geworden sind und an den ‚Glauben‘ (oder das ‚Erkennen‘) von Wiedergeburt angeknüpft wurde: Es könnte zwar darauf verwiesen werden, dass gar nicht der Buddhismus, sondern die platonische Seelenwanderung als europäische Variante der Wiedergeburt abendländischem Seins-Denken bis hin zum Fortschrittsdenken kulturell-ideell näher stünde. Auch könnte mit dem Verweis auf die Globalisierung und eine Patchwork-Religion samt abstrakten Ähnlichkeiten aller Religionen argumentiert werden. Dies wiederum wäre zu oberflächlich und kein kritisch-theoretischer Zugang, der hier verfolgt wird.

Ein Bezug zu Facetten des Buddhismus dürfte gerade darin bestehen, dass die Attraktivität des Buddhismus mit einem „Lebensweg“ verbunden ist, „der über die Bemühungen des einzelnen zur Erlösung führt“. Verbunden ist dies mit einer „Meditationspraxis [...] [als] Instrumentarium der Selbstheilung, das zu innerer Ruhe und spirituellen Einsichten führen kann“ (Lowenstein 2007:6). Gerade der Bezug auf ‚den Einzelnen‘ stößt in einer Gesellschaft von Vereinzelung auf offene Ohren. Gerade die Bedeutung der Selbstheilung muss – heute mehr noch als vor 50 Jahren – in einer ‚narzisstischen Gesellschaft‘ von Selbstbezogenen besonders anziehend wirken, erst recht, wenn Gott tot und der Mensch alles zu sein scheint. Kann das kapitalistische Selbst, sprich Subjekt, zum buddhistisch gänzlich anders verstandenen Selbst überhaupt ‚reifen‘, das „Selbstübergabe“ und „Selbst-Entleerung“ (Waldenfels 1997:274) verwirklichen soll (nicht im nihilistischen Sinne, sondern im Rahmen eines barmherzigen Amida-Buddhismus)?

Die Meditation, die als ein Weg unter anderen zur Erleuchtung und Erlösung aus Leid führen kann, soll in der Schau nach innen den Fokus von sich weg richten, um jegliches Verlangen und Angeheftetsein an zeitliche Projektionen zu überwinden, denn „das wahre Selbst [kann] kein neues Objekt möglicher Anhänglichkeit sein“ (Waldenfels 1997:272). Kann so der Blick auch auf andere gerichtet werden? Buddhist*innen in Ost und West sagen eindeutig ja, da es um eine Art Absehen von sich selbst geht, auch wenn im „Erscheinungsbild des Buddhismus der Vollzug der ‚Hinkehr‘ (zum Wesentlichen) bzw. die Abkehr (vom Schein der Welt) einen gewissen Überhang erhält“ (ebd.:293). ‚Nach außen‘ gerichtetes Umwelt- und Friedenengagement wird buddhistisch gegen individualistische Selbstbezüglichkeit begründet mit

einem rechten Verhalten (i.e. nicht verletzen, nicht töten von Lebewesen), das zur Erleuchtung führen kann, oder das bereits aus der Erleuchtung¹¹ heraus geschieht (vgl. auch Duchrow 2013:199-204): „In der buddhistischen Grunderfahrung vollzieht sich gleichzeitig die volle Verwirklichung von Weisheit [...] und Mitleiden [...]“ (Waldenfels 1997:293). Dass es sich bei buddhistisch begründetem gesellschaftlichem Engagement möglicherweise um eine Minderheit in den buddhistischen Traditionen handelt, ist nicht maßgebend, auch die Befreiungstheologie oder eine gesellschaftskritische Theologie sind im christlichen Kontext relativ marginalisiert. Entscheidend ist, ob die Inhalte konstitutiv für ‚den‘ Buddhismus sind. Hier wäre zu fragen, inwiefern individuell-moralische oder auf die Gesamtgesellschaft hin bezogene Kritiken ‚buddhistisch‘, sprich in der Vermittlung buddhistischer Inhalte und gesellschaftskritischer Analysen, geäußert werden – erstere sind nicht unwichtig, aber laufen gegen die Wand einer systemisch-strukturellen Ungerechtigkeit (vgl. Kapitel 2), weshalb letztere unabdinglich sind.

Die Attraktivität des Buddhismus scheint vor allem mit der Erkenntnis einer „Unvermeidbarkeit des Leides“ (Lowenstein 2007:7) zusammenzuhängen. Hier wäre zu fragen: Ist das Leid an historische Konstellationen gebunden, sprich mit gesellschaftlichen Verhältnissen in ihrer historischen Spezifiziertheit vermittelt, oder ontologisch-abstrakt als ‚Wiederkehr des Gleichen‘ zu verstehen? Dies wäre nicht zuletzt im Bezug auf den Tod, wie er sich heute darstellt, wichtig. Jedenfalls scheint die Überwindung jeglicher Bedingtheit und damit des Leids als anti-ontologische „Dekonstruktion aller vom Ich aufgebauten begrifflichen Konstrukte“ (v. Brück 2007:106) nur als „Transzendierung der Dualität von Zeit und Zeitlosigkeit“ (v. Brück 2007:107) möglich. Die sog. Leerheit (*shunyata*), die gewissermaßen Voraussetzung für die bzw. Teil der Erleuchtung hin zum Nirwana ist, wird verstanden „als die gegenseitige Durchdringung aller Zeitmomente (*kshana*), wie sie im Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*) angeschaut wird, sowie als Jenseitigkeit gegenüber jeder möglichen begrifflichen Bestimmung“ (v. Brück 2007:107). Letzteres deutet an, dass nur ein spirituell-praktischer Weg zur Erleuchtung führen kann: „Das Wesentliche ist nicht in Begriffe zu fassen, alle Vorstellungen von Leben und Tod sind Projektionen, abhängig vom jeweiligen Bewusstseinszustand des Menschen“ (v. Brück 2007:112). Der Bewusstseinszustand wiederum ist schwierig begrifflich zu diskutieren, da „Wissende wissen und [...] folglich nicht darüber [argumentieren]“ (Waldenfels 1997:308). Hier wird Dialog und Suche nach Wahrheit in ‚begrifflicher Weise‘ tendenziell verunmöglicht. Es besteht die Gefahr von Esoterisierung, die per se reflexionsfeindlich ist und damit jedem fetischisierten Gesellschaftszusammenhang auf den Leim zu gehen droht, erst recht in einer „reflexionslosen Gesellschaft“ (Robert Kurz), die der Kapitalismus in seiner affirmativen Bewusstlosigkeit noch in seinem Zerfall darstellt. Da allerdings die buddhistische Botschaft vor allem „Zeichen der Umkehr, der Los- und Ablösung“ (Waldenfels 1997:291) und damit inhaltlich für die Verneinung des Bestehenden als nicht-wahre

¹¹ Es handelt sich nach Hans Waldenfels um eine „doppelte Kehre“ (Waldenfels 1997:291) im Zusammenhang der Erleuchtung: „,[A]bsolute Jenseitigkeit‘ und ‚absolute Diesseitigkeit‘ [sind] eins [...], [wobei] der ‚Hinweg‘ die Kehre bzw. ‚Bekehrung‘ zum Wesen der Dinge, zum Transzendenten und Absoluten, der ‚Rückweg‘ die gleichzeitig sich in dieser Kehre vollziehende Kehre zur unerlösten Welt [markiert]“ (ebd.:292-293).

Wirklichkeit steht, dürfte er nicht in der Affirmation aufgehen können, sondern impliziert möglicherweise einen Hinweis auf das ‚ganz Andere‘, ohne dieses aus-zupinseln. Und auch „[d]ie Erfahrung des ‚Großen Todes‘ [...] in Leben und Tod, das heißt, im Raum der Geschichte“, also die „Erfahrung des *nirvana* im *samsara*“ (Waldenfels 1997:308), die die große Zen-Gründergestalt Dogen (1200-1253) zu sagen veranlasst hat, dass *samsara nirvana* sei, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Erleuchtung schon wieder zur barmherzigen Hinwendung zum Diesseits führt – auch zu radikaler Kritik an todbringenden Verhältnissen?

Der Tod hat eine besondere Bedeutung im Buddhismus, er ist mitnichten so harmlos, wie es Wiedergeburten vermuten lassen: Er stellt eine „Erschließungssituation“ (Waldenfels 1997:312) dar, sozusagen Ausgangspunkt der Wegsuche nach Erleuchtung, deren Bewusstseinszustand Grenzenlosigkeit demonstriert ebenso wie „zeitlose Gleichzeitigkeit, [...] [also] die [Transzendierung der] Trennung von *Zeitablauf* und *Zeitwahrnehmung*“ (v. Brück 2007:111). Ist dadurch ein Ende der Zeit und der Geschichte undenkbar, da Erleuchtung, die prinzipiell alle erreichen können, entscheidend ist? Bedeutet dies nicht auch, dass es keine Gerechtigkeit für diejenigen geben kann, die einen Tod in Unrecht und Gewalt ‚vor der Zeit‘ im Unterschied zum lebenssatt-erlöst-erleuchteten Tod sterben, sondern ‚Sisyphus-artig‘ wieder geboren werden, ohne dass ihr *karma* daran Schuld wäre? Und impliziert dies nicht zudem, dass Erleuchtung – auch wenn es sich um ein Sich-selbst-loslassen handelt – letztlich doch eigen- und sozialverantwortlich selbst gemacht ist, oder wie ist die Möglichkeit des Eingehens ins Nirwana sonst zu verstehen? Und schließlich: Ist das Leid der Geschichte im Nirwana einfach aufgelöst und vergessen oder wird ihm in seiner Überwindung trotzdem gedacht? Nach Michael von Brück würde die Frage so beantwortet werden: „Die individuellen gewöhnlichen Wesen oder Zeitmomente verschwinden in dieser letzten Wahrheit (*nirvana*) nicht, sondern werden vom Buddha-Licht durchstrahlt. Dies ist kein fremdes Licht, sondern die eigene wahre Natur“ (v. Brück 2007:105)...

All diese Fragen können vermutlich nur von praktizierenden Buddhist*innen beantwortet werden, die auch die Lehren gut kennen – für mich gilt bzgl. alles zum Buddhismus gesagte, was Hans Waldenfels in folgende Worte gefasst hat (Waldenfels 1997:325): „Sie dürfen sich bei allem Verständnis nicht sicher fühlen und müssen auch da fragen, wo sie sicher zu sein glauben.“ Vielleicht könnten aber diese und weitere Fragen trotz aller Unsicherheit Grundlage eines inhaltlich von der Sorge um das Überleben der Menschheit geprägten buddhistisch-christlichen Dialogs sein – eines interreligiösen Dialogs, der besser noch mit allen Religionsgemeinschaften geführt würde, denen das Leid des Hauses Erde und all ihrer Bewohner*innen wichtig ist.

Der Text ist als Seminararbeit im Rahmen eines (digital durchgeführten) religionswissenschaftlichen Seminars zum Thema „Sterben und Tod in den Weltreligionen“ im Wintersemester 2020/21 entstanden; eingereicht wurde der Text im Dezember 2024. Dozent war Prof. Dr. Günter Rißer.

LITERATUR

Ariès, P. (1976): Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München.

Arntz, N. (2015): Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche, Kevelaer.

Böttcher, H. (2015/zuerst 2013): Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-enspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, 117-163.

Böttcher, H. (2018/zuerst 2016): Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Herausforderung für theologische Reflexion, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 257-285 (zuerst in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2016, Koblenz, 1-11, auch online: <http://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT16-02.pdf>).

Böttcher, H. (2021): Kapitalismus – Religion – Kirche – Theologie, in: Füssel, K./Ramminger, M. (Hg.): Kapitalismus. Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster, 31-48.

Böttcher, H. (2022): Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg.

Böttcher, H. (2023): Weltvernichtung und Selbstvernichtung. Was im Anschluss an Walter Benjamin ‚zu denken‘ gibt, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 20, 159-207.

Böttcher, H. (2024): Religionskritik, Gottesverdunstung und Apokalyptik in Krisenzeiten. Theologie als Herrschaftskritik, Münster.

Böttcher, H./Kloos, D. (2024): Ohne Kapitalismuskritik kein Heil? Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als roter Faden der ‚Großen Erzählung‘, in: CuS (Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin), 77. Jahrgang, Ingolstadt, 131-149, auch online: <https://www.oekumenisches-netz.de/2024/10/goetzenkritische-texte-aus-der-zeitschrift-christ-und-sozialist-christin-und-sozialistin/> (22.12.24).

Brasser, M. (1999): Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart.

Bröckling, U. (2013/zuerst 2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.

Buchholz, R. (2017): Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg.

Dirscherl, E. (2012): Mensch, in: Beinert, W./Stubenrauch, B. (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br., 470-472.

Duchrow, U. (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München.

Eisenberg, G. (2016/zuerst 2015): Zwischen Amok und Alzheimer. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus, Frankfurt a.M.

Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Webseite der gleichnamigen Theoriezeitschrift, <https://exit-online.org/> (22.12.24).

Grünwald, S. (2024): Neue Jugendstudie offenbart zunehmenden Rückzug junger Menschen. Viele Sorgen, wenig Perspektive, in: Kölner Stadtanzeiger (31.10.2024), auch online: <https://www.ksta.de/politik/jugendstudie-leben-unter-der-tarn-kappe-889898> (22.12.24).

Heidegger, M. (1967/zuerst 1926): Sein und Zeit, Tübingen.

Heitmeyer, W. (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I, Berlin.

Hinkelammert, F. (2001): Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannes-evangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern.

Hirschberger, J. (¹1980/zuerst 1952): Geschichte der Philosophie, Bd. II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg i. Br.

Hock, K. (⁵2014/zuerst 2002): Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt.

Höfner, R. et al. (2024): Todeskult im Chatkanal, in: DER SPIEGEL, Nr. 51 (14.12.2024), 66-69.

Kehl, M. (1999): Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg i.Br.

Kloos, D. (2018): Alternativen im Check: Gemeinwohlökonomie, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 299-356.

Kloos, D. (2020): Der Heilige Josef. Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz, 384-422.

Kloos, D. (2022): Die ‚Himmelfahrt des Geldes‘ in den Prinzipienhimmel. Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Bielefeld.

Konicz, T. (2016): Kapitalkollaps. Die finale Krise der Weltwirtschaft, Hamburg.

Kurz, R. (2003): Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten, Münster.

Kurz, R. (2004): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, R. (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt.

Kurz, R. (2010/zuerst 2006): Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, hg. und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a.M.

Kurz, R. (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

Kurz, R. (2021/zuerst 2003): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef.

Lessing, G.E. (1994/zuerst 1780): Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart, 7-31.

Lowenstein, T. (2007): Buddhismus. Philosophie und Meditation. Der Weg zur Erleuchtung. Heilige Stätten, Köln.

Marx, K. (1997/zuerst 1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Studienausgabe, Band I, Philosophie, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a.M., 21-33.

Marx, K. (2013/1890): Das Kapital, Erster Band, Berlin.

Metz, J.B. (2016/zuerst 1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: J.B. Metz: Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 3, Im dialektischen Prozess der Aufklärung, 1. Teilband, Freiburg/Basel/Wien.

Meyer, T. (2024): Achtsamkeit als Propaganda und Narkotikum, in: Netztelegramm. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2024, 34-39.

Ökumenisches Netz (2020): Den Kapitalismus als ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/08/webversion-ganzes-ueberwinden.pdf> (22.12.2024).

Peters, T.R. (1978): Tod wird nicht mehr sein, Zürich/Einsiedeln/Köln.

Purser, R. (2019): Wie Achtsamkeit die neue Spiritualität des Kapitalismus wurde, Frankfurt a.M.

Rahner, J. (2016/zuerst 2010): Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg/Basel/Wien.

Scholz, R. (2011/zuerst 2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

statista (2016): Was glauben Sie kommt nach dem Tod? <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/520564/umfrage/glaube-an-leben-nach-dem-tod-nach-alter/> (22.12.24).

v. Brück, M. (2007): Ewiges Leben oder Wiedergeburt? Sterben, Tod und Jenseits-hoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen, Freiburg/Basel/Wien.

Vovelle, M. (1993): L'heure du grand passage. Chronique de la mort, Paris.

Waldenfels, H. (1997): Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II, Bonn.

wissen.de (2021): Das Leben nach dem Tod. Wer glaubt was?, online: <https://www.wissen.de/das-leben-nach-dem-tod-wer-glaubt-was> (22.12.24).

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch online: <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666> (22.12.2024).

Wissen, L. (2024): Männliche Gewaltbereitschaft und Amok vor dem Hintergrund einer sich zuspitzenden kapitalistischen Krisendynamik, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 21, Springe, 71-88.