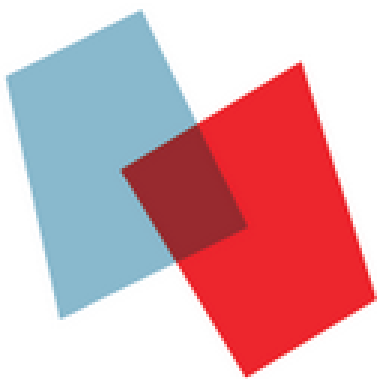


46. Jahrgang / 2026-1

Krieg und Frieden



ZEITSCHRIFT FÜR
PASTORALTHEOLOGIE

Inhalt

Editorial	4–8
<i>Niklas Peuckmann</i>	
Neuer Heroismus? Organisationale Entwicklungen und Herausforderungen für Seelsorge in einer wehrhaft werdenden Demokratie	9–23
<i>Reiner Anselm</i>	
Öffentlicher Protestantismus in polarisierten Zeiten Zur praktisch-theologischen Deutung der neuen EKD-Friedensdenkschrift	25–39
<i>Ann-Katrin Zimmermann</i>	
Schostakowitschs Sinfonien im Spannungsfeld von Krieg und Frieden Rezeption – Projektion – Interpretation	41–59
<i>Christian Wessely</i>	
Zwischen Faszination und Entsetzen „Kriegsfilme“ in ihrer Ambivalenz	61–76
<i>Regina Polak</i>	
Kriegserfahrungen „im Gepäck“ Pastoraltheologische Perspektiven auf die Begegnung mit geflüchteten Menschen	77–89
<i>Lukas Johrendt/Maximilian Waschka/Mareike S. Proske/Gerhard Schreiber</i>	
Männlichkeit in Uniform Zu Männlichkeitsbildern in der Bundeswehr	91–105
<i>Tanja Grabovac</i>	
Frauenfriedensbewegung in Bosnien und Herzegowina	107–118
<i>Katharina Fockenbrock</i>	
Gewalt, Sprachmacht und Scham Die Aktualität von Psalm 35	119–132

Simon Linder

Mit Habermas in der Ukraine

Was die (deutschsprachige) Katholische Theologie durch die Interventionen
des Philosophen über sich selbst lernen kann 133–149*Christian Nikolaus Braun*

Gegen das Recht des Stärkeren

Die katholische Friedenslehre als Gegenentwurf
zu einer Weltordnung der Gewalt 151–157**Der fremde Blick***Christian Wagnsonner*

Militärseelsorge in moralisch problematischen Einsätzen?

Bemerkungen zum Verhältnis von pastoralem und ethischem Auftrag 159–168

Milena Störmer

Wirtschaftliche Macht und menschliche Würde

Wirtschaftsunternehmen als moralische Akteure in Zeiten

von Krieg und Gewalt 169–176

Benedikt Bußmann

Militäretik im Spannungsverhältnis

der Imagination von Krieg und Frieden 177–183

Praxis und Reflexion*Cyra Gendig/Nikita Katsuba*

Gottesdienst-Livestreams – Notlösung oder Zukunftschance?

Empirische Einsichten aus dem Münchner Dom 185–192

Nadja Waibel

Taylor Swift, Gemeinschaftsbildung und die Perspektive der

Caring Communities

Pastoraltheologische Überlegungen 193–197

Forum

Lukas Schröder/Markus Wrbuschek

Eucharistiefeier zwischen Ideal und Krise
Eine empirische Untersuchung zu den alltäglichen Erfahrungen
von katholischen Priestern in Ostdeutschland 199–207

Christian Kern

Postsäkulare Performanzen
Reflexionen aus einem interdisziplinären Netzwerkprozess 209–223

Gunda Werner

Von Krisen und Visionen
2000 Jahre Bekehrung und Berufung
zwischen Legitimation und Transformation 225–239

Zur Debatte

Manfred Belok

Die Kirche – Wegbereiterin für Partizipation und Rechtsstaatlichkeit 241–249

Interview

Wolfgang Beck/Stephan Wahl

Hinter jeder politischen Parole steht ein Mensch
Ein Interview zur Situation in der Kriegsregion des Nahen Ostens 251–259

In den letzten Kriegstagen durchstreift der 12-jährige Nanning die Dörfer seiner norddeutschen Heimat, der Insel Amrum. Getrieben von dem Wunsch, seiner vom Nationalsozialismus ideologisch verbrämten und nach der Geburt des jüngsten Kindes depressiven Mutter zu helfen, erkundet er eine dörfliche Lebenswelt zwischen Kriegsende und Friedensbeginn. Durch Tauschhandel will er der Mutter den sehnlichsten Wunsch nach einem Honigbrot erfüllen. Dabei wird er konfrontiert mit der unübersichtlichen Lebenssituation zwischen Krieg und Frieden, in der auch die Erwachsenen überfordert scheinen: Er trifft auf Menschen, Frauen und Männer, mit umfassender Realitätsverweigerung, auf unpassende Alltagsvollzüge und auf Menschen, die sich zaghaft in eine neue Realität vortasten.

Der Regisseur Fatih Akin erzählt mit dem Film „Amrum“ die einprägsame Lebenserfahrung des Frühjahrs 1945 als eine markante Zwischenzeit zwischen Krieg und Frieden, zwischen der Hochphase einer gegen Anfragen abgeschlossenen, verfestigten Ideologie des Nationalsozialismus und dem, was in der Nachkriegszeit zunächst als „Zusammenbruch“ und vier Jahrzehnte später dank der Rede von Bundespräsident Richard von Weizsäcker als Befreiung bezeichnet wird. Dass der Abschied von Kriegs- und Kampfrhetorik und der Aufbruch in eine neue Realität viele Menschen überfordert, liegt auf der Hand und erklärt viele verstörende Gewaltakte.

Mit einem Blick in diese besondere historische Zwischenphase ergeben sich Impulse für theologische und andere geisteswissenschaftliche Reflexionen zum Themenfeld „Krieg und Frieden“, die sich oft nicht mit einer eindeutigen Bestimmung voneinander abgrenzen lassen. Denn Kriege beginnen nicht erst dort, wo sie offiziell einem Feind erklärt werden. Und Frieden ist weit mehr als das Schweigen der Waffen. Die jüngsten kriegerischen Auseinandersetzungen – der russische Angriffskrieg im Osten der Ukraine, die Kriege im Nahen Osten, im Jemen oder im Osten der Republik Kongo – haben das Redaktionsteam der ZPTh zu diesem Themenschwerpunkt „Krieg und Frieden“ veranlasst. Religion kommt in diesen gewaltvollen Auseinandersetzungen ganz unterschiedliche Funktion zu, wozu auch die religiös verbrämte Legitimation, theologische Deutungen oder das dröhnende Schweigen von politisch Verantwortlichen gehören. Nicht zuletzt sind die Erfahrungen von Krieg und Gewalt auch ein zentrales Thema biblischer Überlieferungen. In ihnen suchen Menschen nach religiösen Deutungen der Gewalterfahrungen. Mal werden sie als Auftrag Gottes interpretiert und Siege als Erweis der besonderen Erwählung verstanden. Mal gelten sie als Indiz für die Abkehr Gottes und Niederlagen als göttliche Strafe. In dieser großen biblischen Bandbreite ist das theologische Ringen im Umgang mit Kriegen und dem Bemühen um Frieden verwurzelt. Zugleich begleitet auch das Christentum eine Gewaltgeschichte und die religionskritische Frage nach ihrer Mitverantwortung für gewaltsame Konfrontationen.

Vor diesem Hintergrund werfen die verschiedenen Beiträge dieser ZPTh-Ausgabe Schlaglichter aus unterschiedlichen Perspektiven auf dieses Ringen. Hier geht es nicht um eine umfassende Friedensethik oder eine Praxisanleitung für ein friedliches Zusammenleben der Menschen. Es werden eher Sondierungen einzelner Facetten geboten, die zur weiteren Bearbeitung und zum Nachdenken anregen können. Verbunden sind die unterschiedlichen Zugänge in der Beobachtung, dass das Ringen um Krieg und Frieden tief in gesellschaftliche wie auch individuell-biografische Dimensionen eingeschrieben ist.

Niklas Peuckmann beobachtet im Rahmen der weitreichenden Auswirkungen des Ukraine-Krieges einen neuen Heroismus und fragt nach Auswirkungen, die der damit einhergehende Kulturwandel für Verständnis und Praxis der Seelsorge im Bereich des Militärs hat.

Im Umgang mit dem Ukraine-Krieg hat die aktuelle EKD-Denkschrift zur Friedensethik besondere Aufmerksamkeit erfahren, weil sie eine grundlegende Abkehr der evangelischen Kirche in Deutschland von einem jahrzehntelang dominierenden Pazifismus markiert. *Rainer Anselm* würdigt mit seinem Beitrag diese evangelische Positionierung und die darin ersichtlichen kirchlichen Lernprozesse, die sich mit dem Ukraine-Krieg ergeben.

Die Musikwissenschaftlerin *Ann-Katrin Zimmermann* fragt nach einem Menschen, der als Musiker und Komponist einen Lebensweg unter den Eindrücken des Zweiten Weltkriegs und den Repressalien der stalinistischen Autokratie gesucht hat. Die „Leningrader Symphonie“ von Dmitri Dmitrijewitsch Schostakowitsch, seine 7. Symphonie aus dem Jahr 1941, galt auch in den USA vielen Menschen als Friedenssymphonie, drückt das Ringen des Komponisten zwischen Ideologietreue und versteckter (oder zugeschriebener) Opposition aus.

Christian Wessely behandelt mit dem cineastischen Genre der Kriegsfilm eine weitere kulturelle Verarbeitung der mit Kriegen verbundenen existenziellen Erschütterungen. Anhand einzelner Beispiele wird nicht nur die filmische Einbettung in propagandistische Programme erkennbar, sondern auch das Potenzial einer theologischen Analyse.

Dass Kriegserfahrungen auch in hochtechnisierten und digitalisierten Gesellschaften nicht mit Distanz zu betrachten sind, wird immer wieder durch die erschütternden Erfahrungen von Geflüchteten deutlich. Während die Erfahrungen der Shoa erst nach und nach das öffentliche Bewusstsein der deutschen Nachkriegsgesellschaft(en) erreichten, dominierten zunächst die sozialen Fragen von Geflüchteten und Vertriebenen die öffentliche Wahrnehmung und die Kriegsnarrative vieler Familien. *Regina Polak* zeigt, dass Kriege immer auch mit Flucht und Vertreibung verbunden sind, den wohl stärksten Migrationsimpuls darstellen und damit Einblicke in theologische Lernpotenziale eröffnen.

Für *Gerhard Schreiber* ist die derzeitige bundesdeutsche Debatte um die Wiedereinführung einer Wehrpflicht mit ihren geschlechtsspezifischen Elementen Anlass, der Frage nach Geschlechterverhältnissen und Geschlechtergerechtigkeit nachzugehen.

Geschlechtsbezogene Gewaltakte prägen Kriege, darauf verweist *Tanja Grabovac* in ihrem Beitrag. Entgegen der verbreiteten Behauptung, der Ukrainekrieg sei der erste europäische Krieg nach 1945, rückt sie die sogenannten Balkankriege, insbesondere die Situation in Bosnien-Herzegowina und die darin systematisch praktizierte geschlechtsbezogene Gewalt in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Gewalterfahrungen sind durch alle Zeiten mit Opfer- und Schamzuschreibungen verbunden. *Katharina Fockenbrock* greift die biblische Auseinandersetzung mit der Scham in Psalm 35 auf, um die kontinuierlich zu beobachtende Täter-Opfer-Umkehr sichtbar zu machen.

In Auseinandersetzung mit dem jüngst verstorbenen Philosophen Jürgen Habermas und seinen Positionierungen zum Ukraine-Krieg identifiziert *Simon Linder* zwei kommunikative Muster, die in vielen Einordnungen zu wenig berücksichtigt werden: Postkolonialismus und Machtkritik. In ihnen findet er entscheidende Instrumente zur Analyse des Kriegs und plädiert für die Verbindung einer postheroischen Perspektive mit der Unterstützung der ukrainischen Verteidigung.

Mit *Christian N. Braun* beteiligt sich der Direktor des Instituts für Theologie und Frieden (ITHF) an dieser Ausgabe und fragt insbesondere nach den religiösen Friedenspotenzialen, indem er die Entwicklung lehramtlicher Positionen der römisch-katholischen Kirche nachzeichnet.

Drei Beiträge firmieren unter der Rubrik „der fremde Blick“:

Christian Wagnsonner rückt im internationalen Feld der Militärseelsorge insbesondere die persönlichen Unterscheidungsprozesse von Militärangehörigen und die kirchliche Unterstützung in Gewissensentscheidungen in den Blick.

Dass auch Wirtschaftsunternehmen in die Strukturen von Gewalt und Kriegen eingebunden sind, ist nicht neu, und wird doch in öffentlichen Diskursen immer wieder übersehen. *Milena Störmer* geht dieser wichtigen Facette von Kriegen nach.

Das Konzept einer „toxischen Staatsauffassung“ greift *Benedikt Bußmann* auf, um nach den prägenden und Diskurse bestimmenden Imaginationen von Krieg und Frieden und deren normativer Wirkmacht zu fragen.

Seit der Covid-Pandemie gehören Streamingangebote von Gottesdiensten zu einem etablierten Format kirchlicher Verkündigungspraxis. *Cyra Gendig und Nikita Katsuba* stellen in der Rubrik „Praxis und Reflexion“ ein Forschungsprojekt vor, das im Zentrum für Angewandte Pastoralforschung (zap) entstanden ist und speziell das Streamingangebot aus dem Münchener Liebfrauentempel untersucht. Darin zeigt sich eine Wirkung,

mit der Streamings weniger als missionarisches Instrument und eher als Ergänzung zu bestehenden Religionspraktiken zu würdigen sind.

Neue Formen der umfassenden Vergemeinschaftungsphänomene greift *Nadja Waibel* am Beispiel der Fan-Community um die Sängerin Taylor Swift auf. In ihnen zeigen sich umfassende pastoraltheologische und ekklesiopraktische Lernpotenziale, insofern sie als caring communities erlebt werden.

Die Rubrik „Forum“ eröffnen *Lucas Schröder und Markus Wrbuschek*. Sie stellen eine kleine empirische Studie zu den Erfahrungen von katholischen Priestern in Ostdeutschland und ihrem liturgischen Agieren in einem weitgehend säkularisierten gesellschaftlichen Kontext vor. Sie verweisen in den erkennbaren Frustrationen auf ein wichtiges Forschungsdesiderat in den kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts.

Die Abstimmungen und Arbeiten in einem internationalen Forschungsnetzwerk zu „postsecular performances“ als wirkungsvollen Verkörperungspraktiken präsentiert *Christian Kern* in seinem Beitrag. Er greift dabei religions- und theologiehaltige Praktiken im öffentlichen und politischen Spektrum der USA und der aktuellen Regierung von US-Präsident Donald Trump auf. Diese Praktiken werden von wirkmächtigen Bildkulturen flankiert, in denen das Forschungsnetzwerk nach pastoralpraktischen Effekten fragt.

Die Fundamentaltheologin *Gunda Werner* greift in ihrer Bochumer Antrittsvorlesung gleich eine Reihe von geistlichen und geistigen Autoritäten der Kirchengeschichte auf und untersucht die mit ihnen verbundenen Berufungsnarrative. Augustinus, Franziskus, Teresa von Ávila, Ignatius von Loyola, Sor Juana Inés de la Cruz und Therese von Lisieux werden von ihr in gendertheoretischer Perspektive analysiert. Sie hinterfragt nicht nur die in den Biografien von Heiligengestalten erkennbaren Gender-Muster, sondern auch ein problematisch verengtes Berufsverständnis. Und sie deutet die Chancen an, die sich mit der Überwindung eines allzu schematischen Berufsverständnisses ergeben könnten.

Manfred Belok setzt sich in der Rubrik „Zur Debatte“ mit einer These des Kirchenrechtlers Adrian Loretan auseinander, wonach Grundlagen der liberalen Rechtsstaatlichkeit und Demokratie ihren Ursprung in theologischen Mustern des Mittelalters und den menschenrechtlichen Arbeiten des Dominikaners Bartholomé de Las Casas hat. Bis hinein in die aktuellen Debatten um die Bedeutung des Völkerrechts und der Vermeidung kriegerischer Auseinandersetzungen ergeben sich wichtige Impulse und Anfragen an gegenwärtige kirchliche Diskurse.

Diese Ausgabe der ZPTh wird von einem Interview beschlossen, das *Wolfgang Beck* im Verlauf der zurückliegenden Monate mit *Stephan Wahl* geführt hat. Wahl lebt als Theologe und katholischer Priester in Ostjerusalem und engagiert sich für Formen des interreligiösen Dialogs, etwa für die Bewegung „Rabbis for Human Rights“. Das Interview gibt Einblicke in die Kriegsregion des Nahen Ostens. In seinen Schilderungen wird deutlich, dass sich über Krieg nicht distanziert und abstrakt sprechen und schreiben lässt, weil darin Menschen die existenz- und lebensbedrohlichen Situationen sehr direkt erleben. Zugleich bestimmt die emotionale Verbundenheit mit den Menschen in einer Kriegsregion das Ringen um die begrifflichen Einordnungen des Geschehens.

Auch im Verständnis christlichen Glaubenslebens und persönlicher Berufung lässt sich wohl erkennen, was zu Beginn mit der Zwischenzeit zwischen Krieg und Frieden im Kinofilm „Amrum“ bereits sichtbar wurde: Es gibt unscharfe Übergänge. Es gibt biografische Phasen des Uneindeutigen, in denen sich das Ringen der Menschen um eine tragfähige Lebenspraxis und ein gelingendes Miteinander besonders verdichtet zeigt. Und es gibt in den existenziellen Auseinandersetzungen um Krieg und Frieden auch ein Ringen um angemessene Worte und tragfähige Einordnungen.

Die unseren Leser:innen nun vorliegende Ausgabe 1/2026 markiert auch einen wichtigen Schritt in der Weiterentwicklung der Zeitschrift. Sehr ambitioniert hat das Redaktionsteam das Ziel verfolgt, die Ausgaben wieder in den sie bezeichnenden Jahreshälften vorzulegen. Dass dies möglich war, verdanken wir auch der Unterstützung von *Andrea Langenbacher* im Lektorat und *Eva Wilbert* in der Administration der ZPTh. Verstärkt wird unser Redaktionsteam künftig zudem von *Sonja Keller* und *Florian Kunz*, die wir herzlich in der gemeinsamen Aufgabe begrüßen.

Einen weiteren, großen Entwicklungsschritt der Zeitschrift stellen die Titelbilder dar, die jedem Beitrag vorangestellt sind. Sie geben uns die Möglichkeit, die einzelnen Beiträge auch über Social Media einem größeren Kreis von Interessierten nahezubringen. Für die Unterstützung in diesem Feld danken wir *Martina Fries* und freuen uns auf die weitere Zusammenarbeit.

Wir haben uns mit dieser Ausgabe nicht nur einem ausgesprochen aktuellen Themenfeld gewidmet, sondern uns auch in schnell polarisierte Diskursfelder begeben. Eine Pastoraltheologie, die sich in eine abwartende Distanz zurückzieht, scheint uns angesichts der bedrängenden Realität von Kriegen und Gewalterfahrungen jedoch keine überzeugende Option zu sein. Wo einzelne Positionen, Formulierungen und Einordnungen dennoch zum Widerspruch anregen, sind wir für Rückmeldungen dankbar und freuen uns über konstruktive Diskussionen.

Wolfgang Beck

Traugott Roser

Sonja Keller

Verena Suchhart-Kroll

Christian Preidel

Florian Kunz

Neuer Heroismus? Organisationale Entwicklungen und Herausforderungen für Seelsorge in einer wehrhaft werdenden Demokratie

Abstract

Der Überfall Russlands auf die Ukraine gilt als markanter Wendepunkt in der internationalen Sicherheitspolitik. Dieser Wendepunkt ist im deutschen Kontext mit dem Begriff der Zeitenwende verknüpft, mit dem allerdings nicht nur eine militärstrategische Neuausrichtung der Bundeswehr einhergeht. Es zeichnet sich ab, dass die Zeitenwende die deutsche Gesellschaft insgesamt betrifft und dass sie zugleich eine Kultur eines neuen Heroismus befördert. Diese Entwicklungen gehen nicht spurlos an den Kirchen vorbei. Es stellt sich die Frage, inwieweit diese Veränderungen die Organisation von Seelsorge berühren und wie die Seelsorgenden in der Praxis mit jener Form eines neuen Heroismus umgehen können.

Russia's invasion of Ukraine is widely regarded as a pivotal moment in international security policy. In Germany, this turning point is closely associated with the concept of *Zeitenwende*, which, however, entails more than a mere military-strategic realignment of the Bundeswehr. It is becoming increasingly clear that *Zeitenwende* affects German society as a whole and has also fostered a culture of new heroism. These developments have not left the churches untouched. This raises the question of how these changes impact the organization of pastoral care and how pastoral caregivers can respond to this emerging form of heroism in practice.

„Letzter Sommer im Frieden“

Wer sich mit der öffentlichen Debatte zur internationalen Sicherheitspolitik befasst, könnte auf eine provokante Frage stoßen: Was haben Sie im zurückliegenden Sommer (2025) gemacht? Und wie auch immer eine konkrete Antwort hierauf aussehen mag, die Einschätzungen der internationalen Sicherheitspolitik legen nahe, jene Frage gesamtgesellschaftlich auszuweiten: Was hat die Gesellschaft im zurückliegenden Sommer gemacht?

Diese Frage ist zu stellen, weil es heißt, dass wir den letzten Sommer im Frieden erlebt haben. So lautet die Einschätzung des Militärhistorikers Sönke Neitzel (Neitzel 2025a). Er sprach im Frühjahr 2025 eine eindringliche Mahnung aus, die sich an dem Paradigmenwechsel orientiert, der sicherheitspolitisch seit dem 24. Februar 2022 gilt. In Europa herrscht wieder Krieg, Interessenpolitik wird auf dem Schlachtfeld ausgefochten, es geht um Remilitarisierung und um eine *Kultur eines neuen Heroismus*.

So oder so ähnlich lässt sich eine Gegenwartsbeschreibung zeichnen, die Gehör findet, weil sie die empfundene sowie reale Bedrohungslage ins Wort bringt. Diese Art der

Gegenwartsbeschreibung birgt allerdings auch Schwierigkeiten. Sie präsentiert Zukunftsszenarien als Wahrscheinlichkeiten; mitunter sogar als Unausweichlichkeiten. Sönke Neitzel, der später seine Einschätzung korrigierte (Neitzel 2025b), ist dabei kein Einzelfall. Der Spiegeljournalist Lothar Gorris spricht von einer *Vorkriegsgesellschaft* (Gorris 2025). Verteidigungsminister Boris Pistorius verweist auf eine „Russlandprognose 2029“. Andere Expert*innen warnen, im Rekurs auf Geheimdienstinformationen, vor einem orchestrierten Mehrfrontenangriff im Jahr 2028. Russland würde das Baltikum angreifen, wodurch der NATO-Bündnisfall greifen würde. China würde parallel Taiwan attackieren und in den USA herrschte dann womöglich Bürgerkrieg, weil Donald Trump seine verfassungswidrige dritte Amtszeit anstrebt – so ein Szenario (Masala 2025).

Gegenwartsbeschreibungen dieser Art, die aufgrund ihrer quantitativen Häufung den Eindruck vermitteln, dass ein großer Krieg in naher Zukunft unabwendbar sei, weisen – trotz berechtigter Beobachtungen – verschiedene Probleme auf. *Erstens* zeichnen sie ein eindimensionales Bild der Zukunft. Dem ist allerdings zu entgegen, dass von Zukunft eigentlich nur im Plural zu sprechen ist. Gerade Studien zur internationalen Konfliktforschung weisen seit mehreren Jahrzehnten auf den hohen Grad an Unwägbarkeiten hin, der jedem Konflikt- und Kriegsszenario innewohnt, sodass mittel- sowie langfristige Zukunftsaussagen kaum möglich sind. Der Politikwissenschaftler und Konfliktforscher Thomas Jäger spricht hieran anschließend und noch unter dem Eindruck der hybriden Kriegsführung im Kontext der Bekämpfung des internationalen Terrors stehend von der „Komplexität von Kriegen“ (Jäger 2010, 303). Diese Diagnose greift der Journalist und Militäranalyst Franz-Stefan Gady affirmierend auf und weist darauf hin, dass strategische Prognosen über den Fortgang und die Entwicklungen von Kriegen nur einen begrenzten Zeitraum abdecken können (Gady 2024). Der Überfall Russlands auf die Ukraine im Februar 2022 und die militärische Antwort der Ukraine führen dies eindrücklich vor Augen. In Expert*innenkreisen ging man weder davon aus, dass Russland die Ukraine wirklich mit einer Invasionsarmee angreifen würde, noch hielt man es im Angesicht der ersten Bilder dieses Krieges für möglich, dass sich die Ukraine über einen Zeitraum von mehreren Jahren verteidigen könnte. Apodiktische Bilder der Zukunft tragen der Multipotenzialität dessen, was sein kann, keine Rechnung.

Das *zweite* Problem hängt mit dem ersten zusammen. Das Beschwören einer Vorkriegsgesellschaft – eine Vokabel, die in offiziellen NATO-Dokumenten nicht auftaucht – oder eines letzten Sommers in Frieden redet letztendlich die Möglichkeit eines Krieges herbei. Der Soziologe Robert Merton hat 1948 diesbezüglich das Konzept der *self-fulfilling prophecy* entwickelt (Merton 1948), das im Alltag häufig auf eine individualpsychologische Ebene bezogen wird. Selbsterfüllende Prophezeiungen werden in diesem Kontext so gedeutet, dass man sich ein Scheitern oder auch den Erfolg durch die entsprechende Formatierung der mentalen Einstellung selbst „herbeireden“ kann. Merton wiederum hatte sein Konzept soziologisch ausgerichtet und an gesellschaftlichen Teilbereichen

durchgespielt. Eine selbsterfüllende Prophezeiung kann demgemäß durchaus eine gesamtgesellschaftliche Dynamik in Gang setzen.

Das *dritte* Problem beruht indes auf einer fachlichen bzw. zeitgeschichtlichen Ungenauigkeit. Die Rede vom Krieg mitten in Europa verkennt, dass es nach 1945 sehr wohl Krieg in Europa gab und das nicht zu knapp. Und auch in der Ukraine wird nicht erst seit 2022 gekämpft. Die Zeitenwende wiederum wurde im deutschen Militär schon sechs Jahre vor der bekannten Rede des ehemaligen Bundeskanzlers Olaf Scholz eingeläutet. Das 2016 veröffentlichte Weißbuch der Bundeswehr führt dies anschaulich vor Augen (BMVg 2016). Entgegen dem seit Mitte der 1990er-Jahre geltenden und 2010 proklamierten „Einsatz-Paradigma“ (Gmelch 2014, 118) spricht das Weißbuch davon, dass der primäre Fokus der Streitkräfte auf der Landes- und Bündnisverteidigung liegen soll. Mit dieser Priorisierung gehen weitreichende Konsequenzen einher.

Das Weißbuch spricht zugleich die Empfehlung aus, die Truppenstärke sukzessive anzuheben. Dass mehr Soldat*innen in der Bundeswehr benötigt werden, ist so gesehen keine neue Erkenntnis, sondern ein Prozess, der seit fast zehn Jahren auf eine Umsetzung wartet. Das gegenwärtig avisierte Ziel liegt bei 260.000 Soldat*innen; eine Zahl, die die Bundeswehr letztmalig im Jahr 2004 aufgewiesen hat. Das Weißbuch 2016 nimmt die Zeitenwende in gewisser Weise vorweg. Militärisch reagiert es auf die neue sicherheitspolitische Lage, die sich im Jahr 2014 mit der Annexion der Krim eingestellt hat.

Diese ersten Beobachtungen zur sicherheitspolitischen Großwetterlage deuten an, dass sich gegenwärtig ein Paradigmenwechsel abzeichnet. Dieser Paradigmenwechsel tritt allerdings unterkomplex in den Blick, wenn er ausschließlich auf militärische oder sicherheitspolitische Fragen bezogen wird. Die proklamierte Zeitenwende buchstabiert sich vielmehr gesamtgesellschaftlich aus. Vielerorts ist das Aufblühen neuer Narrative, die nach Wehrhaftigkeit und Kriegstüchtigkeit verlangen, zu beobachten. Diese Motive fußen auf der Kultur eines Heroismus, der in einer neuen Form gegenwärtig in die Räume der Öffentlichkeit getragen wird. Dies hat Konsequenzen für die Seelsorge, die sich mit der Frage konfrontiert sieht, wie sie mit diesen Entwicklungen und den damit einhergehenden Herausforderungen umgehen kann. Im internationalen Diskurs wird diese Frage bereits diskutiert (Grimell et al. 2026). Dieser Beitrag schließt hieran an, richtet allerdings den Fokus auf den deutschen Kontext und reflektiert die organisationalen Strategien, die sich hinsichtlich der Seelsorge im Spiegel der Zeitwende gegenwärtig abzeichnen.

Resonanzvermögen einer postheroischen Gesellschaft

Die skizzierten Entwicklungen werfen die Frage auf, wie die Kultur eines neuen Heroismus in einer Gesellschaft aufgenommen wird, die in diesen Sprachmustern eigentlich ungeübt ist und sich bisher als postheroisch verstand. Unter dem Eindruck all der neuen

militärischen Narrative gilt es, nach dem Resonanzvermögen einer postheroischen Gesellschaft zu fragen.

Bevor diese Dynamiken genauer in den Blick treten, gilt es zunächst noch zu klären, was unter *Heroismus* zu verstehen ist. Heroismus fungiert nicht nur als ein Synonym für Tapferkeit oder außergewöhnliche Leistungen, sondern beschreibt in soziologischer Hinsicht ein kulturelles Deutungsmuster, das Handlungen als opferbereit, sinnstiftend und gemeinschaftskonstituierend qualifiziert. In organisationalen Kontexten kann Heroismus identitätsstiftend wirken; zugleich ist er anfällig für problematische Verengungen, etwa wenn er mit Exklusionsmechanismen, männerbündischen Strukturen oder der Legitimation von illegitimer Gewalt und Machtmissbrauch verschränkt ist. Heroismus ist demgemäß immer ambivalent.

Der Begriff der *postheroischen Gesellschaft* baut auf diesen Ambivalenzen auf, indem ein soziologisches Gegenprogramm – gerade gegenüber den problematischen Verengungen – entworfen wird. Im deutschsprachigen Raum ist dieser Begriff vor allem von Herfried Münkler geprägt worden (Münkler 2015). Münkler weist darauf hin, dass sich eine Gesellschaft, die als „postheroisch“ zu beschreiben ist, nicht (mehr) über heroische Taten konstituiert und ihre Gemeinschaftsidentität ebenso wenig aus heroischen Erzählungen über zurückliegende Kriege herleitet. Das Heldenhafte spielt für das soziale, kulturelle und öffentliche Miteinander in einer postheroischen Gesellschaft keine Rolle. Und trotzdem scheint auch die deutsche Gesellschaft auf ein Residuum des Heldenhaften angewiesen zu bleiben. So sind für das Militär und die Polizei heroische Taten und Narrative nach wie vor bedeutsam, vor allem für die Identitätsbildung (Wagener 2012, 37; Behr 2018, 52). Diese Bezugnahme ist indes nicht vorschnell zu kritisieren, weil sie wichtig für ein Zugehörigkeitsgefühl sein kann. Der Rekurs auf Muster des Heldenhaften schafft soziale Inklusion und stellt zugleich Deutungen bereit, die dabei helfen, den komplexen und nicht selten psychologisch herausfordernden Dienstalltag reflektierend zu verarbeiten. Die Kultur des Heroismus, die offiziell nicht der Leitlogik der jeweiligen Organisation entspricht, kann aufgrund der stabilisierenden Funktion bei der Polizei und dem Militär im Anschluss an Niklas Luhmann als eine „brauchbare Illegalität“ (Luhmann 1964/⁵1995, 304) gewertet werden. Problematisch wird es allerdings, wenn jene Sprachmuster zu einer Kulturbildung herangezogen werden, die im Widerspruch zum Leitbild der jeweiligen Organisation steht. Um es konkret zu machen: Der Heroismus wird dort zur Gefahr, wo er nicht mehr der Einrichtung dient, sondern diese unterwandert und am Ende einem Gesellschaftsbild folgt, das die Verfassung infrage stellt.

Der Heroismus birgt insgesamt die Gefahr, strukturelle Voraussetzungen für Grenzüberschreitungen und Machtmissbrauch zu schaffen. Vor diesem Hintergrund ist auch ein „organisationsdienlicher“ Heroismus keineswegs unproblematisch, sondern grundsätzlich kritisch zu reflektieren.

Eine postheroische Gesellschaft wie die deutsche Gesellschaft verzichtet nicht vollständig auf das Element des Heldenhaften; das Heroische wird vielmehr institutionalisiert

(Peuckmann 2022a, 308). Und doch fällt auf, wenn man die Debatten zur Polizei und zur Bundeswehr in den letzten Jahrzehnten berücksichtigt, dass die Kultur solch eines organisationsdienlichen Heroismus vielfach mit Befremden vonseiten der Gesellschaft wahrgenommen wird.

Die deutsche Gesellschaft hat die Kultur des Postheroismus internalisiert und hegt demgemäß gegenüber heroischen Narrativen eine wahrnehmbare Skepsis. Dies zeigt sich auch in der Gegenwart, die im Zeichen der Zeitenwende steht.

Die neuen Narrative wiederum bedienen sich Sprachmustern des Heroismus. Dies zeigt sich an Begriffen wie „Kriegstüchtigkeit“ oder „Vorkriegsgesellschaft“. Aber auch die Diskussionen über moderne Waffensysteme oder die Spekulationen über besorgniserregende Anzahl von gefallenen und verwundeten Soldat*innen bei einem möglichen Angriff nehmen direkt Bezug auf diese Muster. Es ist insofern beobachtbar, dass im Zuge der Zeitenwende der Institutionalisierungsprozess des Heroismus aufgehoben wird. Es zeichnet sich ein gesellschaftspolitischer Paradigmenwechsel ab, da das Heroische nicht mehr in einen ausgewählten Teilbereich der Gesellschaft eingegliedert und dort professionalisiert wird. Die neue Kultur des Heroischen wird vielmehr gesamtgesellschaftlich ausgeweitet.

Aber funktioniert das; gibt es für diesen Paradigmenwechsel ein gesellschaftliches Resonanzvermögen? Die Debatte um die Einführung eines neuen Wehrdienstgesetzes legt nahe, dass hinter den Versuch, das Heroische flächendeckend in den Raum der Gesellschaft einzutragen, ein Fragezeichen zu setzen ist. Die bloße Anzahl der Menschen, die sich in den Dienst des Militärs stellen, zeigt, dass es bislang nicht gelingt, die Truppenstärke der Bundeswehr substanziell zu erhöhen, obwohl immer mehr Gelder bereitgestellt werden. Und hier steckt wohl auch ein wesentliches Problem. Die öffentliche Debatte, die von Expert*innen aus Politik, Militär und Wissenschaft geführt wird, legt den Fokus auf finanzielle Mittel und auf Material. Dabei rückt aus dem Blick, dass die Zeitenwende in erster Linie eine soziale Herausforderung ist; eine soziale Herausforderung, weil es am Ende um Menschen geht, die eine neue Sicherheitsarchitektur mit ihrem Sein ausfüllen müssen; und weil hinter solch einer neuen Sicherheitsarchitektur eine Gesellschaft steht, die diese mitzutragen hat. Bei allen berechtigten Diskussionen um Aufrüstung und den damit einhergehenden Entwicklungen ist es erforderlich für eine deliberative Demokratie, sich diesbezüglich ehrlich zu machen (Peuckmann 2022b) und anzuerkennen, dass sich die gesellschaftliche Kultur trotz einer neuen sicherheitspolitischen Lage nicht von heute auf morgen ändern lässt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob und welche Deutungsressourcen zur Verfügung stehen, um mit den gegenwärtigen Heroisierungsprozessen reflexiv umzugehen. In theologischer Hinsicht bietet sich der Rekurs auf biblische Narrative an, die nicht selten mit der Brechung heroischer Erwartungen arbeiten. Figuren wie David oder Mose erscheinen zugleich als herausragende Führungsgestalten und als ambivalente, fehlerhafte Persönlichkeiten. Diese Tradition eines „Anti-Heroismus“ könnte als

hermeneutische Ressource dienen, um gegenwärtige Heroisierungsprozesse zu reflektieren und mögliche Überhöhungen kritisch zu hinterfragen.

In der gesellschaftlichen Debatte begegnen Überlegungen, die nach einem Umgang mit den Dynamiken eines neuen Heroismus fragen, indes kaum. Die bisherigen Debatten lassen eher erkennen, dass es gesamtgesellschaftlich kulturelle Beharrungskräfte gibt, die sich aus dem Postheroismus speisen. Diese kulturellen Beharrungskräfte werden sodann auch registriert. Die Zeitenwende wird möglicherweise auch deshalb nicht sozial ausgestaltet; sie wird vor allem organisiert. Das zeigt sich sowohl im Raum des Politischen als auch im Raum des Institutionellen. Vom Verteidigungsministerium wurde unlängst ein *Operationsplan für Deutschland* erarbeitet und in Teilen veröffentlicht (BMVg 2025). Hier zeigt sich, dass die Konsequenzen der Zeitenwende organisatorisch ausgearbeitet werden.

Jenes Muster wird auch von der Kirche aufgegriffen, indem sie die proklamierte Zeitenwende ebenfalls zu organisieren versucht. Der Evangelische Militärbischof Bernhard Felmberg hat 2024 dafür geworben, einen „geistlichen Operationsplan für Deutschland“ zu erarbeiten. Inhaltlich soll es darum gehen, dass es ein Handlungskonzept für die Militärseelsorge im Falle einer kriegerischen Auseinandersetzung gibt. Man möchte im Extremfall vorbereitet sein und nicht auf die Feldagende aus dem Jahr 1940 zurückgreifen müssen, die entsprechend der damaligen Zeit eine nationalistische Handschrift trägt. Man möchte einen Operationsplan zur Hand haben, mit dem umgehend ein *Seelsorgenetzwerk* aktiviert werden kann, das hilft, die komplexen Herausforderungen einer solchen Extremsituation zu bewältigen. In Interviews diesbezüglich wird auf die erschreckend hohe Zahl an möglichen Gefallenen verwiesen (Felmberg 2024). Einer Größenordnung dieser Art kann die Militärseelsorge personell nicht allein begegnen. Entlastungen soll es dann – beispielsweise beim Überbringen von Todesnachrichten – durch die Notfall-, Krankenhaus- oder auch Gemeindeseelsorge geben.

Wiewohl der Ansatz, die Aufgabenlast auf mehrere Schultern zu verteilen, angemessen zu sein scheint, findet hier unter der Hand – und auch unter dem Begriff des Seelsorgenetzwerkes – in gewisser Weise eine Verwässerung seelsorglicher Eigenständigkeiten statt, weil eine organisationale Zuweisung erfolgt. Die funktionale Differenzierung von *Bereichsseelsorgen* wird so gesehen ein Stück weit aufgehoben. Die spezialisierten Seelsorgefelder werden einer konkreten Leitlogik – einer militärischen Leitlogik – zu- und evtl. sogar untergeordnet. Problematisch ist dabei weniger die Kooperation als solche, sondern eher die Möglichkeit einer funktionalen Überformung: Wenn unterschiedliche Seelsorgebereiche primär entlang militärischer Logiken koordiniert werden, besteht die Gefahr, dass ihre je eigenen Perspektiven, professionellen Zugänge und Kompetenzen marginalisiert werden. Zugleich ist einzuräumen, dass in Krisen- und Katastrophenszenarien eine temporäre Priorisierung und Koordination unterschiedlicher Handlungsfelder notwendig und auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen üblich ist. Entscheidend ist daher weniger die Frage nach Hierarchie als vielmehr nach Formen der

Koordination, die die Eigenständigkeit und gemeinsame Handlungsfähigkeit miteinander verbinden.

Die aktuelle Friedensdenkschrift der EKD greift spannenderweise – vielleicht auch im Sinne eines Organisationsimpulses – den Gedanken eines Seelsorgenetzwerks auf:

„Es geht darum, Resilienz in einer konfliktreichen Welt aufzubauen. Die etablierten Strukturen und Netzwerke der Seelsorge müssen so ausgebaut werden, dass die Kirchen für den Krisenfall handlungsfähig sind. Es ist notwendig, dies schon im Vorfeld zu tun, damit entsprechende Strukturen im Ernstfall zur Verfügung stehen.“ (EKD 2025, 66)

Es ist zu bilanzieren, dass die proklamierte Zeitenwende kaum sozial ausgestaltet, sondern vor allem organisiert wird. Das Instrument für diese organisationale Bearbeitung besteht tendenziell darin, funktionale Differenzierungen bzw. Institutionalisierungen aufzuweichen. Für die Seelsorge ist dies wiederum ein ungewohnter Prozess, liest sich ihre Geschichte doch als fortlaufende Spezialisierungserzählung.

Bereichsseelsorgen: Eine Geschichte der Spezialisierung

Die Spuren spezialisierter Bereichsseelsorgen – in der katholischen Tradition wird von „Kategoriealseelsorge“ gesprochen – reichen bis in die Zeit der Alten Kirche zurück. Bereits mit dem Mailänder Edikt (313 n. Chr.) lassen sich erste Voraussetzungen für eine institutionelle Präsenz christlicher Seelsorge im militärischen Kontext erkennen, wenngleich zwischen diesen frühen Entwicklungen und den neuzeitlichen Spezialpfarrämtern ein erheblicher historischer Abstand besteht.

Die Militärseelsorge zählt zu den ältesten Spezialpfarrämtern der Kirche. Zu einer institutionellen Verankerung im deutschsprachigen Raum kommt es erst im Nachgang des Dreißigjährigen Krieges. 1648 wird im preußischen Heer die erste ständige evangelische Militärseelsorge eingerichtet. Katholische Feldgeistliche werden in dieser Zeit noch bedarfsweise – vor allem in Kriegszeiten – hinzugeholt. 1848 kommt es dann dazu, dass eine ständige katholische Militärseelsorge installiert wird (Werkner 2001, 20–29).

Die ökumenische Praxis wiederum funktioniert in all den Jahren ausgesprochen geräuschlos. Johannes Evangelist Göser schreibt in seinem „Entwurf einer Pastoral-Instruction für katholische Feldgeistliche“ aus dem Jahr 1870, dass Protestanten nicht von der „Absolution in communi“ ausgeschlossen werden. Auch hält Göser fest, dass die Bestattung nichtkatholischer Soldaten im Ausnahmefall möglich ist:

„Das Begräbnis der auf dem Schlachtfeld oder in Lazarethen und Spitälern gestorbenen Soldaten durch ihren Konfessionsgeistlichen bildet die Regel. Wird abweichend hievon an den katholischen Feldgeistlichen das Ansinnen gestellt, die Beerdigung mehrerer Soldaten vorzunehmen, so wird er sich dessen nicht weigern, auch wenn er weiß, daß nicht alle seiner Konfession angehörten.“ (Göser 1870, 494)

Parallel hierzu entwickeln sich weitere spezialisierte Seelsorgefelder. Auch die Krankenhausseelsorge blickt auf eine lange Geschichte zurück. Die Gefängnisseelsorge wiederum besitzt unterschiedliche Wurzeln. So geht sie zum einen auf die Initiativen der Inneren Mission zurück, zum anderen auf den Preußischen Staat, der sich für diese Einrichtung ausspricht. Die Polizeiseelsorge stellt demgegenüber eine vergleichsweise junge Institution dar. Erste Spuren „im deutschsprachigen Raum lassen sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts nachweisen“ (Schiewek 2023, 285). Bei der Notfallseelsorge, die mit der Geschichte der Feuerwehrseelsorge eng verwoben ist, dauert es dann bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Erfahrungen mit Katastrophen wie der Sturmflut in Hamburg 1962 oder dem Olympia-Attentat in München 1972 „ließen in den siebziger Jahren die Frage aufkommen, welche Rolle die Kirche angesichts solcher Unglücksfälle und Katastrophen auszufüllen hat“ (Müller-Lange, Rieske & Unruh 2001/³2013, 21). Seither hat sich über ganz Deutschland hinweg ein breites Netz an Notfallseelsorgesystemen entwickelt, vor allem getragen durch Ehrenamtliche.

Die Geschichte der Bereichsseelsorgen ist eine Geschichte der fortlaufenden Spezialisierung; eine Geschichte, die sich bis in die Gegenwart hinein fortschreibt. Wiewohl es sinnvoll ist, die Vernetzungsdynamiken zwischen den Bereichsseelsorgen auszubauen und zu stärken, gilt es zugleich, die Eigenständigkeit dieser Handlungsfelder zu wahren. Dieses Grundprinzip der seelsorglichen Spezialisierung scheint nun durch die Organisationsbemühungen angesichts der Zeitenwende in gewisser Weise – zumindest in der Theorie – zur Disposition gestellt zu werden.

Faszination für das Extreme

Die strukturellen Entwicklungen der Bereichsseelsorgen bilden den Rahmen; die eigentliche Gestalt gewinnt Seelsorge aber vor allem im Vollzug. Im Seelsorgegeschehen kommt das ganze Leben zur Sprache: das Alltägliche wie das Außeralltägliche, das Religiöse wie das Profane, das Oberflächliche wie das Existenzielle. Genau in dieser Lebendigkeit steckt der große Reichtum der Seelsorge; ein Reichtum, der jedoch nicht unbedingt nach außen dringt. Das liegt wohl am Wesen der Seelsorge, die überall dort gelingt, wo sie unsichtbar bleibt – zumindest nicht sichtbar für das Auge der Öffentlichkeit. Jene Unsichtbarkeit stellt aber weniger ein normatives Qualitätsmerkmal dar als eher ein strukturbedingtes Phänomen, das sich aus dem Schutzraumcharakter seelsorglicher Praxis ergibt.

Dennoch wird auch öffentlich über die Seelsorge kommuniziert. Solch ein Sichtbarwerden von seelsorglichen Inhalten unterwandert indes nicht das Seelsorgegeheimnis, das unverbrüchlich ist und eine prinzipielle Geltung für sich einfordern muss. Das Sichtbarmachen von seelsorglichen Inhalten dient dazu, eine gesellschaftliche Sensibilität für die Belange der Seelsorgenden zu schaffen. Frappierenderweise wird dabei nicht selten

ein Zerrbild der seelsorglichen Praxis gezeichnet. Nicht das Profane und Alltägliche, das Oberflächliche und Belanglose tritt in den Blick, sondern vor allem das Extreme.

Seelsorge ist immer einzigartig und für diejenigen, die zur Seelsorge kommen, ist das jeweilige Gespräch und die Begegnung im Idealfall kostbar und horizontweitend, wenngleich vielleicht auch „nur“ schlichte Alltäglichkeiten zur Sprache kommen. In der Außenarstellung wiederum tauchen diese Begegnungen, die das Gros an seelsorglichen Interaktionen ausmachen, kaum auf. In der Polizeiseelsorge geht es dann beispielsweise um den Schusswaffengebrauch, bei der Notfallseelsorge nicht um den häuslichen Todesfall, der schon dramatisch genug ist, sondern um die „Indikation“ einer Person, die zu springen droht. Bei der Militärseelsorge geht es um Raketenbeschuss und Sprengfallen. Die Liste ließe sich weiter fortschreiben.

Es gibt eine *Faszination für das Extreme* und das ist mitnichten ein Alleinstellungsmerkmal der Seelsorge. Mit dieser Beobachtung verbindet sich auch keine Kritik, denn es ist nachvollziehbar, dass in all den existenziellen Begegnungen gerade die Extremfälle hervorstechen, weil sie die Seelsorgenden in besonderer Weise affizieren und Spuren an ihnen hinterlassen. Der seelsorgliche Alltag sieht allerdings nicht selten anders aus. Einsätze in der Notfallseelsorge sind vergleichsweise selten. Dass es tatsächlich zu einer Alarmierung kommt, ist im Verhältnis zu den Bereitschaftszeiten eher die Ausnahme. In der Telefonseelsorge kommt es zu vielen Anrufen, die keiner seelsorglichen Absicht folgen. Scherzanrufe oder auch Belästigungen gehören zur Tagesordnung. Suizidgedanken wiederum werden nach Auskunft der Telefonseelsorge bei ungefähr acht Prozent der Anrufe geäußert (Telefonseelsorge 2022). In der Militärseelsorge geht es zumeist um soziale Probleme und nicht um Posttraumatische Belastungsstörungen infolge einer Einsatzerfahrung (Gmelch 2014, 155–157).

Das Extreme stellt insofern in der Seelsorge die Ausnahme und nicht den Regelfall dar und doch kommt es oft genug dazu, dass sich Seelsorgende auch damit konfrontiert sehen. Genau dabei kommt es dann auf einer anderen Ebene wieder zur Berührung mit dem Heroischen; gerade in den Blaulichtseelsorgefeldern und der Militärseelsorge. Seelsorgende kommen mit heroischen Bildern und Narrativen in Berührung, weil diese im Gespräch anklingen. Damit wird verständlich, dass sich auch der seelsorgliche Kontext – also das umgebende System – auf die Seelsorgenden auswirkt, womit nicht selten Sogwirkungen einhergehen, weil „[d]as Soziale [...] in aller Regel stärker als das Bewusstsein“ (Karle & Peuckmann 2022, 34) ist. Der umgebende Sozialraum schafft nicht nur Bedingungen für die Seelsorge; er wirkt zugleich auf die Seelsorgenden ein, die sich infolgedessen damit konfrontiert sehen, ihre Rolle innerhalb der „gastgebenden Institution“ zu reflektieren; auch angesichts manch heroischer Bilder, die sich beim Ausbleiben einer rollenbezogenen Reflexion mitunter ins eigene Amtsverständnis einschreiben. Dies passiert dort, wo Solidarität mit systembedingter Loyalität verwechselt wird, wo ein Militärpfarrer zum „christlichen Verteidigungspolitiker“ (Bastian 1995, 65) wird, wo Krankenhausseelsorgende heilungsunterstützend wirken wollen, wo Seelsorge

nicht mehr *Muttersprache der Kirche* ist, sondern im Dialekt der gastgebenden Institution untergeht.

Heroismus zweiter Ordnung: zur politischen Dimension der Seelsorge

Wie sollen Seelsorgende dann aber mit solch heroischen Sprachbildern und Narrativen umgehen? Werner Schiewek, langjähriger Lehrbeauftragter der EKD für Ethik in der Polizei, hat die Berührungspunkte zwischen der Kultur des Heroismus und der Polizeiseelsorge in den Blick genommen und dabei eindrücklich auf mögliche Koppelungseffekte hingewiesen. So stünde die Polizeiseelsorge in der Gefahr, in den Kulturraum des polizeilichen Heroismus hineingenommen und von diesem eingefärbt zu werden. Gleichzeitig schlagen solche Koppelungseffekte Brücken, die für die seelsorgliche Begleitung unverzichtbar sind. Schiewek fordert daher einen „Heroismus zweiter Ordnung“ für die Seelsorge ein:

„[Der Heroismus zweiter Ordnung] bewahrt sich einerseits eine anerkennend-kritische Distanz zum Heroismus des unmittelbaren beruflichen Umfeldes. Andererseits erarbeitet er sich eine ebenso kritische Distanz zu den eigenen heroischen Anteilen samt ihrer ‚Versuchungen‘. Wo Heroismus als selbstverständlich und alltäglich-normal erlebt wird – sei es der umgebende, sei es der eigene – ist Gefahr im Verzug. Dies gilt für die eigene Person und besonders für das eigene seelsorgliche Handeln. Es ist das Spezifikum eines Heroismus zweiter Ordnung, die Distanz zum Heroismus erster Ordnung nicht nur abstrakt einzunehmen. Vielmehr geht es darum, diese Distanz in Bezügen großer sozialer Nähe aufrechtzuerhalten und diese Distanz als seelsorgliche Ressource zu nutzen.“ (Schiewek 2020, 95f.)

Was Schiewek hier ins Wort bringt, ist der Auftrag an die Seelsorge, das Verhältnis von Nähe und Distanz zum jeweiligen Kontext sensibel auszubalancieren. Genau dieser *Balanceakt* gewinnt dort an Komplexität, wo die Dynamiken des Heroischen wirksam sind. Und damit tritt letztlich auch in den Blick, dass die Seelsorge in der Praxis punktuell mit politischen Dynamiken in Berührung kommt.

Wiewohl die Verknüpfung von Politik und Seelsorge für den poimenischen Diskurs der Gegenwart ungewohnt zu sein scheint (Ausnahme: Hoffmann 2024), so zeigt ein Blick in die Geschichte, dass die seelsorgliche Praxis früher sehr wohl hinsichtlich ihrer politischen Strahlkraft gedeutet wurde. Erst mit der zunehmenden Fokussierung auf den Einzelnen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist diese politische Dimension der Seelsorge in den Hintergrund getreten.

Anders sieht es bei Henning Luther aus, der in seinen poimenischen Arbeiten bewusst auch die politische Dimension der Seelsorge berücksichtigt. Luther rekurriert dabei auf zwei zentrale Begriffe, die vor allem in ihrer Verknüpfung zu einem Leitbild der Seelsorge in der Polizei und im Militär geworden sind. Gemeint ist die Formel der *kritischen Solidarität*, die ursprünglich auf Georg Picht zurückgeht (Picht 1965, 18).

Luther spricht davon, dass Seelsorge ein Beziehungsgeschehen ist und im Zeichen der Solidarität steht. Diese Überlegung passt gut zu den grundsätzlichen Annahmen in der Seelsorgetheorie. Sein zweiter Gedanke wiederum bricht sich ein Stück weit mit den Ansichten, die ansonsten in der Poimenik diskutiert werden. Luther schreibt: „Seelsorge ist immer kritische Seelsorge, kritisch gegen Konventionen des Alltags, gegen vorgegebene soziale und religiöse Normen und Rollen – im Interesse eines ‚eigentlichen‘ (oder religiös ausgedrückt: ewigen) Lebens“ (Luther 2014, 231).

Dass dieses kritische Potenzial der Seelsorge in der Praxis zum Ausdruck kommt, zeigt sich mitunter im Lebenskundlichen Unterricht (LKU), den Militärseelsorgende in der Bundeswehr verantworten und der in einem geschützten Rahmen zur Gewissensbildung und Ethikreflexion anregen soll (Wanner 2020). Jenseits dessen wird in der seelsorglichen Begleitung dieses kritische Potenzial aber oft genug nicht vollends ausgeschöpft. In vielen Fällen bleibt es bei einer solidarischen Begleitung derer, die Seelsorge für sich in Anspruch nehmen und damit ist bereits auch schon viel geleistet. Trotzdem scheint das kritische Potenzial der Seelsorge gerade im Kontext der gegenwärtigen Zeitenwende relevant zu sein. Dies lässt sich an einem Beispiel veranschaulichen:

Im Jahr 2012 hat die Evangelische Militärseelsorge das Pilotprojekt „Arbeitsfeld Seelsorge für unter Einsatz- und Dienstfolgen leidende Menschen“ (kurz ASEM) ins Leben gerufen. Kurz darauf ist dieses Projekt als eigenes Arbeitsfeld perpetuiert worden (Thiel 2018, 503). Die Arbeit, die dort geleistet wird, ist ausdrücklich zu würdigen (Lammer 2020, 29–33; Ahrens et al. 2026, 417). ASEM bietet eine große Unterstützung jenen Menschen und auch ihren Familien, die unter Einsatz- und Dienstfolgen zu leiden haben.

Zugleich ist ein kritischer Punkt anzusprechen. ASEM ist notwendig, weil es gesamtgesellschaftlich – getragen durch parlamentarische Mandate – einen Konsens gibt, dass Soldat*innen in Kontexten eingesetzt werden, in denen es zu solchen Belastungsfolgen kommen kann. Zu dieser gesellschaftspolitischen Verantwortung schweigt die Militärseelsorge. Sie weist nicht kritisch auf die zugrundeliegenden Bedingungen der Arbeit der Soldat*innen im Auslandseinsatz hin. Wiewohl es gute Gründe dafür gibt, dass sich die Bundeswehr international engagiert, so ist es für eine deliberative Demokratie ebenso entscheidend, dass die Folgen solch eines Handelns auch in den Raum der Öffentlichkeit getragen werden. Dieser Verantwortung könnte eine Militärseelsorge, die die politische Dimension der seelsorglichen Praxis konsequent mitdenkt, nachkommen. In solch einer Haltung käme abermals das Leitbild der kritischen Solidarität zum Ausdruck.

Fazit: Seelsorge als Stimme der Hoffnung

Der Schluss dieses Beitrags schlägt einen Bogen zum Einstieg und greift die inhaltliche Leitfrage auf, wie die Seelsorge in einer wehrhaft werdenden Demokratie konzeptionell

aufgestellt werden kann. Die kirchenleitenden Impulse, die hierzu aufscheinen, weisen in eine ähnliche Richtung wie die politischen Bestrebungen, die den Versuch unternehmen, die Zeitenwende nicht sozial auszugestalten, sondern sie zu organisieren. Solch eine Praxis wird dem Wesen der Seelsorge allerdings nur bedingt gerecht, weil sie sich nicht um Systemkonformität bemüht, sondern im Zeichen einer kritischen Solidarität am Gegenüber orientiert bleibt. Zugleich bleibt die seelsorgliche Praxis nicht unberührt von den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, die sich gegenwärtig vollziehen. Insofern ist es nachvollziehbar, dass kirchenintern versucht wird, auf diese Entwicklungen mit einer organisational zugespitzten Professionalisierung, die der Idee eines Seelsorgenetzwerkes folgt, zu reagieren. Wichtig bleibt dabei, dass die Eigenständigkeiten der spezialisierten Seelsorgefelder gewahrt werden.

Ein Seelsorgenetzwerk, das eng verzahnt ist und wechselseitig versucht, Synergien herzustellen und bei alledem darum bemüht bleibt, die Eigenständigkeit der jeweiligen Bereichsseelsorgen zu stärken, wird eine wahrnehmbare Stimme in den öffentlichen Raum eintragen können. Eine wahrnehmbare Stimme, die den apokalyptischen Bildern einer Vorkriegsgesellschaft und eines letzten Sommers im Frieden Hoffnungsbilder gegenüberstellt. Seelsorge ist – wie es Eduard Thurneysen formuliert – *religiöse Kommunikation im Zeichen der Hoffnung* (Thurneysen 1968, 57); eine Hoffnung, die nicht realitätsfremd und naiv die realen Bedrohungslagen der Gegenwart negiert, die in all den sich überbietenden Zukunftsszenarien allerdings den Sinn für eine Zukunft des Miteinanders lebendig hält.

Literaturverzeichnis

- Ahrens, Petra-Angela, Kümmel, Gerhard, Mauermeister, Sylvi, Rebenstorf, Hilke, Turau, Markus & Wanner, Meike (Hg.) (2026). Was kann und was leistet Militärseelsorge? Seelsorge und Religion in den deutschen Streitkräften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
<https://doi.org/10.13109/9783666502521>.
- Bastian, Hans-Dieter (1995). Seelsorge in Extremsituationen. In: Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (Hg.), Kirche unter Soldaten. Beiträge aus der Militärseelsorge. Bonn, 50–71.
- Behr, Rafael (2018). „Ich bin seit dreißig Jahren dabei“. Relevanzebenen beruflicher Identität in einer Polizei auf dem Weg zur Profession. In: Silke Müller Hermann, Roland Becker-Lenz, Stefan Busse & Gudrun Ehlert (Hg.), Professionskulturen – Charakteristika unterschiedlicher professioneller Praxen. Wiesbaden: Springer VS, 31–62.
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (2016). Weißbuch 2016. Zur Sicherheitspolitik und Zukunft der Bundeswehr. Berlin.
- Bundesministerium der Verteidigung (Hg.) (2025). Operationsplan Deutschland. Eine gesamtstaatliche und gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Abrufbar unter: <https://www.bundeswehr.de/resource/blob/5920008/980d592bf03ed2e7fbb1d4a57bda712b/booklet-operationsplan-deutschland-data.pdf> [7.4.2026].

- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2025). *Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Felmborg, Bernhard (2024). Vorbereitung für den Ernstfall. Militärseelsorge erarbeitet „geistlichen Operationsplan Deutschland“. Interview bei Domradio vom 4. Oktober 2024. Abrufbar unter: <https://www.domradio.de/artikel/militaerseelsorge-erarbeitet-geistlichen-operationsplan-deutschland> [7.4.2026].
- Gady, Franz-Stefan (2024). *Die Rückkehr des Krieges. Warum wir wieder lernen müssen, mit Krieg umzugehen*. Köln: Quadriga.
- Gmelch, Michael (2014). Der Umgang mit kognitiven Dissonanzen als Proprium einer praktischen Militärseelsorge. Ethik für Soldaten und deren Familien im Gesamthorizont eines Auslandseinsatzes am Beispiel Afghanistan. In: Ders. & Richard Hartmann (Hg.), *Soldatenfamilien im Stress. Kriegseinsätze als Herausforderung für die Militärseelsorge mit den Familien*. Würzburg: Echter, 109–174.
- Gorris, Lothar (2025). Sind wir bereit, unsere Kinder in den Krieg zu schicken? Ein Essay. Abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/zeitenwende-sind-wir-bereit-unsere-kinder-in-den-krieg-zu-schicken-a-a86eee94-ce8f-4a7e-8a41-c3aa3f3c6cda?context=issue> [7.4.2026].
- Göser, Johannes Evangelist (1870). Entwurf einer Pastoral-Instruction für katholische Feldgeistliche. In: *Theologische Quartalsschrift*, 3/52, 474–495.
- Grimell, Jan, Dierks, Alexandra, Inniger, Matthias, Laanepere, Taavi, Letovaltseva, Tatiana, Liuski, Tiia, Mudde, Laura, Peuckmann, Niklas, Schuhmann, Carmen, Aalto, Janne & Flyger, Tabitta (2026). At the Edge of War. What rapid Reinforcement of European Defence may mean for Military Chaplains. In: *Journal of Religion and Health*, 2/65, 1635–1651. <https://doi.org/10.1007/s10943-026-02625-2>.
- Hoffmann, Christine Wenona (2024). Die politische Dimension seelsorglicher Praxis. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1/121, 82–103. <https://doi.org/10.1628/zthk-2024-0005>.
- Jäger, Thomas (2010). Ungleichzeitige Kriege. In: Ders. (Hg.), *Die Komplexität der Kriege*. Wiesbaden: Springer, 287–305. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92453-3> [7.4.2026].
- Karle, Isolde & Peuckmann, Niklas (2020). Seelsorge in der Lebenswelt Bundeswehr. Poimenische Leitlinien der Militärseelsorge. In: Dies. (Hg.), *Seelsorge in der Bundeswehr. Perspektiven aus Theorie und Praxis*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 17–37.
- Lammer, Kerstin (2020). *Wie Seelsorge wirkt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luhmann, Niklas (1964/⁵1995). *Funktionen und Folgen formaler Organisationen*. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48341-9> [7.4.2026].
- Luther, Henning (2014). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius.
- Masala, Carlo (2025). *Wenn Russland gewinnt. Ein Szenario*. Berlin: C. H. Beck.
- Merton, Robert (1948). The self-fulfilling prophecy. In: *The Antioch Review* 2/8, 193–210. <http://dx.doi.org/10.2307/4609267> [7.4.2026].

- Müller-Lange, Joachim, Rieske, Uwe & Unruh, Jutta (Hg.) (2001/³2013). Handbuch Notfallseelsorge. Edewecht: Stumpf + Kossendey Verlagsgesellschaft.
- Münkler, Herfried (2015). Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert. Berlin: Rowohlt.
- Neitzel, Sönke (2025a). Möglicherweise „letzter Sommer in Frieden“. Wie nah sind wir dem Krieg wirklich? Bericht auf Focus online vom 3. April 2025. Abrufbar unter: https://www.focus.de/politik/ausland/wie-nah-sind-wir-einem-krieg-wirklich-moeglicherweise-letzter-sommer-in-frieden_e1ed5a20-632a-4881-a595-289f033f052a.html [7.4.2026].
- Neitzel, Sönke (2025b). Festgefahrener Krieg in der Ukraine. Interview mit Christian Sivers. In: ZDF heute Journal vom 31. August 2025. Abrufbar unter: <https://www.zdfheute.de/politik/ausland/neitzel-frieden-ukraine-krieg-russland-100.html> [7.4.2026].
- Peuckmann, Niklas (2022a). In kritischer Solidarität. Eine Theorie der Militärseelsorge. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Peuckmann, Niklas (2022b). Postheroische Ehrlichkeit. Überlegungen zur Friedensethik und Militärseelsorge im Anschluss an Georg Picht. In: *Evangelische Theologie*, 6/82, 470–480.
- Picht, Georg (1965). Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr. Witten/Berlin: Eckart-Verlag.
- Thiel, Thomas (2018). Geteiltes Leben. Seelsorgliche Begleitung traumatisierter Soldaten. In: *Wege zum Menschen*, 6/70, 497–509. <https://doi.org/10.13109/weme.2018.70.6.497> [7.4.2026].
- Thurneysen, Eduard (1968). Seelsorge im Vollzug. Zürich: Zürcher Verlagsanstalt.
- Schiewek, Werner (2020). Heroismus in der Seelsorge. Über Chancen, Risiken und Nebenwirkungen einer seelsorglichen Ressource in Militär und Polizei. In: Isolde Karle & Niklas Peuckmann (Hg.), *Seelsorge in der Bundeswehr. Perspektiven aus Theorie und Praxis*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 85–98.
- Schiewek, Werner (2023). Kirchliche Begründungsmuster der Polizeiseelsorge. In: Stefan Alkier, Martin Keßler & Stefan Rhein (Hg.), *Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland. Konstellationen im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 285–303.
- Telefonseelsorge Deutschland (Hg.) (2022). Jahresstatistik 2022. Abrufbar unter: <https://www.telefonseelsorge.de/jahresstatistik-2022-ist-online/> [7.4.2026].
- Wagener, Ulrike (2012). Heroismus als moralische Ressource rechtserhaltender Gewalt? Ethische Reflexionen zu heroischen und postheroischen Elementen in der polizeilichen Organisationskultur. In: Torsten Meireis (Hg.), *Gewalt und Gewalten: Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 133–160.
- Wanner, Meike (2020). Lebenskundlicher Unterricht in der Bundeswehr. In: Isolde Karle & Niklas Peuckmann (Hg.), *Seelsorge in der Bundeswehr. Perspektiven aus Theorie und Praxis*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 245–256.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2001). Soldatenseelsorge versus Militärseelsorge. *Evangelische Pfarrer in der Bundeswehr*. Baden-Baden: Nomos.

Dr. Niklas Peuckmann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter/Pfarrer
Institut für Religion und Gesellschaft, Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstr. 150
D-44780 Bochum
+49 (0) 234 32 28399
niklas.peuckmann(at)rub(dot)de
<https://www.ev.ruhr-uni-bochum.de/pt-karle/peuckmann.html.de>
<https://orcid.org/0000-0001-7623-8638>

Öffentlicher Protestantismus in polarisierten Zeiten Zur praktisch-theologischen Deutung der neuen EKD-Friedensdenkschrift

Abstract

Die EKD-Friedensdenkschrift lässt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Dokument liest, das die drei Dimensionen evangelischen Christseins als individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus in ihrem Zusammenhang, aber auch in ihrer Unterschiedenheit adressiert. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus versucht dieser Mehrdimensionalität des evangelischen Christentums Rechnung zu tragen. Es eröffnet damit zugleich eine Perspektive, in der deutlich wird, dass die Denkschrift nicht zuerst die Kirche als monologische Vertreterin eines politischen Evangeliums in Stellung bringen will, sondern die Voraussetzungen jener öffentlichen Urteilskultur zu stärken intendiert, in der Protestantinnen und Protestanten als Bürgerinnen und Bürger, als Entscheidungsträger:innen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik und als Mitglieder einer Kirche Verantwortung wahrnehmen. Dazu wird zunächst die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus als Interpretationsschlüssel für die Friedensdenkschrift ausgearbeitet. Anschließend wird aufgezeigt, welche Bedeutung der ethischen Fassung des trinitarischen Gottesgedankens als dem Proprium des Christentums für eine Ethik des Politischen zukommt. Sie ermöglicht eine Klugheitsethik, die sich den Herausforderungen der Güterabwägung stellt und das Verbindende in den Vordergrund rückt. In einem letzten Schritt wird danach gefragt, welche Folgen sich daraus für den besonderen Beitrag der Kirche als Organisation in den Diskursen über den richtigen Weg zur Sicherung des Friedens ergeben. Praktisch-theologisch sind vor allem Bildung, Diskurs, Resilienz und die Bearbeitung von Polarisierung als Aufgaben im Sinne der Friedensdenkschrift zur Geltung zu bringen.

The EKD Peace Memorandum can only be properly understood if it is read as a document that addresses the three dimensions of Protestant Christianity—individual, ecclesial and public Protestantism—in their interconnectedness, but also in their distinctiveness. The programme of Public Protestantism seeks to take account of this multidimensionality of Protestant Christianity. In doing so, it simultaneously opens up a perspective in which it becomes clear that the memorandum does not primarily seek to position the Church as a monological representative of a political gospel, but rather aims to strengthen the foundations of a specific public culture of discernment in which Protestants assume responsibility as citizens, decision-makers in society, economy and politics, and church members. To this end, the distinction between individual, ecclesiastical and public Protestantism is first elaborated as a key to interpreting the peace memorandum. Subsequently, the significance of the ethical formulation of the Trinitarian concept of God—as the distinctive feature of Christianity—for an ethics of the political is demonstrated. It enables an ethics of prudence that confronts the challenges of weighing interests and brings what unites us to the fore. In a final step, the question is raised as to what consequences this has for the Church's unique contribution as an organisation to the debates on the right path to securing peace. From a practical-theological perspective, education, dialogue, resilience and addressing polarisation should be highlighted as key tasks in line with the peace memorandum.

Die Rezeption der im November 2025 veröffentlichten Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland *Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick* ist durch ein auffallendes Spannungsverhältnis gekennzeichnet: Entgegen ihrem explizit formulierten Anliegen, auf die Schärfung des eigenen ethischen Urteilsvermögens zu zielen (Welt in Unordnung 2025, 23 [Ziff. 1]), wird sie vor allem bei ihren Kritiker:innen im Horizont einer politischen Ekklesiologie rezipiert, die eher etwas über die eigene Programmatik denn über die Zielsetzung einer Denkschrift aussagt. Sie erwarten ein theologisch begründetes und damit mit einer besonderen Autorität ausgestattetes Manifest, das die Politik zur Besinnung oder zumindest Gleichgesinnte zur Sammlung einer eigenen politischen Bewegung aufrufen soll.

Doch genau dieses entspricht nicht der Zielsetzung einer Denkschrift. Denn mit der Etablierung dieser Textgattung zu Beginn der 1960er-Jahre sollte die problematische Anmutung solcher mit besonderer Autorität auftretender „Kundgebungen“ überwunden, „die Aufforderung zu Diskussion an die Stelle bekenntnishaft-autoritärer Bevormundung“ (so bereits früh Huber 1974, 192) gesetzt werden. An diese Tradition knüpft die Denkschrift bewusst an. Sie will weder ein politisches Aktionsprogramm vorlegen noch innerkirchliche Selbstbespiegelung sein, weder ein expertokratisches Gutachten noch prophetische Verlautbarung. Sie versteht sich vielmehr als ein Text mittlerer normativer Reichweite, der theologische Grundüberzeugungen reflektiert, friedensethische Problemhorizonte ordnet, Aufgaben kirchlicher Praxis benennt und sich zugleich an all diejenigen richtet, die sich in ihren jeweiligen beruflichen Kontexten für den Frieden einsetzen (Welt in Unordnung 2025, Ziff. 1).

Die – häufig erst im Rückblick erkennbare – Prägekraft von Dokumenten dieser Art, wie etwa die sog. Ostdenkschrift von 1965, die Demokratiedenkschrift von 1985 sowie auch die Friedensdenkschrift von 2007 zeigt die Leistungskraft dieses Zugangs. Gleichzeitig aber dürfte hier auch die Grundlage für manche Missverständnisse in Rezeptionsprozessen zu suchen sein, auch im Blick auf die Diskussion um die neue Friedensdenkschrift. Denn diese wird – zumindest bislang – weithin so geführt, als müsse sich an ihr nur eine einzige Frage entscheiden, nämlich ob die Kirche nun endlich klar genug sage, was politisch zu tun sei. Von dieser Engführung aus erscheint das Dokument entweder als willkommener Realismuserfolg, weil es staatliche Schutzverantwortung deutlicher benenne, oder als Verrat an pazifistischen Traditionen, weil es dem Schutz vor Gewalt eine besondere Stellung einräume und den Prinzipien von Abschreckung, Verteidigung und Gegengewalt nicht entschieden und eindeutig entgegenstehe. In beiden Varianten wird jedoch übersehen, dass die individuelle, kirchliche und öffentliche Dimension evangelischen Christentums unterschieden werden müssen. Diese Unterscheidung meint keine Trennung und erst recht kein Auseinanderfallen in verschiedene Sozialformen, sondern dient dazu, unterschiedliche Verantwortungsbereiche sachgemäß aufeinander zu beziehen. Denn aus dem Umstand, dass ein Mensch sich vor Gott verantwortlich weiß, ergibt sich nicht unmittelbar eine einzige, religiös eindeutig festgelegte politische Lösung. Gerade deshalb schützt die Unterscheidung der Ebenen davor,

Glaubensgewissheit vorschnell in moralische Überlegenheit oder in kirchliche Autorität im politischen Streit zu übersetzen und so das Verhältnis von Gott und Mensch mit dem Verhältnis der Menschen untereinander unzulässig zu vermischen (vgl. dazu ausführlicher Albrecht & Anselm 2017).

Daraus ergibt sich die leitende These dieses Beitrags: Die EKD-Friedensdenkschrift lässt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Dokument liest, das die drei Dimensionen evangelischen Christseins in ihrem Zusammenhang, aber auch in ihrer Unterschiedenheit adressiert. Protestantische Frömmigkeit erschöpft sich weder in privater Gewissenshaltung noch in institutions- und organisationsbezogener Kirchlichkeit oder politischer Intervention. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus versucht dieser Mehrdimensionalität des evangelischen Christentums Rechnung zu tragen. Es eröffnet damit zugleich eine Perspektive, in der deutlich wird, dass die Denkschrift nicht zuerst die Kirche als monologische Vertreterin eines politischen Evangeliums in Stellung bringen will, sondern die Voraussetzungen jener öffentlichen Urteilskultur zu stärken intendiert, in der Protestantinnen und Protestanten als Bürgerinnen und Bürger, als Entscheidungsträger:innen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik und als Mitglieder einer Kirche Verantwortung wahrnehmen.

Zugleich macht diese Perspektive sichtbar, worin die Schwäche eines erheblichen Teils der Rezeption liegt. Sie reduziert Christentum auf Politik und Kirche auf prophetische Gegenmacht. Das Christliche erscheint dann fast ausschließlich als Ressource einer politisch-moralischen Zuspitzung, bei der die Kirche „der Welt“ den kritischen Spiegel vorhält und mit der Autorität des Evangeliums vorgibt, was zu tun sei. Eine solche Figur ist medial anschlussfähig, moralisch attraktiv und emotional mobilisierend. Im Licht theologischer Reflexion erscheint sie jedoch durchaus hochproblematisch. Denn sie unterschlägt die Differenz zwischen Verkündigung und politischer Programmatik, zwischen Gewissensschärfung und Gesinnungslenkung, zwischen kirchlicher Bildungsaufgabe und sakralisierter Gegenwartsintervention. Wo diese Unterscheidungen eingeebnet werden, besteht die Gefahr, dass Politik in Religion überführt wird, genauer: Politisches in religiöser Gestalt auftritt. Dann aber steht nicht mehr der Glaube an Gott im Mittelpunkt, der politische Selbstgewissheiten relativiert, indem er auf die Begrenztheit menschlichen Urteilsvermögens verweist, sondern der Glaube an die eigene politische Überzeugung, der gerade umgekehrt die Absolutsetzung des eigenen Standpunkts bewirken soll.

Im Folgenden soll diese Diagnose in drei Schritten entfaltet werden. Zunächst ist die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus als Interpretationsschlüssel für die Friedensdenkschrift auszuarbeiten. Sodann ist zu zeigen, welche Bedeutung der ethischen Fassung des trinitarischen Gottesgedankens als dem Proprium des Christentums für eine Ethik des Politischen zukommt. Sie dämpft politische Absolutheitsansprüche und ermöglicht eine Klugheitsethik, die sich den Herausforderungen der Güterabwägung stellt und das Verbindende in den Vordergrund

rückt. In einem letzten Schritt soll danach gefragt werden, welche Folgen sich daraus für den besonderen Beitrag der Kirche als Organisation in den Diskursen über den richtigen Weg zur Sicherung des Friedens ergeben – für die Kirche als Organisation, nicht für die einzelnen Christinnen und Christen in den verschiedenen Verantwortungsbereichen der Gesellschaft. Dabei soll auch die Frage behandelt werden, wie mit den religiös codierten Politisierungsformen umzugehen ist, die in der Debatte über die Friedensdenkschrift sichtbar geworden sind und deren motivische Überschneidungen mit dem populistischen bis extremistischen Milieu zumindest diskursanalytisch ernst genommen werden müssen.

Öffentlicher Protestantismus als heuristischer Schlüssel

Es ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, aber es muss doch immer wieder betont werden: Protestantismus ist nicht einfach identisch mit Kirche, und Kirche wiederum ist nicht identisch mit dem individuellen Glauben ihrer Mitglieder. Ebenso wenig lässt sich die politische Verantwortung des Protestantismus auf kirchenleitende Stellungnahmen reduzieren. Vielmehr realisiert sich protestantische Existenz in einer Verschränkung verschiedener Ebenen, die sich wechselseitig tragen, korrigieren und begrenzen.

Das individuelle Christsein bezeichnet die eigene Aneignung des Glaubens, die Gewissensbildung, die je eigene Verantwortung vor Gott, gerade auch in individuellen ethischen Entscheidungen. Es ist der Ort, an dem das Evangelium als Zuspruch und Anspruch erfahren wird und an dem sich die Frage stellt, wie in konkreten Konfliktlagen gehandelt werden soll. Der kirchliche Protestantismus bezeichnet die institutionell und organisatorisch verfasste Gestalt evangelischer Gemeinschaft: Gottesdienst, Bildung, Seelsorge, Diakonie, Leitung, kirchliche Öffentlichkeit. Und der öffentliche Protestantismus schließlich meint jene Dimension, in der evangelische Überzeugungen in die kulturellen und politischen Voraussetzungen des Gemeinwesens eingehen, nicht als kirchlich monopolisiertes Lehramt, sondern als Beitrag zur diskursiven Verfassung einer pluralen Gesellschaft. Dessen unverzichtbarer Beitrag besteht weder darin, als das viel beschworene prophetische Wächteramt gegenüber dem Staat zu fungieren. Es ist auch mehr als die religiöse Zurüstung und Gewissensschärfung des einzelnen politischen Akteurs. Der eigentliche Beitrag des Protestantismus liegt in der Pflege des Verbindenden, also jener Überzeugungsressourcen, die politische Streitigkeit ermöglichen und zugleich begrenzen, weil sie die Anerkennung aller Beteiligten als Freie und Gleiche voraussetzen (vgl. ausführlicher Albrecht & Anselm 2017).

Diese Perspektive ist für die Lektüre der Friedensdenkschrift deshalb so wichtig, weil das Dokument selbst ausdrücklich als orientierender, aber nicht dekretierender Beitrag zur eigenen Urteilsbildung angelegt ist. Nicht zufällig hebt die Denkschrift selbst die Bildungsarbeit, aber auch die Ermöglichung einer breiten gesellschaftlichen Debatte zu kontroversen Aspekten – etwa mit Blick auf die Fragen von Wehrdienst oder

allgemeiner Dienstpflicht – als besonderen Beitrag der Kirche als Organisation für die Friedensarbeit.

Von hier aus wird zugleich klar, weshalb die Denkschrift nicht primär als politischer Richtungsentscheid verstanden werden sollte. Sie redet auf der Ebene des individuellen Christseins von Urteilskraft und Gewissensbildung. Sie redet auf der Ebene des kirchlichen Protestantismus von Bildungsarbeit, Diskurskultur, Resilienz, also von den organisationalen Bedingungen friedensfähiger Öffentlichkeit. Und sie redet auf der Ebene des öffentlichen Protestantismus von jener diskursiven Verantwortung, die weder im Rückzug aus der Gesellschaft noch in normativ-autoritativer Verkündigung aufgeht. Wer diese Ebenen ineinanderschiebt, macht aus dem Text notwendig etwas anderes, als er ist.

Gerade dies ist allerdings in der Rezeption häufig geschehen. Ein erheblicher Teil der Kritik liest die Denkschrift so, als müsse sich an ihr der Charakter der Kirche insgesamt entscheiden. Entweder habe die Kirche endlich ihre angeblich wirklichkeitsfremde pazifistische Pose abgelegt oder sie habe sich endgültig der Staatsraison ausgeliefert. In beiden Fällen dominiert ein Modell der kirchlichen Öffentlichkeit, das die Kirche fast ausschließlich als prophetische Instanz denkt: als moralisch privilegierte Gegenmacht zur „Welt“, ausgestattet mit einem besonderen Wahrheitszugang aus dem Evangelium – und daher gleichermaßen politisch wünschenswert wie politisch gefährlich, je nach eigener Positionierung.

Diese Figur hat eine lange Geschichte und zweifellos auch ein relatives Recht. Sie schützt gegen selbstzufriedene Anpassung. Sie hält die Erinnerung daran wach, dass christlicher Glaube politische Konsequenzen hat. Problematisch wird sie jedoch dort, wenn ihre Schattenseiten, insbesondere ihr polarisierendes und damit ihr konfliktverschärfendes Potenzial übersehen werden und Gewissensbildung, organisationale Friedensarbeit, Moderation von Konflikten, institutionelle Zurückhaltung oder die Anerkennung legitimen politischen Dissenses nur noch als Formen mangelnder Entschiedenheit erscheinen.

Genau an diesem Punkt setzt die Konzeption des Öffentlichen Protestantismus an. Sie wendet sich explizit gegen die Alternative aus politischer Enthaltbarkeit einerseits und normativ-autoritativem Verkündigungsgestus andererseits. Stattdessen sieht sie den proprietären Beitrag des evangelischen Christentums zur politischen Meinungsbildung darin, „Motor und Modus der diskursiven Austragung von gesellschaftlichen und politischen Differenzen“ zu sein (Albrecht & Anselm 2017, 9). Das Evangelium soll gerade nicht als unmittelbare Legitimation politischer Eindeutigkeit fungieren, sondern vielmehr einen Raum eröffnen, in dem politische Differenzen unter Verzicht auf Absolutheitsansprüche – und das bedeutet auch: unter Unsicherheitsbedingungen – ausgetragen werden können.

Eben dieser Aspekt wird jedoch von nahezu allen Vertreterinnen und Vertretern kritischer Positionen negiert oder zumindest nicht geteilt. Dort erscheint evangelisches

Christentum faktisch nur noch als politisch wirksame Moral. Die Kirche soll „deutlich“ sein, „konsequent“, „prophetisch“, „widerständig“. Aus der berechtigten Einsicht, dass Glaube nicht unpolitisch ist, wird dann aber die problematische Erwartung, die Kirche müsse aus dem Evangelium heraus unmittelbar sagen, welche konkreten politischen Entscheidungen geboten seien. Damit verschiebt sich die Funktion des Evangeliums. Es relativiert über die Unterscheidung von Gott und Welt nicht länger politische Selbstgewissheiten, sondern dient umgekehrt ihrer Sakralisierung.

In diesem Sinn kann man – nicht polemisch, sondern analytisch – von der Gefahr einer politischen Religion sprechen, die paradoxerweise von genau denen vertreten wird, die ein solches Vorgehen fälschlicherweise der Friedensdenkschrift selbst unterstellen. Gemeint ist damit eine im Grunde säkulare Gestalt von Religion, in der der Gottesgedanke seine entlastende und relativierende Funktion verliert und stattdessen religiöse Formeln zur Absolutsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche verwendet. Mit diesem Verlust an Transzendenz und zugleich der Transponierung des Ritus in die Arena der politischen Auseinandersetzung, bei der die Opposition zwischen Gott und Mensch auf die Opposition der politischen Debatte verschoben wird, verliert die religiöse Semantik ihre dämpfende Rahmung und dient nur noch zur Quelle der Polarisierung. Ergänzend kommt hinzu, dass damit nicht nur die dämpfende Wirkung des Transzendenzbezugs in den Hintergrund tritt, sondern auch die Mäßigung, die von der in der Theologie eingeübten Praxis ausgeht, das Unverfügbare des Glaubens in allgemein nachvollziehbare Sätze zu fassen.

In der polarisierenden Vereindeutigung wird dann das Christliche nicht mehr als Kontrapunkt gegen politische Totalitätsansprüche wirksam. Vielmehr droht eine religiöse Rhetorik als deren Verstärker zu wirken. Pointiert formuliert, kommt es zu einer im Kern „gottlosen“ Religion: nicht, weil Gottesrede ausdrücklich bestritten würde, sondern weil Gott funktional durch die Evidenz der eigenen moralisch-politischen Position ersetzt wird. Fragen der politischen Klugheit und der ethischen Abwägung verwandeln sich in den weltanschaulich-religiös aufgeladenen Kampf zwischen wahrer und falscher Religion. Damit aber geht gerade das verloren, was die Konzeption des Öffentlichen Protestantismus als den eigentlichen Beitrag des Protestantismus beschreibt: die Pflege des Verbindenden und die integrierende Kraft der Kirche.

Die Relativierung des Politischen durch den Gottesgedanken

Warum diese Pflege des Verbindenden keine Verwässerung, sondern eine genuine Gestalt protestantischer Weltverantwortung ist, buchstabiert der Öffentliche Protestantismus über die Reformulierung des trinitarisch gefassten Gottesgedankens als dem entscheidenden Distinktionsmerkmal des christlichen Glaubens in der Perspektive ethischer Theologie. Die klassisch den drei Personen der Trinität Vater, Sohn und Geist zugeordneten Werte Schöpfung, Versöhnung und Erlösung formen sich dort zu drei

Leitgedanken, die in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Korrektur der ethischen Urteilsbildung ihre spezifische, evangelische Kontur geben: die Weltlichkeit der Welt zu respektieren als Konsequenz des Glaubens an Gott den Schöpfer, Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen als Konsequenz des Glaubens an den Versöhner und die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten als Konsequenz des Glaubens an den Erlöser. Dabei liegt die Pointe für diese Thematisierung ethischer Problemstellungen in eben dieser Dreiperspektivität, die selbst bereits deutlich macht, dass konkrete Fragen der Urteilsbildung nicht nur aus einer Perspektive thematisiert werden können. Relativiert schon diese Einsicht politische Absolutheitsansprüche, so lässt sich dies auf die drei Leitlinien ethischer Theologie jeweils noch konkreter formulieren. Denn die Weltlichkeit der Welt zu respektieren, bedeutet dabei zunächst, die politische Ordnung nicht als Heilsordnung misszuverstehen. Politik ist durch Konflikt, Vorläufigkeit, Macht und Ambivalenz geprägt. Wer die Weltlichkeit der Welt ernst nimmt, wird das Politische weder sakralisieren noch verachten. Er wird es als notwendige, endliche, korrigierbare Ordnung menschlichen Zusammenlebens verstehen und darauf setzen, dass in der fairen Abwägung der Argumente ein Raum entsteht, auch unter Unsicherheitsbedingungen tragfähige Lösungen zu erhalten.

Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen, bedeutet sodann, die Versöhnungsperspektive gegen jede Unterwerfung des Einzelnen unter kollektive Heilsziele stark zu machen. Für das Politische liegt die Pointe darin, aus dem Versöhnungsgedanken heraus zu begründen, dass alle Menschen gerade deswegen als Freie und Gleiche zu achten sind, weil sie verschieden sind und diese Gleichheit nur durch die Beziehung zum Versöhner erhalten. Politisch übersetzt heißt das: Gemeinschaften – auch Kirchen – bemessen sich daran, ob sie die Individualität des Einzelnen nicht verschlingen, sondern dazu beitragen, diese trotz der Notwendigkeit verbindender Leitvorstellungen freiheitsstiftend zu ermöglichen. Gerade deshalb ist der Versöhnungsgedanke friedensethisch nicht harmonistisch. Er verpflichtet nicht dazu, alle Konflikte aufzulösen, sondern dazu, ein Zusammenleben zu ermöglichen, in dem Konflikte nicht in Feindschaft umschlagen müssen.

Die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten schließlich bedeutet, Geschichte offen zu halten. Die Gegenwart darf nicht totalitär gemacht werden, indem die eigene Position mit einem Anspruch auf geschichtliche Letztgültigkeit verbunden wird. Zukunftsfähigkeit heißt, politische Entscheidungen unter dem Vorbehalt ihrer Revidierbarkeit zu treffen und soziale Strukturen so zu gestalten, dass Menschen einen selbstgewählten Lebensentwurf verfolgen können.

In all diesen Punkten konkretisiert sich die dämpfende Kraft evangelischen Christentums gegenüber den religiösen Steigerungsformen des Politischen. Diese dämpfende Kraft ist friedensethisch elementar. Denn die Konflikte moderner Gesellschaften werden nicht nur durch Interessen, sondern auch durch moralische Semantiken geprägt. Wo religiöse Sprache hinzutritt, verschärft sich die Gefahr der Absolutsetzung. Der

Gottesgedanke erfüllt hier eine eigentümliche Entlastungsfunktion: Er verhindert, dass die eigene politische Position mit Heilsnotwendigkeit aufgeladen wird. Er setzt jedem Aktivismus, jeder moralischen Dringlichkeit und jedem prophetischen Gestus eine Grenze, ohne die Verpflichtung zur Verantwortung aufzuheben. Er macht Maßhalten möglich.

Für das Politische, gerade auch für das Austragen notwendiger schwieriger Konfliktfragen ist diese Mäßigung und Entpolarisierung von großer Bedeutung. Nur sie ermöglicht die Verständigung und die Kompromissuche, ohne die ein demokratisches Gemeinwesen nicht dauerhaft stabil bleiben kann. Wie unabdingbar das ist, zeigen mit erschreckender Konkretisierung die emotionalisierten und polarisierenden Debatten der Gegenwart. Die politische Kultur leidet, wenn Abgrenzung und Ausgrenzung um der eigenen ideologischen Klarheit willen an die Stelle der Vermittlung treten. Gerade dies sollten all die bedenken, die in der Debatte um die Friedensdenkschrift auf Profilschärfung, Eindeutigkeit und Abgrenzung setzen.

Religiöse Semantiken und Polarisierungsdynamiken in der Rezeption der Friedensdenkschrift

Welche Konsequenzen sich hier ergeben, zeigt ein diskursanalytischer Blick auf die kritischen Beiträge zur neuen Friedensdenkschrift. Von Anbeginn an operiert die Kritik mit der quasireligiösen Hypostasierung ethischer Aussagen. So wird bereits am Tag der Veröffentlichung der Friedensdenkschrift auf der Webseite von „Ohne Rüstung Leben“ nicht nur davon gesprochen, dass die Denkschrift von einem „einseitigen Fokus auf militärische Mittel“ geprägt sei, sondern zudem der Vorstand der Bonhoeffer-Niemöller-Stiftung mit den Worten zitiert, die Denkschrift folge dem „Mythos der erlösenden Gewalt“ (Ohne Rüstung leben 2025). Damit ist eine Motivik intoniert, die vier Tage später in einem Beitrag von Astrid Sigena radikalisiert wird (Sigena 2025a). Schon dessen Titel „Neue deutsche Gotteskrieger“ setzt auf alarmistische Verdichtung; die Denkschrift erscheint zudem nicht als strittiger innerkirchlicher Text, sondern, indem die Friedensdenkschrift als Symptom umfassender gesellschaftlicher Militarisierung gelesen wird, als Ausdruck einer ideologisch entstellten Kirche – passend illustriert mit einem nicht zur Vorstellung der Denkschrift passenden Bild, das die Ratsvorsitzende Kirsten Fehrs mit dem evangelischen Militärbischof Bernhard Felmberg zeigt. Schon zuvor hatte Sigena in einem Artikel anlässlich der Feier des 60. Geburtstags Felmbergs festgehalten: „Mittlerweile muss auch Gott herhalten, um die Kriegsertüchtigung von Bundeswehr und Gesellschaft zu rechtfertigen. Bei der ideologischen Rechtfertigung der Aufrüstung gegen Russland spielt die Militärseelsorge der beiden Großkirchen eine wichtige Rolle“ (Sigena 2025b). Die Konsequenz zeige sich darin, so heißt es dementsprechend zur Denkschrift, dass die Kirche als eine Organisation, die von „Bellizisten“ übernommen wurde, dem Militarismus huldige. Sigenas Text, der auf verschiedenen Seiten

unterschiedlicher politischer Couleur gespiegelt wird,¹ rahmt die Denkschrift als „Orwellsche Friedensdenkschrift“ und setzt damit auf eine semantische Totalisierung, in der zwischen theologischer Urteilsbildung, kirchlicher Selbstverständigung und geopolitischer Komplizenschaft nicht mehr unterschieden wird. Daneben finden sich friedensbewegte oder kirchenkritische Texte, die zwar nicht dieselbe mediale Genealogie haben, aber doch ähnliche Deutungsmuster bedienen: Die Kirche habe ihr Wächteramt preisgegeben, sei „Sprachrohr des militärischen Denkens“ (Solidarische Kirche 2025) geworden, sodass sich das Dokument lese, als komme es „direkt aus dem Bundestag“ (Klößner 2025) oder habe sich „den Argumentationslinien von NATO und Bundesregierung“ (Solidarische Kirche 2025) angeschlossen.² In den verschiedenen Texten der beiden Umdenkschriften gibt es vielfältige motivische Anschlussstellen, auch wenn die theologischen Voraussetzungen und politischen Absichten andere sein dürften.

Diese motivische Linie setzt sich auch in anderen Reaktionen auf die Friedensdenkschrift fort. So liest Lutz Taubert die Friedensdenkschrift als „Kapitulation vor der Logik der Abschreckung“ und konstatiert, die EKD werte „militärische Gewalt moralisch auf“ und dränge „den Pazifismus an den Rand“, während ihre „Verantwortungsethik“ wie „Anpassung“ wirke (Taubert 2026, 9).³ Noch stärker verdichtet Stefan Seidel diese Deutung, wenn er der EKD attestiert, sie folge „weitgehend der Logik und dem Programm jener 2022 ausgerufenen Zeitenwende in Richtung Militärlogik“ und segne „die im Gange befindliche umfassende Kriegstüchtigmachung samt Hochrüstung, Militarisierung, ‚nuklearer Teilhabe‘ und Kriegsdienst“ ab (Seidel 2025). Hans-Jochen Luhmann kritisiert bereits vor Veröffentlichung der Denkschrift die Vorrangformel „Schutz vor Gewalt“ als Chiffre eines neuen sicherheitspolitischen Paradigmas; nach seiner – allerdings nicht weiter belegten – Überzeugung tragen Mitautoren „den aktuellen Aufrüstungskurs von NATO und Bundesregierung“ mit, während die Formel selbst unterstelle, „dass Schutz vor Gewalt allein durch Gewalt möglich sei“ (Luhmann 2025). In all diesen

1 So etwa <https://mainstream.news/deutschland/neue-deutsche-gotteskrieger-ekd-stelltorwellsche-friedensdenkschrift-vor/> [23.3.2026]; <https://afsaneyebahar.com/wp-content/uploads/2025/11/as14.11.2025.pdf> [23.3.2026].

2 Vgl. ferner Buderus & Schillo 2026, 170; ähnlich auch das Vorwort von Peter Bürger zum Band 2 der Umdenkschrift: „Es sollte sich niemand irreführen lassen. Zu diskutieren ist jetzt nicht über altbekannte Betrachtungen und wohlklingende Sprachspiele, die auch im aktuellen Kon-Text wiederholt werden, sondern über die vergleichsweise leicht überschaubaren ‚Kuckuckseier‘, die der Gemeinde Jesu u. a. aus dem besonders staatsnahen Militärkirchenwesen ins Nest gelegt werden“ (Bürger 2026, 11). Ähnlich motivische Anschlussstellen finden sich aber auch bei der Martin-Niemöller-Stiftung: <https://www.jesus.de/nachrichten-themen/nachrichten-gesellschaft/rechtfertigung-von-gewalt-stiftung-wirft-ekd-kurswechsel-in-friedensethik-vor/> [23.2.2026].

3 Ähnlich argumentiert in demselben Zusammenhang Hans-Gerhard Koch (Koch 2026: Die Denkschrift halte „mit Einschränkungen, fast alles für möglich: den Besitz und die Drohung mit Kernwaffen, Waffenlieferung und Rüstung, Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung“, sodass am Ende militärische Gewalt als „rechterhaltende (!) Gewalt“ und „ultima ratio“ die Argumentation dominiere.

Texten wird die Denkschrift mithin nicht nur sachlich kritisiert, sondern in einer wiederkehrenden Motivik als Symptom eines kirchlichen Kurswechsels gelesen: weg von Friedenslogik, Gewaltfreiheit und ziviler Konfliktbearbeitung, hin zu Abschreckung, Militärlogik und politischer Anpassung. Diese Verschiebung wird als Verrat gekennzeichnet und zudem die Opposition von „reiner“ Friedenswahrheit und korrumpierter, durch politische Kräfte gesteuerten Institution profiliert, die durch ein selbst zugeschriebenes, entlarvendes Wahrheitswissen aufgedeckt wird (Klößner 2026, Straußberg 2026).

Diese Texte sind weder identisch noch sind sie politisch in eins zu setzen. Zwischen friedensethischer Binnenkritik, kirchlicher Gegenrede, pazifistischer Argumentation und RT-naher Agitationspublizistik bestehen durchaus Unterschiede in Stil, Milieu, Intention und normativem Gehalt. Gleichwohl ist festzuhalten, dass bestimmte Argumentationsmuster quer durch diese Texte wandern: die Figur des Verrats an der eigentlichen Aufgabe der Kirche, die Rahmung der EKD als staatskonforme oder militarisierte Institution, die Gegenüberstellung eines „reinen“ Friedenszeugnisses und einer korrumpierten Organisation sowie die Tendenz, komplexe friedensethische Dilemmata in eine Frontstellung von Wahrheit und Verblendung, von Gut und Böse, Kriegstreiber und Friedensstifter zu überführen. Solche Formulierungen sind diskursanalytisch ernst zu nehmen, gerade weil sie heterogene Milieus verbinden können, ohne diese miteinander gleichzusetzen. Sie sind zudem für eine evangelische Ethik des Politischen relevant – und zwar nicht, weil damit jede friedensbewegte Kritik diskreditiert würde. Sondern weil sich hier zeigt, wie anschlussfähig religiöse und kirchliche Sprache für Polarisierungsdynamiken wird, wenn sie die eigene Position sakralisiert und die Institution oder das Gegenüber delegitimiert, wenn Totalitätssemantiken die notwendigen Differenzierungen und Abwägungen ersetzen. Das Christentum verfügt über Figuren solcher Polarisierung, die die radikale Scheidung der Geister zwischen Gott und Abgott fordern und befördern. Sobald diese Figuren von der Vertikalen des Gott-Mensch-Verhältnisses in die Horizontale der Mensch-Mensch-Beziehungen und damit in den Bereich des Politischen übertragen werden, ist der Schritt von der Religion der Versöhnung zu einer Religion der Verfeindung nicht weit. Und nur zu oft in der Geschichte des Christentums hatten diese polarisierenden Zuspitzungen höchst problematische Konsequenzen.

Wer die Räume der Polarisierung und der Polemik öffnet, lädt andere dazu ein, sie zu betreten – und zwar auch dann, wenn sie andere politische Ziele verfolgen. Genau dies ist aber zu beobachten – und das kann zu Konsequenzen und Koalitionen führen, die zumindest eine Herausforderung darstellen. Denn der Vorwurf, hier handele eine primär der Legitimation staatlichen Handelns verpflichtete Kirche, kann eben auch transformiert werden in eine Kritik an den „Kirchensteuerkirchen“, die das authentische Christentum zugunsten einer staatlich verordneten „Regenbogenideologie“ vernachlässigen, wie es im vorläufigen AfD-Wahlprogramm für Sachsen-Anhalt heißt (Alternative für Deutschland 2026, 54). Staatsnähe erscheint hier als hinreichender Grund, die gewachsene Kultur des konstruktiven Miteinanders zu diskreditieren, da die

„Kirchensteuerkirchen“ eben nur den verlängerten Arm des Staates darstellen. Ebenso können Polemik und Unterstellungen wie auch das Überzeichnen von Kontroversen, etwa in der Frage der nuklearen Abschreckung, dazu genutzt werden, durch gezielte Provokationen Spaltungen zu vertiefen und strategisch nutzbar zu machen, etwa dann, wenn sie auf die Herauslösung Deutschlands aus der NATO zielen.

Die Herausforderung für den weiteren friedensethischen Diskurs und die friedensethische Arbeit des Protestantismus wird daher darin bestehen, zu unterscheiden zwischen legitimer diskursiver Auseinandersetzung einerseits und jenen rhetorischen Formen andererseits, die Verschwörungsnähe, Freund-Feind-Schemata oder demokratiezersetzende Ressentiments verstärken können. Denn so notwendig das Ringen um verantwortungsvolle Entscheidungen in der Friedensethik ist, so notwendig ist es auch, in entsprechenden Diskursformaten keine Foren für Agitation und Spaltung zu eröffnen. Eine solche Vorgehensweise bedeutet nicht, dass Friedensarbeit und insbesondere Friedensbildung neutral sein müssten. Aber sie muss sich ihrer Form bewusst sein. Sie darf nicht selbst von jener religiösen Aufladung leben, die politische Komplexität durch moralische Eindeutigkeit ersetzt. Gerade darin liegt die Aktualität des Öffentlichen Protestantismus als heuristischem Schlüssel: Er fordert keine Entschärfung der Wahrheit, wohl aber eine Form ihrer öffentlichen Artikulation, die den politischen Gegner nicht hypostasiert, den Raum des Gemeinsamen nicht zerstört, sondern den sachlichen, sicher auch kontroversen Dialog sucht.

Kirche als Organisation: Friedensbildung statt sakralisierter Eindeutigkeit

Von hier aus lässt sich die Rolle der Kirche als Organisation genauer bestimmen. Ihr Spezifikum als Ausprägung des kirchlichen Protestantismus liegt darin, jene organisationalen, pädagogischen, liturgischen und diakonischen Formen bereitzustellen, in denen Frieden als Habitus und als Kommunikationsform eingeübt werden kann. Der Bildungsarbeit kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Denn Kirche trägt zum Frieden nicht nur dadurch bei, dass sie Positionen formuliert, sondern dadurch, dass sie Friedensbildung betreibt, Ambivalenzkompetenz stärkt, Polarisierung bearbeitet, demokratische Sprachfähigkeit einübt und Räume eröffnet, in denen Menschen einander als Verschiedene begegnen können. So schafft sie die Voraussetzungen dafür, dass Protestantinnen und Protestanten die Vermittlungsperspektive des Glaubens einnehmen können und zugleich die Fähigkeit gewinnen, ethische Problemstellungen in ihrer Mehrperspektivität auf der Grundlage der aus der Unterscheidung von Schöpfer, Versöhner und Erlöser gewonnenen Grundsätze zu bearbeiten. Die Differenzen dialektisch aufeinander zu beziehen statt sie polarisierend zu vergrößern, ist die Interpretation des Christentums, für das der Öffentliche Protestantismus steht und das ihn für die liberale, freiheitliche Demokratie anschlussfähig macht. Dem entspricht die Intention der Denkschriften, nämlich eine Integrationsperspektive zu skizzieren, die als verbindender

Horizont kontroverser Debatten dienen kann, ohne damit einen Absolutheitsanspruch zu behaupten.

Gerade an dieser Stelle ist es wichtig, die Differenz von kirchlicher und öffentlicher Dimension des Protestantismus nicht als Trennung misszuverstehen. Denn die drei Dimensionen des Protestantismus – die individuelle, die kirchliche und die öffentliche – bezeichnen keine voneinander isolierten Sozialformen, sondern aufeinander bezogene Vollzugsweisen evangelischen Christentums. Die öffentliche Dimension des Protestantismus ist mit seiner individuellen und kirchlichen Dimension untrennbar verbunden. Öffentlicher Protestantismus meint demnach nicht eine neben der Kirche stehende Sondersphäre politischer Intervention, sondern jenen Modus evangelischen Christentums, in dem die Voraussetzungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts bedacht, kultiviert und in die demokratische Öffentlichkeit eingebracht werden. Er adressiert die Einzelnen in ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen, kann aber nicht auf deren privates Urteil reduziert werden, sondern bedarf institutioneller Stützung und Rahmung, damit gemeinsinnorientiertes, integrierendes Handeln nicht in bloße Individualmoral zerfällt. Umgekehrt erschöpft sich der kirchliche Protestantismus nicht in einer binnenkirchlichen Organisationslogik. Die Kirche ist vielmehr jene institutionelle Gestalt, in der individuelles Christsein und öffentliche Verantwortung getragen, eingeübt und korrigiert werden. Ihre Aufgabe liegt daher weder in der Übernahme politischer Steuerungsfunktionen noch in der sakralen Überhöhung einzelner Meinungen, sondern in der Pflege derjenigen liturgischen, seelsorglichen, bildungsbezogenen und kommunikativen Formen, in denen das Verbindende gestärkt wird, das politischen Streit ermöglicht und zugleich begrenzt. Eben deshalb verfehlt eine Kirche, die sich primär als prophetische Gegeninstanz inszeniert, ihren eigenen Ort: Sie reduziert die Verschränkung der protestantischen Dimensionen auf ein einziges Ausdrucksmuster und überfordert sich damit organisatorisch wie theologisch. Aus Bildung wird dann Mobilisierung, aus Gewissensschärfung Gesinnungslenkung und aus öffentlicher Verantwortung symbolisches Rollenhandeln. Evangelische Friedensethik wird demgegenüber daran festhalten müssen, dass die Kirche als Organisation weder an die Stelle der Gewissensentscheidung des Einzelnen tritt noch mit dem Öffentlichen Protestantismus identisch ist. Sie ist vielmehr die institutionelle Form, in der individuelles Christsein, kirchliche Praxis und öffentliche Verantwortung sich wechselseitig ermöglichen, stützen und begrenzen. Daraus ergeben sich für eine praktisch-theologische Bearbeitung der Friedensdenkschrift mehrere Konsequenzen.

Erstens: Friedensethik muss stärker als Frage kirchlicher Organisationskultur verstanden werden. Der Beitrag der Kirche liegt nicht nur im Text der Denkschrift, sondern in der Art und Weise, wie sie Diskurse ermöglicht, Widerspruch moderiert, Bildungsprozesse gestaltet und Ambivalenz aushält. Wo Kirche nur noch Stellungnahme produziert, aber keine Räume friedlicher Verständigung mehr kultiviert, schwächt sie ihre eigene Friedensfähigkeit.

Zweitens: Die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus muss in der praktisch-theologischen Debatte stärker beachtet werden. Nicht jede politische Verantwortung ist kirchliche Organisationsverantwortung. Nicht jede Gewissensentscheidung des Einzelnen ist kirchlich zu normieren. Und nicht jede öffentliche Intervention kirchlicher Amtsträger repräsentiert bereits den öffentlichen Protestantismus in seinem umfassenden Sinn. Gerade diese Differenzierungen entlasten.

Drittens: Die Kirche muss in ihrem friedensfördernden Bildungshandeln Distanz zu jenen Positionen halten, die unter religiösem Vorzeichen demokratische Mehrheiten delegitimieren, Feindbilder sakralisieren oder die Reziprozität politischer Teilhabe aufkündigen. Diese Distanz ist keine Zensur, sondern Selbstschutz des kirchlichen Raums. Sie schützt die Bedingungen friedlicher Auseinandersetzung.

Viertens: Theologisch ist neu zu lernen, dass der Gottesgedanke nicht primär Mobilisierungsressource, sondern Relativierungsinstanz ist. Gerade eine Friedensethik, die sich der Gefährdungen der Gegenwart stellt, darf das Politische nicht heilsgeschichtlich aufladen. Sonst trägt sie selbst zu jener Radikalisierung von Religion bei, die gesellschaftlichen Frieden untergräbt.

Schlussbemerkung

Die Pointe der Denkschriften besteht darin, gerade nicht als prophetisches kirchliches Manifest zu politischen Fragen zu fungieren. Sie zielen darauf, die drei Dimensionen protestantischer Existenz – individuelles Christsein, kirchlichen Protestantismus und öffentlichen Protestantismus aufeinander zu beziehen. Dementsprechend liegt auch das Besondere der Friedensdenkschrift nicht darin, eine erschöpfende und mit der Autorität des Glaubens unterfütterte Antwort auf politische Fragen zu geben. Sie ist daran interessiert, die Friedensfrage nicht nur als Frage politischer Programme, sondern auch als Frage kirchlicher Form ernst zu nehmen. Sie erinnert daran, dass Kirche als Organisation durch Bildung, Diskurs, Resilienz und die Bearbeitung von Polarisierung zum Frieden beitragen kann. Sie unterstreicht, dass der öffentliche Protestantismus die Einzelnen in ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen adressiert. Und sie lässt erkennen, dass protestantische Frömmigkeit mehr ist als politische Meinung: Sie ist eine Weise, Welt, Gemeinschaft und Zukunft im Horizont Gottes so zu denken, dass politische Absolutheitsansprüche gebrochen werden.

Gerade deshalb ist die gegenwärtige Debatte mehr als eine Auseinandersetzung über Waffen, Abschreckung oder Pazifismus. In ihr entscheidet sich auch, in welcher religiösen Form Protestantismus öffentlich auftritt. Wird er zur politisch aufgeladenen Wahrheitsinstanz, die das Evangelium in ein Instrument moralischer Eindeutigkeit verwandelt? Oder bewahrt er jene theologische Maßgabe, die im Gottesgedanken selbst liegt: die Weltlichkeit der Welt ernst zu nehmen, Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen und die Zukunft menschlichen Lebens offenzuhalten? Für eine praktisch-theologische

Friedensethik dürfte diese zweite Möglichkeit die entscheidende sein. Denn nur so bleibt Kirche friedensfähig, ohne unpolitisch zu werden; öffentlich, ohne herrisch zu sprechen; engagiert, ohne das Politische zu vergöttlichen.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Christian & Anselm, Reiner (2017). *Öffentlicher Protestantismus* (ThSt NF 4). Zürich: TVZ.
- Alternative für Deutschland (2026). Regierungsprogramm der Alternative für Deutschland Sachsen-Anhalt für die Wahl zum 9. Landtag von Sachsen-Anhalt, 23.1.2026, abrufbar unter https://table.media/assets/berlin/26-01-23_entwurf_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf [23.3.2026].
- Bürger, Peter (2026). Vorwort. In: *Umdenkschrift II zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden. Weitere kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse*. Herausgegeben von Peter Bürger im Auftrag der Solidarischen Kirche im Rheinland und des Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie (OekIF), 7–11, abrufbar unter <https://friedenstheologie-institut.jimdofree.com/praxisfelder/kritik-an-ekd-denkschrift/> [23.3.2026].
- Buderus, Andreas & Schillo, Johannes (2026). Gegen die Propaganda einer christlichen Kriegstheologie. Überlegungen aus der gewerkschaftlichen Basisinitiative ‚Sagt Nein!‘. In: *Umdenkschrift zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden. Kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse*, Herausgegeben von Peter Bürger im Auftrag der Solidarischen Kirche im Rheinland und des Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie (OekIF), 170–176, abrufbar unter <https://friedenstheologie-institut.jimdofree.com/praxisfelder/kritik-an-ekd-denkschrift/> [23.3.2026].
- Huber, Wolfgang (1974). *Kirchliche Sozialethik und gesellschaftliche Interessen*. In: Yorick Spiegel (Hg.), *Kirche und Klassenbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt /M.: Suhrkamp, 190–203.
- Klößner, Marcus (2025). Positionspapier der evangelischen Kirche: Grünes Licht für Kriegstüchtigkeit, *NachDenkSeiten*, 14.11.2025, abrufbar unter <https://www.nachdenkseiten.de/?p=142050> [23.3.2026].
- Koch, Hans-Gerhard: *Welt in Unordnung - Gerechter Friede im Blick. Die neue ‚Friedensdenkschrift‘ der EKD*. In: *Arbeitskreis Evangelische Erneuerung: b+k. Berichte und Kommentare Heft 1/2026*, 8–9.
- Scharfe Kritik an neuer EKD-Friedensdenkschrift: „Dem Mythos der erlösenden Gewalt verfallen“, 10.12.2025, abrufbar unter <https://www.ohne-ruestung-leben.de/nachrichten/article/neue-ekd-friedensdenkschrift-2025-kritik-gerechter-friede-atomwaffen-pazifismus-744.html> [23.3.2026]
- Seidel, Stefan (2025). *Zeitenwende statt Entfeindung. Die Friedensdenkschrift der EKD vollzieht einen bemerkenswerten Kurswechsel weg von der Friedenslogik*, abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node/12202> [23.3.2026].

- Sigena, Astrid (2025a). Neue deutsche Gotteskrieger. EKD stellt Orwellsche Friedensdenkschrift vor, abrufbar unter <https://rtdefree.online/inland/261674-neue-deutsche-gotteskrieger-ekd-stellt-orwellsche-friedensdenkschrift-vor/> [23.3.2026].
- Sigena, Astrid (2025b). Kriegstüchtigkeit gottgewollt? Die religiöse Verbrämung der deutschen Aufrüstung, abrufbar unter <https://rtdefree.online/inland/255519-kriegstuechtigkeit-gottgewollt-religiose-verbraemung-deutschen-deutschen-aufruestung/> [23.3.2026].
- Solidarische Kirche im Rheinland (2025). Friedensfähig statt kriegstüchtig! Stellungnahme zur EKD-, 'Friedensdenkschrift', 3.12.2025, abrufbar unter <https://solidarischekirche.de/wp-content/uploads/2026/01/Stellungnahme-SoKi-zur-Friedensdenkschrift-der-EKD-2025.pdf> [23.3.2026].
- Straßburg, Klaus (2025). Die neue Friedensdenkschrift der EKD – Analyse und Kritik. Die Evangelische Kirche im Taumel zwischen Friedens- und Sicherheitslogik, 14.11.2025, abrufbar unter <https://christseinverstehen.de/blog/?die-neue-friedensdenkschrift-der-ekd---analyse-und-kritik> [23.3.2026].
- Taubert, Lutz (2026): Zu viel Anpassung, zu wenig Mut. Ein Kommentar, in: Arbeitskreis Evangelische Erneuerung: b+k. Berichte und Kommentare Heft 1/2026, 9–10.
- Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2025). Leipzig: EVA.

Prof. Dr. Reiner Anselm
Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik
Evangelisch-Theologische Fakultät der LMU München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
reiner.anselm(at)lmu(de)de
<https://www.evtheol.lmu.de/de/die-fakultaet/lehrstuehle/lehrstuhl-systematische-theologie-i/>
ORCID 0000-0003-4472-8303

Schostakowitschs Sinfonien im Spannungsfeld von Krieg und Frieden Rezeption – Projektion – Interpretation

Abstract

Schostakowitschs 7. Sinfonie wird oft herausgegriffen, um Krieg und Frieden mit Musik in Beziehung zu setzen. Wie sie sich in dieses Spannungsfeld einfügt, wird jedoch nur vor dem Hintergrund der gesamten Werkgruppe und in Gegenüberstellung mit der 8. Sinfonie deutlich. Die »Leningrader« reiht sich nicht in den Gattungskontext musikalischer Schlachtengemälde (Battaglia); weder appellative Chorschlüsse (Sinfonien 2 und 3) noch ein der Partitur beigegebenes Programm (Revolutions-Sinfonien 11 und 12), national verortete Lieder (12. Sinfonie), Tonbuchstaben-Codes (10. Sinfonie) oder Zitate (z.B. 1., 9. und 15. Sinfonie) lassen semantische Rückschlüsse zu. Unverkennbar ist hingegen der musikalische Bezug der 7. zur 8. Sinfonie, mit der sie ein komplementär konzipiertes Werkpaar bildet. Ihre Einordnung als »Kriegssinfonie« ist also primär ein Phänomen kulturpolitisch instrumentalisierter Rezeption, propagandistisch gelenkter Mythenbildung und der Projektion. Ihre Deutungsoffenheit ermöglicht politische Vereinnahmung und bewahrt sie zugleich vor Funktions- und Wirkungsverlust.

Shostakovich's 7th Symphony is often cited as an example of the relationship between war and peace through music. How it fits into this field of tension, however, only becomes clear against the background of the entire group of works and in comparison with the 8th Symphony. The 'Leningrad' does not fit into the genre context of musical battle paintings (Battaglia); neither appellative choral endings (Symphonies 2 and 3) nor a programme appended to the score (Revolutionary Symphonies 11 and 12), nationally located songs (Symphony 12), tone letter codes (Symphony 10) or quotations (e.g. Symphonies 1, 9 and 15) allow semantic conclusions to be drawn. However, the musical reference to Symphony 8, with which No. 7 forms a complementary pair of works, is unmistakable. Its classification as a 'war symphony' turns out to be primarily a phenomenon of reception instrumentalised by cultural politics, propaganda-driven myth-making and projection. Its openness to interpretation allows it to be politically appropriated and at the same time prevents it from losing its function and impact.

Die Musik von Dmitri Schostakowitsch (1906–1975) verhandelt letzte Dinge – darauf könnten sich Kritiker:innen und Bewunder:innen einigen. Er, der Kirchenferne, dessen gewaltiges Oeuvre von Operette, Film und Varieté über Oper und Sinfonik, Lied, Klavier- und Kammermusik bis hin zu Märschen und Propaganda-Chören nahezu alle Genres umspannt, die Kirchenmusik jedoch ausklammert – ausgerechnet dieser schwer durchschaubare Meister musikalischer Doppelbödigkeit kommt namentlich in Kriegs- und Krisenwerken, in Tod- und Trauermusiken immer wieder auf religiöse Topoi zurück,

setzt effektiv auf pseudoreligiöse Pathosformeln, beruft sich auf Choräle und sucht Halt in Liturgischem.¹

Zu Kriegs- und Friedenszeiten nahm Schostakowitsch sein Komponieren auch als gesellschaftliche Aufgabe wahr – freiwillig und auf Geheiß. Maßgaben und Erwartungen erfüllte der mit universeller kompositorischer Meisterschaft gesegnete Künstler so geschickt, dass kaum unterscheidbar ist, wo eigene Überzeugung und wo äußerer Zwang ihn treiben.² Die allzu präzise Ausrichtung seiner Musik auf Adressatenkreise und kontextuelle Funktionen stand und steht ihrer Rezeption außerhalb dieses Umfelds im Wege. Zugleich überragt ihr künstlerischer Wert den pragmatischen Zuschnitt bei Weitem. Die Bedeutung von Schostakowitschs Musik erschöpft sich nicht darin, zu einer bestimmten Zeit ihren Zweck erfüllt zu haben, sondern geht einher mit dem Potenzial, jeder Zeit etwas mitteilen, spiegeln und bewegen zu können. Das Bewusstsein für die Zeitumstände, denen die Werke entspringen, schafft wichtige Zugänge und ist in manchen Fällen unerlässlich. Schostakowitschs Musik zielt jedoch zugleich auf jene universelle Disposition des Menschen zur Musik, die ihn emotional und rational empfänglich für ergreifende Melodien, überraschende harmonische Vorgänge, ausgeklügelte Satzstrukturen, großformale Architektur, überwältigende Dramaturgie und sinnliche Reize macht.

Wie Krieg und Frieden auf Musik einwirken, sei am Beispiel von Schostakowitschs Sinfonik erwogen, mithin jener Gattung, die sich seit Beethoven idealerweise an „alle Menschen“, an die maximale Öffentlichkeit richtet. „Private“ Klavier- und Kammermusik würden andere Perspektiven auf die Thematik eröffnen, ebenso Vokal- oder Militärmusik, die zeitweilig ganz in ihrer Funktionalität aufgehen. Die Fragestellung begreift den historisch-gesellschaftlichen Kontext ein und impliziert, dass er Auswirkungen auf Musik hat – eine mit Blick auf Schostakowitsch verbreitete und berechnete Annahme, die dennoch relativiert, korrigiert und erweitert werden muss. Denn Krieg wirkt nicht nur auf die Werke und ihre Entstehung ein, sondern bestimmt maßgeblich deren Rezeption – durch den Aufführungskontext und die mentale und physische Verfasstheit derer, die sie vortragen und wahrnehmen. In Extremsituationen wie Krieg erlangt Musik besondere Relevanz als Resonanzraum und Projektionsfläche.

1 Beispiele hierfür versammelt Osthoff (2003), ausgehend von Kyrie-Anklängen im Finale der 8. Sinfonie.

2 Von einseitigen Sichtweisen, die Schostakowitsch als Opfer des Regimes darstellen und seiner Musik weitgehend haltlos subversive Regimekritik unterstellen, kuriert die Weitung des Blicks von den wenigen kanonisch im Konzertsaal verankerten Kompositionen auf Schostakowitschs Gesamtwerk. Schostakowitsch arbeitete dem Regime aktiv zu – willfähriger als seinen selbsternannten westlichen Ehrenrettern lieb ist. Das gilt nahezu ausnahmslos für seine Chorwerke, aber auch seine populäre Festliche Ouvertüre ist Musterbeispiel opulenter, opportunistischer Jubeldienstbeflissenheit. Mag er zeitweise unter Repressalien gelitten und mit Opfern des Regimes sympathisiert haben: Schostakowitsch blieb loyal, genoss seinen Sonderstatus, seine Staatspreise und Privilegien und trug mehr zu politischen Anlässen bei, als zum Selbstschutz nötig gewesen wäre.

In der Wahrnehmung von Schostakowitschs Sinfonik überformt Projektion deren Interpretation in hohem Maß. Die unmittelbare Wirkung, die von seiner Orchestermusik ausgeht, verleitet dazu, Befindlichkeiten – etwa im Angesicht von Krieg, Gewalt, Extremsituationen und persönlicher Not – darin wiederzuerkennen. Versuche, die kompositorische Substanz und die musikalische Gestaltung unter möglichst objektiven³ Gesichtspunkten zu analysieren und zu deuten, sind zum Scheitern verurteilt, wo sie diesem Umstand nicht Rechnung tragen, und Rezeptionsforschung bleibt ohne musikpsychologische und -soziologische Sensibilität defizitär. Krieg und Frieden treten mit Schostakowitschs Sinfonik vor allem deshalb in Wechselwirkung, weil sie die Disposition derer bestimmen, die sie spielen und hören, interpretieren und deuten, die sich darin wiederfinden und davon bewegen lassen. Intentional lenken lassen sich solche Faktoren vom Komponisten oder von Kulturfunktionären nur bedingt.

Aus Sicht einer Gesellschaft, die im Angesicht von Krisen als erstes Kultureinrichtungen schließt, mag es irrational erscheinen, zu Kriegszeiten, selbst in prekärer Belagerungsnot, groß besetzte, Kraft und Ressourcen verschlingende Sinfonien aufzuführen.⁴ In einer Demokratie, die Kunstfreiheit gesetzlich verankert, muss ebenso befremden, dass Sinfonien über persönliche Schicksale, Gedeih und Verderb, Leben und Tod ihres Schöpfers entscheiden können, und dass tagelang unter ranghohen Politikvertretern darüber debattiert wird.⁵ Im Positiven wie Negativen zeigt all dies, wie ernst Musik im Umfeld Schostakowitschs genommen wurde. Ihr wurde zugetraut, eine entscheidende Rolle zu Friedenszeiten und im Krieg spielen zu können – letzteres keinesfalls nur als Militärmusik, sondern wesentlich auch „zivil“.

Kriegsbezüge durchziehen Schostakowitschs Schaffen von frühesten Klavierstücken des Achtjährigen (deren erstes hieß *Der Soldat*)⁶ bis in seine letzten Lebensjahre, auch als Teil seiner Filmmusiken⁷ und in Form von Widmungen.⁸ Unter seinen Sinfonien tritt nur die erste, uraufgeführt am 12. Mai 1926 von den Leningrader Philharmonikern unter Nikolai Malko, mit lustvoller Unbefangenheit und entfesselter Originalität auf und überflügelt kühn alle Konventionen. Hier herrscht kein pathetischer National- sondern selbstbewusster Individualstil. Sprühend vor Witz will das Werk des 19-jährigen Konservatoriums-Absolventen keine Massen mobilisieren, weder im Orchester noch im Publikum, sondern spiegelt eine zwanglose Gesellschaft übermütiger Charaktere im kaleidoskopisch bunten Leben der 1920er-Jahre. Selten sind sich Wagner und Walzer, erhabene Größe und abgründige Grotteske, raffinierter Kontrapunkt und suggestive

3 Objektivität ist mit Blick auf Kunst nicht zu erreichen, aber zu erstreben, sei es durch wissenschaftliche Methodik oder durch selbstreflektierende Rechenschaft über subjektive Anteile der Betrachtung.

4 An einer Aufführung der 7. Sinfonie wirken etwa 130 Musikerinnen und Musiker mit.

5 Die Debatten, die Schostakowitsch betrafen, sind dokumentiert und übersetzt bei Kuhn (2014).

6 McBurney (2023, 20f).

7 Etwa der ersten von 1928/29 und der letzten des Jahres 1965.

8 8. Streichquartett (1960): „den Opfern von Faschismus und Krieg“.

Filmmusik so hemmungslos und fruchtbar begegnet. Der Sensationserfolg schwappte schnell ins Ausland und bereitete 15 Jahre später dem internationalen Triumphzug der 7. Sinfonie die Bahn.

Einzig vielleicht der 15. und letzten Sinfonie des 1972 bereits schwerkranken Komponisten, die als bewusster Abschluss des Werkzyklus auf die 1. Sinfonie verweist, wird man ähnliche Freiheit von Fremdbestimmung unterstellen können – nun weniger von Aufbruch als von Todesnähe kündend. Das Aufscheinen sakraler Topoi – hier der biografisch-gedanklichen Präsenz von Tod und Transzendenz geschuldet – verbindet die letzte mit Schostakowitschs mittleren Kriegssinfonien. Das Finale der Nr. 15 passiert eine angedeutete Passacaglia und dezentes D-Es-C-H – Schostakowitschs Tonbuchstaben-Signatur. Seine Sinfonik erlischt mechanisch tickend, nah am Geräusch, skelettiert, jeder Melodie und Harmonie entkleidet: gerinnende und verrinnende Zeit.

Dazwischen liegen 46 Jahre eines Künstlerdaseins in fortwährendem Zwiespalt, der Exegeten, die von Kunst mehr verlangen als willfährige Auftragserfüllung, in eine missliche Lage bringt. Symptomatisch dafür ist die Kluft zwischen den avantgardistischen Experimenten im instrumentalen ersten Teil der 2. Sinfonie und dem plakativen Jubelchor auf Lenin, mit dem das Werk schließt. Dem jungen Künstler wird man weder die Begeisterung für die Ideale der Revolution vorwerfen, noch die Bereitschaft, seinem Staat mit verherrlichender Kunst zu dienen, in diesem Fall für den 10. Jahrestag der Oktoberrevolution 1927. Doch Schostakowitsch korrigierte diese Haltung nie. Lenin blieb sein Held und er huldigte ihm noch in den 1970ern, als man es besser wissen konnte, mit staatspreisgekrönter „Loyalität“ op. 136. Die aus freien Stücken komponierten Männerchöre bergen beste Beispiele für die kultische Verehrung Lenins mit Mitteln, die sonst im religiösen Kontext zum Tragen kommen. Einmal mehr zeigt sich: Die Verweltlichung religiöser Lebenswirklichkeiten und die sakrale Überhöhung profaner Figuren und Motive sind zwei Seiten einer Medaille.

Ähnlich ausgerichtet wie die Zweite, programmatisch Oktober durch Mai ersetzend und durchgehend volksnah, ohne Bruch zwischen avantgardistischer Ambition und Massentauglichkeit, gibt sich Schostakowitschs 3. Sinfonie. Das frühe chorsinfonische Werkpaar gehört zum heute sorgsam übergangenen Großteil von Schostakowitschs Schaffen, der sich schwer von wohlmeinender Verwestlichungsexegese zurechtinterpretieren lässt. Ihr Jubel ist ernst gemeint und duldet keine subversive Unterstellung.

Verbargen die Sinfonien Nr. 2 und 3 experimentelle Züge hinter der Propaganda-Fassade ihrer Chorschlüsse, so schien Schostakowitsch seine instrumentale Nr. 4 mit Blick auf das Zeitgeschehen derart riskant, dass er vor einer Aufführung zurückschreckte. Er war ins Kreuzfeuer der Kritik geraten, als Stalin 1936 eine Vorstellung der *Lady Macbeth von Mzensk* degoutiert verlassen und eine vernichtende Pressekampagne angestoßen

hatte.⁹ Öffentlich an den Pranger gestellt zog Schostakowitsch die außerordentliche Vierte unmittelbar vor der Premiere, die für den 11. Dezember 1936 angesetzt war, unter nicht restlos geklärten Umständen zurück. Stattdessen proklamierte er mit der Fünften seine Kurskorrektur als geläuterter Künstler. Erst ein Vierteljahrhundert später brachte Kyrill Kondraschin die 4. Sinfonie zur Uraufführung – nach Stalins Tod, nach den Sinfonien 11 und 12, mit denen Schostakowitsch abermals Lenin und der Revolution Tribut gezollt hatte, und nach seinem Parteieintritt.

Das Schicksalsjahr 1936 hatte aus dem begabten Hoffnungsträger der Nation einen zutiefst Zerrissenen gemacht, der auf neue Strategien verfiel. Mit Gefälligkeiten zeigte er sich staatstreu, erfüllte zuvorkommend die Maximen der Kulturfunktionäre und verdiente mit handwerklicher Überlegenheit gutes Geld in unverfänglichen Genres, um damit gewisse Freiheiten in anderen Gattungen zu erkaufen. Potenziell anfechtbare Werke sicherte er durch konformistische Auslegungen ab.

Spätestens ab diesem Moment lassen Schostakowitschs Sinfonien konträre Interpretationen nicht nur zu: Sie provozieren sie regelrecht. Das Stalin-Regime konnte die 5. Sinfonie aus dem Jahr 1937 als gehorsamen Kniefall eines vormals fehlgeleiteten, reuigen Künstlers auffassen. Schostakowitsch stützte diese Interpretation der Fünften als „praktische Antwort eines sowjetischen Künstlers auf berechtigte Kritik“ (zit. nach Kopp (1990, 186)). Unter dem Druck des totalitären Regimes lavierte er zwischen Skylla und Charybdis: Auflehnung würde ins Verderben, Anbiederung zum Gewissenskonflikt führen. Als letzte Option bliebe der Rückzug aus der Öffentlichkeit und die Aufgabe der eigenen Kunstausbübung. Doch der als „Volksverräter“ Diffamierte ließ sich nicht in die Kapitulation treiben, sondern präsentierte am 21. November 1937 in Leningrad unter Ewgeni Mrawinski die Fünfte – mit der Deutungsanleitung als „Werden einer Persönlichkeit, die durch Prüfungen gegangen ist“ (zit. nach Kopp 1990, 186). Aufführbarkeit und Publikumseignung waren zuvor überprüft worden.

Das Kalkül ging auf: Regime und staatlich gelenkte Kritik zeigten sich erfreut, dass der gemäßregelte Künstler auf den rechten Weg zurückgefunden habe. Tosender Applaus – stimuliert durch die lärmende Coda – hatte Schostakowitsch gerettet: Ein Komponist, dessen Werk von überfüllten Sälen enthusiastisch gefeiert wurde, eignete sich nicht zur Stigmatisierung als »Volksfeind«.

Hetzkampagnen war vorerst der Wind aus den Segeln genommen – doch blieb Schostakowitsch dem Sowjetregime Ende der 1930er-Jahre ausgeliefert, genoss dessen Gunst und fürchtete seine Vernichtung. Mit der vordergründig fügsamen, kulturpolitische Maßgaben erfüllenden 5. Sinfonie war ihm ein Befreiungsschlag gelungen und er konnte durch Lehrtätigkeit und Filmmusiken sein Auskommen sichern. Würde er die 6. Sinfonie, komponiert von April bis Oktober 1939, zur Konsolidierung nutzen oder die

9 Der besonders berüchtigte Prawda-Artikel „Chaos statt Musik“ erschien im Januar 1936; Kuhn (2014, 4–6).

neu erlangte Gunst aufs Spiel setzen? Ihr introvertiertes, langatmiges Largo an erster Stelle, gefolgt von einer schrillen Grotteske mit exzessivem Xylophongeklapper und einem betont lustigen Allerweltsthemen-Finale widerspricht bewährter sinfonischer Dramaturgie. Dass sich Schostakowitschs Sechste nicht um Balance und zyklische Geschlossenheit schert, konnte keiner überhören, ebenso wenig das Gewaltpotenzial von Schlagwerkklärm, Blechbläsern und solistischem Paukendonner. Sie plündert sorglos seine Stilpalette von melancholischer Weltverlorenheit bis zu jahrmarkthaft grellen Effekten, zwingt Unvereinbares zusammen, lässt wehmütigen Gedanken freien Lauf und quitiert das vorgeblich Schöne und Leichte mit zynischem Lächeln.

Mit dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion brach am 22. Juni 1941 Krieg über Schostakowitschs Heimatland herein, dem er – allen politischen Repressalien zum Trotz – stets patriotisch verbunden blieb. Der Krieg verschlang alle Lebensbereiche und klammerte Kunst nicht aus. Kaum hatte der Lehrbetrieb am Leningrader Konservatorium, wo Schostakowitsch gerade Prüfungen abnahm, zum 1. Juli geendet, reagierte der Komponist mit patriotischen Gebrauchsmusiken.¹⁰ Am 19. Juli nahm er die Arbeit an der 7. Sinfonie auf. Im August stand Leningrad bereits unter Beschuss, im September begann die nahezu 900-tägige Belagerung, die durch perfides Aushungern die Stadt in dramatische Not trieb. Schostakowitschs fotografisch inszenierte Beteiligung an der Feuerwache auf dem Dach des Konservatoriums ging zu Propaganda-Zwecken um die Welt. Den Machthabern war bewusst, dass Schostakowitsch als Symbolfigur und mit musikalischem Kriegsdienst weitaus wertvoller sein würde, als mit militärischem Einsatz. Anfang Oktober wurde er mit seiner Familie über Moskau ins Künstlerrefugium Kuibischew evakuiert. Dort schloss er im Dezember die Arbeit an der Partitur ab.

Neben patriotischer Gebrauchs- und Filmmusik sowie den Sinfonien 7 und 8 entstanden in den Kriegsjahren das 2. Klaviertrio (Dezember 1943 bis August 1944), das 2. Streichquartett (September 1944), Klavierkinderstücke für seine Tochter (Dezember 1944 bis Mai 1945) und unmittelbar nach Kriegsende, wieder in direkter Nachbarschaft zu hymnischen Heimat- und Sieger-Oden, die 9. Sinfonie (August 1945).

Der Fleiß trug Früchte: Sechs Stalinpreise wurden Schostakowitsch 1941 verliehen – so viele, wie sonst in keinem Jahr; für die 7. Sinfonie kam 1942 ein weiterer hinzu.¹¹

10 Chronologisch gelistet sind Schostakowitschs Kompositionen der Kriegsjahre bei McBurney (2023, 152–174).

11 Acht Stalinpreise brachten die Jahre 1946 bis 1951. Damit versiegte der Staatspreissegen und Schostakowitsch erntete „nur noch“ einen Leninpreis für die 11. Sinfonie und zwei Glinka-Staatspreise; unter den ausgezeichneten Werken fällt einzig das 14. Streichquartett nicht unter Propagandamusik (Meyer 1995, 547 und McBurney 2023, 342f).

Der „Held“ und seine Musik: Macht oder Ohnmacht?

Schostakowitsch konnte in den Kriegsjahren verhältnismäßig unbehelligt seiner Arbeit nachgehen. Privilegiert und protegiert sollte er, vom Dienst an der Waffe befreit, an sicherem Ort komponierend seinen Beitrag leisten. Die Rechnung des Regimes ging auf: Was Schostakowitsch mit der 7. Sinfonie lieferte, eignete sich ausgezeichnet zur propagandistischen Überhöhung und zur innen- wie außenpolitischen Instrumentalisierung. Bis heute stehen Rezeptionsphänomene im Vorder- und musikalische Aspekte im Hintergrund, wenn von der „Leningrader Sinfonie“ die Rede ist. Sie scheint die These zu bestätigen, „nicht der musikalische Text [...] sondern der musikalische wie außermusikalische Kontext“ bestimme „den Sinn eines Werkes“.¹² Gleichwohl erschließt sich der Sinn des Werkes selbst in diesem Extremfall nur, wenn der musikalische Text als planvoll gestaltete Komposition ernstgenommen wird. Kontextualisierung negiert nicht die künstlerische Eigenqualität eines Werkes, sondern setzt sie voraus.

Werkgenese und Rezeption wurden von Anfang an als moderner Musikmythos begriffen und erzählt. Schostakowitschs 7. Sinfonie wurde gezielt zum Zentrum einer Parabel gemacht, die sich unter die bislang meist religiös aufgeladenen Mythen von der Macht der Musik reiht. Zeitgemäß und weitgehend religiöser Implikationen entkleidet, nährt das Narrativ um die „Leningrader“ den urmenschlichen Glauben an die Potenziale der Tonkunst, kündigt von Resilienz durch Musik, von eisernem Willen und übernatürlichen Kräften, die sie entfesseln kann, von Gemeinschaft und Zusammenhalt, die sie stiftet – und davon, dass Musik zum Überleben und Obsiegen beitragen kann. Fragen nach historischem Wahrheitsgehalt perlen an der rasch kanonisierten, von Schostakowitsch selbst autorisierten Saga ab, wie an jedem überzeitlich gültigen Mythos.

Historie und Legende scheiden sich an signifikanten Punkten. So begann Schostakowitsch seine 7. Sinfonie bereits vor dem Überfall Nazi-Deutschlands auf die Sowjetunion. Namentlich die spektakuläre Durchführung des Kopfsatzes antizipiert das historische Ereignis, auf das sie bezogen wird.¹³ Drei der vier Sätze wurden im belagerten Leningrad vollendet. Der vierte entstand größtenteils in Kuibischew, nach Schostakowitschs Evakuierung. Dessen ungeachtet titelte das Time Magazine im Sinne sowjetischer Propaganda den Mythos zementierend: „Inmitten detonierender Bomben hörte er in Leningrad die Siegesakkorde“ (Shreffler 2008, 109). Neutral dokumentierende Berichterstattung hatte nie eine Chance gegen intentional überformte Narrative. Auch

12 Hansjörg Pauli in einem Funkkolleg-Beitrag zu „Politischer Musik“ von 1981, zit. nach Heister (2019).

13 Das belegen u.a. Skizzen; Meyer (1995, 532). Die in ihrer Authentizität umstrittenen „Memoiren“ Schostakowitschs, die Solomon Volkow dem Komponisten in den Mund legte, um ihn für den Westen ideologisch zu „entgiften“ und seine Musik subversiv und damit aus westlicher Sicht aufführbar erscheinen zu lassen, heben hervor: „Mit Gedanken an die Siebte beschäftigte ich mich schon vor dem Krieg. Sie war daher nicht das bloße Echo auf Hitlers Überfall. Das Thema ‚Invasion‘ hat nichts zu tun mit dem Angriff der Faschisten. [...] Natürlich ist mir Faschismus verhaßt. Aber nicht nur der deutsche, sondern jeder Faschismus“ (Volkow 1979, 175).

und gerade als Gegenstand der Legendenbildung erfüllte Schostakowitschs 7. Sinfonie ihre gesellschaftliche Wirksamkeit. Doch die wahrnehmungslenkende Vereinnahmung täuscht über Töne hinweg, die ihrer Auslegung im Kontext des Mythos widersprechen und legendenkonformer Exegese spotten.

Die ursprünglichen Titel des von Juli bis Dezember 1941 von geplanter Ein- zu Viersätzigkeit angewachsenen Orchesterwerks tilgte Schostakowitsch. Sie lauteten: „1. Krieg, 2. Erinnerungen, 3. Die Weiten unseres Heimatlandes, 4. Sieg“.¹⁴ Seiner Heimatstadt Leningrad sowie „unserem Kampf gegen den Faschismus und unserem sicheren Sieg über den Feind“ ist das Werk gewidmet. Am 5. März 1942 fand in Kuibischew mit dem ebenfalls evakuierten Orchester des Bolschoi-Theaters unter Samuil Samossud die Uraufführung, kurz darauf bei Fliegeralarm die Moskau-Premiere statt. Rasend schnell verbreitete sich das dezidiert anti-deutsch vermarktete Werk auch im Ausland. Die Sinfonie einte die Alliierten – gerade weil Schostakowitsch auf einseitig nationale Prägung verzichtet hatte und die Musik sich ohne Text vermittelt. In den USA stritten Ormandy, Rodziński, Koussewitzky und Stokowski um die Erstaufführung – Toscanini gelang es, sie für den 12. Juli 1942 in New York zu ergattern.¹⁵ Zeitgleich erging der Auftrag an Karl Eliasberg, eine Aufführung des riesig besetzten, groß dimensionierten Werkes im weiterhin blockierten Leningrad vorzubereiten. Nicht zum Mythos, aber zur Geschichte gehört, dass sich Widerstand gegen das kräftezehrende Unterfangen regte, dessen Sinnhaftigkeit in einer existenzbedrohten Stadt, in der zwischen September 1941 und Januar 1944 etwa eine Million Menschen teils an schierer Entkräftung starben, durchaus umstritten war. Doch Gegenstimmen wurden durch Wegfall von Sonderrationen zum Verstummen gebracht, und der Dirigent Eliasberg zog mit seinem Radorumpforchester und weiteren Rekruten die Darbietung durch. Am 9. August 1942 wurde Schostakowitschs 7. Sinfonie in Leningrad aufgeführt – verbunden mit Anstrengungen und Auswirkungen, die wohl wirklich ans Sagenhafte grenzen.¹⁶

Eine knappe halbe Stunde nimmt allein der 1. Satz in Anspruch. Unverbindlich lächelndes „Allegretto“ kaschiert als Satzbezeichnung die bevorstehende Tour de force.¹⁷ Doch „das Leben glücklicher Menschen, die an sich und ihre Zukunft glauben“, das Schostakowitsch mit der Kopfsatz-Musik in Verbindung brachte,¹⁸ bleibt von klanglichen Härten nicht lange verschont. Das Hauptthema stellt sich und die Grundtonart C-Dur

14 Ein genaues Programm zu diesen Titeln schilderte Schostakowitsch in Rundfunkbeiträgen, wiedergegeben u.a. bei Wehrmeyer (2005, 150f).

15 Zur Rezeption in den USA vgl. Redepenning (2011) und Wehrmeyer (2005, 158f).

16 Dazu grundlegend und mit etlichen Textquellen dokumentiert Redepenning (2011) sowie Shreffler (2008), Geiger (2023) und Gibbs (2004).

17 Schostakowitsch nutzt den italienischen Diminutiv, den man mit „heiter“ übersetzen könnte, gelegentlich als Tarnkappentitel, so auch bei zwei Sätzen der 8. Sinfonie.

18 Radioansprache, ausführlich zitiert bei Wehrmeyer (2005, 150f) und Redepenning (2011, 172f); dort ist auch ein ähnlich lautender offizieller Artikel Schostakowitschs wiedergegeben, der im Vorfeld der ersten Aufführungen erschien.

einstimmig vor. Aus Quarten gebaut¹⁹ und zugleich an einer schrittweise auf- und wieder absteigenden Quint ausgerichtet, erhält es affirmative Verstärkung von Pauke und Bässen – zu unpassenden Zeitpunkten. Neben den eigentümlichen Kollisionen tritt tonartfremdes „fis“ als melodische und harmonische Schärfe überdeutlich hervor. Bald macht sich das Charakteristikum der späteren „Invasionsepisode“ bemerkbar: zwei notorisch nachtretende Schlussilben auf demselben Ton, die auch in Schostakowitschs *Lady Macbeth* aus ihrer Gewaltbereitschaft keinen Hehl machen. Doch vorerst biegt die Musik in friedliche G-Dur-Gefilde des Seitensatzes ab. Selten hat sich Schostakowitsch so treu der Sonatenhauptsatzform verschrieben. Die Intervallik des Hauptthemas bleibt präsent, der Gestus wird kantabel und an die Stelle des unisono gebündelten Kollektivs treten die Individualstimmen von Oboe, Flöte und solistischer Violine sowie deren überzeichnende Partner Piccoloflöte und Bassklarinetten. Leise verblasst das Seitensatz-Idyll am e-Moll-Horizont.

Dort in weiter Ferne, wo sich Klanggrund und Violin-Äther, Exposition und Durchführung berühren, regt sich ein Rhythmus. Das Prinzip ist von Ravels „Boléro“ hinlänglich bekannt – allerdings wählt Schostakowitsch eine Melodie, in der man einen Operettenhit zu erkennen meint. Den Ohrwurm „Dann geh ich zu Maxim“ (ein Pariser Etablissement, das den Namen mit Schostakowitschs 1938 geborenem Sohn gemein hat) trällert gegen Ende von Hitlers angeblichem Liebesschwank der Kavallerieleutnant, Gesandtschaftssekretär und Liebhaber der „lustigen Witwe“ Graf Danilo: „Allegretto, mit beißender Ironie“. In Franz Lehárs Operette verbindet sich die mehrfach wiederkehrende Melodie mit Zeilen wie „O Vaterland, Du machst bei Tag / mir schon genügend Mühe und Plag“. Schostakowitsch mag mit dem Wiedererkennungseffekt des seit 1905 die Welt erobernden Erfolgsstücks spielen. Doch während er sonst Zitate tonartgetreu einbindet, steht die Melodie hier in Es-Dur – einen Halbton neben der Originaltonart und zugleich entlegen innerhalb des C-Dur-Sinfoniesatzes. Zudem sind Einzeltöne nicht präzise zitiert und die melodischen Linien erscheinen zerstückelt in löchrig-pausendurchsetztem Staccato. Vor allem jedoch hat das auffälligste Merkmal – penetrant verdoppelte Schlusstöne am Ende jeder Zeile – kein Pendant in der Operette. Ein invasives Thema ist das zweifellos – doch der Bezug zu Lehár scheint primär ein Phänomen der Rezeption zu sein, das die Komposition zwar zulässt, aber nicht als Zitat erzwingt. Das Prinzip verweist vielmehr auf Bass-Endlosschleifen einer Passacaglia (vgl. 8. Sinfonie) oder Folia, deren Rhythmus im Kontext eines Dreiertaktes mit den auffälligen Schlussilben korrespondiert. Was Schostakowitsch im Folgenden mit obsessiven Wiederholungen und unwiderstehlichem Crescendo-Sog jedoch aufs Eindringlichste vorführt, ist: das massenwirksame, manipulative Potenzial von Musik.

19 Geiger (2023) bezieht diesen Anfang auf den ikonischen Beginn von Mussorgskis „Bilder einer Ausstellung“ und interpretiert die Anspielung als patriotische Reverenz an den Kollegen, der in St. Petersburg gewirkt hatte und verstorben war.

Der Trommelrhythmus bleibt uniform, die Strophen variieren wenig, aber wachsen stark: von der Ein- zur verschobenen Zwei- und mit falschem Bass verwirrenden Dreistimmigkeit. Der Tonsatz driftet auseinander: Während ein Piccolo die Flötenlinie schärft, offenbaren Kontrabässe und Violoncelli unverhohlen die Verwandtschaft von Invasions- und Hauptthema. Auch das wollen die wenigsten hören, denn es bringt die Gut-böse-Dialektik aus dem Lot, wonach hier die gegnerische Invasionsarmee gezeichnet sei. Mit der vierten Variation weitet sich das Thema – nicht durch neue Gedanken, sondern durch Nachplappern der weidlich bekannten kurzen Phrasen. Trompeten und Posaunen treten nicht mit militärischem Pomp oder Prophetenstimme, sondern Dämpfer-verfremdet hinzu. Gleichzeitig klinkt sich das Klavier ins Perkussions-Perpetuum-Mobile, taktversetzt zu Klarinetten und Oboen. Satter Bogenstrich und Blechbläser ohne Dämpfer führen ins Forte, das mit der achten Variation erreicht und in der neunten zum Fortissimo im vollen Orchestersatz getrieben ist. Ab der zehnten ist die Schwelle des Erträglichen überschritten. Wo bereits nichts mehr zu steigern ist, gießt die elfte Variation intervallisches Öl ins Feuer und lässt keine chromatische Zwischenstufe unbesetzt. Unter dem Donner des Schlagwerks entgleist der unaufhaltsame Zug und verlässt kurzzeitig Tonart und Melodik. Ein Trio innerhalb des riesenhaften Gewaltmarsches? Oder nur ein Verzögerungsmoment vor der endgültigen Eskalation?

Typisch für Schostakowitschs Steigerungen ist ein Knick kurz vor der Kulmination, gefolgt von der Implosion des zum Zerbersten angeschwollenen Orchestersatzes zum Unisono. Der Moment größter Klangballung und deren Entladung im Tamtam-Inferno verbindet sich mit der Rückkehr des Hauptthemas und der Grundtonart in Moll. Bis sich die Tutti-Wolken lichten und der Schlagwerkdonner abebbt, vergehen gut fünf Minuten ohrenbetäubenden Dröhnens, das die Bezeichnung „Musik“ euphemistisch erscheinen lässt. Wollte man dieser Sinfonie Nähe zur schildernd-programmatischen Gattung der Battaglia und ihren belliphonen Topoi unterstellen, böten sich hier Ansatzpunkte. Freilich fehlen typische Merkmale musikalischer Schlachtengemälde wie die Einbindung militärischer Gebrauchsmusik in die Klangkulisse. Auch bleibt die nationale Zuordnung ambivalent und es schließt sich keine Friedensbitte an.²⁰ Vielmehr schlagen besänftigende Stimmen eine Seitensatz-Reprise unter Federführung des Fagotts vor. Sie gerät zum melancholischen Epilog. Das Hauptthema huscht als Schatten seiner selbst in bleichem C-Dur durch die Streicher. Bis zuletzt flackern Melodik und Rhythmus des Marschthemas auf. Es beharrt mit der gedämpften Trompete auf dem letzten Wort – als habe es sich nur zeitweilig zurückgezogen und sei keinesfalls aus der Welt.

20 Braun (1994/2016) ordnet die „Leningrader“ der Gattung der Battaglia zu. Während in der Neuen Musik das „Genre-Bild einer Battaglia“ ästhetisch hinfällig geworden sei, habe sich „im Bereich der sozialistisch-realistischen Kunstdoktrin“ eine Nische erhalten, „in der die Leningrader Symphonie op. 60 (1941) von D. Šostakovič ihren Platz fand (auch wenn der Autor diesen Traditionsbezug leugnete)“.

Nachhall – im Werk und darüber hinaus

Weit über Schostakowitschs Siebte hinaus marschiert das Invasionsthema, und zieht eine breite Spur der Verwüstung und Verballhornung, Verehrung und Verkehrung hinter sich her, beispielsweise in Bartóks „Concerto for Orchestra“ (1943), das Popularität und Banalität der „Leningrader“ persifliert. Dass gerade die überwältigende Steigerungsepisode bis heute propagandistisch kontextualisiert ihre manipulative Wirkung nicht verfehlt, machte sich der russische Präsident Wladimir Putin bereits mehrfach zunutze.²¹ Der Mythos von der Macht der Musik offenbart in letzter Konsequenz die Ohnmacht der Musik gegen Vereinnahmung.

Schostakowitsch selbst lässt das Invasionsthema im 2. Satz der 7. Sinfonie nachklingen.²² Der 3. Satz irritiert mit verfremdeter sakraler Feierlichkeit von Bläsern und Harfe: Alle Akkorde des fingierten Chorals sind dissonant. Dass am Zeilenende ein reiner Quint-Oktav-Klang aufleuchtet, wirkt schal, zumal Ausgangs- und Zielklang einen Halbton auseinander liegen. Der Dissonanzen-Choral setzt sich mit Unterbrechungen fort; in den Zwischenräumen entfaltet sich verhaltener Wohlklang, sanftmütige, fast verträumte Melodik. Nach überstandener Forte-Episode, die abermals an die 5. Sinfonie denken lässt, trösten zärtliche Saiteninstrumente. Der 3/4-Takt liebäugelt mit einem langsamen Walzer, entscheidet sich aber für die Rückkehr in geistlich-sakralen Duktus. Rezitativisch verkünden die Violinen ihr leidenschaftliches Plädoyer für archaische Floskeln – Signum eines überzeitlichen Horizonts? – und verabschieden sich gemeinsam mit den leisen Klarinetten und einem Klang, der zum 4. Satz lenkt. Numinoses Tamtam-Rauschen verleiht dem Pizzicato der Bässe und dem Pochen der Pauke einen morbiden Unterton. Von diesem Nullpunkt nimmt alles eine neue Richtung. In fanfarenhaften Vogelrufen regt sich Aufbruchstimmung. Wird das eine Fuge? Der Trend zu Klangachsen, der schon in lauten Zonen des 3. Satzes durchschlug, belehrt eines Besseren. Das Finale steuert in Fortissimo-Zonen, Triller und Repetitionen verbeißen sich an Einzeltönen und Akkorden, ostinate Wendungen frieren ein, und schließlich bäumt sich mit Macht eine allerletzte Steigerung auf. Nach über einer Stunde fordert sie alles, was noch von den Fellen zu trommeln, aus den Saiten zu streichen und durch die Schalltrichter zu blasen ist. „Tenuto“ notiert Schostakowitsch streckenweise über jedem Klang, als gelte es, sich

21 Geiger (2023) verweist auf die Darbietungen unter Gergiev 2008 und 2022 – jeweils durch das Staatsfernsehen bildgewaltig inszeniert und großflächig multipliziert. Letztere leitete Putin mit einer Rede ein und beschwor die „prophetische Überzeugung des Sieges, welche den Glauben der Leningrader, aller sowjetischen Völker, ja aller, die gegen den Nazismus und für den Sieg des Humanismus und für die Gerechtigkeit kämpften, stärkte“ und auch heute „die Freude über den Sieg, die Liebe zur Heimat und die Bereitschaft, sie zu verteidigen“ widerspiegele. Diese Musik verbinde „Menschen aller Altersstufen, Nationalitäten und Religionen. Sie stärkt die Wahrheit und das Licht“ (zit. nach Geiger 2023, 320f).

22 Ein h-Moll-Scherzo mit cis-Moll-Trio.

daran festzuklammern, um nicht vom finalen Strettastrudel erfasst zu werden. Doch die Gravitationskraft des Schlusstrichs ist stärker als alles andere.

In den lärmenden Schluss hinein bringen die Posaunen das Kopfsatz-Hauptthema der ersten Takte zurück. Ist diese Wiederkehr wirklich als „Sieg“ zu bezeichnen? Warum stemmen sich Gedanken mit aller Kraft gegen den Takt? Warum lösen sich Dissonanzen zwar zeitweilig plakativ, doch nur, um noch beißender jede Harmonie zu torpedieren? Warum sind die Becken-Schläge so unberechenbar und vermögen keinen unbeschwer-ten Jubel zu entfachen? Man hat Schostakowitschs Siebte heroisch geheißt; der Mythos legt das nahe – die Musik nicht.

Für die patriotische Lesart und propagandistische Eignung der Sinfonie ist ein positiver Schluss unabdingbar, und so endet das Werk in C-Dur. Doch alle wichtigen Stufen der Tonart sind durch spannungsgeladene Nebentöne infrage gestellt.²³ Ob die Dissonanzen den C-Dur-Schluss ver- oder entgiften, liegt im Ohr des Hörers.

Was konnte – was *musste* danach kommen?

Der Mythos, mit der Siebten komponiere Schostakowitsch einen Sieg herbei, findet in der Achten keine Fortsetzung oder Bestätigung – und auch keine Erweiterung durch eine Friedensvision. Eher schon die desillusionierende Mahnung, um welchen Preis Siege im Krieg errungen werden. Schostakowitsch richtet die 7. und 8. Sinfonie als komplementäres Paar aufeinander aus²⁴ – musikalisch in Tonarten, Formen und Gestaltungsmitteln, ideell lesbar als Umkehr der Perspektive. Die Musik lässt die Projektion zu, der Mission nach außen folge schonungslose Introspektion – nicht als Selbstdarstellung, sondern als Projektions- und Identifikations-Angebot. Der Komponist und sein Umfeld hielten die Achte für das wichtigere Werk, auch wenn ihr „äußerer“ Erfolg dem der Siebten nicht gleichkam. Schon die Grundtonart c-Moll – im Kopf- und Finalsatz ohne Generalvorzeichen notiert und damit eine C-Dur-Fassade vortäuschend – offenbart die direkte Bezugnahme auf ihre Vorgängerin. Nirgends sonst in den großen Werkzyklen der Sinfonien und Quartette lässt Schostakowitsch Werke mit demselben Grundton aufeinander folgen.

Das Blatt hatte sich mittlerweile gewandt. In Moskau (1941) und Stalingrad (1942/43) hatte die Rote Armee den deutschen Invasoren empfindliche Niederlagen beigebracht. Leningrad musste bis Ende Januar 1944 auf seine Befreiung harren, doch die Zeichen standen auf Sieg. Während seine Siebte das Publikum in den USA euphorisierte,

23 As gegen G, B gegen H, Es gegen E und sogar Des gegen C.

24 Sinfonische Paare bilden Schostakowitschs 1. und 15. (letzte) Sinfonie, die mit Lenin-Chören endenden Sinfonien 2 und 3, die 5. und 6. Sinfonie, die ähnlich raffiniert als Gegenstücke angelegt und tonartlich miteinander verschränkt sind wie die beiden Kriegssinfonien 7 und 8, die Programm-Sinfonien 11 und 12, die historischen Revolutionsbezug unterschiedlich ausgestalten, sowie die Sinfonien 13 und 14, die Vokales als oratorische Sinfonie und als sinfonischen Liederzyklus einfassen.

flankierte Schostakowitsch die Entstehung der Achten zwischen 2. Juli und 9. September 1943 im Künstlerrefugium des Komponistenverbands in Iwanowo mit Ankündigungen, die Hoffnungen auf eine stolze Siegessinfonie nährten, bediente den Optimismus der Alliierten und weckte auch international hohe Erwartungen. Man stritt um Übertragungsrechte der amerikanischen Erstaufführung wie heutzutage bei sportlichen Großereignissen. Doch das »optimistische, lebensbejahende Werk«, das der Komponist angekündigt hatte,²⁵ war beim besten Willen nicht als solches zu identifizieren. Die 8. Sinfonie stieß bei ihrer Uraufführung im November 1943 in Moskau unter Leitung des Widmungsträgers Ewgeni Mrawinski auf Befremden.²⁶ Im Folgejahr musste das Werk aufgrund der düsteren Stimmung, die nicht gebührend den Erfolgen gegen Hitlers Truppen und dem in Aussicht stehenden Kriegsgewinn huldigte, von den Spielplänen weichen. Ebenso wie die 9. wurde die 8. Sinfonie im Februar 1948 schließlich des Formalismus bezichtigt²⁷ und vollends aus dem Konzertrepertoire verbannt.

Zur fortissimo-intensivierten, rhythmisch überzeichneten Basslinie des Beginns²⁸ um die Strukturtöne von c-Moll²⁹ stoßen im Kopfsatz der Achten die Violinen mit dem geglätteten Invasionsthema der 7. Sinfonie hinzu, matt am Griffbrett gestrichen und von einem Rhythmus grundiert, der es in einen Trauermarsch verwandelt. Steigerungen stößt es in dieser Gestalt nicht an. Wenn die melodischen Schatten der Siebten ersterben („morendo“), setzt ein neues Rhythmusmuster ein, ohne Vorwärtsdrang zu entwickeln, denn die dynamische Intensität weicht, und der 5/4-Takt duldet kein mechanisches Marschieren. Wieder sind es die 1. Violinen, die dem stockenden Satz einen neuen musikalischen Gedanken einflößen. Ihr leiser, phrygischer Klagegesang erinnert an Luthers Bußpsalm-Lied „Aus tiefer Not“.³⁰ Zugleich spiegelt er intervallisch das

25 8. Sinfonie: Eine Konversation mit dem Komponisten D. Schostakowitsch, *Literatura i iskusstvo* (18. September 1943), zit. nach <https://www.shostakovich.ru/en/opus/65/> [10.02.2026].

26 Reaktionen auf die 8. Sinfonie zitiert in deutscher Übersetzung Wehrmeyer (2005, 161f).

27 Ebenso die 6. Sinfonie, das 1. Klavierkonzert und etliche weitere Werke. Der Formalismus-Vorwurf ließ sich flexibel gegen Kunst einsetzen, die nicht gefiel; Dokumente zu den ästhetischen Zwängen, die Schostakowitsch in der Nachkriegszeit in Bedrängnis brachten, übersetzt Kuhn (2014, 62–193).

28 Auch am Moderato-Beginn von Schostakowitschs 5. Sinfonie greifen harsche Gesten der Bässe komplementär ineinander mit versetzt beginnenden hohen Streichern, gefolgt von einem kantablen Gedanken aus der vorausgehenden 4. Sinfonie, der in den Violinen einherschwebt – wie in der Achten die alsbald folgende Violinmelodie aus der Invasionsstrecke der 7. Sinfonie. Der Vergleich der 5. mit den Kriegssinfonien ließe sich auch formal verfolgen: Die Marsch-Durchführung der Siebten mit eskalativem Höhepunkt ist in der Fünften vorgezeichnet, und der Ambivalenz von c-Moll und -Dur der Achten entspricht das gewaltsam durchgesetzte D-Dur am Ende der im Finale wiederholt nach d-Moll zurückfallenden Fünften.

29 Im Bass: c (mit Untersekund b und Unterterz a), g (mit Obersekund as), f (mit Durchgang ges), es (mit Untersekund d), f, d (umspielt von des und es), g (mit Obersekund as) zurück zum Ziel c – wobei fast der gesamte chromatische Tonvorrat berührt wird.

30 Beim Bach-Kenner Schostakowitsch darf Kenntnis des Liedes vorausgesetzt werden. Volkow (1979, 203) schreibt Schostakowitsch Selbstaussagen zu, die auf eine Beschäftigung mit den Psalmen Davids zur Entstehungszeit der 7. Sinfonie weisen.

Invasionsthema.³¹ Die gewaltigen Eruptionen dieses Satzes sind umso verstörender, weil ihnen keine Steigerungszonen vorausgehen. Bis ins gellende, schrill mit Piccoloflöte und Xylophon überspitzte, höhendominierte und teils basslose Vierfachforte zwingt Schostakowitsch das Orchester, ohne die Klangfülle harmonisch oder polyphon zu stützen. Wenn markerschütternd die Große Trommel anstelle der Pauke tritt, möchte man wider allen Formverstand meinen, es sei bereits ein Ende erreicht. Das ist schwer zu ertragen.³² Aus dem apokalyptischen Donner tritt nicht etwa die Reprise des Satzanfangs hervor, wie es in der 7. Sinfonie der Fall war. Vielmehr entgeht dem Inferno ein herzergreifendes Englischhorn,³³ Halt suchend in Bruchstücken des Choral-nahen Klagegesangs. Die Bässe bringen ihn wörtlich zurück, bevor der Kopfsatz in Reminiszenzen an die Eingangsmotivik und den rhythmisch geglätteten Invasionsgedanken aus der Siebten erstirbt. „Morendo“ steht über den Schlußstönen, die das Ende des Finale vorausnehmen. Auch dieser Satz endet in C-Dur. Selten klang diese Tonart so trostlos. Zwei Scherzo-Sätze folgen – eine Belastprobe für sinfonische Traditionen und zyklisch schlüssige Satzfolgen. Der erste torpediert Allegretto-Assoziationen mit ohrenbetäubendem Beginn in fernem, finsterem Des-Dur³⁴ und kehrt das Sekundpendel des Invasionsthemas nach unten. Die Piccoloflöte ist Hauptakteur des schrill instrumentierten 2. Satzes; im ersten Trio spielt sich die Tuba skurril in den Vordergrund, im zweiten Kontrafagott und Xylophon – skelettöses Klanggewand von Gevatter Tod. All dies bleibt militärisch grundiert und dröhnt je lärmender, desto hohler. Am Schluss steht wieder die lapidare Untersekund-Formel, die nahezu alles motivische Material der Sinfonie kontaminiert.

Aus dem ostinaten, martialisch-mechanischen Kreisen des 3. Satzes bricht die Trompete zu einem aberwitzigen Alleingang aus. Ist das Militär oder Zirkus? Die Trommel- und Fagott-Begleitung lässt beide Interpretationen zu, und letztlich ist der Unterschied vernachlässigbar. Ein Held? Eher nicht; der einsame Trompeter tritt ab, ohne das borierte Kreisen durchbrochen zu haben.

31 Hier: Unter-Quint und Obersekundwendung (lang-kurz-lang), dort: schärfer rhythmisierte Obersekundwendung und Quintsprung aufwärts.

32 Man vergegenwärtige sich dies mit der Aufnahme der Leningrader Philharmoniker unter dem Widmungsträger und Uraufführungsdirigenten Ewgeni Mravinski (1961). Schöntöner wie die Berliner Philharmoniker unter Kirill Petrenko (2020), die ihre Einspielung der 8. Sinfonie mit Frühlingsblümen-Cover vermarkten, mögen angenehmer zu hören sein.

33 Wieder drängt sich der Vergleich mit der 5. Sinfonie auf, wo eine Bassklarinette dem Inferno entkommt. In der Siebten bricht mit der Kulmination die Reprise über den Satz herein und erst die Seitensatz-Reprise des Fagotts hat den typischen Charakter eines post-apokalyptischen Epilogs.

34 Schostakowitsch wählt diese Tonart auch für das brutale Scherzo der 10. Sinfonie. In der zwölftönen, doch tonal zentrierten 14. Sinfonie wird die traditionelle Konnotation der Tonart Des-Dur mit dem Tod textlich explizit. Insgesamt spiegelt die Tonartenfolge der Mittelsätze der 8. Sinfonie – Des-Dur, e-Moll und gis-Moll – die Disposition der 7. Sinfonie, deren C-Dur-Rahmen h-Moll und cis-Moll einschließt.

In der Passacaglia des 4. Satzes findet das Ostinato-Scherzo sein langsames Gegenstück. Auch diese Musik kreist um gleichbleibende Töne, allerdings im zögerlich-wankenden 5/4-Takt und resignativ langsam. Flatterzuentöne der Flöten lassen die Klänge der Bass-Variationen zur Chimäre zerflimmern.

Die Passacaglia pervertiert jedoch primär die Invasionsepisode der 7. Sinfonie. Als deren Negativ³⁵ verweigert sie in Kontrast zum Pendant und zur Gattungstradition jede Steigerung – als letzte Konsequenz des resignativen Grundzugs aller Passacaglia-Sätze von Schostakowitsch.³⁶

Auch im Finale verfängt sich jede melodische Bewegung an der Sekundwendung – nun als obere Wechselnote und damit wieder nah am Vorbild aus der 7. Sinfonie: c-d-c, wie im ersten melodischen Gedanken der Violinen im Kopfsatz. Alles wirkt verspielt in diesem Schaulaufen der Instrumente – doch jeder spielt für sich; nur sporadisch bilden sich Ensembles. Die Gemeinschaft des Orchesters spielt fast keine Rolle in diesem Satz. Ein Fugato drängt alle in kurzer, gewaltsamer Ballung zusammen und ruft die Katastrophen des 1. Satzes ins Gedächtnis: Nichts ist überwunden, kein friedlich-harmonischer Endzustand erreicht.³⁷ Der Eskalation folgt wie schon im Kopfsatz keine Reprise des Hauptthemas. Komponiert Schostakowitsch gegen die Formkonvention der Wiederkehr an, im Sinne eines „bloß nicht noch einmal ...“? Wo im 1. Satz das Englischhorn klagte, quittiert nun die Bassklarinette das musikalische Untergangsszenario mit Galgenhumor. Ein langer, teils grotesker, teils melancholischer Abgesang von Fagott und Xylophon schließt sich an, bis nur ein matter Hauch aus hohen Streichern und Bass als resignatives Relikt der vormals aufputschenden Marsch-Parole übrig ist. Klänge am Rande des Nichts, das sich ihrer vollends bemächtigt: „morendo“. In der auffällig häufigen Spielsteckt auch eine Höranweisung und vielleicht ein Deutungshinweis. Die Achte kündigt nicht von kommendem Leben, sondern sieht sich allenthalben konfrontiert mit dem Tod – dem lärmend vernichtenden und dem leise erlöschenden.

35 Ähnlich dimensioniert und nach 12 Variationen ausscherend.

36 Semantisch geprägt vom Orchesterzweischenspiel der Oper „Lady Macbeth“ von Mzensk Anfang der 1930er-Jahre bis zum Finale der 15. Sinfonie von 1971 – dazwischen nach der Passacaglia der 8. Sinfonie (1943) je eine im 2. Klaviertrio (1944) und im 1. Violinkonzert (1947/1948). Zur Passacaglia in Schostakowitschs Schaffen: Koball (1997, 259–266).

37 Osthoff (2003, 246–248) weist darauf hin, dass Schostakowitsch hier – im Gegensatz zur entsprechenden Stelle des Kopfsatzes – auf den Einsatz des Tamtam verzichtet. Er erkennt in den Repetitionen und dem engschrittigen Kreisen der Eruptionsmelodik ein russisch-orthodoxes Kyrie wieder. Bauliche Analogien mit liturgischer Melodik sind nicht von der Hand zu weisen – doch ob wirklich eine direkte Bezugnahme auf einen konkreten Kirchengesang stattfindet, bleibe dahingestellt. Artikulation, Duktus und forciert aggressiver Tonfall unterlaufen hier die Choral-Assoziation.

Deutungsoffenheit: Stärke oder Angriffsfläche?

Weder Schostakowitschs 7. noch seine 8. Sinfonie beziehen eindeutig Stellung gegen den Krieg oder gegen einen konkreten Feind. Sie verherrlichen den Krieg auch nicht, feiern keinen Sieg und keine Helden. Jubel und Klage klingen an, ohne zur allein bestimmenden Ausdrucksqualität zu werden.³⁸ Sie sind so unterschiedlich, dass sich aus ihnen kein „Typus Kriegssinfonie“ ableiten lässt. Potenziell politisch verzichten sie auf ein klares (Partei-) Programm und Engagement für oder wider eine Nation oder Position. Das unterscheidet sie von seiner 2. und 3. Sinfonie, deren politische Mission durch den Text unmissverständlich ist, von der 11. und 12. Sinfonie, deren programmatische Überschriften und Melodiezitate eindeutige historische Anker auswerfen, und von der 13. Sinfonie, die sich als flammendes Plädoyer gegen Antisemitismus richtet – Schostakowitschs einzige, in Textwahl und Botschaft wirklich mutige Sinfonie.

Die beiden Kriegssinfonien 7 und 8 bieten gleichwohl emotionale und rationale Lesarten an, die Menschen im Krieg als an sie gewandt, auf ihre Situation gemünzt wahrnehmen können. Auf diese Weise fördern sie Resilienz und stiften Verbundenheit. Die politische Unverbindlichkeit – nennen wir sie: Deutungsoffenheit – garantiert beiden Sinfonien einen weitaus größeren Adressatenkreis. Sie haben auch Menschen etwas mitzuteilen, die in äußerem Frieden und Wohlstand leben, die damals verfeindeten Nationen angehören, die zeitlich und räumlich entfernt und deren Prägung und geistiger Horizont verschieden sind. Während viele Werke, die allzu passgenau auf die Rezeptionssituation oder auf bestimmte Adressaten zugeschnitten sind, sich in veränderten Verhältnissen schwertun, findet Schostakowitschs Sinfonik noch und wieder Resonanz auch unter Menschen, die nie Kriegserfahrung machen mussten und in Frieden leben dürfen.

Zugleich macht der Verzicht auf bekenntnishafte Klarheit die beiden Werke – und nicht nur sie – vereinnahmbar von verschiedener Seite. Man mag kritisieren, dass Schostakowitsch keine anklagende und keine anfeuernde, keine pro-russische und keine anti-deutsche,³⁹ keine Kriegslärm imitierende und keine Friedensharmonie beschwörende Sinfonie als unmittelbare Reaktion auf das zeitgeschichtliche Geschehen komponiert hat. Doch genau das bewahrt die Werke vor Funktions- und Wirkungsverlust.

38 Unter den eindeutig auf Krieg reagierenden Werken überwiegen im 20. Jahrhundert bei weitem jene, die ihm kritisch, anklagend, in trauerndem Gedenken gegenüberstehen. Das gilt für Richard Strauss' Streicher-Metamorphosen ebenso wie fürs oratorische „War Requiem“ des von Schostakowitsch verehrten Pazifisten Benjamin Britten, für Bohuslav Martinůs Kriegsverbrechen geißelndes Orchester-Memorial to Lidice wie für Bernd Alois Zimmermanns Oper „Die Soldaten“.

39 Was leicht durch eindeutig nationales Kolorit oder einschlägige Zitate erreichbar wäre (wie z.B. in Beethovens Battaglia „Wellingtons Sieg“). Zu Weltkriegszeiten wurde insbesondere der deutschnational konnotierte, christlich-protestantische Choral „Ein feste Burg“ durch Komponisten anderer Nationen und Religionen korrumpiert und demontiert; vgl. Fischer (2014) und Hanheide (2013).

Keine der beiden Kriegssinfonien spendet billigen Trost oder leichtfertige „Alles wird gut“-Aufmunterung. In ihrer Musik finden Erschütterte, Leidende, Hadernde, Aufbegehrende, Verzweifelte einen Resonanzraum.⁴⁰ Der Marsch führt nicht zum Sieg, sondern in die Katastrophe, der Choral stiftet keine Harmonie, sondern offenbart quälende Dissonanz, die Passacaglia idealisiert keine guten alten Zeiten, sondern verfängt in fatalem Kreisen, die Melodik lässt keinen Gesang und keine Fanfare ungebrochen, der Rhythmus führt massenwirksame Gleichschaltung und unnahbare Schroffheit gleichermaßen vor, die Instrumente bilden schreiend laute Zweckgemeinschaften und verlieren sich in endloser Einsamkeit, ohne im vielstimmigen Interagieren die Vision funktionierender gesellschaftlicher Ordnung zu entfalten.

Ein Großteil der Musik Schostakowitschs – zu Kriegs- und Friedenszeiten – war funktional, diente propagandistisch der Staatsgewalt und befolgte deren ästhetische Maximen, die darauf gerichtet waren, das Volk zu erziehen. Er hat Musik komponiert, die gezielt nationales Selbstbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl stärkt, Massen mobilisiert, moralisiert und manipuliert, vielleicht auch den Feind demoralisieren und abschrecken soll. Die Kriegssinfonien Nr. 7 und 8 verweigern sich solchen Zwecken nicht, und der Mythos, der die 7. Sinfonie rezeptionsgeschichtlich umrankt, befördert die Unterstellung solcher Intentionen. Schostakowitsch ließ diese Auslegung zu und profitierte davon. Doch entscheidend ist: Er engte die Bedeutung des Werkes nicht auf eine einzige, situativ opportune Interpretation ein. Seine Musik fordert von Rezipierenden vor allem eigenes Einfühlen und Deuten, eigene Moral und Haltung. Und: Ambiguitätstoleranz. Wer Schostakowitsch verehrt, muss ertragen, dass dies auch Stalinisten und Putin-Anhänger, Unterdrücker und Aggressoren, totalitäre Herrscher und Kriegsverbrecher tun und getan haben.

Werkverzeichnis

McBurney, Gerard (2023). Dmitri Shostakovich. Work List, Berlin: Sikorski/Boosey & Hawkes/Bote & Bock, abrufbar unter: https://www.boosey.com/downloads/shostakovich_worklist.pdf [19.5.2026].

Werkausgabe

DSCH New Collected Works, insbes. Bd. 7–9 (Shostakovich Symphony Editions), Sikorski/Boosey & Hawkes.

40 Wiederholt zeigt sich in der Rezeptionsgeschichte, dass von Moll-Werken gerade in Krisenzeiten tiefere Wirkung ausgeht als von oberflächlich heiterem Dur. Es ist kein Zufall, dass Mozarts Moll-Werken stets besondere Vorliebe galt und Komponisten wie Tschaikowski und Rachmaninow regelrechte Moll-Obsessionen entwickelten und damit auf größte Resonanz stoßen.

Literaturverzeichnis

- Braun, Werner (1994/2016). Art. Battaglia, in: Laurenz Lütteken (Hg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart Online*. New York/Kassel/Stuttgart: Bärenreiter (zuerst veröffentlicht 1994, online veröffentlicht 2016), abrufbar unter <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/537356> [14.2.2026].
- Fischer, Michael (2014). *Religion, Nation, Krieg: Der Lutherchoral „Ein feste Burg ist unser Gott“ zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg (Populäre Kultur und Musik)*, Münster: Waxmann.
- Geiger, Friedrich (2023). *Musik unter Putin*, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 80/4, Stuttgart: Franz Steiner, 308–329.
- Gibbs, Christopher H. (2004). *The Phenomenon of the Seventh: A Documentary Essay on Shostakovich's „War“ Symphony*, in: Laurel E. Fay (Hg.), *Shostakovich and His World*. Princeton, New Jersey [u. a.]: Princeton University Press, 59–113.
- Hanheide, Stefan, Helms, Dietrich, Junk, Claudia & Fleischer, Thomas (Hg.) (2013). *Musik bezieht Stellung. Funktionalisierungen der Musik im Ersten Weltkrieg (Krieg und Literatur XIX)*, Göttingen: V&R Unipress.
- Heister, Hanns-Werner (2019). Art. Politische Musik, in: Laurenz Lütteken (Hg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart Online*, New York/Kassel/Stuttgart: Bärenreiter, abrufbar unter <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/533625> [14.2.2026].
- Koball, Michael (1997). *Pathos und Groteske. Die deutsche Tradition im symphonischen Schaffen von Dmitri Schostakowitsch (studia slavica musicologica 10)*, Berlin: Ernst Kuhn.
- Kopp, Karen (1990). *Form und Gehalt der Symphonien des Dmitrij Schostakowitsch (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik Bd. 53)*, Bonn: Verlag für systematische Musikwissenschaft.
- Kuhn, Ernst (Hg. und Übers.) (2014). *„Volksfeind Dmitri Schostakowitsch“. Eine Dokumentation der öffentlichen Angriffe gegen den Komponisten in der ehemaligen Sowjetunion (studia slavica musicologica 11/3)*, Berlin: Ernst Kuhn.
- Meyer, Krzysztof (1995/²2008). *Schostakowitsch*. Mainz: Schott.
- Osthoff, Wolfgang (2003). *„Leeres Tönespiel oder gefährdeter Frieden mit liturgischem Bittruf? Zum Finale der 8. Symphonie von Dmitri Schostakowitsch“*, in: Wolfgang Osthoff & Giselher Schubert (Hg.), *Symphonik 1930–1950. Gattungsgeschichtliche und analytische Beiträge (Frankfurter Studien. Veröffentlichungen des Hindemith-Institutes Frankfurt/Main, Bd. IX)*. Mainz: Schott, 243–258.
- Redepenning, Dorothea (2011). *Das Werden eines Mythos. Dmitrij Šostakovičs 7. Symphonie „Die Leningrader“*, in: *Osteuropa* 61, Heft 8/9, *Die Leningrader Blockade: Der Krieg, die Stadt und der Tod*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 169–193.
- Shreffler, Anne C. (2008). *Denkmal wider Willen. Der Komponist der Leningrader Sinfonie*, in: Hans-Joachim Hinrichsen & Laurenz Lütteken (Hg.), *Zwischen Bekenntnis und Verweigerung. Schostakowitsch und die Sinfonie im 20. Jahrhundert (Schweizer Beiträge zur Musikforschung 3)*. Kassel u.a.: Bärenreiter, 98–121.
- Volkow, Solomon (1979). *Zeugenaussage. Die Memoiren des Dmitrij Schostakowitsch, aus dem Russischen von Hedy Pross-Weerth*. Hamburg: Albrecht Knaus.

Wehrmeyer, Andreas (2005). Musik über Krieg und Frieden. Die Siebente, Achte und Neunte Symphonie von Dmitrij Schostakowitsch, in: Hartmut Lück & Dieter Senghaas (Hg.), *Den Frieden hörbar machen*. Frankfurt: Suhrkamp, 147–165.

Prof. Dr. Ann-Katrin Zimmermann
Gewandhaus zu Leipzig
Augustusplatz 8
04109 Leipzig
+ 49 (0) 341 1270 323
ann-katrin.zimmermann(at)gewandhaus(dot)de

Zwischen Faszination und Entsetzen „Kriegsfilme“ in ihrer Ambivalenz

Abstract

Kriegsfilme polarisieren: Sie werden als anstößig oder anziehend empfunden, aber selten ist jemand ihnen gegenüber gleichgültig. Dieser Beitrag hinterfragt den Begriff des „Kriegsfilms“ als eigenständiges Genre und schlägt stattdessen vor, Krieg als Sujet zu verstehen, das unterschiedlichen ästhetischen und narrativen Funktionen dient. Auf dieser Basis werden vier Filmebeispiele – *KELLY'S HEROES* (1970), *ALEXANDER NEWSKIJ* (1938), *PLATOON* (1986) und *DER TIGER* (2025) – näher betrachtet, um zu zeigen, dass Krieg im Film als Unterhaltungsvehikel, als Mittel politischer Legitimation und Propaganda, als Instrument der Gesellschaftskritik oder als psychologischer Extremraum fungieren kann. Besonderes Augenmerk gilt dabei den anthropologischen und theologischen Deutungshorizonten, um zu zeigen, dass die Verhandlung von Schuld, Verantwortung, Gewissen, Gewalt und Frieden unter Bedingungen des Ausnahmezustands liegt durchaus theologische Valenzen aufweisen kann.

War movies tend to polarize audiences: they are perceived as either disturbing or fascinating, but rarely with indifference. This article questions the concept of the “war movie” as a distinct genre and instead proposes to understand war rather as a topic that serves a variety of aesthetic and narrative functions. Based on this assumption, four films—*KELLY'S HEROES* (1970), *ALEXANDER NEVSKY* (1938), *PLATOON* (1986), and *THE TIGER* (2025)—are examined in order to demonstrate that war in cinema can function as a vehicle for entertainment, a means of political legitimization and propaganda, an instrument of social criticism, or a psychological space of existential extremity. Particular attention is given to the anthropological and theological horizons of interpretation, showing that treating the notions of guilt, responsibility, conscience, violence, and peace under the extreme conditions of war may reveal significant theological dimensions.

„Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien“ (Heraklit, zit. n. Diels 1922, 89). So lautet das berühmte Fragment des Heraklit im vollen Umfang. Unbeschadet der Diskussion, ob „der Dunkle“ nun tatsächlich den Krieg oder jede Form von Widerstreit und Konflikt gemeint habe, ist die generative Kraft der Auseinandersetzung unbestreitbar: Die (existenzielle) Bedrohung der eigenen Person löst in jedem Fall eine radikale Reaktion aus, die enormes kreatives Potenzial entfalten kann. Eine dieser kreativen Ausfaltungen ist der Kriegsfilm.

Nun ist aber schon „Krieg“ ein schillernder Begriff. Nicht jeder bewaffnete Konflikt ist ein Krieg, und im Falle mancher eindeutig als solche erkennbaren Kriege wird die Nomenklatur strikt verweigert und stattdessen verschleiern von einer „militärischen Spezialoperation“ gesprochen. Carl von Clausewitz (1832) schrieb: „Der Krieg ist [...] ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen.“ Eine unscharfe Definition; aber auch das humanitäre Völkerrecht und die Vereinten Nationen haben

bisher keine schärfere gefunden; angesichts der weltpolitischen Entwicklungen zwischen 2021 und 2026 ist erkennbar, dass das seinen guten Grund hat.¹

„Kriegsfilm“ als problematischer Begriff

„Kriegsfilm“ ist nun aber schon für sich ein unglücklicher Begriff. Zunächst: Was wird unter „Film“ verstanden? Da es völlig ausufernd wäre, einfach „jedes nicht interaktive audiovisuelle Medienprodukt“ einzuschließen, muss hier eine Abgrenzung vorgenommen werden. Ich möchte mich in diesen Ausführungen auf den „klassischen“ Spielfilm mit über 90 Minuten Dauer beschränken. Weiters geht es mir um Filme, die kommerziell erfolgreich sind (also eine Breitenwirkung im Publikum erzielt haben) und/oder politische Bedeutung entwickeln.² Dokumentationen und Kurzfilme schließe ich an dieser Stelle aus, wiewohl sie gerade in diesem thematischen Zusammenhang eine wichtige Rolle spielten – und es gerade deshalb nicht verdienen, hier nur *en passant* erwähnt zu werden.³

Paul Virilio (1989) hat im Gefolge des Vietnamkrieges den Zusammenhang zwischen Krieg und Kino erforscht und in seiner Darlegung der Entwicklung der Technologie, der verwendeten Nomenklatur, aber vor allem des Einsatzes des Mediums zur Platzierung des Krieges im öffentlichen Bewusstsein eigentlich den eingangs zitierten Satz des Heraklit bestätigt. Doch schon vorher hat Jay Haymes (1984, 8) das Diktum geprägt, dass Film und die moderne Kriegführung gemeinsam geboren und aufgewachsen seien.

Es gibt also zunächst einen zeitlichen Zusammenhang in der Entwicklung der laufenden Bilder und der Entwicklung der hochtechnisierten Auseinandersetzungen; es gibt aber auch einen technischen und vor allem einen ästhetischen: Die Aufgabe des Films war von Beginn an die Darbietung eines bestimmten Narrativs, das sich bis dahin der allgemeinen Wahrnehmung des Publikums entzogen hatte. Gerhard Paul (2003, 7) spricht davon, dass der Film „[...] das katastrophisch-chaotische Urereignis des Krieges zu einem zivilisatorischen Akt [umforme und ihm] eine visuelle narrative und moralische Ordnung, die der Krieg per se nicht besitzt [verpasse]“.

1 Das Genfer Abkommen von 1949 spricht in Artikel 2 von einem „erklärten Krieg oder [jedem] anderen bewaffneten Konflikt“, abrufbar unter: https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1951/181_184_180/de, [8.4.2026]; die UN-Resolution 3314, Artikel 1, spricht von „Aggression“ eines Staates gegen einen anderen, abrufbar unter <http://www.un-documents.net/a29r3314.htm> [8.4.2026].

2 Hinsichtlich der Beurteilung des internationalen kommerziellen Erfolges ist <https://boxofficemojo.com> ein Anhaltspunkt; die politische Bedeutung lässt sich vor allem über die langfristige Rezeption in Kritiken und in der Literatur erschließen (Google Scholar weist allein für „Platoon“ 37.000 Einträge aus). Beide Kriterien haben den Nachteil, dass sie erst retrospektiv und mit einigem Abstand zum Erscheinen eines Filmes beurteilbar werden.

3 Zur speziellen Rolle der durch „Dokumentationen“ entstehenden Narrative vgl. Rosinska & Tyminska 2023.

Richtig ist ohne Zweifel, dass die konkrete Kampfhandlung selten völlig vorhersehbar verläuft. Zwar hat bereits Sun Tzu (2008, Art. III) postuliert, dass, wer den Gegner und sich selbst kenne, den Ausgang von hundert Schlachten nicht fürchten müsse, doch genau daran mangelt es in der Praxis: Gerade die Kriege des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts sind – auch aufgrund der technologischen Möglichkeiten – auf Ablenkung und Täuschung ebenso aufgebaut wie auf Aufklärung und Informationsbeschaffung. Damit kann der Ausgang einer Schlacht faktisch nie mit Sicherheit vorausgesagt werden; der Krieg an sich ist jedoch ein hoch strukturiertes und durchgeplantes Ereignis, beginnend bei der Logistik bis hin zur öffentlichen Bekanntmachung von Ergebnissen. Also: Doch, der Krieg besitzt per se eine Ordnung, durchaus auch eine visuelle und narrative; sie ist aber weder für Kombattanten noch für Nichtkombattanten direkt wahrnehmbar, weil sie sich auf einer strukturellen und höheren Ebene manifestiert. Um diese Wahrnehmbarkeit dennoch zu erzeugen, ist das Mittel des Filmes nützlich – schon allein, weil es selbst aus medieninhärenten Gründen hoch strukturiert sein muss.

Kann man den Kriegsfilm als eigenes Genre klassifizieren? In ihrem Beitrag zum Kriegsfilm weisen Bohrmann und Grandl (2007, 79) darauf hin, dass Genre Grenzen ambivalent sind: Einerseits kann auf die Einordnung in Genres um des Rezeptionsprozesses willen nur schwer verzichtet werden, andererseits sind Genre Grenzen fließend, wie auch in den im Folgenden angeführten Beispielen deutlich werden wird. Gerhard Paul (2003, 6) spricht von einem Genre des Kriegsfilmes, das er in nachrichtenartige Produkte, Dokumentationen aktueller Kriegshandlungen, retrospektive Dokumentationen, Spielfilme im Kontext aktueller Kriege und Spielfilme, die Kriege retrospektiv behandeln, einteilt. Diese Einteilung ist stringent, für meine Zwecke allerdings nicht verwendbar, da im Sinne meiner eingangs genannten Eingrenzung von „Film“ nicht treffend. Aber auch jede andere Genredefinition hätte unweigerlich ihre Schwächen.⁴ Daher möchte ich nicht vom Kriegsfilm als Genre sprechen, sondern versuche eine Arbeitsdefinition: Ich möchte ihn als ästhetischen Ausdruck verstanden wissen, der sich konkreter ikonischer und syntaktischer Mittel bedient und mit diesen einen Interpretationshorizont eröffnet, der über die (vermeintliche) Genre Grenze hinausweist.

Als *ikonische Mittel* betrachte ich in diesem Zusammenhang Uniformität, militärische Bewaffnung, Rangordnungen unter den handelnden Personen, das formal geordnete Vorgehen von Gruppen und die sichtbare Repräsentanz eines übergreifenden Gemeinsamen (Flaggen, Feldzeichen, Insignien etc.). Als *syntaktische Mittel* begreife ich den der Handlung zugrundeliegenden organisierten Konflikt, die sozialen Beziehungen der handelnden Personen, die narrative Bindung an ein übergeordnetes Ziel sowie die handlungstreibenden Momente wie Auftragserteilung, Feindkontakt und Eskalation. Ausschließen möchte ich jene Filme, in denen Kriege bzw. kriegerische Auseinander-

4 Insbesondere scheint mir der sogenannte „Antikriegsfilm“ suspekt zu sein. Francois Truffaut hat darauf hingewiesen, dass jeder Film über den Krieg letztlich den Krieg propagiert („Every film about war ends up being pro-war“, siehe das Interview Siskel 1973, 3).

setzungen zwar eine Rolle spielen, aber erkennbar untergeordnete Handlungsteile darstellen (hier ist die Argumentation von Bohrmann & Grandl 2007, 80 überzeugend). Ebenso nicht in Betracht gezogen wurden Filme, die fiktive Kriege als Handlungsgrundlage annehmen.

Kriegsfilme: Konkretion

Die International Movie Database listet für den Zeitraum 1895–1914 insgesamt 73.913 Einträge für produzierte Filme auf. Nur etwa 5 % davon thematisieren den Krieg; immerhin ist das Thema aber sichtbar präsent.⁵ Schließt man Kurzfilme und Dokumentationen aus, verbleiben noch 2.334 Produktionen, die freilich nicht Langfilme im heutigen Sinne sind, aber angesichts der gegebenen technischen Möglichkeiten in deren Nähe kommen (IMDb 2026). Die Anzahl dieser Produktionen vermehrt sich in den 1910er-Jahren rapide: Einerseits sind es die technischen Entwicklungen, die die Produktion vereinfachen und ökonomischer machen; andererseits ist es die politische Grundstimmung vor allem in Europa, die im Vorfeld des Ersten Weltkrieges das öffentliche Interesse an Film als Attraktion, aber auch als Ort der Ablenkung stärkt.⁶ Es beginnt die Zeit der Wanderkinos: Vorführer ziehen mit ihren Gerätschaften von Ort zu Ort und bieten den Menschen auch in den kleineren Orten die Möglichkeit, mit dem neuen Medium vertraut zu werden.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges änderte sich dies nicht wesentlich; er war zwar auch ein Medienkrieg, aber die Leitmedien waren eher das Wort und das statische Bild. Erst ab ca. 1916 wurde die Arbeit am (propagandistischen) Film intensiver betrieben, mit unterschiedlichem Erfolg, wie Paul (2003, 9f.) beschreibt.⁷ Nach dem Ende des Krieges begannen die Produktionszahlen jener Filme, die ihn thematisierten, in die Höhe zu schnellen; Gerhard Paul spricht in diesem Zusammenhang von den „[den] Kriegen des 20. Jahrhunderts folgenden Kriegsfilmwellen [...]“. Seine Beobachtung kann man auch im 21. Jahrhundert bestätigen und es ist zu erwarten, dass auch nach dem Ende des Ukraine-, des Gaza- und des Irankrieges entsprechende Produktionen folgen werden.

5 Exemplarisch erwähnt seien an dieser Stelle *Yamato Zakura* (M. Pathé, JP 1909) für den asiatischen Raum, *The Charge of the Uhlans* (Robert Paul, DE/GB 1895) für einen sehr frühen europäischen Versuch sowie *The Battle of San Juan Hill* (S. Lubin, US 1898) für den US-amerikanischen Markt.

6 Die katholische Kirche sieht dies mit einem gewissen Grauen und reagiert, wie so oft in dieser Zeit des Antimodernismus, mit Verboten; so werden etwa Klerikern derartige Unterhaltungen verboten (can. 140 CIC 1917) bzw. Filmvorführungen in kirchlichen Bauten untersagt (AAS IV [1912], 724).

7 Paul (2003, 9f.) verweist auf die stilprägende Rolle des Bürgerkriegsfilmes „*The Birth of a Nation*“ (David W. Griffith, US 1915), der mit der Länge von 187 Minuten auch für heutige Verhältnisse füglich als überlang gelten könnte.

In den 1920er-Jahren erkennt die Sowjetunion das ganze propagandistische Potenzial des Filmes; auch der Kriegsfilm wird zu einem gezielt eingesetzten Mittel, das die (neue) gemeinsame Identität des Volkes stärken (und den Unmut über die ausbleibende Parusie des sozialistischen Paradieses dämpfen) soll. Aber hier stößt man auf ein Problem: Ist „Panzerkreuzer Potemkin“ (S. Eisenstein, SU 1925) nun ein Kriegsfilm oder ein Sozialdrama vor dem Hintergrund eines Krieges? Diese Frage wird je nach dem gewählten analytischen Zugang unterschiedlich zu beantworten sein; sie zeigt aber jedenfalls auf, dass die Kritik der Genredeutungen von Bohrmann und Grandl berechtigt ist. Ausgehend von meinem oben umrissenen ästhetischen Ansatz möchte ich eine eigene Einteilung treffen und sie jeweils mit einem Beispiel illustrieren.

Unterhaltungsvehikel und Actionmotiv: „Kellys Heroes“ (B. Hutton, US/YU 1970)

„Kellys Heroes“ (im deutschen Sprachraum unter „Stoßtrupp Gold“ vermarktet) ist eigentlich eine Gaunerkomödie,⁸ denn das grundlegendste Merkmal des Films ist, dass militärische Ziele zwar verfolgt und erreicht werden, aber die gesamte Handlung auf den Diebstahl von 16 Millionen Dollar in Goldbarren durch eine marodierende Einheit der US-Armee ausgerichtet ist. Der Zweite Weltkrieg dient hier lediglich als extreme und gefährliche Kulisse für den Raubzug.⁹ Diese Struktur verändert die Motivation der Charaktere fundamental. Ebenso werden der strikte militärische Ton, die im Normalfall klaren Befehlsketten und die Hierarchie unterlaufen: Vorgesetzte (insbesondere die Figur des „Major General Colt“) werden als dummlich und wirklichkeitsfremd dargestellt, andere (eigene) Einheiten als inkompetent bloßgestellt¹⁰ und die überbordende Bürokratie als Quelle von Frustration und Desillusionierung gezeigt.¹¹

Die Akteure der Truppe werden als Sympathieträger, ja Identifikationsfiguren mit menschlichen Zügen gezeichnet – der frustrierte (degradierte Leutnant) Kelly, der

8 Schon die am Anfang gezeigte Entführung des deutschen Offiziers im Stil einer Kommandoaktion ist durchsetzt von slapstickhaften Elementen: Auf der Flucht fährt Kelly so durch ein wassergefülltes Schlagloch, dass das Essen in einer deutschen Feldküche verdorben wird (0:02:51), das Verhör wird mit Hilfe von Alkohol völlig gewaltlos durchgeführt (0:10:15) usw.

9 Bemerkenswert ist, dass die historische Genauigkeit des Films respektabel ist. Die genannten Einheiten, kenntlich an ihren Truppenzeichen, befanden sich im August 1944 tatsächlich im Raum Clermont; vgl. *The Big Wheel: 35th Infantry Division (MISC 7723)*, USAF 1950 (Dokumentation, Kurzfilm) sowie Tessin 1973, 75.

10 So wird gleich am Anfang des Filmes die Einheit – noch in ihren zugewiesenen Stellungen – von eigener Artillerie beschossen.

11 Hier spiegelt sich wie in allen Filmen auch der Zeitgeist der Produktionsperiode: 1969/70 befand sich der Vietnamkrieg auf seinem Höhepunkt, die Zahl der gefallenen US-amerikanischen Soldaten stieg und entsprechend befand sich die Zustimmung zu diesem Krieg in der Bevölkerung auf einer Talfahrt. Zugleich erlangte die 68er-Bewegung massive Breitenwirkung; das Hinterfragen der überkommenen Strukturen, aber auch in gewissem Sinne das Zerschlagen des „american dream“ manifestierte sich im Erfolg dieses Filmes, der seine Produktionskosten dreifach einspielte.

bärbeißige Sergeant Big Joe (Clint Eastwood), ja sogar der deutsche namenlose Panzerkommandant (Karl Otto Albery) –, sie bleiben aber ebenso wie die einfachen Soldaten der Einheit stereotypisch und flach. Die interessanteste Figur des Films ist wohl der verrückte Panzerkommandant Oddball (Donald Sutherland). Der Kommandant einer versprengten Panzergruppe aus drei Sherman-Tanks, der als Hippie dargestellt wird, ist das stärkste satirische und militärkritische Element, chaotisch, langhaarig, mit ausgeprägter Woodstock-Rhetorik und einer Vorliebe für laute Musik.¹²

Gerade wegen seiner stellenweise klamaukhaften Handlung bietet „Kellys Heroes“ einige Ansatzpunkte für Erkenntnisgewinn zum Thema dieses Aufsatzes. Zunächst ist er ein aufwändig produzierter Actionfilm. Die Panzerschlachten, Schusswechsel und Explosionen sind groß angelegt und bieten Schauwert, ohne in der psychologischen Ausformung der Figuren über eine befremdliche Oberflächlichkeit hinauszukommen. Der Film nutzt die Zerstörungskraft des Krieges als visuelles Spektakel, entkoppelt es aber von jeder ideologischen oder patriotischen Bedeutung. Einige eigene und viele feindliche Soldaten fallen, aber der Tod ist ästhetisch inszeniert: schnell und sauber. Der Schuss fällt, die Kugel trifft, der Gegner fällt. Die häufigeren schweren oder weniger schweren Verletzungen werden ausgeklammert, der Schmerz und die Schreie der Verwundeten bleiben verborgen – es wird unterhaltsam gestorben.¹³ Die Soldaten sind kriegsmüde, zynisch und desinteressiert an den übergeordneten Zielen des Krieges. Ihr einziges Ziel ist es zu überleben und, wenn möglich, reich zu werden. Es gibt keine patriotischen Reden oder Momente nationalen Stolzes: Der Krieg ist für sie keine ehrenvolle Pflicht, sondern ein gefährlicher Job, aus dem sie das Beste machen wollen.

Der Krieg bietet hier nicht die Folie für einen edlen Kampf für die gerechte Sache, sondern wird als absurdes und oft sinnloses Unterfangen dargestellt, das von Gier und Bürokratie determiniert wird. Hier ist bemerkenswert, dass im Finale des Filmes das Schwarz-Weiß-Schema völlig durchbrochen wird, wenn der SS-Hauptscharführer sich zu einem Kuhhandel überreden lässt – sogar für die fanatischsten Deutschen geht der Gewinn über die Loyalität zu ihrem Führer. Der Krieg wird zu einer reinen Transaktionsoption.

An „Kellys Heroes“ lässt sich die Macht der Form zeigen: Inhaltlich wird die Absurdität des Krieges deutlich (Chaos, Leid, Tod, Zerstörung); formal kann er dennoch als Unterhaltung inszeniert werden. Sichtbar wird das vor allem in der Schnitttechnik, die einen

12 „When we go into battle, we play music. Very loud!“ Oddball, 0:35:00. Vgl. dazu „Apocalypse Now“ (Francis F. Coppola, US 1979), 0:36:00. Coppola nimmt die Idee auf und verkehrt sie ins Gegenteil, so wird auch Lt. Col. Kilgore in seiner Mentalität als Gegenstück zu Oddball gezeichnet.

13 Dass der Tod in Actionfilmen als unterhaltsames Randphänomen auftaucht, ist nicht neu und endet auch nicht hier. Als Beispiel sei „Raiders of the Lost Ark“ genannt (S. Spielberg, US 1981), in dessen Verlauf 118 Menschen sichtbar (!) zu Tode kommen, ohne dass dies der positiven Rezeption Abbruch täte (vgl. Wessely 2009).

angenehmen Rhythmus zwischen Spannung und Entspannung,¹⁴ zwischen Dynamik und retardierenden Momenten schafft.¹⁵ Hörbar wird es auch im Soundtrack: Die Musik von Lalo Schifrin illustriert die Absurdität, aber auch die Leichtigkeit der Auffassung der Katastrophe „Krieg“; insbesondere im Eröffnungstitel „Burning Bridges“, der am Ende wiederkehrt, wenn die Helden mit ihren erbeuteten Goldbarren in den Sonnenuntergang fahren.¹⁶

Angesichts all dieser Doppelbödigkeit kann sich das Publikum der kritischen Frage nicht entziehen: Wie halte ich es mit meinem eigenen moralischen Verhältnis zu Vernichtung, Leiden und Tod? Bin ich bereit, meine Abscheu um des Lachens willen zu suspendieren? Die Erfahrung – und das Einspielergebnis dieses und ähnlicher Filme – zeigt: in der Regel ja.

Motivation und Legitimierung: „Alexander Newskij“ (S. Eisenstein, SU 1938)

„Alexander Newskij“ ist nur lose an historisch greifbare Daten angelehnt. Dokumentiert ist die Gestalt des Alexander, eines Nachkommens Ruriks des Warägers, der tatsächlich die Schweden an der Newa besiegte und sich der Expansion des Deutschen Ordens erfolgreich entgegenstellte.¹⁷

Eisenstein inszeniert dieses Ereignis, das zu einem der Gründungsmythen Russlands wird, vor dem Hintergrund der zeitnahen Bedrohung durch die Mongolen, die bereits am Anfang des Filmes eine Gruppe russischer Fischer grundlos provozieren. Indem er Alexander Newskij als jemanden einführt, der mit den Fischern an der Arbeit ist, integriert er bereits in den ersten Minuten einen sozialen Aspekt in den Film: Knez Alexander Jaroslavitsch ist „einer mit dem Volk“. Dass es dem Deutschen Orden¹⁸ zunächst gelingt, einige Siege zu erringen und die Stadt Pskow zu erobern, wird einem verräterischen Akt zugeschrieben. Entsprechend gelingt es Alexander, nach einem flammenden

14 Mitten im Gefecht um die Beherrschung von Clermont findet Big Joe Oddball und seinen Fahrer entspannt bei Baguette, Käse und Wein. Sein Panzer ist defekt und er denkt nicht daran, bei der Reparatur zu helfen – „I only ride ‘em, I don’t wanna do the work!“

15 Das staunende Innehalten der Truppe in der geknackten Bank angesichts der Goldbarren wird von der Marseillaise unterbrochen, mit der die örtliche Blaskapelle die Spitze der nachrückenden regulären US-Armee empfängt – den Dieben läuft plötzlich die Zeit davon ...

16 0:02:00–0:04:20 und 2:20:47–2:23:31: „All the burning bridges that have fallen after me, all the lonely feelings, and the burning memories, everyone I left behind each time I closed the door – burning bridges lost forevermore.“

17 Zum Hintergrund der Waräger vgl. Lübke 2022. Eine Abstammung Alexanders von Rurik dem Rauhebeinigen ist historisch allerdings als unwahrscheinlich anzusehen, vgl. TGDD 104, 5, 5.

18 Den Deutschen Orden gibt es nach wie vor; seine Mitglieder sind nun allerdings Regularkanoniker und dem Kriegshandwerk eher abhold. Der Hauptsitz des Ordens, der über 1.000 Mitglieder umfasst, befindet sich in Wien.

Appell, der die Moral seiner Truppe stärkt und auch das einfache Volk zu den Waffen ruft, dem überlegenen Gegner einen entscheidenden Sieg abzutrotzen.

Eisensteins erster langer Tonfilm ist zugleich sein Wiedereinstieg in das Filmschaffen in der Sowjetunion nach seiner Rückkehr aus den USA. Die Zusammenarbeit mit Sergej Prokofjew, dessen Musik den Film maßgeblich prägt, ergab eine eingängige und leicht verständliche politische Botschaft: Im Falle eines Angriffes wird jeder Bewohner Russlands seinen Teil zur Abwehr jedes Feindes beitragen.

„Propaganda“ ist ein Wort, das eher negativ konnotiert ist. Historisch ist das verkürzt: Propaganda ist zunächst eine Kommunikationstechnik zur Herstellung von maximaler öffentlicher Akzeptanz bzw. Unterstützung. Propagandistische Formen sind keine ausschließliche Domäne totalitaristischer Staaten, sondern durchaus in Demokratien geläufig. Wer die Medien kontrolliert, kontrolliert die öffentliche Meinung – in Gesellschaften, die ein staatliches Medienmonopol bewahren, ist dies in der Regel die Regierung; in liberalen Gesellschaften eine wirtschaftlich potente Oligarchie unter dem Etikett „Information“, „PR“ oder „Public Diplomacy“. Der propagandistische Kriegsfilm ist ein ästhetisch-politischer Apparat: Er schafft eine gemeinsame Geschichte und einen gemeinsamen Gegner, stellt Feindbilder her, verleiht dem eigenen Kollektiv eine sakrale Aura und übersetzt nicht zuletzt komplexe Konflikte in moralische Eindeutigkeit. Seine bevorzugte Figur ist nicht der ambivalente Mensch, sondern der exemplarische Typus. Und dieser Filmtypus arbeitet affektiv: Rationale Argumentation bzw. sachlich korrekte Darstellung wird sekundär; der Appell an die Emotion tritt in den Vordergrund.¹⁹ Die „faschistoide Ästhetik“, in die der Film kippt, ist damit aber kein in Kauf genommener Nebeneffekt, sondern ein geplanter und gewollter Modus der Darstellung, der die Reflexionsmöglichkeiten des Publikums unterläuft (Haneke 2006, 267).

Wie funktioniert das ikonografisch? Zunächst wird eine Landschaft gezeigt, dominiert von sanften Hügeln, die aber von Skeletten und Waffen übersät sind – Spuren einer längst geschlagenen (und gewonnenen) Schlacht. Die sanfte Musik, dominiert von Streichern und Holzbläsern, leitet einen Männerchor ein, der den Sieg Alexanders über die Schweden am Ufer der Newa besingt (0:03:50).²⁰ Dann bricht die Musik ab und es dominieren Ambiente und Sprache. Eisenstein zeigt die weiß gekleideten Russen menschlich und ihren Anführer als integralen Bestandteil der Gemeinschaft. Sie fischen gemeinsam, und auch der Fürst steht bis zu den Knien im kalten Meer, um den Fang zu sichern; er verhindert, dass die Handgreiflichkeiten zwischen Mongolen und Russen eskalieren; er wird als unbestechlich gezeigt – und der Darsteller entspricht einem gängigen Schönheitsideal der späten 1930er-Jahre (0:03:46–0:11:40).

19 Auch der dezidierte Unterhaltungsfilm kann starke propagandistische Züge tragen; exemplarisch sei hier „Air Force One“ (W. Petersen, US 1997) genannt, dem Michael Haneke (2006, 265) attestiert, offiziell ein Unterhaltungsfilm zu sein, der aber tatsächlich höchst manipulativ ist.

20 Vgl. auch 0:34:50 („Erhebt euch, freie Männer, zur mörderischen Schlacht ...“).

Dagegen werden die schwer gerüsteten Deutschen Ritter als entmenschlichte Macht inszeniert, als kalte, mechanische Gewalt, die nicht verhandelt, sondern auslöscht (0:22:00–0:30:17).²¹ Die Musik kippt in eine von Hörnern dominierte, dissonante Instrumentierung.²² Die Verbrennung der kleinen Kinder im (Opfer-)Feuer erinnert an Jer 19,5 oder Ez 16,21: Die Religion der Gegner ist mörderischer Götzendienst (0:29:00). Damit wird das Motiv der bedrohten Gemeinschaft gesetzt, die sich nur durch Einheit retten kann. Und diese Einheit braucht eine gemeinsame Geschichte (intradiegetisch der Sieg über die Schweden in den Jahren davor, extradiegetisch gerade die Alexander-Legende) und einen gemeinsamen Feind (intradiegetisch die Deutschen Ritter, extradiegetisch das faschistische Deutschland), und dieser Feind muss „entmenschlicht“ werden, um die Identifikationsmöglichkeit mit ihm zu minimieren. Genau hier liegt die moralische Gefahr aller propagandistischen Kriegsfilm: Sie stabilisieren das Kollektiv, indem sie Empathie selektiv machen.²³ Diese Grundtendenz zieht sich durch den gesamten Film. Gut und Böse, Schwarz und Weiß sind klar verortet und findet sich auch in Eisensteins Bildkompositionen wieder.

Obwohl Alexander die zentrale Heldenfigur ist, betont der Film den Sieg des russischen Volkes. Es sind die einfachen Bauern, Handwerker und Fischer, die sich erheben, um ihre Heimat zu verteidigen. Dies entsprach perfekt der sowjetischen Ideologie, die das Kollektiv über den Einzelnen stellte. Es gibt einen Anführer, den das Volk bestellt hat und der das Volk eint, aber der Sieg ist ein Sieg der gesamten Nation.

„Alexander Newskij“ inszeniert den Krieg als gerechte Verteidigung des Vaterlandes; er dient der Verteidigung, wenn das eigene friedliebende Volk von einem barbarischen Aggressor überfallen wird. Mit Alexanders Textzeile „Wer mit dem Schwert zu uns kommt, wird durch das Schwert umkommen. Darauf stand und wird immer stehen das russische Land!“ (1:46:35) wird der Krieg als heilige Pflicht und moralisch absolut gerechtfertigt dargestellt. Es gibt keinerlei Zweifel oder moralische Ambivalenz.

System- und Gesellschaftskritik: „Platoon“ (O. Stone, US 1986)

Im Jahr 1967 eskaliert der Vietnamkrieg. Die USA werfen über 220.000 Tonnen an Bomben auf den Gegner ab (und nehmen Opfer in der Zivilbevölkerung als

21 Die behelmtten Ritter bleiben zum Großteil anonym; die erdrückende Präsenz der lateinischen Kreuze setzt ein Überwältigungssignal für sich und die dubiose Figur des päpstlichen Legaten, der als ästhetischer Gegenpol zu Alexander gezeichnet wird und dessen Handschuhe ein zur Swastika entstelltes Chi-Rho zieren (0:23:20) bilden das Setting für das folgende brutale Abschlachten der Zivilbevölkerung von Pskov. Unter dem Blick des behelmtten Großmeisters erzittern die verängstigten Frauen und Kinder.

22 Ebenso ab 0:44:04, wenn ein persiflierter lateinischer Gottesdienst inszeniert wird und dabei die lateinischen Gesänge markerschütternd falsch klingen.

23 Vgl. dazu meine Anwendung des Girard'schen Sündenbockmechanismus auf Strukturen des Unterhaltungsfilms: Wessely 1996.

Kollateralschäden in Kauf), verlieren aber weit über 900 Flugzeuge (vgl. Frey ¹⁰2016, hier v.a. 125ff.). Die Bodentruppen sind in aufreibende Gefechte verwickelt, in denen die Vietnamesische Volksarmee technischer Überlegenheit die eigene Beweglichkeit und die Einsatzdoktrin eines Guerilla-Kampfes entgegensetzt.

„Platoon“ schildert den Krieg völlig anders als die beiden zuvor genannten Filme. Er hat keine eindeutig lineare Handlung, sondern stellt in Episoden den fortschreitenden psychologischen und moralischen Verfall des Protagonisten Chris Taylor dar, der sich aus idealistischen Gründen freiwillig zum Militär gemeldet hat (0:11:20). Taylor will „das Richtige tun“, doch seine Naivität wird schnell durch die Realität des Krieges zerstört. Ein erster Vorgeschmack wird bereits in der Einstiegsszene geboten: Nach dem Einstieg mit einem Zitat aus Koh 6 („Erfreue dich, junger Mann, an deiner Jugend“) landet in dieser Atmosphäre das riesige Transportflugzeug mit den jungen Rekruten, die als erstes mit den Leichensäcken gefallener Kameraden konfrontiert werden. Musikalisch dient das mit Streichern instrumentierte, getragene Eröffnungsmotiv in B-Moll als Brücke zu den ersten Szenen im Kampfgebiet und verebbt sinnfällig mit dem endgültigen „Ankommen“ Taylors in der mit Leben übervollen und doch lebensfeindlichen Umwelt des Dschungels (0:00:36–0:02:52), wobei „Ankommen“ hier nicht bedeutet, Teil einer geordneten militärischen Maschine zu werden, sondern sich in ein System permanenter Überforderung einzuschreiben (0:02:51).²⁴ Die „Handlung“ besteht aus zermürbenden Patrouillen, der ständigen Angst vor Angriffen und der bedrohlichen Natur, Momenten der Langeweile, Drogenkonsum als Fluchtmittel und plötzlichen, brutalen Gewaltausbrüchen. Die sozial heterogene Gruppe des Platoons – geprägt durch soziale Herkunft, ethnische Zugehörigkeit, Drogenkultur und unterschiedliche Motivation – wird nicht durch gemeinsame Überzeugungen zusammengehalten, sondern durch Routine, Zynismus und die schlichte Notwendigkeit, den nächsten Tag zu überstehen. Taylor gerät zwischen zwei Leitfiguren: Sergeant Barnes (Tom Berenger) verkörpert eine harte, utilitaristische Kriegslogik, die moralische Skrupel als Gefahr für die eigene Überlebensfähigkeit betrachtet; Sergeant Elias (Willem Dafoe) hingegen erscheint als Gegenpol, der Menschlichkeit und Maß einzufordern versucht, ohne die Realität des Kampfes zu romantisieren.²⁵ Diese Spannung wird zur eigentlichen Triebkraft des Filmes: Nicht der Gegner allein, sondern die Differenz der Deutungen dessen, was Krieg „erlaubt“, wird zum zentralen Konfliktpunkt.

Die Zuschauenden erleben mit Taylor, wie Erschöpfung, Angst und Hass die Menschlichkeit erodieren. Dabei wird ihnen viel zugemutet: Der Realismus der Darstellung

24 Hier bricht auch die Musik ab und der diegetische Soundtrack wird vorerst zur einzigen akustischen Referenz.

25 Eine Operation in einem vietnamesischen Dorf bildet den Kulminationspunkt dieser Dynamik: Aus Frustration, Vergeltungsimpuls und Kontrollverlust entsteht eine Spirale aus Drohung, Misshandlung und tödlicher Gewalt gegen Zivilisten; die Frage nach Schuld verteilt sich dabei nicht sauber auf einzelne Täter, sondern bleibt als kollektive Verstrickung im Raum stehen (0:45:44–0:59:02).

macht Erschöpfung, Angst, Zynismus und Aggression beinahe spürbar; mit den handelnden Personen wird auch das Publikum einem Umformungsprozess unterzogen.

Anders als etwa in „We Were Soldiers“ (Randall Wallace, US/DE/FR 2002) bleibt der Gegner gesichtslos.²⁶ Es gibt keinen deutlich gezeigten Feind, nur die leidende, vergewaltigte, geprügelte und getötete Zivilbevölkerung. Die Soldaten bleiben im Zwielficht: Schemen, die auftauchen und fallen oder wieder verschwinden, Stimmen in der fremden Sprache, eine diffuse Bedrohung, die 24/7 über dem Platoon schwebt. In dieser Atmosphäre permanenter Angst und zeitweise aufbrechender Panik wird Taylor am Ende zum Mörder – er tötet mit gezielten Schüssen Barnes, der für den Tod des menschlich handelnden und von ihm als Identifikationsfigur wahrgenommenen Elias verantwortlich ist (1:49:15).

„I think now, looking back, we did not fight the enemy. We fought ourselves, and the enemy was in us.“ Diese Schlussreflexion Taylors, als er ausgeflogen wird, fasst die Kernbotschaft des Filmes zusammen: Wie in Kellys Heroes gibt es auch hier kein heldenhaftes Pathos und keine heroischen Parolen, aber anders als dort gibt es keine märchenhafte Auflösung, sondern nur Grauen, das lebenslang bleiben wird – ein wenig davon auch für das Publikum dieses Filmes.

Psychogramm und Reflexion: „Der Tiger“ (D. Gansel, DE/CZ 2025)

Wie der zuvor betrachtete Film „Kellys Heroes“ spielt auch „Der Tiger“ in jener Phase, in der das Ende des Deutschen Reiches absehbar war. Er ist jedoch das genaue Gegenteil einer Komödie und schon gar nicht unterhaltsam, sondern verstörend, ja: beängstigend.

Nach dem Fall Stalingrads im Februar 1943 beschleunigte sich die bereits zuvor wahrnehmbare Rückzugsbewegung der Wehrmachtsverbände, da die starken durch die Belagerung von Stalingrad gebundenen sowjetischen Kräfte nun in das Frontgeschehen eingriffen. Hier setzt der Film ein, indem er zeigt, dass sich deutsche Einheiten über eine Brücke über den Dnjepr zurückziehen, die anschließend gesprengt werden muss, um das Nachrücken des Gegners zu erschweren. Ein einzelner deutscher Panzer VI („Tiger“) hat die Aufgabe, den Rückzug bis zum letzten Moment zu decken. Dem Fahrzeug gelingt die Flucht nur mit knapper Not und bereits brennend (0:08:00). Anschließend bekommt das Fahrzeug einen Sonderauftrag: Aus einem Bunker, der inzwischen hinter der Frontlinie liegt, soll ein wichtiger deutscher Offizier, Oberst Paul von Hardenburg (Tilman Strauß) gerettet werden, da er aufgrund seiner besonderen Kenntnisse keinesfalls in die Hand der Roten Armee fallen darf.

26 Wallace gelingt es, die Feinde als Menschen darzustellen und bei aller Brutalität der Darstellung die Konflikte und Qualen auf beiden Seiten zu thematisieren.

Im Rahmen dieser Mission wird der Hintergrund der einzelnen Besatzungsmitglieder deutlicher – ein Weinbauer (der Richtschütze Weller, Laurence Rupp), ein Lehrer (der Funker Keilig, Sebastian Urzendowsky), ein Lokführer (der Fahrer Helmut, Leonhard Kunz) und ein sehr junger Erwachsener (der Ladeschütze Michel, Yoran Leicher) werden vom einzigen Berufssoldaten der Gruppe, dem Kommandanten Gerkens (David Schütter), geführt. Sie duzen sich – nur im Kampfeinsatz wird die Anrede durch den Dienstgrad verwendet (z. B. 0:16:50–0:18:10). Das enge, laute und buchstäblich harte Innere des Panzers wird zum Verwirklichungsort einer Sozialdynamik, die den Charakter des Filmes bestimmt.²⁷ Durch Minenfelder und dichte Wälder führt ihr Weg; sie müssen einen Fluss durchtauchen, um Verfolgern zu entgehen und werden in einen Kampf mit einem sowjetischen Jagdpanzer verwickelt, den sie nur knapp überstehen. Dass zwischendurch Kompassnadeln verrückt spielen, Uhren stehen bleiben und sich während der nächtlichen Rast Irrlichter zeigen, irritiert punktuell, aber bleibt nicht unerklärlich. Als Gerkens von Hardenburg schließlich ausfindig macht, kommt es in einem an Hieronymus Bosch gemahnenden Setting zu einer überraschenden Wendung: Gerkens erfährt, dass er den brennenden Panzer beim Rückzug über die Dnjepr-Brücke nie verlassen hat – in diesem Moment schließt das Bild an die Eingangsszene an, die zuvor abgebrochen war, als der Tiger mit Brandbomben belegt wurde. In der letzten Einstellung des Filmes stürzt das brennende Fahrzeug mit seiner gesamten Besatzung mit der gesprengten Brücke in die Tiefe.

„Der Tiger“ bietet zwei diegetische Ebenen: eine innere, die den Großteil der Filmzeit einnimmt und die (vermeintliche) Geheimmission thematisiert, und eine äußere, die durch die Rahmenhandlung der erfolgreichen Verteidigung der Brücke und der erfolglosen Flucht konstituiert wird. Beide könnten je für sich stehen; die strukturelle Komposition verleiht dem Film allerdings eine völlig neue Perspektive, die vor allem hartnäckige Naziklischees unterläuft und angreift, indem sie einen blinden Fleck in der Hermeneutik des Zweiten Weltkrieges benennt, auf den schon Hannah Arendt (¹³2004) hinwies: dass das Böse nicht übermenschlich, sondern banal ist, und dass hinter den schlimmsten Verbrechen ein konkreter Mensch steht (der selbst durchaus auch Leiden-der und Opfer sein kann).

„Der Tiger“ ist eine Allegorie,²⁸ die an einer Einsicht ansetzt, die zugleich banal und tief ist: Krieg ist nicht nur ein politisches Ereignis, sondern ein psychischer Extremraum. Wo

27 Hier eifert Gansel wohl einem Vorbild nach, das genau dieses Setting perfektioniert hat: „Das Boot“ (W. Petersen, DE 1981). Hinsichtlich des Realismus von Leiden, Schmerz und Tod und dessen realistischer Inszenierung schließt er an „Saving Private Ryan“ (S. Spielberg, US 1998) an, den er im langsamen und qualvollen Sterben von Keilig nach einer schweren Splitterverletzung zitiert (bei Spielberg ist es der Sanitäter Wade, der nach einem MG-Treffer innerlich verblutet).

28 Was nicht darüber hinwegtäuschen soll, dass die historische Authentizität gegeben ist, siehe hierzu Frieser, Schmider & Schönherr 2007, 112. Dieser (gescheiterte) Versuch, den sowjetischen Vormarsch durch einen Gegenangriff zum Stehen zu bringen, trug mit dazu bei, die gefürchtete Panzerwaffe der Wehrmacht und SS auf einen Schatten ihrer selbst zu reduzieren. Historisch ungenau

Alltagsnormen brechen, treten innere Mechanismen hervor, die sonst verdeckt bleiben: Angst, Aggression, Dissoziation, Loyalitätszwang, Schuldabwehr, Wandlung oder gar Verlust des eigenen moralischen Referenzrahmens. Kriegsfilm können Settings generieren, in denen das Innenleben nicht als introspektiver Monolog erklärt werden muss, sondern äußerlich sichtbar wird: als Handgriff, als Blick, als Zögern, als Automatismus. Der Krieg ist die Bühne, auf der innere Prozesse Handlung werden – und weil das Außen maximal druckvoll ist, wirkt das Innen wie unter Vergrößerung, insbesondere, wenn es durch den starken Kontrast offenes Schlachtfeld vs. Klaustrophobie-generatives Inneres des Panzers gezeichnet wird. Der Panzer trägt die Nummer 311, und tatsächlich war der Tiger 311 Bestandteil der Schweren Panzerabteilung 503, die 1943 in das „Unternehmen Zitadelle“ eingebunden war (Frieser, Schmider & Schönherr 2007, 112). Aber es geht hier nicht um Historizität, sondern um das Aufzeigen psychologischer Verfasstheit. Die Handlung wird weniger von Schlachten und Kämpfen als von den inneren Konflikten der Besatzung vorangetrieben.²⁹

Der Film bringt immer wieder religiöse Versatzstücke ins Bild. Neben Weller baumelt ein Rosenkranz von einer Leitung (0:13:46), im Funk wird das katholische *Agnus dei* hörbar, repetitiv und in steigender Intensität (0:025:22–0:26:45 und 1:20:44–1:21:14), Weller bekreuzigt sich vor dem Unterwassermarsch (0:42:39), Keilig wird später unter einem Kreuz begraben, wobei Weller den Rosenkranz in der Hand hält (1:16:17), russische Dorfbewohner werden in eine brennende Kirche getrieben (0:59:54) und Gerkens erhält die Nachricht, dass seine Frau und sein Kind in der brennenden Hamburger Nikolaikirche ums Leben gekommen sind (1:46:39). Bezeichnend zudem die letzten Sätze im Dialog zwischen Gerkens und von Hardenburg: „Oberst Richter hat mich geschickt“ – „Oberst Richter, wer soll denn das sein?“ (1:45:21) In Anbetracht der aufgezählten Indizien ist es vertretbar, „Oberst Richter“ als „der oberste Richter“ und als Synonym für „Gott“ zu lesen – von dem angesichts des Grauens keine Spur zu sehen ist.

Gerade zum Agnus ist eine wesentliche Beobachtung nachzutragen: Es wird immer wieder der erste Vers wiederholt: *Agnus dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis* (Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, erbarme dich unser). Keilig fügt aus eigenem Antrieb die Schlussbitte „gib uns deinen Frieden!“ hinzu. Das Agnus wird in der katholischen Messe beim Brechen des Brotes (scil. des Leibes Christi!) gesprochen, und der erste Vers wird so oft wiederholt, bis alle großen Hostien gebrochen sind. Erst dann wird die Schlussbitte gesetzt. Ihr Wegfallen eröffnet zwei Deutungen: Auf der

ist hingegen das Duell mit und die Flucht vor mehreren SU-100, die erst ab Ende 1944 in Einsatz kamen.

29 Beispielhaft seien hier das ambivalente Verhältnis von Helmut und Michel genannt oder der Versuch Wellers, Gerkens als Kommandant abzusetzen, aber auch die Privatgespräche mit der darin geäußerten Sehnsucht nach der ein für allemal verlorenen Zeit des Friedens. Versuche, diese Stimmung zu überkommen (Weller zu Gerkens: „Wenn das hier vorbei ist, kommst du mich besuchen, und dann trinken wir die [scil.: seine wertvollste und beste Flasche Wein] gemeinsam!“) bleiben auf halber Strecke stecken oder scheitern völlig.

inneren Ebene sind die Leiber der Protagonisten gerade noch nicht gebrochen; auf der äußeren stellt sich die Frage der Sünde gerade für Gerkens mehrfach. Er hat das Massaker an den Frauen und Kindern, die sich in die Stalingrader Traktorenfabrik geflüchtet hatten, mit auf dem Gewissen, und durch die Verzögerung des Rückzugsbefehls an der Brücke auch den Tod seiner gesamten Panzerbesatzung und seinen eigenen zu verantworten. Theologisch: Wer in Sünde lebt, für den kann es Frieden nicht geben.

„Der Tiger“ ist somit ein Kriegsfilm, der zwei Funktionen erfüllt: Er stellt den Krieg mit den Mitteln des Kammerspieles so dar, wie er ist – entsetzlich, brutal, vernichtend und ein Gräuelfeld vor dem Herrn. Er zeigt aber auch die unauflösbare Verfangenheit der handelnden Personen in einem Unheilzusammenhang, der wesentlich in deren Innerem einwurzelt und für den es, anders als für den „äußeren“ Krieg, keine Möglichkeit eines Waffenstillstandes oder gar eines Friedens gibt, sondern nur die Kapitulation und damit der Untergang bleibt.

Fazit: „Kriegsfilm“ vs. Krieg als Sujet

Die Analyse macht deutlich, dass „Kriegsfilm“ nur bedingt als kohärente Gattungsbezeichnung taugt. Schon die begriffliche Klärung zeigt, dass weder der historische Bezug „Krieg“ noch ein Bündel ikonischer Markierungen (Uniform, Waffen, Rangordnung, Flaggen) für sich genommen eine stabile Genreidentität garantieren. Vielmehr erweist sich das Kriegssujet als ein ästhetisch hoch anschlussfähiger Möglichkeitsraum, in dem sich unterschiedliche filmische Möglichkeiten entfalten. Die betrachteten Beispiele demonstrieren, dass unter dem Etikett „Kriegsfilm“ Produkte versammelt werden, die in Zielrichtung, Erzählmodus, emotionalem Anspruch und vor allem in der in ihnen präsentierten Anthropologie weit auseinanderliegen.

Sinnvoller erscheint daher, von Filmen zu sprechen, die sich des Sujets „Krieg“ bedienen, um spezifische diegetische Zwecke zu verfolgen: Krieg kann zur Kulisse eines unterhaltenden, actiongetriebenen Abenteuers werden („Kellys Heroes“), zum Instrument politischer Motivation und Legitimierung, das Feindbilder stabilisiert und kollektive Identität sakralisiert („Alexander Newskij“), zum Medium radikaler System- und Gesellschaftskritik, das den moralischen Zerfall einer Ordnung sichtbar macht („Platoon“), oder zum psychologischen Extremraum, in dem Innenwelten erzählbar werden und Schuld nicht bloß thematisch, sondern strukturell in die Erzählarchitektur eingeschrieben ist („Der Tiger“). In allen Fällen ist „Krieg“ nicht einfach Gegenstand, sondern Funktion: Er erzeugt Druck, Ausnahmezustand, Grenzsituation – und damit jene Verdichtungen, in denen Deutungen des Menschen sichtbar werden.

Gerade daraus erwächst ein theologisches Potenzial, das nicht auf religiöse Motive im Bildinventar reduziert werden darf. Theologisch relevant werden diese Filme, weil sie – je auf ihre Weise – Grundfragen exponieren: Wie entsteht Schuld unter Bedingungen des Zwangs? Was geschieht mit Gewissen, Freiheit und Verantwortung im Ausnahme-

zustand? Wie wird „Frieden“ denkbar, wenn der Krieg nicht nur äußerer Konflikt, sondern innere Verfassung wird? Und welche Mechanismen selektiver Empathie entwickeln sich dort, wo der Krieg moralische Eindeutigkeiten postuliert? So zeigt sich ein Deutungsraum, in dem sich theologische Anthropologie, Ethik und Eschatologie exemplarisch spiegeln – manchmal als Kritik, manchmal als Verführung, häufig als ambivalente Zumutung. Entscheidend ist nicht die Etikettierung als „Kriegsfilm“, sondern die präzise Analyse dessen, was ein Film mit „Krieg“ tut – und welche Deutung des Menschen vor Gott dabei sichtbar wird.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1964/¹³2004). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- Beestermöller, Gerhard (2006). Art. Krieg. In: *Lexikon für Theologie und Kirche: Band 6*. Freiburg: Herder, 475–479.
- Bohrmann, Thomas & Grandl, Mathias (2007). „Jeder Krieg ist anders, jeder Krieg ist gleich“. Krieg im Film. In: *Stepfan Zöllner, Werner Veith & Thomas Bohrmann (Hg.), Handbuch Theologie und populärer Film: Band 1*. Paderborn: Schöningh, 79–94.
- Duke, Robert (2024). *The Megiddo Mosaic: A Community Coming Together to the Table*. In: *Museum of the Bible*, 26.9.2024, abrufbar unter <https://www.museumofthebible.org/magazine/exhibitions/the-megiddo-mosaic-a-community-coming-together-to-the-table> [26.1.2026].
- Frey, Marc (1998/¹⁰2016). *Geschichte des Vietnamkrieges. Die Tragödie in Asien und das Ende des amerikanischen Traums*. München: Beck.
- Frieser, Karl-Heinz, Schmider, Klaus & Schönherr, Klaus (2007). *Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg: Band 8. Die Ostfront 1943/44. Der Krieg im Osten und an den Nebenfronten*. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Haase, Richard (2003). *Recht im Hethiter-Reich*. In: *Ulrich Manthe (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*. München: Beck, 123–150.
- Haneke, Michael (2006). *Bemerkungen zum Zusammenhang von Film, Kultur und Gesellschaft*. In: *Christian Wessely (Hg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das „unverfügbare Andere“*. Regensburg: Pustet, 263–268.
- Haymes, Jay (1984). *War Movies*, New York: W.H. Smith.
- Heraklit von Ephesos (1922). *Fragment 53. Übersetzung nach: Hermann Diels (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmann, 77–102.
- IMDbPro. *Box Office Mojo*, abrufbar unter <https://boxofficemojo.com> [25.2.2026].
- IMDb. *Erweiterte Titelsuche*, abrufbar unter https://www.imdb.com/de/search/title/?release_date=1895-01-01,1914-12-31&genres=!documentary,!short&sort=release_date,desc [26.1.2026].

- Lübke, Christian (2022). Mobilität und Kontinuität. Die Rus'-Waräger und die Entstehung der Kiewer Rus' unter Berücksichtigung der Forschungsdiskussion um den Normannenstreit. In: Viola Skiba, Nikolas Jaspert & Bernd Schneidmüller (Hg.), *Norman Connections. Normannische Verflechtungen zwischen Skandinavien und dem Mittelmeer*. Regensburg: Schnell & Steiner, 94–109.
- Paul, Gerhard (2003). Krieg und Film im 20. Jahrhundert. Historische Skizze und methodologische Überlegungen. In: Bernhard Chiari, Matthias Rogg & Wolfgang Schmidt (Hg.), *Krieg und Militär im Film des 20. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter, 3–78.
- Rief, Josef (1990). *Bellum im Denken und in den Gedanken Augustins*. Beiträge zur Friedensethik, 7. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rosinska, Olena & Tyminska, Marta (2023). Methods for Designing Strategic Narratives in the Description of the 2022 Russian-Ukrainian War in Documentaries. In: *Images*, XXXIV, 43, 79–95.
- Siskel, Gene (1973). The touch that transcends violence and death. In: *Chicago Tribune*, 11.11.1973, E3, 3.
- Sun Tzu (2008). *Die Kunst des Krieges*, herausgegeben und übersetzt von H. Eisenhofer. Hamburg: Nikol.
- Tessin, Georg (1973). *Verbände und Truppen der deutschen Wehrmacht und Waffen-SS 1939–1945: Band 2*. Osnabrück: Biblio.
- Virilio, Paul (1989). *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, Frankfurt: Fischer.
- von Clausewitz, Carl (1832). *Vom Kriege*. Projekt Gutenberg, I.2, abrufbar unter <https://projekt-gutenberg.org/authors/carl-von-clausewitz/books/vom-kriege-erster-teil/chapter/3/> [25.2.2026].
- Wessely, Christian (1996). *Von Star Wars, Ultima und Doom. Mythologische Strukturen in der Unterhaltungsindustrie*. Frankfurt: Lang.
- Wessely, Christian (2009). Das Werk des Filmregisseurs Michael Haneke: „Ich lege Wert darauf, ein Außenseiter zu sein“. In: *Herder Korrespondenz*, 10, 533–538.
- Wessely, Christian (2014). Gibt es einen gerechten Krieg? Einige Schlaglichter zu einem endlosen Thema. In: Leopold Neuhold (Hg.), *Frieden, Frieden, aber es gibt keinen Frieden. Theologie im kulturellen Dialog*, 24. Innsbruck: Tyrolia, 117–138.

Ao. Univ.-Prof. Ing. Dr. Christian Wessely

Institut für systematische Theologie

Heinrichstraße 80

A-8010 Graz

christian.wessely(at)uni-graz(dot)at

https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbForschungsportal.cbShowPortal?pPersonNr=56069

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5007-2235>

Kriegserfahrungen „im Gepäck“ Pastoraltheologische Perspektiven auf die Begegnung mit geflüchteten Menschen

Abstract

Der Beitrag präsentiert auf der Basis zweier internationaler, qualitativ-empirischer Forschungsprojekte Interviewpassagen von Kriegsgeflüchteten aus Syrien. So wird den Menschen hinter den Zahlen von Flüchtlingsstatistiken eine Stimme verliehen. Zugleich werden die Textpassagen pastoraltheologisch interpretiert, um Lernfelder für die Kirchen zu identifizieren. Der Beitrag dokumentiert die Resilienz und „Agency“, aber auch die Traumatisierung der Geflüchteten, lässt deren Religiosität als Stimulus für katechetische Prozesse erkennen und plädiert angesichts von Rassismuserfahrungen für einen verstärkten gesellschaftspolitischen Einsatz der Kirchen. Dabei ist den Lebensgeschichten von Kriegsgeflüchteten Raum zu geben. Denn diese zu ignorieren, führt zur schleichenden Dehumanisierung und emotionalen wie politischen Verhärtung der Gesellschaft.

Drawing on two international, qualitative-empirical research projects, this article presents excerpts from interviews with war refugees from Syria. In this way, a voice is given to the people behind the figures in refugee statistics. At the same time, the text excerpts are interpreted from a pastoral-theological perspective in order to identify areas of learning for the churches. The article documents the resilience and ‘agency’ of the refugees, as well as their trauma; it highlights their religiosity as a stimulus for catechetical processes and, in light of experiences of racism, calls for greater socio-political engagement on the part of the churches. In doing so, space must be given to the life stories of war refugees. For to ignore them leads to creeping dehumanisation and the emotional and political hardening of society.

1. Das Anliegen: Geflüchteten Menschen eine Stimme verleihen

Auf 123,2 Millionen beziffert der *Global Trends Report 2024* (UNHCR 2025, 2) die Zahl der bis Ende 2024 weltweit gewaltsam vertriebenen Menschen. Diese Zahl hat sich seit 2014 mehr als verdoppelt und hat seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs einen historischen Höchststand erreicht. Vor allem Kriege und bewaffnete Konflikte – allem voran im Sudan, in Gaza, in der Ukraine und in Syrien; der Iran ist noch nicht berücksichtigt – stellen die strukturellen Treiber für diese Entwicklung dar (UNHCR 2025, 8–10). Aber auch anhaltende Gewaltsituationen, Militäraktionen oder ethnische Konflikte wie in Myanmar, Bandenkriminalität wie in Haiti oder dauerhafte Gewalt durch bewaffnete Gruppen wie in der Demokratischen Republik Kongo beschleunigen die Fluchtbewegungen. Diese Zahlen sind bedrückend, mit einer weiteren Zunahme ist in den kommenden Jahren zu rechnen.

Dieser Beitrag stellt die Menschen hinter diesen Zahlen in den Mittelpunkt, die in den Statistiken unsichtbar zu werden drohen. So unverzichtbar Daten zur Problemlösung

sind, entwickeln sich durch ihre Veröffentlichung vermutlich auch Überwältigungsgefühle in den Aufnahmebevölkerungen. Angst und Abwehr, die dabei entstehen, können dann von rechtsautoritären Bewegungen und Parteien politisch instrumentalisiert werden. So stellen Geflüchtete und Migration für viele Menschen in Europa heute eine Bedrohung dar.

Demgegenüber erkennt die katholische Kirche in Migrationsphänomenen ein „Zeichen der Zeit“, d.h. „eine Herausforderung, die es beim Aufbau einer erneuerten Menschheit und in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu schätzen gilt“ (Erga migrantes 14). Diese Sicht verpflichtet zur Erinnerung, dass Geflüchtete und Vertriebene vor allen Kategorisierungen und politischen Lösungen *Menschen* sind – mit individuellen Biografien und konkreten Lebenserfahrungen. Als einzigartiges Abbild Gottes sind sie mit unhintergebarter Würde und Rechten ausgestattet; nach Gen 1,27 „Gottesstatuen“, d.h. Repräsentant*innen Gottes in unserer Welt. Das kirchliche Lehramt hält zudem fest, dass Christ*innen in den Migrant*innen das Antlitz Christi erkennen – u.a. in der Instruktion *Erga Migrantes caritas Christi* (2004, Nr. 15) und in den Richtlinien für die Seelsorge *In Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen* (2013). Indem das Konzept „Zeichen der Zeit“ in diesen Dokumenten sowohl theologisch als auch praktisch übersetzt wird, sind Kriegserfahrungen auch Gegenstand der Pastoraltheologie.

2. Methodik

Als theologische Gegenwartshermeneutik (Polak 2015) erkennt die Pastoraltheologie in den Erzählungen und Erfahrungen Geflüchteter sog. „loci theologici“, d.h. „Entdeckungsorte theologischer Erkenntnis“ (Englert 2012, 95), die den Kirchen in der Begegnung mit Geflüchteten Lernfelder erschließen können. Zu deren Identifikation folge ich dem klassischen pastoraltheologischen „Dreischritt“ von Kairologie – Kriteriologie – Praxeologie.

Um die Stimmen von Geflüchteten zur Sprache zu bringen, beziehe ich mich im kairologischen Schritt auf ausgewählte Interviewpassagen aus zwei qualitativ-empirischen Projekten, an denen ich beteiligt war bzw. bin:

- das derzeit noch laufende Mixed-Methods WEAVE-Projekt *Between Intensification and Relativisation: Modalities and Mechanisms of Religious Change among Muslim and Christian Refugees from Syria in Germany, Austria and Switzerland* (WEAVE 2024–2027), das mittels qualitativer Leitfaden- und Experten-Interviews Faktoren religiösen Wandels bei syrischen Geflüchteten erhebt, sowie
- das Projekt *Religious and Non-Religious Narratives on Migration* (Polak, Tosun & Jödicke 2025), Teil der EU-finanzierten „COST-Action 2017: Connecting Theory and Practical Issues of Migration and Religious Diversity“, das interdisziplinär Migrationsnarrative erforschte und bei dem im Rahmen von Fokusgruppen – sogenannten

„Narrative Cafés“ – in Serbien, der Türkei und Österreich Interviews mit syrischen Geflüchteten geführt wurden.

In beiden Projekten erzählten die Befragten – oft ungefragt und unter Tränen – auch über ihre Flucht- und Migrationserfahrungen und thematisierten dabei immer wieder das Erleiden von Krieg. Die entsprechenden Passagen habe ich im Zuge der inhaltsanalytischen Auswertung nach Mayring (2022) als „Kriegerfahrung“ codiert. Sie wurden zudem anonymisiert und sprachlich behutsam korrigiert. Denn grammatikalisch inkorrekte Sprache kann den Eindruck von Inkompetenz hinterlassen und potenzielle Vorurteile sowie das Festschreiben auf einen Opferstatus verstärken.

Im kriteriologischen Schritt habe ich ausgewählte codierte Passagen deduktiv mittels migrationstheologischer und-ethischer Motive analysiert, die ich in den vergangenen 15 Jahren¹ entwickelt habe (Polak 2017a, b, c). Im dritten, praxeologischen Schritt benenne ich sodann Lernfelder für die Kirchen, die sich aus der Analyse ergeben.

Die Gliederung dieses Beitrags folgt den ausgewählten migrationstheologischen Themen, wobei die drei pastoraltheologischen Schritte der besser nachvollziehbaren Verzahnung von Wahrnehmung, Interpretation und Handlungskonsequenzen willen jeweils abschnittsweise erfolgen.

Abseits dieses wissenschaftlichen Zugangs erschienen mir diese Erzählungen auch wie ein Auftrag, der mich als Theologin und Mensch verpflichtet. So bedankten sich nach den Interviews nahezu alle Befragten bei mir, weil „ihnen endlich einmal jemand zugehört hat“. Die Kriegsberichte sind daher nicht nur „Daten“ für wissenschaftliche Studien, sondern verpflichten mich, diese Erfahrungen einer breiteren Öffentlichkeit zu Gehör zu bringen – selbstverständlich mit der Zustimmung der Befragten. Theologisch formuliert erinnerten mich diese Gesprächssituationen an Exodus 3,7: „Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid.“ Eine theologische Auslegung dieses Verses, die die Vergewärtigung von biblischen Texten zu ihren Aufgaben zählt – unter Berücksichtigung der Differenz der Interpretationskontexte – verpflichtet mich, das Leid dieser Menschen zu sehen, ihre Klage zu hören und öffentlich zur Sprache zu bringen. Denn in gewissem Sinn ist die Theologie „Mitarbeiterin Gottes“, die dessen Solidarität mit den Marginalisierten sichtbar machen kann und muss.

3. Resilienz und „Agency“

Anders als die nüchterne Rede von „Pull- und Push-Faktoren“ als Motive für Flucht und Migration in der Migrationsforschung lassen die Erzählungen der syrischen

1 Überblick vgl. Forschungsschwerpunkt „Migration und Religion“: <https://pt-ktf.univie.ac.at/forschung/forschungsschwerpunkte/migration-und-religion/> [6.4.2026].

Geflüchteten die existenzielle Brutalität der Entscheidung für die Flucht erkennen. Ein Student berichtet:

„There was war all over Syria back then. My parents lost a child and did not want to lose more. I was studying civil engineering back then and the building of the faculty was outside of the city. [...] So, the Syrian army was bombing it, and ISIS was bombing it. The exams were interrupted because of that many times. We were also hearing the sounds of the bombings while being at home. We decided to leave for Turkey then. [...] Also, because there was a risk of being taken, me and my brother, by the Syrian army. We left for Turkey in July and I remember that it was the last day of fasting during the month of Ramadan.“ (WEAVE 2024–2027, IP 002-Deutschland, 3, Ausl. RP)

In dieser Beschreibung sticht die Verschränkung von sachlicher Beschreibung, existenziellen Erfahrungen von Leid und Tod sowie dem Alltag ins Auge. Trotz des Schmerzes und der Angst- und Ohnmachtsgefühle, die sich in dieser Erzählung verbergen, lässt sie in Form und Inhalt auch auf Resilienz und „Agency“ schließen, d.h. auf jene Widerstandskraft und Kompetenz, die Migrant*innen auch in lebensbedrohlichen Situationen als autonome und selbstwirksame Akteur*innen handlungsfähig bleiben lässt (Polak 2019). Dies wird in der folgenden Passage noch deutlicher:

„We were displaced there in 2012, after my brother was killed. [...] We could not go to Damascus because the trip there was very long, up to 6 hours, and my maternal grandparents had 2 or 3 families who were displaced and lived with them. We left immediately, one day after my brother was killed. We did not have time to think. They bombed us in June 2012 and he was killed. We decided to leave. [...] Our hearts were burning because of the death of my brother. We needed time to calm down. Other people left with us to Hasaka once they heard that my brother was killed. So, we were around 35 people in a 2-room-apartment.“ (WEAVE 2024–2027, IP 002-Deutschland, 3, Ausl. RP)

Fünf Mal erwähnt der Student den Tod seines Bruders. Aber trotz des Schmerzes der gesamten Familie bleibt diese handlungsfähig. Die Erzählstruktur lässt erkennen, dass die Fokussierung auf das Überleben und der enge familiäre und soziale Zusammenhalt dafür eine Schlüsselrolle spielen.

Auch die Verfasser zentraler Texte vor allem der hebräischen Bibel waren Menschen, die Opfer von Unterdrückung, Vertreibung, Deportation, Gewalt und Krieg waren und durch die aktive Auseinandersetzung mit ihrem Leid wieder zu Akteur*innen ihrer Geschichte wurden (Polak 2017a). Die Forschung bezeichnet solche Texte daher als „Resilienzliteratur“, die ihren Ursprung in traumatischen Erfahrungen hat (Markl 2020, 6). Kriegsgeflüchtete können Kirchenmitglieder deshalb daran erinnern, dass sie ihren Glauben an Gott Menschen verdanken, die diesen ihren Opfererfahrungen abgerungen haben: einen Glauben, der untrennbar mit der Verantwortung für Recht und Gerechtigkeit – insbesondere für Marginalisierte und „Fremde“ – verbunden ist.

Praxeologisch fordert dies zur Bereitschaft auf, Geflüchteten zuzuhören, die ihre Geschichte freiwillig erzählen wollen. Wenn dies schon in einer wissenschaftlich codierten Interview-Situation geschieht, könnten Geflüchtete im pastoralen Raum so ernstgenommen und verstanden werden, wie es sich viele wünschen. Um kirchlich Engagierte zu unterstützen, die sich berechtigterweise vor der Retraumatisierung Geflüchteter fürchten oder sich nicht mit Leid, Gewalt und Not belasten wollen, ist es notwendig, Angst und Ohnmacht abzubauen und Offenheit und Sensibilität zu fördern. Einzuüben wäre auch, Geflüchtete in ihrer Resilienz und „Agency“ wahrzunehmen: Sie sind nicht nur Opfer, deren Leben durch Krieg und Gewalt verletzt wurde, sondern auch Akteur*innen ihres Lebens. Eine solche Wahrnehmung kann überdies den Selbstwert der Geflüchteten stärken. Die Zuhörer*innen wiederum können lernen, dass und wie man auch in lebensbedrohlichen Situationen überleben und leben kann. Schließlich können die Kirchen durch öffentliche Stellungnahmen dazu beitragen, Kriegsgeflüchtete nicht primär als Belastung für den Sozialstaat zu betrachten, sondern als wertvolle Mitglieder, die Kultur und Gesellschaft mit ihren Kompetenzen bereichern. In einer Gesellschaft, in der Narrative dominieren, die Geflüchtete stigmatisieren, ist deren ressourcenorientierte Wahrnehmung ein wichtiger politischer Beitrag.

4. Traumatisierung

Bei aller Ressourcenorientierung darf freilich das Ausmaß der Traumatisierung von Geflüchteten nicht romantisiert, kleingeredet oder ignoriert werden. Nicht alle unserer Interviewpartner*innen waren in der Lage, eine sachliche Verdichtung ihrer Fluchtgeschichte zu erzählen. Die folgende Textpassage lässt durch die abgehakten Sätze, die Redundanzen und das beständige Wechseln in das Präsens das Ausmaß des Traumas erkennen, das diese junge Frau und Mutter bei ihrer Erzählung in gewisser Weise wiedererlebt:

„We walk with one truck. We maybe ... we were, I do not know. We were close to each other. And the door sometimes opened. The door of the truck. If the men would not hold the door, we would be knocked out. There were many people. We barely could breathe. [...]. But in this truck, we were only one hour. Then we went down a mountain, and with one wrong step we really could fall down. That was a really dangerous situation. But we succeeded. We always pray. With every step. We really pray. Our God helps us. Really. Until the last minute in Syria, we hoped that we do not have to leave. But when I looked at my children, I was afraid that they might die. My house was destroyed by a bomb, and my kids. One second, I was in the room, the next second the bomb came. If I would have staid, I would have died.“ (COST 2023, IP 6, 26)

Diese Frau begann während des Interviews zu weinen. Sie hatte diese Geschichte das erste Mal erzählt. Als Wissenschaftlerin habe ich gelernt, dass die – retrospektiv

betrachtet – naive Frage, welche Bedeutung der Glaube bei der Flucht gespielt habe, beim Gegenüber traumatische Erinnerungen freisetzen kann.

Traumatisierte Menschen benötigen Räume, in denen sie solche Erfahrungen verarbeiten können. Die dafür notwendige psychotherapeutische Unterstützung ist allerdings für Geflüchtete schwer zugänglich und kaum zu finanzieren; außerdem ist sie für viele Menschen aus dieser Kultur fremd und oft auch beschämend. Die Hemmschwelle, sich offensiv Hilfe zu suchen, ist daher hoch. Zudem sind die von staatlichen und kirchlichen Hilfsorganisationen angebotenen Angebote oft unbekannt und zu gering an Zahl.

Hier könnte kirchliche Seelsorge in Pfarren und Ordensgemeinschaften verstärkt tätig werden – unabhängig davon, ob die Hilfesuchenden Christ*innen oder, wie diese Frau, Muslim*innen sind. Denn bibeltheologisch hat das Leiden und Klagen an und über Gewalterfahrungen nicht nur einen prominenten Platz und will daher gehört werden, sondern sind die Gläubigen verpflichtet, allen Leidenden beizustehen (vgl. die Psalmen, Mt 25). Dazu bedürfen die Helfenden einer theologisch fundierten Perspektive auf Ohnmacht und Angst, die auszuhalten gelernt werden muss (Richter 2017). Dann können die Begegnungen mit Geflüchteten zu einem Lernort der Menschlichkeit und eines Glaubens werden, der auch vor den Abgründen des Lebens nicht zurückscheut und im gemeinsamen Tragen von Leid Religionsgrenzen überschreitet.

Praxeologisch hieße dies, sensibler für die Traumata zu werden, die Geflüchtete „im Gepäck“ haben, und niederschwellige, kultursensible Unterstützungsangebote sowie religionsübergreifende Seelsorgekonzepte zu entwickeln. Pastorale Gastfreundschaft und Nachbarschaftsnetzwerke wiederum könnten Räume öffnen, in denen Beziehungen und Freundschaften wachsen – auch interreligiöser Art. Traumatisierte Menschen benötigen nicht nur „Profis“, sondern auch Freund*innen in der Aufnahmegesellschaft, denen sie vertrauen und die ihnen zuhören. Hilfreich für Kirchenmitglieder ist dafür der Erwerb von Kompetenzen traumasensibler Gesprächsführung für Nicht-Professionelle (Maier et al. 2019; Imm-Bazien & Schmiege 2016).

Kirchliche Multiplikator*innen sollten sich weiters dafür einsetzen, dass das gesellschaftliche Bewusstsein für die dramatischen Langzeitfolgen von Kriegstraumata wächst. Traumatisierte leiden z.B. viel häufiger an physischen und psychischen Erkrankungen als die ansässige Bevölkerung und können ihre unbehandelten Traumata über die Epigenetik an die nächsten Generationen weitergeben – mit entsprechenden gesundheitlichen Folgen (Maier et al. 2019; Orcutt et al. 2021). Posttraumatische Belastungsstörungen erschweren die Alltagsbewältigung, den Spracherwerb und soziale Beziehungen. Die Integration in den Arbeitsmarkt wird blockiert und die Gesundheitssysteme kommen unter Druck – für die Aufnahmegesellschaft eine ökonomische Belastung.

Der Umgang mit Geflüchteten lässt weiters erkennen, wie ernst eine Gesellschaft ihre eigenen Normen und Werte nimmt. Kriegstraumata zu ignorieren, lässt Menschenwürde und Solidarität erodieren und schwächt die soziale Kohäsion, das Vertrauen

sowie die moralische Sensibilität der Gesellschaft. Dies wiederum kann in Abwehr umschlagen und zu Abwertung, Stigmatisierung und politischer Härte gegen Geflüchtete führen. Die Kirchen sollten deshalb daran erinnern, dass die Unterstützung traumatisierter Kriegsgeflüchteter eine Bewährungsprobe für die politisch immer wieder zitierten christlichen und europäischen Werte darstellt.

5. Die alltägliche Selbstverständlichkeit des Glaubens

Bei der Mehrheit der Befragten unserer Projekte waren die Selbstverständlichkeit und die Intensität der Religiosität sowohl im Alltag als auch im Kontext dramatischer biographischer Erzählungen bemerkenswert. Es gab in dieser Hinsicht keine Unterschiede zwischen den christlichen und muslimischen Gesprächspartner*innen, denn Religion ist in Syrien untrennbar mit der Kultur verbunden und strukturiert den Alltag wie auch das öffentliche Leben – für diesen Beitrag ungeachtet der Konflikte und kriegerischen Kämpfe zwischen verschiedenen religiösen Gruppen. Auch für Atheist*innen und Agnostiker*innen ist Religion „kulturelle Normalität“. Für uns Forscher*innen war es zudem extrem herausfordernd, Personen zu finden, die sich ausdrücklich als nicht-religiös verstanden.

Deshalb darf man bei der Interpretation des regelmäßigen Rückgriffs auf religiöse Sprache oder die Erwähnung religiöser Praxis nicht unmittelbar auf die Qualität des subjektiven Glaubens der Befragten schließen. Rekurse auf Religion können dieser kulturellen Selbstverständlichkeit oder auch sozialen Erwartungen geschuldet sein, die insbesondere die christlichen Interviewpartner*innen bei den Interviewer*innen vermuten. Bei den muslimischen Befragten kann dieses intensive Bekenntnis zur Religion wiederum der Loyalität gegenüber der eigenen Community geschuldet sein, zumal in einer Aufnahmegesellschaft, die „dem Islam“ und Migrant*innen gegenüber skeptisch bis ablehnend eingestellt ist. Die meisten Befragten verstehen Religion außerdem als Praxis und in geringerem Ausmaß als innere, auch gefühlte Überzeugung.

Trotz all dieser Vorsicht bei der Interpretation erweckt die Mehrheit der Interviews aber doch den Eindruck von Menschen, die ihre Religiosität aktiv praktizieren und sehr ernst nehmen. So soll die muslimische Mutter noch einmal zu Wort kommen. Sie erzählt von ihrer Bootsfahrt während der Flucht:

„We then went on this boat. It was a bit difficult. One prays the whole time. Whole space and time in this boat. We really need help, really need something from our God. Support. If I die, forgive me. Maybe one dies, maybe my children die, and I remain. Maybe we all succeed. Nobody knows. Praise God we all succeeded, and then, we came to Austria.“ (COST 2023, IP 6, 26)

Im erinnernden Wiederleben dieser lebensgefährlichen Situation – mit den Kindern auf einem Boot dem Meer ausgeliefert zu sein – lässt die junge Muslima einen tiefen Glauben erkennen. Diesen verliert sie ihren weiteren Ausführungen zufolge trotz ihrer

Kriegs- und Fluchterfahrungen auch in der neuen Heimat nicht. Auch wenn es sich dabei um den islamischen Glauben handelt, erinnert die Anrufung Gottes in Todesgefahr an die Gottesrede in vielen biblischen Texten.

Diese Glaubenstiefe ist allerdings nicht bei allen Befragten anzutreffen. Vereinzelt erzählen die Befragten auch vom Verlust ihres Glaubens im Zuge von Krieg und Flucht. Aber dieser Verlust muss nicht zwangsläufig das Verneinen der Existenz Gottes mit sich bringen. So erzählt ein junger Mann:

„Ich denke, Gott hilft viel in Krisenzeiten. Wenn das Flugzeug einen Luftangriff vollzieht und die Menschen Schutz suchen, da braucht man etwas, das einen in der Realität hält. Stell Dir mal vor, dass ein Flugzeug kommt, um dich umzubringen, wie würdest du dich dabei fühlen? Also das Einzige, woran du denken würdest, sei es, was auch immer, ist lediglich Gott. Also du denkst dir selbst, dass du nicht sterben willst und wenn du es überlebst, sagst du dann ‚Gott sei Dank‘. Ich bin nicht gestorben. Die Wörter ‚Alhamdulillah‘ [Lob sei Dank; R.P.], ‚Shukran Lillah‘ [Danke Gott; R.P.], In Shaa Allah [wenn Gott will; R.P.] stellen einen signifikanten Teil der arabischen Sprache dar.“ (WEAVE 2024–2027, XY_Interviewtranskript, 47)

Der Rekurs auf Gott erfolgt hier nicht im Modus des Wiedererlebens, sondern in einer reflektierenden Distanz. Diese wird durch die „Du“-Formulierungen geschaffen, wobei nicht eindeutig erkennbar ist, ob der Interviewte damit an das Vorstellungsvermögen der Interviewerin appelliert oder auf diese Weise seine eigene Erfahrung beschreibt. Bemerkenswert ist das Verständnis Gottes als „Realitäts-Anker“: Während es der Flugzeugangriff ist, der indirekt als unreal codiert wird, ist es der transzendente Gott, der den Befragten „in der Realität“ hält und damit die „eigentliche“ Realität darzustellen scheint. Auf den ersten Blick entsteht so der Eindruck einer gläubigen Person. Doch als der Interviewer nachfragt, wie der Befragte es nun selbst mit dem Glauben an Gott halte, antwortet dieser:

„Sogar jetzt, nachdem ich zum Atheisten geworden bin, ihn gibt es immer. Für mich stellt sich am Ende immer die Frage, warum. Hinter allem gibt es immer ein Warum, Warum, Warum. Und die endgültige Antwort auf das Wort ‚Warum‘ bezüglich allem ist Gott. Auch wenn man nicht an Gott glaubt, aber dies ist wirklich wahr.“ (WEAVE 2024–2027, XY_Interviewtranskript, 49)

Für Menschen mit einem westlich geprägten Verständnis von Glaube und Religion klingen solche Aussagen vermutlich widersprüchlich: Ein Atheist, der an die Existenz Gottes glaubt, irritiert die individualistische Vorstellung, dass die Existenz Gottes nur dann anerkannt werden kann oder darf, wenn sie subjektiv erfahren oder erkannt wurde. Demgegenüber unterscheidet der Befragte zwischen der objektiven Existenz Gottes und seiner persönlichen gläubigen Zustimmung. Diese Unterscheidung lässt sich zum einen durch den Praxis-Primat des Islam besser verstehen, wo das Handeln gemäß göttlicher Gebote und Gesetze ein entscheidender Ausweis des Glaubens ist; sie ist aber auch der christlichen Theologie und Spiritualität nicht fremd, die um den Gnaden- und

Geschenkcharakter des Glaubens wissend auch in Zeiten von Glaubenskrisen oder -verlust das Vertrauen in dessen Existenz nicht aufgeben.

Auch wenn es sich bei den beiden Befragten um Muslim*innen handelt, verdeutlichen die ausgewählten Textpassagen exemplarisch, dass und wie die Glaubensvorstellungen geflüchteter Menschen auch christlich-theologische Fragen und Reflexionen stimulieren oder in Erinnerung rufen können: durch Ähnlichkeit (z.B. Beten in Todesnot) wie auch durch (scheinbare) Differenz (z.B. gläubiger Atheist). Wie eine biblisch orientierte Migrationstheologie zeigt, erweisen sich Migrationserfahrungen deshalb zwar nicht ausschließlich, aber in besonderer Weise als Entdeckungsorte theologischer Erkenntnis über Religionsgrenzen hinweg (Polak 2017b).

Praxeologisch können Gespräche mit geflüchteten Menschen unabhängig von deren religiöser Zugehörigkeit die Kirchenmitglieder daher zu Reflexionen oder sogar zur Vertiefung des eigenen Glaubens anregen. Solche Begegnungen bergen damit eine katechetische Dimension. Im Kontakt mit Menschen, die ihren Glauben im Kontext existenzieller Lebenserfahrungen wie Flucht und Krieg beschreiben, kann die Frage nach dem eigenen Glauben auftauchen und dieser neu oder anders in den Blick kommen, vertieft oder sogar erstmals gelernt werden.

Diese Stimulation hiesiger Kirchenmitglieder durch migrantische Religiosität ist auch aus der Forschung zum Zusammenleben von Geflüchteten mit deren Begleiter*innen bekannt (Institut für Praktische Theologie 2018). Kirchliche Flüchtlingsbegleiter*innen berichteten, dass durch Begegnungen mit christlichen wie muslimischen Geflüchteten der eigene Glaube belebt wurde oder sie diesen sogar wiederentdeckt hatten. Vor allem die ausgeprägte Hoffnungskraft von Menschen in Extremsituationen wurde herausgestrichen und warf Fragen auf: „Woher kommt diese positive Sicht auf die Zukunft – trotz der bedrückenden, schwierigen Lebenslage? Warum sind umgekehrt so viele Menschen in Europa hoffnungslos, obwohl sie in Frieden und Wohlstand leben?“ (Institut für Praktische Theologie 2018, 172–173).

Bibeltheologisch ist diese Dynamik bekannt, wurde die Hoffnung auf eine offene Zukunft doch von Menschen entdeckt, die als Marginalisierte – nicht selten im Kontext von Migrationsphänomenen – mit der Vorstellung einer Zeit und Welt, die anders und besser sein können, den imperialen Zeitregimen Ägyptens, Babylons und des Römischen Reiches auch geistig entkamen (Polak 2017c). So können Kriegsgeflüchtete auf paradoxe Weise zu „Lehrer*innen der Hoffnung“ werden: einer nüchternen und gebildeten Hoffnung, die belastbar, widerständig und praktisch ist, weil sie – wie in der Bibel – dem Leid abgerungen wurde.

6. Politische Konsequenzen

Gewalt und Leid enden für Geflüchtete nicht beim Übertritt in das Aufnahmeland, oft nicht einmal nach dem Erhalt einer neuen Staatsbürgerschaft. Brutalität an den

Grenzen oder in Auffanglagern, Diskriminierung am Arbeitsmarkt, Rassismus im Alltagsleben: Unsere Forschungsprojekte belegen eine Vielzahl solcher Erfahrungen. Zwei Beispiele seien benannt:

„Da hat man mich auf der Straße geärgert. Ich wurde beschimpft und so. Ich habe das ignoriert. Oder wenn ich zum Beispiel zum Arzt gegangen bin, hat mich die Sekretärin sehr rassistisch behandelt. Ich habe da nicht so Acht darauf gegeben. Weißt du, warum? Weil meine Sprache da keine große Hilfe war. Ich kann nicht zurück reden. Das ist, was mich wirklich frustriert. Wenn ich reden kann, kann ich fragen: ‚Wieso behandelst du mich so? Ich habe dir nichts angetan.‘“ (WEAVE 2023–2027, a-18-M-w, 118)

„Ein Gefühl ist, dass sie [scil.: die Einheimischen, R.P.] einfach nicht verstehen: Was für Schwankungen und Herausforderungen man hier durchmacht — ganz ehrlich. Das ist das Erste. Und das Zweite: Sie legen den Fokus immer auf den ‚Hintergrund‘. Warum muss man sich so sehr auf den Hintergrund konzentrieren? Zum Beispiel, wenn ein Deutscher mit einem Syrer Streit hat — dann heißt es sofort: ‚Der Syrer hat ...‘ Vielleicht war ja der Deutsche das Problem — aber darauf schaut keiner.“ (WEAVE 2024–2027, Z_Transkript_Fertig_AKN, 99–102)

Basierend auf der biblischen Überzeugung der Gottebenbildlichkeit aller Menschen sowie der Verantwortung für Recht und Gerechtigkeit, insbesondere gegenüber marginalisierten Gruppen wie den sogenannten „Fremden“ – allesamt Vorstellungen, die im Kontext biblischer Migrationserfahrungen entstanden sind – bildet das Engagement gegen Rassismus einen Teil der katholischen Soziallehre. Die diesbezüglich unverzichtbare Rolle der Kirchen insbesondere seit der sogenannten Flüchtlingskrise 2015 ist gut erforscht (z.B. Pickel & Hidalgo 2019; Nagel 2019). Insbesondere die Deutsche Bischofskonferenz ist überdies mit der Bereitstellung von pastoralen Arbeitshilfen gegen Populismus (z.B. Sekretariat der DBK 2019; eine Arbeitshilfe zum Thema Rassismus ist in Arbeit) und öffentlichen Stellungnahmen sehr aktiv; kirchliche Hilfsorganisationen im deutschsprachigen Raum melden sich regelmäßig einschlägig zu Wort.

Mit Blick auf Kriegsgeflüchtete stehen sie aktuell freilich vor besonderen Herausforderungen. Zum einen gilt es, den Rassismus innerhalb der staatlichen Kriegsflüchtlingspolitik zu benennen: Menschen, die aus der Ukraine geflüchtet sind, erfahren gegenüber Geflüchteten aus dem Nahen Osten in vielen Staaten vonseiten der Regierungen eine rechtlich wie integrationspolitische Besserstellung (Ališauskienė et al. 2025). Zum anderen sind Rassismus und migrant*innenfeindliche Einstellungen auch unter Kirchenmitgliedern anzutreffen. Die Kirchenleitungen sind deshalb angehalten, sowohl in den politischen Diskursen als auch gegenüber den eigenen Mitgliedern ihre Positionen verstärkt zu kommunizieren. Dabei kann es helfen, die Lebensgeschichten und Erfahrungen von Menschen im Krieg und auf der Flucht auch öffentlich bekannt zu machen.

7. Conclusio

Dieser Beitrag zielt auf die Sensibilisierung für die pastoraltheologische Relevanz der Erfahrungen von Kriegsgeflüchteten. Um diese nicht kirchen- und gesellschaftspolitisch zu instrumentalisieren und die Geflüchteten ein weiteres Mal zu Opfern zu machen, sind in der öffentlichen Darstellung Achtsamkeit und Verantwortungsgefühl erforderlich. Dazu bedarf es der Entwicklung entsprechender Kommunikationskonzepte. So ist es wichtig, dass man nicht nur das Leid, sondern auch die Kompetenzen, Überlebensstrategien und Resilienz der Geflüchteten thematisiert sowie Räume schafft, in denen diese selbst entscheiden können, was und wie sie ihre Geschichte erzählen. Sie sollten weder als Opfer entmündigt noch als Held*innen romantisiert, sondern als Expert*innen ihrer Erfahrungen einbezogen werden. Weiters sollten ihre Erzählungen immer auch kontextualisiert sein, d.h. der Krieg, dem sie entflohen sind, muss als politischer und struktureller Zusammenhang dargestellt werden; dessen Ursachen und internationale Zusammenhänge müssen erklärt werden. Es ist nicht das Ziel, emotionale Betroffenheit zu schüren, sondern das Verständnis zu fördern, dass Menschen vor Gewalt fliehen und deshalb keine Problemträger*innen sind, sondern Probleme sichtbar machen.

Zugleich ist es notwendig, dass die Kirchen sich selbst und auch die Gesellschaft mit solchen Erzählungen konfrontieren. Eine Gesellschaft, die das Leid von Kriegsgeflüchteten ausblendet, gewöhnt sich an Gewalt, Krieg und Menschenrechtsverstöße und damit an die schleichende Dehumanisierung von Menschen in ihrer Mitte. Wird erlittene Gewalt ausgesperrt, kehrt sie als Härte im Inneren wieder: „als ‚hartes Durchgreifen‘ gegen Schutzsuchende, als Legitimation autoritärer Strenge, als politische Verrohung und eine Erosion rechtsstaatlicher Prinzipien“ (Meinhart & Kohlenberger 2025, 173, gramm. Veränderungen: R.P.). Wer das Leid von Geflüchteten ignoriert, schadet letztlich sich selbst und allen anderen. Mit 1 Kor 12,26: „Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm.“ Kriegserfahrungen von Geflüchteten sind daher auch von höchster theologischer Relevanz; Kirchen, die sich ihnen nicht stellen, verfehlen einen konstitutiven Teil ihrer Sendung.

Literaturverzeichnis

Ališauskienė, Milda, Juchnevičiūtė, Evelina, Krčál, Petr, Naxera, Vladimír, Polko, Paulina & Stasulane, Anita (2025). Changing Political Narratives on Immigration in Czechia, Latvia, Lithuania, and Poland: The Refugee Crises of 2015 and 2022. In: Regina Polak et al. (Hg.), *Religious and Non-Religious Narratives on Migration. Interdisciplinary Perspectives*. Reihe: Religion and Transformation in Contemporary European Society. Band 38. BRILL, 155–193. https://doi.org/10.30965/9783657797950_009 [1.3.2026].

- COST (2023). Transcript Part I. Interview-Transkript "Narrative Café". Universität Wien, 7. Oktober 2023 (unveröff.).
- Englert, Rudolf (2012). Wenn die Theologie in die Schule geht. Inkulturationserfahrungen, die zu denken und zu lernen geben. In: Norbert Mette & Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie. Questiones disputatae* 247. Freiburg im Breisgau: Herder, 92–105.
- Imm-Bazien, Ulrike & Schmiege, Anne-Kathrin (2016). *Begleitung von Flüchtlingen mit traumatischen Erfahrungen*. Berlin/Heidelberg: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-49561-2> [1.3.2026].
- Institut für Praktische Theologie (2018). *Migrationskompass. Von Angst bis Zuversicht. Leben und Lernen von und mit geflüchteten Menschen*. Wien: Eigenproduktion.
- Kohlenberger, Judith & Meinhart, Edith (2025). Grenzen für die Anderen. In: Christian Friesl, Meinhart Edith & Regina Polak (Hg), *Wie wir leben wollen. Visionen für eine bessere Welt*. Wien: edition a, 167–183.
- Markl, Dominik (2020). Trauma/Traumatheorie. In: WiBiLex, abrufbar unter [Trauma_Traumatheorie__2020-12-03_10_33.pdf](https://www.wibilex.at/trauma-traumatheorie__2020-12-03_10_33.pdf) [1.3.2026].
- Maier, Thomas, Morina, Naser, Schick, Matthis & Schnyder, Ulrich (Hg.) (2019). *Trauma – Flucht – Asyl: Ein interdisziplinäres Handbuch für Beratung, Betreuung und Behandlung*. Göttingen: Hogrefe.
- Mayring, Philipp (¹³2022). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- Nagel, Alexander-Kanneth (2019). Religiöse Akteure in der Flüchtlingshilfe: Positionierung, Mobilisierung, Kooperation. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3, 283–305, abrufbar unter <https://link.springer.com/article/10.1007/s41682-019-00041-w> [1.3.2026].
- Orcutt, Miriam, Shortall, Clare, Walpole, Sarah, Abbara, Aula, Garry, Sylvia, Issa, Rita, Zumla, Alimuddin & Abubakar, Ibrahim (2021). *Handbook of Refugee Health. For Healthcare Professionals and Humanitarians providing Care to Forced Migrants*. Boca Ratin: Taylor & Francis.
- Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (2004). *Instruktion Erga migrantes caritas Christi (Die Liebe Christi zu den Migranten)* Abk.: EM). Rom 2004, abrufbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html [1.3.2026].
- Ders. & Päpstlicher Rat Cor unum (2013). In *Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen. Richtlinien für eine Seelsorge*. Vatikanstadt, abrufbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_ge/publicazioni_ge/Rifugiati-2013-TED.pdf [1.3.2026].
- Pickel, Gerd & Hidalgo, Oliver (Hg.) (2018). *Flucht und Migration in Europa*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23309-9> [1.3.2026].
- Polak, Regina (2015). An den Grenzen des Faches. In: *Pastoraltheologische Informationen* 35/2, 83–88.
- Polak, Regina, Tosun, Aybiçe & Jödicke, Ansgar (Hg.) (2025). *Religious and Non-Religious Narratives on Migration. Interdisciplinary Perspectives*. Reihe: Religion and Transformation in Contemporary

- European Society. Band 38, abrufbar unter https://brill.com/edcollbook-oa/title/71530?srsId=AfmBOor_hdUssNZqPcy5PQz70UMoz8h8icV_IXHdbFQuRGDWibiMU5y- [1.3.2026].
- Polak, Regina (2019). Migrants as Agents of Social and Religious Innovation. In: Andrea Bieler, Isolde Karle, HyeRan Kim-Cragg & Ilona Nord (Hg.), Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 61–77.
- Polak, Regina (2017a). Migration: Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung. In: Dies., Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen. Ostfildern: Matthias Grünewald, 107–124.
- Polak, Regina (2017b). Migration als Ort der Theologie. In: Dies., Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge. Band 1: Grundlagen. Ostfildern: Matthias Grünewald, 45–81.
- Polak, Regina (2017c). Trauer und Angst in Freude und Hoffnung transformieren. In: Dies., Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge. Band 2: Durchführungen und Konsequenzen: Matthias Grünewald, 229–286.
- Richter, Cornelia (2017). Ohnmacht und Angst aushalten: Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2019): Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe Nr. 305. Bonn.
- UNHCR/The UN Refugee Agency (2025). Global Trends. Forced Displacement in 2024. UN City: UNHCR, abrufbar unter <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2024> [1.3.2026].
- WEAVE (2024–2027). Between Intensification and Relativisation. Modalities and Mechanisms of Religious Change among Muslim and Christian Refugees from Syria in Germany, Austria and Switzerland (2024–2027), abrufbar unter <https://www.religionandtransformation.at/en/research/weave-projekt-between-intensification-and-relativisation-modalities-and-mechanisms-of-religious-change-among-muslim-and-christian-refugees-from-syria-in-germany-austria-and-switzerland/> [1.3.2026].

Univ.-Prof. MMag. Dr. Regina Polak, MAS
Institut für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A-1010 Wien
[regina.polak\(at\)univie.ac\(dot\)at](mailto:regina.polak(at)univie.ac(dot)at)

Männlichkeit in Uniform Zu Männlichkeitsbildern in der Bundeswehr¹

Abstract

Der Beitrag verbindet theoretische und empirische Einsichten, um das Verhältnis von Männlichkeitsbildern und Militär zu erhellen. Dazu bringt er feministische Epistemologien und Ontologien der Geschlechter mit zentralen Ansätzen der Männlichkeitsforschung und Machttheorie ins Gespräch. Auf der Grundlage quantitativer und qualitativer Forschungsergebnisse zeigt er, wie Bilder soldatischer hegemonialer Männlichkeit auch heute noch Institutionen des legitimen staatlichen Gewalteinsatzes prägen und welche Herausforderungen daraus für eine demokratischen Werten verpflichtete Parlamentsarmee erwachsen können.

This article combines theoretical and empirical insights to illuminate the relationship between images of masculinity and the military. To this end, it puts feminist epistemologies and ontologies of gender into dialogue with key approaches in masculinity studies and theories of power. Drawing on quantitative and qualitative research findings, it shows how images of hegemonic military masculinity continue to shape institutions authorized to exercise legitimate state force and what challenges this may pose for a parliamentary army committed to democratic values.

Anspruch und Wirklichkeit: Zur Einleitung

„Die deutsche Gesellschaft wird immer bunter und vielfältiger. Die Bundeswehr sieht Vielfalt als Chance. Wir fördern eine vielfaltsbewusste und tolerante Führungs- und Organisationskultur“ (Bundesministerium der Verteidigung 2024a, 7).

Diesem Selbstanspruch wurde und wird die Bundeswehr als Institution des legitimen staatlichen Gewalteinsatzes nicht immer gerecht. Eine Ursache hierfür liegt unter anderem in den in militärischen Institutionen wirkmächtigen Geschlechterstereotypen, Männlichkeitsbildern und hegemonialen Vorstellungen „wahrer“ soldatischer Männlichkeit, die oftmals mit der direkten Abwertung von Frauen, trans* und nicht-binären Menschen und nicht-hegemonialen Formen von Männlichkeit einhergehen. Auch heute noch wirken klare, binäre Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit fort. Die folgenden theoretischen und empirischen Einsichten sollen dazu beitragen, die Verschränkung von Geschlechtlichkeit und Militär mit besonderem Blick auf die Bundeswehr zu beleuchten. Geschlechtlichkeit und stereotypisierte Bilder von binären Geschlechtsrollen sind historisch gewachsen und in patriarchal strukturierten gesellschaftlichen Ordnungen tief verankert. Männlichkeit und Männlichkeitsbilder

1 Vorliegender Text ist am Lehrstuhl für Evangelische Theologie als interdisziplinäres Gemeinschaftswerk entstanden. Stilistische Unterschiede und unterschiedliche Akzentsetzungen zwischen einzelnen Textteilen wurden bewusst beibehalten.

sind besonders in weitgehend männlich geprägten militärischen Institutionen wirkmächtig. Um diese Zusammenhänge und Wirkmechanismen zu verstehen und kritisch hinterfragen zu können, werden in diesem Beitrag theoretische und empirische Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen dargestellt und miteinander verknüpft. Kernbestandteil ist die Verbindung klassischer feministischer Epistemologien und Ontologien der Geschlechter (Butler/Barad) mit zentralen Erkenntnissen der Männlichkeitsforschung und Machttheorie (Theweleit/Connell). Diese theoretische Auseinandersetzung mit Männlichkeit und Militär wird mittels empirischer Forschungsergebnisse über die Bundeswehr konkretisiert.

So spannt der Beitrag einen Bogen von historisch gewachsenen Bildern (militärischer) Männlichkeit zu deren Auswirkungen und den daraus resultierenden Herausforderungen für den legitimen staatlichen Gewalteinsatz in einer demokratischen Werten verpflichteten Armee.

Materialisierung und Konstruktion von Geschlecht nach Judith Butler und Karen Barad

Für eine Untersuchung von Männlichkeitsbildern in der Bundeswehr ist zunächst eine grundlegende Betrachtung der Entstehung von Geschlecht erforderlich. Ontologien und Epistemologien von Geschlecht wurden maßgeblich in feministischen Debatten entwickelt; deshalb sollten die Erkenntnisse aus diesem Feld auch in einem Text über Männlichkeitsbilder im Militär referenziert werden, nicht um sie sich unkritisch anzueignen, sondern um sich darin theoretisch zu verorten. Der Rückgriff auf Karen Barad einerseits und Judith Butler andererseits ist dabei durch das militärische Feld als Gegenstand der Untersuchung begründet. So hilft Barads Ansatz zu verstehen, weshalb Geschlecht nicht unabhängig von Materie, Materialisierung und Apparaten gedacht werden kann. Mit Barads Theoriebildung kann gezeigt werden, weshalb Männlichkeitsbilder im Militär oft mit Technik, Waffen, Panzern und Panzerungen verknüpft sind. Judith Butlers Theorie des performativen Geschlechts bildet wiederum den theoretischen Hintergrund, vor dem Karen Barad die vorgestellten Thesen entwickelt, und stellt zugleich eine Verbindung zu den hier herangezogenen Ansätzen der Männlichkeitsforschung her.

1990 legte Judith Butler mit *Gender Trouble* (1990) einen wichtigen Grundstein für die Geschlechterforschung. Mit einem performativen, sozialkonstruktivistischen Verständnis von Geschlechtsidentität problematisierte sie die naturwissenschaftliche Deutungshoheit über diesen Begriff und machte ihn anfechtbar. Vor allem Teile des deutschsprachigen feministischen Diskurses kritisierten Butler jedoch für die Auslöschung der Materie (Duden 1993), wiederholten dabei allerdings einen Essentialismus, dem zufolge Frauen nur Frauen sein könnten, wenn sie einen vermeintlichen Frauenkörper haben. Butler beantwortete diese Kritik in *Bodies That Matter* (1993) mit einer stärkeren

Gewichtung von Körpern und Materie im Prozess der Materialisierung von Geschlecht als Diskurseffekt (Butler 2014, 9–10). Im individuellen Heranwachsen eines Menschen setzt Butler den Startpunkt der Vergeschlechtlichung jedoch auf den Zeitpunkt der Geburt – wenn Ärzt*innen als Vertretende des medizinischen Diskurses Geschlechtsidentität festlegen – und schließt den Apparat der Sonografie explizit aus diesem Prozess aus (Butler 2014, 29, 318; Barad 2007, 193). Karen Barad kritisiert diesen Ansatz, weil Barad davon ausgeht, dass bereits vor der Geburt der Apparat der Sonografie mit verschiedenen miteinander verwobenen diskursiven, materiellen, menschlichen und nicht-menschlichen Agentialitäten an der Entstehung des Phänomens von Geschlecht beteiligt ist (Barad 2007, 189–194). Barads Ansinnen ist es dabei nicht, Butlers These der performativen Herstellung des Geschlechts zurückzuweisen, sondern diese mit der Bedeutung agenteller Materialität anzureichern. Im Folgenden soll deshalb gezeigt werden, dass Geschlecht diskursiv-materiell erzeugt wird.

Butlers Subjektivierungsbegriff zufolge entsteht Geschlechtsidentität durch iterative Anrufung zum Subjekt: Die sprechakttheoretischen Grundlagen Austins (2009) werden in Butlers Subjektivierungstheorie durch Derridas Konzept der Iterabilität (1999), Foucaults diskurs- und machttheoretische Überlegungen (u.a. in Bezug auf seine Körperkonzeption in Überwachen und Strafen; 2020) sowie durch Althussers Theorie der Anrufung zum Subjekt (2019) ergänzt (Butler 2014, 29–35, 173–176, 337, 338). Demnach beginnt der Prozess des *Namings* und die sukzessive Annäherung an ein Geschlechtsideal als Voraussetzung für den Subjektstatus erst nach der Geburt (Butler 2014, 29, 318). Diese Geschlechtsideale erachtet Butler als relativ stabil. Durch performative *Queering*-Praktiken wie *Drag*, die subversiv gegen die Diskursregime durchgeführt werden und die Geschlechternormen ironisch überhöhen, können behäbige Diskurse verändert werden (Butler 2014, 309f.).

Wie ist Materie an der Materialisierung von Geschlecht beteiligt? Butler zufolge existieren Körper gleichzeitig vor und nach der Konstruktion: Sie sind zugleich Diskurseffekt und dessen Bedingung, weil Materie Signifikation co-konstituiert (Butler 2014, 56). Butler zeigt in ihrer Analyse der Materialitätsbegriffe Michel Foucaults, Aristoteles', Platons und Luce Irigarays, wie Materie zum Schauplatz der Aushandlung von Geschlecht geworden ist (Butler 2014, 51–87). Aristoteles zufolge animiert die Seele den Körper als ihr eigenes Potenzial; Materie (*hyle*) existiert nicht ohne das *schema* und ist davon nicht differenzierbar (Butler 2014, 51, 79). Vergleichbar ist Foucaults Begriff von Materie als Diskurseffekt, was Butler an dessen Bild des Gefängnisses veranschaulicht, dem zufolge das Gefängnis eine Materialisierung von Macht ist und wiederum Macht auf den Körper der Gefangenen auswirkt (Butler 2014, 61). Butler greift Irigarays mimetische Verschiebung des Ursprungs der phallogozentrischen Matrix Platons auf: Bei Platon ist Materie (*physis*) das aufnehmende Prinzip (*hypodochē*), das mit dem Weiblichen assoziiert wird (Butler 2014, 69, 75). Es ist gleichzeitig unbenennbar und dabei die Grundlage für Bedeutungsgebung (Butler 2014, 74). Der Frau, die mit Materie assoziiert wird, wird bei Platon eine Form untersagt, weil das Aufnehmende ontologisch keine Form besitzt; die

Form entsteht erst mit der Signifikation, also mit der Aufnahme eines *schemas* (Butler 2014, 73). Die Benennung des Aufnehmenden als das Unbenennbare ist eine Einschreibung eines *schemas*, durch die das Aufnehmende für die Einschreibung konstituiert und gleichzeitig als das Unbenennbare ausgelöscht wird (Butler 2014, 74). Insofern wird das Weibliche – das aufnehmende Prinzip – als konstitutives Äußeres konstruiert, eine Bewegung, die sich Irigaray durch die weibliche Technik der *Mimesis* der phallogozentrischen Sprache aneignet, um das konstitutive Äußere und die Zerbrochenheit der phallogozentrischen Matrix sichtbar zu machen (Butler 2014, 77–79). Butler zeigt mit dieser Analyse, dass sich hierarchische Diskurse über Geschlecht in Materie einschreiben (Butler 2014, 80). So zeigt sich auch das binär konstruierte und materialisierte männliche Geschlecht mit seinen ausgrenzenden, hierarchisierenden Praktiken sowie epistemologischen und ontologischen Annahmen über Geschlecht.

Während Butler Materie als passives Desiderat des Diskurses betrachtet, spricht Barad Materie eine aktivere, agentielle Rolle bei der Materialisierung von Geschlecht zu (Barad 2007, 191–192). Der Apparat der Sonografie stellt mit dem Piezokristall als Sender und Empfänger von Ultraschallwellen, die von den erfassten Objekten reflektiert werden, einen virtuellen Schnitt her, der die Abgrenzung von Körpern (Mutter und Fötus) ermöglicht und intelligibel macht (Barad 2007, 193–194). In Erweiterung von Butlers Theorie geht Barad somit davon aus, dass der Prozess des *Girlings* bereits vor der Geburt beginnt und nicht allein durch den Diskurs, sondern durch die Intra-Aktion von materiellen und diskursiven Agentialitäten in Gang gesetzt wird (Barad 2007, 193). Für Barad ist ein Apparat nicht lediglich ein Objekt: Barad synthetisiert Bohrs physikalischen Apparatsbegriff mit Foucaults Fokus auf diskursive Machtpraktiken, um Apparate als dynamische Rekonfigurationen der Welt zu beschreiben, die materiell-diskursiv Grenzen und Bedeutungen erzeugen (Barad 2007, 199–204): Der Ultraschallapparat ist nicht lediglich eine Materialisierung des Diskurses, sondern besteht aus der Intra-Aktion von diskursiven, materiellen, menschlichen und nicht-menschlichen Agentialitäten, die Phänomene hervorbringen und mit virtuellen Schnitten Momente der Realität intelligibel machen (Barad 2007, 203).

Diese Gegenüberstellung geschlechtstheoretischer Epistemologien und Ontologien aus dem Feminismus verdeutlicht, wie Materie und Diskurs an der Materialisierung von Geschlecht beteiligt sein können, und eröffnet Perspektiven darauf, wie Männlichkeiten in militärischen Kontexten materiell-diskursiv entstehen. Nicht allein diskursive „Vorstellungen“ des Männlichen, Bilder von Männlichkeit und Ideale des Mannes prägen den Umgang mit und durch Männlichkeit innerhalb militärischer Strukturen, sondern auch die sie umgebenden Apparate erzeugen bestimmte Muster männlicher Subjektivierung.

Der soldatische Mann als Hegemon – Männlichkeitsbilder (nicht nur) im Militär

Wie der erste Teil gezeigt hat, erweist sich Geschlecht als durch diskursive Praktiken der Materialisierung sowie durch die agentielle Wirkung materieller Apparate und körperlicher Praktiken geformt. Es ist damit immer schon einer vermeintlichen „Natürlichkeit“ enthoben, zugleich aber fortwährend re-naturalisiert. Dies trifft nicht nur auf „die Frau“ als „Subjekt des Feminismus“ (Butler 1990) zu, sondern ebenso auf „Männer“ und Männlichkeitsbilder. Auch diese entstehen im Zusammenspiel und in Wechselwirkung von Materie, Apparaten und Diskursen. Gerade im Kontext militärischer Institutionen spielt die Konstruktion und Materialisierung von Männlichkeit eine entscheidende Rolle; sind diese doch klar von Männlichkeitsvorstellungen geprägt und prägen gleichzeitig Geschlechternormen über den Kern der eigenen Institution hinaus. Männlichkeitsbilder sind somit Ausdruck des Zusammenwirkens von diskursiven Praktiken und sozio-technischer Umgebung innerhalb militärischer Institutionen. Militärische Männlichkeit ist als *eine* Materialisierung diskursiver Hegemonien über „das Männliche“ zu verstehen – nicht nur innerhalb des Militärs.

Klaus Theweleit, der zwar als Klassiker der Männlichkeitsforschung gelten kann und doch äußerst selten Eingang in die wissenschaftlichen Diskurse über Männlichkeitsbilder fand (Scholz 2025, 303–305), zeigte bereits 1977/78, inwiefern es gerade Vorstellungen gepanzerter, mechanisierter und von Lust und Gefühlen befreiter Männlichkeit waren, die maßgeblich das Männlichkeitsideal des deutschen Militärs prägten (Theweleit 2019, 759–764).

Anhand von Freikorpsliteratur zeigte er, dass Männlichkeit nicht nur durch den Ehren- und Normkodex der Armee konstruiert wurde, sondern dass gerade die „Stahlgestalt“ (E. Jünger) als höchste Form der Maschinisierung und Verpanzerung des Körpers das Bild des soldatisch-faschistischen Mannes prägte, wenngleich dieses Ideal eine Utopie blieb (Theweleit 2019, 764). Die zunehmende Verpanzerung, die im Kontext der Industrialisierung und Mechanisierung des Krieges im 20. Jahrhundert nicht nur metaphorisch zu verstehen ist, machte den Mann zum „wahren“ Mann des Militärs (Winter 2020, 1). Die angestrebte Herrschaft über die weiblichen Anteile in sich selbst, die mit Klarheit, Ordnung und Sauberkeit verbunden wurde, charakterisierte den körperlich wie emotional abgehärteten soldatischen Idealmann (Reichardt 2006, 403). Bereits hier zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen materieller Agentialität und der Konstruktion von Männlichkeitsbildern.

Der soldatische Mann, der als Kulturmann, als Elite-Individuum und Einzelgeist stilisiert wurde (Theweleit 2019, 607), erschafft sich einen „Körperpanzer“ und ein starres Körper-Ich, das weder Gefühl noch Lust zulässt (Theweleit 2019, 733). Die Technisierung des eigenen Leibes führt, so Theweleit, den soldatischen Mann mitten hinein in die hierarchisch gegliederte Maschine der Ganzheit des Militärs (Theweleit 2019, 754–759). So sind es Disziplinierungs- und Formungsprozesse zur Beherrschung des Selbst, welche der militärische Apparat an den Subjekten vollzieht und sich so in ihnen materialisiert

(Maihofer et al. 2007, 334–336). Mit Herzog lässt sich summieren, dass Theweleit „den soldatischen Mann“ in den Blick nimmt und auf dessen Selbstdisziplin, Aggressivität und Härte sowie die „Erhaltungsmechanismen der Gewalt“ (Herzog 2021, 293–295) fokussiert.

Und dennoch bleibt der soldatische, ja selbst der soldatisch-faschistische Körper, der durch Jünger imaginiert wurde, ein „Fragmentkörper“, wie Theweleit wiederholt betont (Maihofer et al. 2007, 339). Der Kampf des fragmentarischen Körpers mit sich selbst kann nie vollständig gelingen; die Verpanzerung des Körpers bleibt notwendig unvollendet (Maihofer et al. 2007, 348).

Von hier aus erweist sich auch die soldatisch-militarisierte Männlichkeit stets als unvollständige Konstruktion und fragmentierte Materialisierung. Zwar werden Soldaten auch heute noch zuweilen als Kämpfer, Helfer und Krieger (Dittmer 2009, 163–165) und als ebenso „stark, mutig, männlich“ – eben als „harter Mann“ (Dittmer 2009, 171) – idealisiert. Militärische Männlichkeitsbilder erscheinen dabei weiterhin als eine oder sogar als *die* Form wahrer Männlichkeit (Dittmer 2009, 159–160), doch wird in der pluralen Gesellschaft die Aushandlung von Männlichkeitsvorstellungen zunehmend dringlicher, weil ein einheitliches Idealbild des Männlichen nicht mehr greifbar erscheint (Dittmer 2009, 161). So muss – nicht erst für unsere Gegenwart, aber gerade für sie – von multiplen Männlichkeitsbildern oder von einer „Männlichkeit-in-Beziehung-zu“ ausgegangen werden (Dittmer 2009, 51–52).

Diesem Umstand trug vor allem Raewyn Connell Rechnung. Sie zeigt unter Zuhilfenahme von Gramscis Hegemoniethorem auf, dass Männlichkeit nie monolithisch verfasst ist, sondern es sich bei der Beziehung von „Männern“ zu „Männern“ stets um ein hierarchisch geordnetes Feld interner Beziehungen zwischen Männlichkeiten handelt (Connell 2015, 127). So versteht sie Männlichkeit als „eine Position im Geschlechtsverhältnis; die Praktiken, durch die Männer und Frauen diese Position einnehmen, und die Auswirkungen dieser Praktiken auf die körperliche Erfahrung, auf Persönlichkeit und Kultur“ (Connell 2015, 124). Connell begreift Männlichkeiten als System von Verständnissen, Implikationen und Anspielungen, die sich durch soziale Handlungsmuster materialisieren (Scholz 2025, 36–37). Männlichkeit wird nach Connell daher primär im Handeln hergestellt. Ähnlich wie Butler greift sie auf ein Modell performativer Geschlechtlichkeit zurück, da sie Männlichkeit als „doing masculinity“ begreift (Connell 2015, 37–38).

Die Positionen innerhalb des maskulinen Feldes gliedert Connell dabei anhand eines Schemas aus Dominanz und Unterordnung (Connell 2015, 127). Nicht eine Männlichkeit sei dabei innerhalb einer Gesellschaft vorfindlich, sondern verschiedene Männlichkeiten, die hierarchisch geordnet sind. An der Spitze dieser Hierarchie steht dabei die „hegemoniale Männlichkeit“, welche sich durch die Unterdrückung von Frauen und anderen Männern auszeichnet. Hegemonial wirken Vorbilder als „Ideale des Männlichen“ (Connell 2015, 131). Dabei muss die hegemoniale Männlichkeit vielmehr als

Orientierungsmuster oder Idealbild und weniger als tatsächlich gelebte Männlichkeit verstanden werden (Scholz 2025, 44).

In der historisch beweglichen Relation des Männlichen fungiert die „Unterdrückung“ als Gegenstück zur „Hegemonie“ (Connell 2015, 131). Schwule Männlichkeit weist Connell als Paradebeispiel unterdrückter Männlichkeit aus. Neben diesen beiden Formen verweist sie auf die Komplizenschaft all jener Männer, die nicht dem hegemonialen Ideal entsprechen, aber von der hegemonialen „patriarchalen Dividende“ profitieren (Connell 2015, 132–133).

Das Militär als „recht überzeugende korporative Inszenierung von Männlichkeit“ (Connell 2015, 131) sowie die Verherrlichung des (Front-)Soldaten können als Sinnbilder hegemonialer Männlichkeit verstanden werden (Connell 2015, 256). Durch „Einsetzungsriten und Männlichkeitsprüfungen“ sichern sie die Zugehörigkeit zur „wahren“ Männlichkeit (Dittmer 2009, 53). Die Opferbereitschaft des soldatischen Mannes wie auch die symbolische Figur der Abschreckung idealisieren in der „Zeitenwende“, welche die Gesellschaft zur „Kriegstüchtigkeit“ führen soll, erneut die soldatische Männlichkeit (Scholz 2025, 297–302). Scholz verweist zudem darauf, dass in rechtsextremen Milieus eine Rhetorik der Wehrhaftigkeit wirksam ist, die an soldatisch-faschistische Männlichkeitsideale anknüpft (Scholz 2025, 296–306). So gilt auch heute das Militär in einschlägigen Diskursen als „Schule der Männlichkeit“ (Frevert 2007, 68) und Symbol national-maskulinistischen Bewusstseins. Die militärische Männlichkeit bietet, so Dittmer, zufolge nach wie vor den Maßstab auch für bestimmte zivile Männlichkeitsbilder des Hegemonialen (Dittmer 2009, 55–56).

Macht und Männlichkeit

Männlichkeit, zumal in ihrer hegemonialen Gestalt, die sich dadurch auszeichnet, anderen das je eigene Bild vom Mann-Sein aufzuzwingen, wird gemeinhin mit Macht assoziiert. Sie erscheint nicht nur in militärischen Kontexten als von Macht geprägt und mit machtvollen Mitteln ausgestattet. Wer aber nach dem Zusammenhang von Macht und Männlichkeit fragt, muss zunächst klären, was unter Macht zu verstehen ist. Macht an sich ist weder positiv noch negativ, sondern bezeichnet ein bestimmtes Vermögen: das Verfügenkönnen über Wirkungsmöglichkeiten. Mächtig ist demnach nicht erst, wer jederzeit wirkt, sondern wer zu gegebener Zeit wirken kann (Gerhardt 1996, 7–11). Macht ist Potenzial, das einen Unterschied macht (*making a difference*) und sich dabei auf unterschiedliche Machtmittel stützen kann, etwa auf körperliche Überlegenheit und physische Präsenz, auf Wissen, Informations- und Deutungsmacht, auf institutionelle Stellung, auf emotionale Bindung oder auf symbolische Autorität (Schreiber 2025, 262–264). Als vielgestaltiges Phänomen tritt Macht daher überall dort auf, wo Menschen miteinander zu tun haben. Potenziell jeder Mensch, nicht nur jene, die als „mächtig“ gelten oder sich „mächtig“ dünken, kann – „entsprechend seinen Chancen und

Möglichkeiten“ – Macht entfalten, „weil Macht eine allgemeine menschliche Möglichkeit darstellt“ (Imbusch 1992, 196).

In diesem Sinne bestimmt Max Weber (1980, 28) Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“. Insofern ist Macht an sich nicht an Geschlechtlichkeit gebunden; sie vollzieht sich allerdings nie im luftleeren Raum, sondern stets innerhalb kultureller Deutungen, sozialer Strukturen und institutioneller oder organisationaler Ordnungen. Und diese sind geschichtlich keineswegs geschlechtsneutral, denn in der Tat sind große Teile der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte durchzogen und geprägt von Vor- und Darstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit, die nicht nur auf einer polaren Zuweisung vermeintlich geschlechtsspezifischer Verhaltensweisen, Eigenschaften und Fähigkeiten gründen, sondern auch mit einer Aufwertung des (hegemonialen) Männlichen auf Kosten der Abwertung des Weiblichen verbunden sind (Hausen 1976, 367–369, 375–377). Eine solche notorische Abwertung alles Nichtmännlichen schlägt sich denn auch in Strukturen der alltäglichen Lebenswelt nieder und manifestiert sich in unterschiedlichen Formen, unter anderem in Sexismus, sexualisierter Gewalt, Objektivierung und struktureller Benachteiligung all jener, deren Körper, Begehren oder geschlechtliche Identität nicht mit vorherrschenden Männlichkeitsbildern übereinstimmen.

Nicht Macht an sich ist daher das Problem, sondern die Weise, in der sie geordnet, ausgeübt, verschleiert oder kollektiver Kontrolle entzogen wird. Gerade in hierarchischen Institutionen wie dem Militär ist daher zwischen legitimer, an Auftrag, Recht und Verantwortung gebundener Machtausübung einerseits und Machtmissbrauch andererseits zu unterscheiden. Missbrauch von Macht liegt folglich dort vor, wo ein Machtvorsprung nicht im Rahmen seines legitimen institutionellen Zwecks, sondern zur Durchsetzung sachfremder Interessen ausgenutzt wird, um den eigenen Willen gegen den Willen anderer durchzusetzen, strukturelle Abhängigkeiten zu eigenen Gunsten zu stabilisieren oder die Selbstbestimmung anderer einzuschränken. Dies kann im Extremfall in offener Gewalt geschehen, aber auch subtiler über institutionelle Routinen, Deutungsmuster, asymmetrische Erwartungen und informelle Sanktionen. Jeder Machtmissbrauch in einer Institution oder Organisation stellt deshalb nicht nur die handelnden und verantwortlichen Personen infrage, sondern immer auch die Institution oder Organisation selbst.

Die allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Vor- und Darstellungen von Männlichkeit reflektieren sich in militärischen Institutionen nicht bloß, sondern werden dort in besonderer Weise verdichtet. Militärische Diskurse und Leitbilder erscheinen dabei keineswegs neutral, sondern sind vielfach geschlechtlich codiert (Cohn 1987, 688–690, 717–718). Wo vermeintlich neutrale Standards an einem solchen soldatisch-männlich codierten Normsubjekt orientiert sind, wird nicht nur Leistung gemessen, sondern zugleich die Nähe zu einem kulturell bereits männlich besetzten Ideal soldatischer

Eignung. Auf diese Weise kann formale Gleichbehandlung in materielle Ungleichbehandlung umschlagen. Die aktuellen Debatten im US-Militär, in denen „sex-neutral“ bzw. „male-level“-Standards für Kampfverwendungen eingefordert werden, zeigen exemplarisch, wie geschlechtlich codierte Vorstellungen von soldatischer Tauglichkeit fortgeschrieben werden können (Baldor 2025; Licon & Beaumont 2025).

Für die Analyse und Bewertung von Männlichkeitsbildern in der Bundeswehr folgt daraus: Wo Männlichkeit mit Verfügung, Durchsetzung, Autorität und legitimer Gewaltförmigkeit assoziiert, alles Nichtmännliche dagegen mit Defizit, Verfügbarkeit oder Unterordnung verbunden oder gar gleichgesetzt wird, werden problematische Formen der Machtausübung befördert und Missbrauchsmöglichkeiten von Macht begünstigt. Gerade weil die Bundeswehr im Leitbild der Staatsbürgerschaft in Uniform ausdrücklich nicht als von der Gesellschaft abgetrennter Sonderraum verstanden wird, sondern als Teil einer demokratischen Gesellschaft, in der sich allgemeine kulturelle Muster in spezifischer institutioneller Form bündeln und reproduzieren können, muss eine Auseinandersetzung mit Männlichkeitsbildern in der Bundeswehr auch die geschlechtliche Codierung von Macht, ihre symbolischen Aufladungen und ihre möglichen Missbrauchsformen in den Blick nehmen.

Männlichkeit in der Bundeswehr: Theoretische und empirische Verbindungen

Mit der Öffnung der Bundeswehr für Frauen mussten Geschlechterbilder in der Bundeswehr neu verhandelt werden (Dittmer 2009, 119). Wie eingangs gezeigt, werden Männlichkeitsbilder durch das Verhältnis von Männern zu Frauen oder zu Waffen und Panzerung im Zusammenspiel diskursiver und materieller Agentialitäten konstruiert und materialisiert. Dittmer (2009, 142) zeigt in diesem Kontext auf, dass Menschen und Waffen sowohl einzeln als auch als „Mensch-Maschine-Komplex“ mit Konzepten stereotyper hegemonialer Männlichkeit verknüpft sind. So wird der *Waffengebrauch* männlich konnotiert, während die Waffen als genutzte Objekte seit dem Ersten, noch stärker aber seit dem Zweiten Weltkrieg sexualisiert und als „weiblich“, als „Braut des Soldaten“ (Dittmer 2009, 142), zugleich aber auch als Phallussymbol beschrieben und gedeutet werden. Männern wird qua Geschlecht eine „naturegegebene Begeisterung“ (Dittmer 2009, 142) für Waffen zugeschrieben, die, um den Bogen zu den bisherigen Kapiteln zu schlagen, als „Machtmittel“ einer spezifischen (hier: militärischen) Gruppe von Männern eine machtvoll und potenziell auch machtmisbrauchende Durchsetzung von Interessen ermöglichen. Auch Scholz (2025, 43) sieht hegemoniale Männlichkeit, die Männlichkeiten hierarchisiert, eng mit Gewalt und Waffen verknüpft. Da Institutionen wie die Bundeswehr, aber auch die Polizei, durch den demokratischen Souverän legitimiert Gewalt ausüben, Waffen tragen und machtvoll agieren, werden hier vorherrschende Geschlechterstereotype und hegemoniale Männlichkeit besonders problematisch (Scholz 2025, 43). Denn diese Organisationen sind zumeist

männlich „vergeschlechtlicht“. Daher verknüpfen sich in der Bundeswehr „Gewaltverhältnisse“ eng mit „Geschlechterverhältnissen“. Soldatische Männlichkeit bezeichnet Scholz (2025, 296–297) als grundsätzlichen Bezugspunkt hegemonialer Männlichkeit.

An diesen Männlichkeitsbildern in Bezug auf und durch Waffen orientieren sich auch weiblich gelesene Soldatinnen (Dittmer 2009, 143–144). Durch die Konstruktion und Inszenierung einer waffenaffinen Identität als Kämpfer*innen weisen Soldatinnen stereotyp weibliche Attribute wie Friedfertigkeit von sich, nähern sich so dem aufgezeigten, stereotypen militärischen Ideal der Männlichkeit an und „stehen“ ganz sinnbildlich „ihren Mann“ (Dittmer 2009, 142–144). Männlichkeit wird so in der Bundeswehr wie auch in der Gesamtgesellschaft zwar häufig in Abgrenzung zu Weiblichkeit binär konstruiert, aber nicht ausschließlich von Männern perpetuiert (Dittmer 2009, 145–147).

Dabei wird (militärische) Männlichkeit einerseits über den Körper, der sportlich, hart und naturgegeben sexuell beschrieben wird, und andererseits durch Attribute wie Opferbereitschaft definiert (Dittmer 2009, 56). Für die Abgrenzung vom Weiblichen werden zumeist drei Arten von Frauenbildern herangezogen, um das männlich-hegemoniale Idealbild zu definieren: So braucht es Soldatinnen, die in die Truppe integriert sind und an denen Werte wie Kameradschaftlichkeit und Toleranz gezeigt werden können, sexuell attraktive Frauen, „die eine heterosexuelle Männlichkeitsinszenierung erlaub[en]“ (Dittmer 2009, 242), und schutzbedürftige Frauen, die das Bild des beschützenden Mannes ermöglichen und konstruieren (Dittmer 2009, 241–242). Den Dualismus zwischen Männern und Frauen, an dem sich militärische Männlichkeit definiert, greift auch Scholz auf, hier in der Binärität von „kämpfendem Mann“ und „friedfertiger, schutzbedürftiger Frau“ (Scholz 2025, 296–297). Sie leitet daraus eine historisch gewachsene und heute noch wirkmächtige Verknüpfung von Militär und Männlichkeit ab, die mit der Vorstellung einer vermeintlich „bessere[n] Eignung des männlichen Geschlechts für den Militärdienst und die Kriegsführung“ (Scholz 2025, 296) einhergeht.

Diese leiblichen Normvorstellungen und stereotypen Verhaltensweisen wie auch die Abwertung von Weiblichkeit, trans* und nicht-binären Geschlechtsidentitäten und Homosexualität – als Ausdruck hegemonialer, gepanzerter und militarisierter Männlichkeit – sind auch in der Bundeswehr wirkmächtig. Nach Angaben des Bundesministeriums der Verteidigung (2024a, 37) sind Diversität und Vielfalt wichtige Werte der demokratischen Gesellschaft und der Bundeswehr als Teil eben dieser. Ziel ist es daher, Diversität zu fördern und Diskriminierungen abzubauen, denn „ob heterosexuell, schwul, lesbisch, bi-, pan- oder asexuell, alle sind gleichermaßen in der Bundeswehr willkommen“ (Bundesministerium der Verteidigung 2024a, 19). Im Sinne der Gesetze zur Gleichbehandlung organisiert die Bundeswehr daher Aus-, Fort- und Weiterbildungen, um Stereotype und Vorbehalte gegenüber homo-, bi- oder trans* Personen (Bundesministerium der Verteidigung 2024a, 19) abzubauen. 2019 wurden in allen Bereichen der Bundeswehr stichprobenartig insgesamt 13.512 ausgefüllte Fragebögen ausgewertet, um anhand der Kerndimensionen Geschlecht, Alter, Behinderung,

ethnische und kulturelle Zugehörigkeit, Religion und Weltanschauung sowie Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung zu erheben, wie vielfältig die Bundeswehr ist beziehungsweise die Menschen, die zivil oder militärisch für sie arbeiten, wie gut Inklusion gelingt und welche Verbesserungsbedarfe bestehen (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 9).

Laut der Studie „Bunt in der Bundeswehr? Ein Barometer zur Vielfalt“ von 2019 gaben 93,2 % an, heterosexuell zu sein, 2,3 % homosexuell und 1,8 % bisexuell (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 14). 12,1 % der homosexuellen Bundeswehrangehörigen gaben an, aufgrund ihrer sexuellen Orientierung Diskriminierung erfahren zu haben; dies gaben auch 10,1 % der trans* Personen an (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 26). Dies könnte mit dazu beitragen, dass knapp die Hälfte der homosexuellen Soldat*innen (48,7 %) und 82,8 % der bisexuellen Soldat*innen angaben, mit niemandem oder nur wenigen über ihre sexuelle Orientierung zu sprechen (Breyer 2020, 37). Wenngleich 85,1 % der Befragten angaben, dass die sexuelle Orientierung eines Menschen keinen Einfluss auf die Führungsqualität hat, gaben 7,9 % an, dass heterosexuelle Menschen leichte oder sogar starke Vorteile (5,4 %) genießen (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 30). Das Bundesministerium fasst zusammen, dass Stereotype in der Bundeswehr verbreitet sind, besonders in Bezug auf Geschlecht und die Unterschiede zwischen Männern und Frauen (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 30). Die Stereotype hinsichtlich des Geschlechts zeigen sich besonders deutlich bei der Einschätzung der Führungsqualitäten. So gaben 40 % der Soldat*innen an, dass Männer bessere Führungsqualitäten hätten (Bundesministerium der Verteidigung 2024b, 30). Bemerkenswert ist, dass dies knapp 25 % der sich als weiblich identifizierenden Personen, aber 45 % der sich als männlich beschreibenden Personen so sehen. Weiter glauben die befragten Soldaten, die sich als männlich identifizieren, dass Männer grundsätzlich leistungsfähiger seien (43,8 %), gleichzeitig aber Frauen bei Beförderungen deutliche Vorteile erfahren (56,3 %) und dass Frauen prinzipiell besser beurteilt würden (56,5 %) (Breyer 2020, 63–65). Stereotype Vorstellungen betreffen demnach besonders Weiblichkeits- und Männlichkeitsbilder.

Die aus diesen stereotypen Vorstellungen und hegemonialen Männlichkeitsbildern resultierenden Diskriminierungserfahrungen trafen in der Bundeswehr bis zum Jahr 2000 vorwiegend homosexuelle Männer (Storkmann 2021, 419–426). So wurden bis Ende der 1970er-Jahre schwule Männer ohne Weiteres als untauglich ausgemustert (Storkmann 2021, 419). In den 1980er- und 1990er-Jahren konnten homosexuelle Soldaten zwar in der Bundeswehr dienen, wurden von Beförderungen jedoch kategorisch und pauschal ausgeschlossen, da ein „Autoritätsverlust“ angenommen wurde, mit dem die Disziplin der unterstellten Truppe und damit eine Gefährdung der Einsatzbereitschaft und Effizienz der Streitkräfte einhergehe (Storkmann 2021, 422–425). Zusätzlich wurde Homosexualität durch das potenzielle Erpressungsrisiko eines Outings als Sicherheitsrisiko gewertet (Storkmann 2021, 419–426). Erst im Jahr 2000 wurden die dienstrechtlichen Diskriminierungen homosexueller Soldaten beendet; zeitgleich wurde die Öffnung

der Bundeswehr für Frauen gerichtlich erzwungen (Storkmann 2021, 419–426). Trotz der daraus resultierenden positiven Veränderungen kritisiert Kemper (2023, 39) scharf die immer noch vorherrschende militärische Institutionslogik, dass Effizienz aus Homogenität ihrer Mitglieder entstehe und dass Frauen sowie homosexuellen Männern biologische Eigenschaften fehlen würden, um effizient und nützlich im Militär arbeiten zu können. Sie postuliert, dass es im Militär keine homogenen Gruppen braucht, sondern dass Organisationen, wie auch die Bundeswehr, homogenes Verhalten herstellen und einfordern (Kemper 2023, 39).

Schluss

Die hier vorgestellten geschlechter-, hegemonie- wie machttheoretischen Überlegungen zeigen in Verbindung mit den soziologischen Befunden qualitativer (Dittmer 2009) wie quantitativer (Bundesministerium der Verteidigung 2024b) Forschung, dass auch heute noch militärische Organisationen wie die Bundeswehr von Männlichkeitsbildern geprägt sind, die unmittelbaren Einfluss auf die Erfahrungen von Menschen haben, welche nicht dem Idealbild des Männlichen entsprechen, etwa weil sie weiblich gelesen, trans*, inter* oder homosexuell sind. Gerade diese Gruppen können unter erheblichem Anpassungsdruck stehen, sich in das innerhalb der Institution gelebte Männlichkeitsbild einzufügen und ihm zu genügen, um von den Kamerad*innen anerkannt zu werden. Dies stellt wiederum eine Herausforderung für eine Institution dar, die nach ihrem Selbstverständnis Vielfalt leben und fördern möchte, demokratischen Werten verpflichtet ist und den Auftrag hat, ein demokratisches Gemeinwesen zu verteidigen.

Für die Bundeswehr als demokratisch legitimierte Institution und militärische Organisation muss dies heißen, dass Vielfalt nicht bedeutet, nicht-männlich gelesene Personen in bestehende männlich strukturierte Organisationsformen einzufügen oder an diese anzupassen, sondern gemeinsam immer wieder neu auszuhandeln, zu konstruieren und zu materialisieren, was es heißt, Soldat*in zu sein.

Literaturverzeichnis

- Althusser, Louis (2019/1976). *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband: Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“; *Ideologie und ideologische Staatsapparate*; Notiz über die ISAs. Hrsg. von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA Verlag.
- Austin, J. L. (2009/1975). *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baldor, Lolita C. (2025). Hegseth orders fitness standards to be gender neutral for combat jobs. Many already are. In: AP News, 31.3.2025.

- Barad, Karen Michelle (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Breyer, Felix (2020). *Bunt in der Bundeswehr? Ein Barometer zur Vielfalt*. Berlin/Bonn o.V.
- Bundesministerium der Verteidigung (2024a). „Agenda Vielfalt“. *Diversity Management im Geschäftsbereich des Bundesministeriums der Verteidigung, Leistungsbilanz*. Berlin/Bonn o.V.
- Bundesministerium der Verteidigung (2024b). *Vielfalt und Inklusion in der Bundeswehr. Ergebnisse der Studie „Bunt in der Bundeswehr?“*. Berlin/Bonn o.V.
- Butler, Judith (2011/1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of „sex“*. Milton Park: Routledge.
- Butler, Judith (2014/1997). *Körper von Gewicht: die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity. Thinking gender*. Milton Park: Routledge.
- Cohn, Carol (1987). *Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals*. In: *Signs*, 12, 4, 687–718.
- Connell, Raewyn (⁴2015). *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: Springer.
- Derrida, Jacques (1999/1976). *Randgänge der Philosophie. Passagen Philosophie*. Wien: Passagen-Verlag.
- Dittmer, Cordula (2009). *Gender Trouble in der Bundeswehr. Eine Studie zu Identitätskonstruktionen und Geschlechterordnungen unter besonderer Berücksichtigung von Auslandseinsätzen*. Bielefeld: Transcript.
- Duden, Barbara (1993). *Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung: Ein Zeitdokument*. In: *Feministische Studien*, 11, 2, 24–33. <https://doi.org/10.1515/fs-1993-0204>.
- Foucault, Michel (2020/1975). *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Berlin: Suhrkamp.
- Frevort, Ute (2007). *Das Militär als Schule der Männlichkeiten*. In: Ulrike Brunotte & Rainer Herrn (Hg.), *Männlichkeiten und Moderne. Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900*. Bielefeld: Transcript, 57–75.
- Gerhardt, Volker (1996). *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Hausen, Karin (1976). *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart: Klett, 363–393.
- Herzog, Dagmar (2021). *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Imbusch, Peter (⁹1992). *Macht und Herrschaft*. In: Hermann Korte & Bernhard Schäfers (Hg.), *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS, 195–220.

- Kemper, Claudia (2023). Männlicher Krieg und weiblicher Frieden? Geschlechterordnung von Gewalterfahrung. Ditzingen: Reclam.
- Licon, Adriana Gomez & Beaumont, Thomas (2025). Hegseth wants „male standard“ for combat roles. Many female veterans say that’s already the case. In: AP News, 1.10.2025.
- Maihofer, Andrea, Theweleit, Klaus & Degele, Nina (2007). Das moderne männliche Subjekt im Anschluss an Adorno, Horkheimer und Foucault. In: Freiburger GeschlechterStudien, 21, 329–367.
- Reichardt, Sven (2006). Klaus Theweleits „Männerphantasien“ – ein Erfolgsbuch der 1970er-Jahre. In: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 3, 401–421.
- Scholz, Sylka (2025). Männlichkeitsforschung. Bielefeld: Transcript.
- Schreiber, Gerhard (2025). Macht – Gewalt – Missbrauch: Begriffsklärungen aus sexualethischer Perspektive. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 69, 4, 261–273.
- Storkmann, Klaus (2021). Tabu und Toleranz. Der Umgang mit Homosexualität in der Bundeswehr 1955 bis 2000. Oldenburg: De Gruyter Oldenbourg.
- Theweleit, Klaus (2019). Männerphantasien. Berlin: Matthes & Seitz.
- Weber, Max (⁵1980/1921/1922). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Winter, Sebastian (2020). Flut oder Stahl? Literaturreisay zur Neuausgabe der „Männerphantasien“ von Klaus Theweleit. In: Soziopolis: Gesellschaft beobachten. <https://nbn-resolving.org/uro:nbn:de:0168-ssoar-82897-9>.

Mag. theol. Lukas Johrendt
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg (HSU/UniBw H)
Holstenhofweg 85
D-22043 Hamburg
+49 (0) 40 6541-4844
lukas.johrendt(at)hsu(dot)hamburg
<https://www.hsu-hh.de/theevs/lukas-johrendt>
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4664-0431>

Maximilian Waschka, M.A.
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg (HSU/UniBw H)
Holstenhofweg 85
D-22043 Hamburg
+49 (0) 40 6541 4747
waschka(at)hsu(dot)hamburg
<https://www.hsu-hh.de/theevs/waschkam>
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3254-8540>

Mareike Proske
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg (HSU/UniBw H)
Holstenhofweg 85
D-22043 Hamburg
mareike.s.proske(at)gmail(dot)com
<https://www.hsu-hh.de/theevs/mareike-proske-m-a>

Univ.-Prof. Dr. habil. Gerhard Schreiber
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg (HSU/UniBw H)
Holstenhofweg 85
D-22043 Hamburg
+49 (0) 40 6541 4848
Schreiber(at)hsu-hh(dot)de
<https://www.hsu-hh.de/theevs/schreiber>
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1178-1802>

Frauenfriedensbewegung in Bosnien und Herzegowina

Abstract

Der Krieg in Bosnien und Herzegowina (1992–1995) war von massiver Gewalt geprägt, in der Geschlecht und Sexualität eine zentrale Rolle spielten. Sexualisierte Gewalt fungierte dabei als strategische Kriegswaffe, eingebettet in ethnonationalistische und patriarchale Ideologien, wobei der weibliche Körper zur Projektionsfläche von Zugehörigkeit, Macht und territorialen Ansprüchen wurde. Parallel dazu entstanden vor, während und nach dem Krieg vielfältige Frauen- und Friedensinitiativen im postjugoslawischen Raum. Sie unterstützten Überlebende, leisteten humanitäre Hilfe und engagierten sich gegen Ethno-Nationalismus, Gewalt und Patriarchat, während sie zugleich grenzüberschreitende Solidarität, Versöhnung und Friedensarbeit förderten.

The war in Bosnia and Herzegovina (1992–1995) was marked by pervasive violence in which gender and sexuality constituted one central dimension. Sexual violence functioned as a strategic instrument of war, embedded in ethnonationalist and patriarchal ideologies, with the female body becoming a site onto which belonging, power, and territorial claims were projected. At the same time, diverse women's and peace initiatives emerged before, during, and after the war across the post-Yugoslav region. These initiatives supported survivors, provided humanitarian aid, and mobilized against ethno-nationalism, violence, and patriarchy, while fostering cross-ethnic solidarity, processes of reconciliation and peacebuilding.

Einleitung

Die letzten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts brachten tiefgreifende politische und sozioökonomische Veränderungen im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens mit sich. Diese Veränderungen verliefen nicht ohne Gewalt und Konflikte. Im Gegenteil: Sie führten zu Kriegszerstörungen, zahlreichen Kriegsverbrechen, Massenvergewaltigungen, massenhaften Vertreibungen, zur Zerstörung von Infrastruktur und Wirtschaft, zu Konzentrationslagern sowie zu einem Genozid, wie ihn europäischer Boden seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr erlebt hatte. Arijana Aganović und Zlatan Delić identifizieren vier maßgebliche Strömungen dieser Periode: Titos Tod im Jahr 1980, das Ende des Kalten Krieges und den Zusammenbruch des Kommunismus, das Erstarken des Nationalismus sowie den Krieg selbst, der von 1992 bis 1995 andauerte (Aganović & Delić 2014, 111–112). Beendet wurde der Krieg in Dayton mit der Unterzeichnung des Dayton-Friedensabkommens – an den Verhandlungen war keine einzige Frau beteiligt.

Der Übergang von einer sozialistischen Ordnung zu einem demokratischen System wurde durch die ersten demokratischen Mehrparteienwahlen in Bosnien und Herzegowina im Jahr 1990 gekennzeichnet. Aus diesen Wahlen gingen drei dominante ethnonational ausgerichtete Parteien hervor, die die drei konstitutiven Volksgruppen

repräsentierten: Bosniak:innen, Serb:innen und Kroat:innen. Laut der Volkszählung von 1991 hatte Bosnien und Herzegowina insgesamt 4.377.033 Einwohner:innen, davon 2.193.238 Frauen (Statistički Bilten 1998, 9). Nach dem „Bosnischen Totenbuch“ belief sich die Zahl der getöteten und vermissten Kriegsoffer in Bosnien und Herzegowina im Zeitraum von 1991 bis 1996 auf 95.940 Personen (Ball et al. 2012, 107). Davon waren 86.039 Männer und 9.901 Frauen (Ebd., 118). Die ethnische Zugehörigkeit der getöteten Frauen verteilt sich wie folgt: 7.179 Bosniakinnen, 1.664 Serbinnen, 896 Kroatinnen sowie 182 Frauen aus anderen Gruppen (Ebd., 119–120).

Mit diesem statistischen Überblick und insbesondere durch die Hervorhebung der Frauen als Kriegsoffer wird die zentrale Schnittstelle dieser Arbeit deutlich: Krieg und Geschlecht. Die auf dem Gebiet Bosnien und Herzegowinas begangenen Massenverbrechen lösten internationale Bewegungen und Debatten aus und trugen zur Entwicklung internationaler Institutionen zur strafrechtlichen Verfolgung von Kriegsverbrechen bei. Die Gräueltaten, die in den 1990er-Jahren an Frauen in Bosnien und Herzegowina sowie in Ruanda verübt wurden, führten dazu, dass Vergewaltigung erstmals ausdrücklich als Kriegsverbrechen und als Verbrechen gegen die Menschlichkeit anerkannt wurde. Die Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen in Wien mündete in der Wiener Erklärung, die am 25. Juni 1993 verabschiedet wurde und festhält, dass die Verletzung der Menschenrechte von Frauen in bewaffneten Konflikten eine Verletzung der Prinzipien des internationalen Menschenrechtsschutzes und des humanitären Völkerrechts darstellt (Aganović & Delić 2014, 115–116).

Nach Angaben der Mission der Europäischen Gemeinschaft wird die Zahl der während des Krieges in Bosnien und Herzegowina vergewaltigten Frauen auf 20.000 bis 50.000 geschätzt (Mlinarević et al. 2012, 11). Berichte über Massenvergewaltigungen und sogenannte Vergewaltigungslager belegen, dass Vergewaltigung systematisch und strategisch als Kriegswaffe eingesetzt wurde. Die massenhafte Vergewaltigung von Frauen während des Krieges in Bosnien und Herzegowina stellte tatsächlich eines der effektivsten Instrumente ethnischer Säuberung dar. Aus diesem Grund wird der Genozid im Kontext Bosnien und Herzegowinas mitunter auch als Genderzid bezeichnet. Zudem ist hervorzuheben, dass, wenn es um Frauen geht, die im Krieg vergewaltigt wurden, die neuere Terminologie zunehmend den Begriff „war rape survivor“ beziehungsweise „Überlebende sexualisierter Kriegsgewalt“ verwendet, um die Stärke und den Überlebenswillen der Betroffenen zu betonen (Popov-Momčinović 2013, 110).

Diese Arbeit untersucht, wie Frauen im Kontext des bosnischen Krieges einerseits ethnonationalistisch instrumentalisiert wurden und andererseits als zentrale Akteur:innen des Friedens und gesellschaftlicher Transformation auftraten. Um dies zu analysieren, ist es jedoch notwendig, sich mit der Rolle der Frauen und des weiblichen Körpers im Krieg zu befassen. Welche Rolle und welche Symbolik verkörpern Frauen und der weibliche Körper im Krieg und in kriegerischen Auseinandersetzungen? Diese Frage wird vor allem anhand von Beispielen aus dem Kontext des Krieges in Bosnien und Herzegowina

behandelt. Der zweite Teil der Arbeit widmet sich den Frauenfriedensbewegungen und den Aktivitäten von Aktivistinnen in Bosnien und Herzegowina, Kroatien und Serbien, ihren Formen des Widerstands gegen kriegerische und gewaltvolle Rhetorik sowie ihren Bemühungen um Unterstützung und Empowerment von Frauen.

Frauen und der weibliche Körper im Krieg

„It is November 1992. The wild war in the Balkans has been ramping for already a year. In the heart of Europe. German media constantly write about it. They report on the situation in the battlefields and the waves of refugees. For months, however, one thing has been taken in silence – it is unclear whether this is so because the war reporters deemed it unimportant or because the victims themselves avoided the cameras and microphones of the world: in this war, women and girls are being raped. The rapes are systematic and massive; taking place after the conquest of villages, in the concentration camps, in special brothels with women – ‚the spoils of war‘.“

Monika Hauser (zit. Nach Aganović & Delić 2014, 129)

Der Krieg wird häufig als „männlich“ und im Rahmen des männlichen Geschlechts betrachtet (Aganović & Delić 2014, 113). Krieg ist eine männliche Erzählung, an der Frauen auf unterschiedliche Weise beteiligt sind. Über Frauen wird dabei überwiegend als Opfer des Krieges gesprochen, oftmals innerhalb der Kategorie „Frauen und Kinder“. Die Frau und der weibliche Körper erhalten eine symbolische Funktion: Im Kontext des Krieges in Bosnien und Herzegowina repräsentiert die Frau einerseits die Friedensstifterin, andererseits völlige Ohnmacht und Passivität; sie erscheint als halb-bewusstes Opfer, das kriegsnationalistisch-patriarchaler Manipulation unterworfen ist (ebd., 110–111).

Im Jahr 2015 wurde in Sarajevo das Frauengericht für die Länder des ehemaligen Jugoslawiens gegründet, das bislang einzige auf europäischem Boden. Das Frauengericht betonte, dass die Zahl der Frauen, die an politischen Prozessen der Produktion ethnischer Spannungen sowie an militärischen Unternehmungen beteiligt waren, gering gewesen sei; dass die Konzeption und Führung des Krieges ausschließlich eine männliche Angelegenheit darstellte; dass Frauen selten und meist nur indirekt vom Krieg profitierten; dass sie in höherem Maße von Mangel und Verarmung betroffen waren; und dass sie in die Kategorie „Frauen, Kinder und Alte“ eingeordnet wurden (ebd., 112).

Zahlreiche Forscherinnen und Studien – darunter die prominente Soziologin Zlatiborka Popov-Momčinović, Tanja Rener, Monika Hauser und andere – thematisieren, dass sich der Aufstieg des Ethnonationalismus im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens parallel zu einer zunehmenden Misogynie entwickelte, in deren Zentrum eine heroische und maskuline Mythologie stand (Popov-Momčinović 2013, 97). Zlatiborka Popov-Momčinović vergleicht die Rollen und das Bild von Frauen im Sozialismus mit der späteren

Entwicklung des Ethnonationalismus. Im Sozialismus hatten Frauen den Status einer spezifischen Kategorie der arbeitenden Bevölkerung Jugoslawiens; ihre Emanzipation stand weit oben auf der politischen Agenda (ebd., 100). Mit dem Aufstieg des Ethnonationalismus verlieren Frauen jedoch an politischer Bedeutung und werden zu Instrumenten der Ethnopolitik.

Die Symbolik und Personifikation der Frau als Verkörperung der Nation sowie des Mannes als Repräsentant des Staates wird zur dominanten Geschlechtersymbolik: die Frau als Nation – geliebt, unerreichbar, imaginär und ungeschützt – befindet sich in den Händen der Institution Staat (des Mannes), der ihr Beschützer ist und als Institution legitim Gewalt ausübt (ebd., 100). Wie Vivijen Radman feststellt: „Frauen haben keine Nation, sie sind eine Nation, ein besetztes Gebiet, in dem sich Männer aufhalten“ (Radman 2000, 68). Zlatiborka Popov-Momčinović interpretiert diese These dahingehend, dass nationalistische Projekte häufig das Bild der „neuen Frau“ produzieren, das in Wirklichkeit die „traditionelle Frau“ repräsentiert, deren imago instrumentalisiert wird, um die *differentia specifica* und die spirituelle Überlegenheit des „Eigenen“ gegenüber den „Anderen“ zu demonstrieren (Popov-Momčinović 2013, 106). Der weibliche Körper wird zum Spiegel der Nation beziehungsweise der ethnischen Gruppe. Für eine der bekanntesten feministischen Theoretikerinnen vor und nach dem Krieg, Žarana Papić, basiert ethnischer Nationalismus auf einer Politik der Geschlechtsidentität bzw. -differenz, wobei Frauen als Essenz der Nation mythologisiert und als deren Reproduzentinnen instrumentalisiert werden (Papić 2012, 306).

Mit dem Aufstieg des Ethnonationalismus kommt es zu einer Reprivatisierung des Weiblichen sowie zur Glorifizierung von Müttern und Frauen, die freudig ihre Söhne oder Ehemänner in den Krieg verabschieden. Diese Glorifizierung stellt jedoch keine Würdigung der Frau als solcher dar, sondern eine Idealisierung ihrer reproduktiven und passiv-martyrologischen Rolle (Popov-Momčinović 2013, 103). Es existiert kein Ethnonationalismus, der asexuell ist oder keine sexuelle und geschlechtliche Dimension besitzt. Daher kann mit Recht von sexuellem Ethnonationalismus gesprochen werden. Ebenso wenig gibt es einen Krieg, der asexuell ist oder keine sexuelle und geschlechtliche Dimension aufweist – weder im Krieg noch im Frieden.

Roger Friedland beobachtet, dass sich Männlichkeit im sexuellen Nationalismus durch „competition for“, Penetration und Besitznahme des weiblichen Körpers manifestiert und dass der weibliche Körper – wie bereits ausgeführt – parallel zur Souveränität der Nation steht (Friedland 2009, 584). Friedland betont zudem die zentrale Rolle nicht nur des sexuellen Nationalismus, sondern auch des religiös-sexuellen Nationalismus: „Religious nationalist movements are patriarchal masculinist projects. Sex and violence, semen and blood: these practices join two bodily registers for purity and sacrality, and the status and power they religiously express“ (Friedland 2011, 18).

Joane Nagel untersucht in ihrem Buch „Race, Ethnicity, and Sexuality“ das Verhältnis von Hautfarbe, Ethnizität, Nationalismus und Sexualität. Nach Nagel formt die Fusion

von ethnischer Zugehörigkeit und Sexualität sexualisierte Parameter ethnischer, rassischer und nationaler Räume und schafft gewaltsame „ethnosexual frontiers“, in denen ethnische Grenzen zugleich sexuelle Grenzen sind (Nagel 2003, 1). Nagel betont, dass sexueller Missbrauch, sexueller Terror, Ausbeutung und Vergewaltigung im Krieg zentrale Waffen der Kriegsführung darstellen und im Zentrum des ethnosexuellen Phänomens liegen (ebd., 181). Wie Joane Nagel „ethnosexual frontiers“ definiert, dienen Frauen als Mittel der territorialen Markierung und fungieren als „Bezeichnerinnen von Differenzierung auf ethnisch-kultureller und politischer Ebene“ (Žilić 2004, 267). Genau dies geschah im Krieg in Bosnien und Herzegowina. Der weibliche Körper wurde zum Marker des Anderen: des ethnisch Anderen, der besiegt, ausgerottet, erobert, territorialisiert, getötet, gedemütigt, entmenschlicht, zerstört, gesäubert, gefoltert und vergewaltigt werden sollte.

Jamina Čaušević und Aida Spahić weisen in ihrer Untersuchung internationaler Rechtsdokumente und akademischer Debatten zum Thema Vergewaltigung in bewaffneten Konflikten auf die Problematik der Tabuisierung und mangelnder Erforschung der Erfahrungen von Männern und Jungen als Vergewaltigungsopfer hin (Čaušević & Spahić 2016, 205). Dieses Thema ist in ethnonationalen Diskursen besonders tabuisiert, da es nicht dem Bild des Mannes als Krieger, Held und Beschützer entspricht.

Sexualität und Geschlecht spielen daher eine Schlüsselrolle im Diskurs des Ethnonationalismus ebenso wie im Krieg und in kriegerischen Auseinandersetzungen selbst. Für Joane Nagel besitzen auch Feminismus und Homosexualität ein gleichwertiges Potenzial, die maskulin-heterosexuelle Norm des Nationalismus zu destabilisieren: „Just as feminism has the capacity to challenge the stability of the masculinist heterosexual order that underlines nationalist boundaries, so too does homosexuality. Both queers and feminists are problems for nationalists“ (Nagel 2003, 163). Auf eine der bekanntesten antimilitaristischen Initiativen, „Žene u crnom (Frauen in Schwarz)“, wird später noch eingegangen. An dieser Stelle ist jedoch hervorzuheben, dass gerade innerhalb dieser Kreise von „Frauen in Schwarz“ die ersten schwulen und lesbischen Gruppen in Serbien entstanden: Arkadija und Labris (Grabovac 2025, 31). Der Krieg im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens verlangsamte die Entwicklung des LGBTIQ+-Aktivismus, hinderte Aktivist:innen jedoch nicht daran, ihre Aktivitäten verstärkt auf Friedensarbeit auszurichten.

Der Frauenfriedensbewegung in Bosnien und Herzegowina

„The fall of the Berlin wall and the wars in former Yugoslavia showed us feminists how much more still has to be done, and how much the political mobilization is necessary. This has to be done against the current of exclusion, against the racist current, against the ethnic cleansing, and against the closure of one’s own borders. Our

principle was to cross the borders persistently, and that is what the women's groups did consistently, even when others did not. We worked together constantly."

„In few words, until the beginning of these wars, feminism was something like a phenomenon under a bell jar. We organized discussions and so forth. However we didn't understand that we could act politically as well, since under the bell jar of Tito's socialism we had grown soft. Only the warfare, first in Croatia, then in Bosnia and Herzegovina, triggered, especially on the Serbian side, the feminists to become politically active against ethnic cleansing, against militarism, against nationalism. And first of all "Women in Black", then Autonomous Women's Center and last but not least, in 1992 we even founded the Center for Women's Studies. When we asked the girls - why did you come to the Center for Women's Studies - they answered, we want to think.“ Žarana Papić (Papić 2012, 26,6)

Die ersten Initiativen mit friedenspolitischem Charakter wurden bereits 1991 von Frauen ins Leben gerufen. Dazu gehörten „Frauen in Schwarz“ aus Serbien sowie „Tišina ubija – govorimo za mir (Stille tötet – wir sprechen über Frieden)“ aus Slowenien. „Frauen in Schwarz“ traten am 30. Oktober 1991 erstmals in Belgrad öffentlich auf und verzeichneten seither 2500 Straßenaktionen. Sie trugen maßgeblich zur Entwicklung einer Friedenspolitik bei, indem sie ein internationales Netzwerk initiierten und feministische Antikriegsinitiativen organisierten. Ihre Politik basiert auf dem Prinzip „Nicht in unserem Namen“ sowie auf dem Motto „Immer ungehorsam: gegenüber Krieg und allen anderen Formen des Patriarchats“. Sie fördern Feminismus, Antimilitarismus, Antichauvinismus, Antipatriarchat und gewaltfreien Widerstand gegen alle Formen von Gewalt und Diskriminierung. Sie setzen sich für eine aktive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, für die Anerkennung von Verantwortung für Kriegsverbrechen sowie für die Demilitarisierung der Gesellschaft und eine nachhaltige Friedenserziehung ein. Es ist hervorzuheben, dass die Arbeit von Frauenfriedensorganisationen bzw. von Friedensaktivist:innen vielfach als verräterisch diffamiert wurde, da sie nationalistische Rhetoriken sowie eine Politik von Krieg und Gewalt nicht unterstützte. Viele dieser Frauen waren Gewalt, Diskriminierung, polizeilichen Verhören, Überwachung, Drohungen und Tätigkeitsverboten ausgesetzt.

Die Friedensaktivistin Zilka Šiljka Spahić veröffentlichte ein Buch über die Lebensgeschichten von Friedensaktivist:innen in Bosnien und Herzegowina. Darin spricht Jadranka Miličević über ihre Erfahrungen bei „Frauen in Schwarz“:

„Wir standen jeden Mittwoch auf der Straße, keinen einzigen haben wir ausgelassen – auch wenn sie uns schlugen und bespuckten, bei Regen und bei Sonne, selbst wenn wir nur zu dritt waren und warteten, weil das Transparent zu groß war, um es im Wind zu halten. Es war mir wichtig, sichtbar zu sein und mich klar von der offiziellen Politik des Landes, in dem ich lebe, zu distanzieren.“ (Šiljak Spahic 2015, 90)

Nach ihrer Rückkehr aus Serbien nach Sarajevo gründete Jadranka Miličević die Organisation „Žene ženama (Von Frau zu Frau)“ sowie die CURE-Stiftung.

Adriana Zaharijević und Zlatiborka Popov-Momčinović verdeutlichen anschaulich die Rolle von „Frauen in Schwarz“ und betonen, dass auf die Frage, wer das Bewusstsein für die Notwendigkeit des Friedens und die Schrecken des Krieges wachgehalten habe, die Antwort so eindeutig sei, dass „in Serbien das Wort für einen Friedensaktivisten weiblich war“ (Popov-Momčinović & Zaharijević 2022, 111). Tatsächlich lässt sich mit Recht sagen, dass Antikriegs- und Friedensbewegungen im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien überwiegend von Frauen getragen wurden.

Neben „Frauen in Schwarz“ entstanden während und nach dem Krieg Dutzende formeller und informeller Frauengruppen.¹ Diese Gruppen versammelten sich mit dem Ziel, gefährdeten Menschen unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit Hilfe zu leisten. Das Frauenzentrum in Zagreb sowie das Zentrum für Frauenstudien in Belgrad wurden 1992 gegründet, und das Autonome Frauenzentrum in Belgrad wurde 1993 gegründet. Organisationen wie Suncokret (Sonnenblume), das Zentrum für Frauen – Opfer des Krieges, B.a.B.e. – Gruppe für Frauenmensenrechte sowie ZaMir – ein elektronisches Netzwerk in Zagreb, Pakrac, Sarajevo, Belgrad, Tuzla und Priština – unterstützten geflüchtete Frauen aus Bosnien und Herzegowina (Aganović & Delić 2014, 128). Bereits 1993 organisierten Frauenfriedensgruppen während des Krieges erste Friedensgespräche und Austauschprogramme in Zagreb und Wien. Die Initiative „Pokret majki (Mütterbewegung)“ entstand in Slowenien, erschien später auch in Bosnien und Herzegowina und wurde im Laufe der Zeit zur Verstärkung ethnischer Spannungen instrumentalisiert (Ebd., 128). Eine der bedeutendsten und einflussreichsten Frauenorganisationen in Bosnien und Herzegowina ist „Medica – centar za terapiju žena (Medica – Therapiezentrum für Frauen)“ in Zenica, gegründet 1993 von Dr. Monika Hauser. Medica ist eine spezialisierte Organisation, die Frauen und Kindern, die im Krieg sexualisierte Gewalt erlitten haben, sowie Betroffenen häuslicher Gewalt Unterstützung bietet. Frauen organisierten sich auch in zahlreichen weiteren Initiativen.

Die Vereinigung MAK Bosanka (MAK Bosnierin) versammelte Frauen aus akademischen Kreisen, die Kampagnen zur gesellschaftlichen Akzeptanz von vergewaltigten Frauen und von Kindern, die aus erzwungenen Schwangerschaften hervorgingen, organisierten (ebd., 130). Eine später entstandene Organisation, die sich explizit mit Kindern befasst, die infolge von Kriegsvergewaltigungen geboren wurden, ist „Udruženje Zaboravljena djeca rata (Vereinigung der vergessenen Kinder des Krieges)“². Die Herausforderungen

¹ Dieser Artikel vermag es nicht, den zahlreichen Frauenorganisationen und Initiativen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Für eine weiterführende Darstellung sei auf Aganović und Delić verwiesen, die einen fundierten Überblick über einige der bedeutendsten Organisationen und Initiativen sowie deren Tätigkeiten bieten (Aganović & Delić 2014).

² Siehe auch den Dokumentarfilm „Living in Dignity“ über Ajna Jusić zu diesem Thema: <https://www.dw.com/en/docfilm-living-in-dignity-ajna-fights-for-bosnias-children-of-shame/video-50999139> [29.5.2026].

und Fragen vergewaltigter Frauen sowie ihrer Kinder sind weiterhin tabuisiert. Zudem werden Überlebende sexualisierter Kriegsgewalt anders behandelt als andere Kriegsoffer; es mangelt an institutioneller und gesellschaftlicher Sensibilisierung sowie an systematischer Arbeit für ihre Rechte und die Rechte ihrer Kinder. Viele Überlebende erfahren auch nach dem Krieg Stigmatisierung, Scham und fehlende institutioneller Unterstützung. Vergewaltigung im Krieg wird nicht selten als Kollateralschaden betrachtet; statt über die Würde der Überlebenden als Personen zu sprechen, werden sie häufig innerhalb ethnonationalistischer Ideologien instrumentalisiert.

Die entstandenen Frauengruppen und -organisationen wiesen drei zentrale Charakteristika auf. Erstens eine humanitäre Dimension: Sie waren die ersten, die während des Krieges Geflüchtete sowie später Rückkehrer:innen empfangen, besuchten und materiell wie psychologisch unterstützten. Zweitens eine persönliche feministische Dimension: Die von ihnen geschaffenen Räume wurden zu Orten der Begegnung, des Fragens, der gegenseitigen Unterstützung, der Selbstermächtigung, der kritischen Reflexion und des Austauschs von Narrativen und Erfahrungen. Es waren Räume emotionaler Stärkung und Empowerment für Frauen, die Krieg und geschlechtsspezifische Gewalt überlebt hatten. Für Katharina Karl zielt Empowerment darauf ab, „to expand opportunities for people to determine their own lives“, wobei die Nähe zum Konzept der *agency* deutlich wird, da die Perspektiven der Betroffenen im Zentrum stehen (Karl 2025, 81). Das Kriegsgeschehen und die Gewalt gegen Frauen eröffneten zudem Raum für die Politisierung von Gewalt gegen Frauen insgesamt und für die Anwendung des Paradigmas „das Private ist politisch“. Drittens beinhalteten diese Bewegungen eine klare Dimension des Widerstands gegen Krieg, gegen aufhetzende Rhetorik, gegen Hass und gegen eine Politik der Gewalt.

Jasmina Husanović vergleicht reparativen und transformativen Feminismus. Der Einsatz für den Schutz des „nackten Lebens“ wandelt sich dabei in Transformation und politische Veränderung „im Angesicht der Macht“ (Husanović 2008, 203). Eine Aktivistin der Organisation Medica, Duška Andrić-Ružić, formuliert es wie folgt:

„If it was not for the war, we would have never had this big women’s scene, i.e. NGO sector in Bosnia and Herzegovina... We started dealing with feminism out of necessity, not out of theoretical or practical consideration. We were driven into it by the need to heal the consequences of the war“ (Aganović & Delić 2014, 118).

Dieser Feminismus aus Notwendigkeit war für viele Frauen Kriegsrealität und Alltag. Zugleich schuf dieses „reparative“ Handeln eine bosnisch-herzegowinische Zivilgesellschaft, in der Frauenorganisationen und -initiativen dominieren. Darin lässt sich eine dreifache transformative Rolle des Frauenfriedensaktivismus erkennen: Durch humanitäre Arbeit unterstützen sie andere; durch ihre Versammlungen und Erfahrungsräume durchlaufen sie persönliche Transformation; und durch ihren Widerstand gegen das ethnonationalistische System üben sie Druck aus und fordern dessen Transformation.

Die Rolle von Frauen im Friedensaufbau und in der Versöhnung in Bosnien und Herzegowina ist unbestreitbar. Gender stellt daher eine zentrale kritische Kategorie für Friedensaufbau, Friedensaktivismus und Versöhnungsprozesse dar. Versöhnung wird häufig über differenzierte Unterkategorien untersucht, wie etwa die Bereitschaft zu Veränderung, die Beteiligung an Entschuldigungsprozessen, Reparationen, Anerkennung, Konfliktbewältigung, Kompromissfindung sowie die Prävention zukünftiger Konflikte (Popov-Momčinović 2018, 23). Der Begriff sowie der Prozess der Versöhnung sind komplex und durchdringen das postkriegszeitliche Bosnien und Herzegowina, gleichzeitig sind sie jedoch vielfach abgenutzt und instrumentalisiert worden. Gemeint ist hier der Missbrauch, die Instrumentalisierung, ja sogar die Zurückweisung von Versöhnungsprozessen. Diese zeigt sich in der Leugnung sowie in der Verweigerung der Übernahme von Verantwortung für die eigenen begangenen Verbrechen, in der Verherrlichung „unserer Kriegshelden“ sowie in der politischen Instrumentalisierung der eigenen Opfer, indem diese in einen Diskurs ewiger Opfer eingeschrieben werden. Zahlreiche positive Praktiken und Initiativen der Versöhnung existieren durchaus. Viele von ihnen dienen jedoch zugleich den genannten Zwecken einer ethnonationalistischen Reartikulation eines vermeintlich reinen „Wir“ im Gegensatz zu einem ethnisch oder religiös als unrein konstruierten „Anderen“.

Im Kontext von Frauenfriedensbewegungen und Friedensaktivismus in Bosnien und Herzegowina, Kroatien und Serbien ist auch ihre generationelle Dimension hervorzuheben. Die erste Generation dieser Aktivist:innen erlebte den Krieg auf brutale Weise; die zweite und dritte Generation wuchsen entweder während des Krieges oder in der Nachkriegszeit auf (Popov-Momčinović & Zaharijević 2022, 118). Frauenfriedensbewegungen lassen sich in diesem Kontext als eine Dekonstruktion von durch Krieg geprägten Realitäten, Lebenswelten und Erfahrungen verstehen. Sie verkörpern das, was Žarana Papić mit ihrem Prinzip des Grenzüberschreitens beschrieben hat (Papić 2012, 26). In einer Zeit, die von der Konstruktion ethnonationalistischer Grenzen geprägt ist, stellt deren Überschreitung einen Akt des Ungehorsams und des Widerstands gegen die Logik der Trennung dar. Dieses Überschreiten von Grenzen fungiert als gezielter Akt der Dekonstruktion und Überwindung aufgezwungener Hasserstrukturen und sozialer Spaltungen. Die Arbeit von Friedensaktivist:innen aller Generationen in Bosnien und Herzegowina dauert bis heute – drei Jahrzehnte nach dem Krieg – fort, wobei Grenzen weiterhin täglich überschritten werden.

Zlatiborka Popov-Momčinović untersuchte in ihrer empirischen Studie „Frauen und der Versöhnungsprozess in Bosnien und Herzegowina“ das Verhältnis von Geschlecht, Religion und Versöhnung. Besonderes Augenmerk legt sie auf die ambivalente Rolle von Religion, die zugleich als Faktor des Friedens wie auch als Quelle der Legitimation von Gewalt fungieren kann, und weist dabei auf zahlreiche Widersprüche zwischen deklarativen religiösen Lehren und deren praktischer Umsetzung hin (Popov-Momčinović 2018, 153–154). Im Kontext der Kriegereignisse im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens spielte Religion eine bedeutende Rolle bei der Stärkung ethnonationaler

Identitäten (ebd., 154). Die Ergebnisse ihrer Studie zeigen, dass religiöse Frauen ungeachtet ihrer Marginalisierung über spezifische religiöse und gesellschaftliche Ressourcen verfügen, die sie in Prozessen der Versöhnung und des Vertrauensaufbaus mobilisieren können (ebd., 183–184).

Dutzende von Frauenorganisationen und -initiativen haben eindrucksvoll das erhebliche Potenzial entsprechender Ressourcen aufgezeigt. Auch wenn ihre Arbeit nicht immer sichtbar war, haben sie den Begriff der Versöhnung im Raum des ehemaligen Jugoslawiens maßgeblich geprägt und geformt. Für sie waren Versöhnung und Frieden keine bloßen akademischen Konzepte, sondern eine existenzielle Notwendigkeit sowie gelebte Alltagspraxis. Sie haben die Grenzen ethnischer und religiöser Identitäten neu definiert. Ihr Widerstand gegen Gewalt und gegen die Instrumentalisierung von Frauen und des weiblichen Körpers hat die internationalen Diskurse über sexualisierte Gewalt in bewaffneten Konflikten nachhaltig beeinflusst. Darüber hinaus haben sie das Verständnis von Würde der Überlebenden neu bestimmt. Ihr Handeln orientierte sich an moralischen Prinzipien, die nicht durch ethnische, religiöse oder sonstige identitäre Zugehörigkeiten determiniert waren.

Aus pastoraltheologischer Perspektive lassen sich diese Initiativen als Ausdruck einer gelebten, kontextuell verankerten Friedens- und Versöhnungspraxis verstehen, die über rein doktrinaire oder institutionell vermittelte Konzepte hinausgeht. Frieden und Versöhnung erscheinen hier nicht als abstrakte Begriffe, sondern als existenzielle Notwendigkeit und alltägliche Praxis, die häufig an den Rändern kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen entsteht und gerade dort transformative Kraft entfaltet. Für die Pastoraltheologie liegt die Relevanz darin, solche Praktiken als eigenständige theologische Erkenntnisorte ernst zu nehmen. Zugleich fordern sie dazu heraus, Fragen von Marginalisierung, agency und der Rolle von Frauen stärker in den Blick zu nehmen. Die Erfahrungen dieser Initiativen stellen somit eine wichtige Ressource für eine kontextsensible, friedensethisch ausgerichtete und geschlechtersensible Pastoraltheologie dar.

Literaturverzeichnis

- Aganović, Arijana & Delić, Zlatan (2014). The Nineties – The War and Post-War Period in Bosnia and Herzegovina. In: Jasmina Čaušević (Hg.), *Women Documented – Women and Public Life in Bosnia and Herzegovina in the 20th Century*. Sarajevo: Sarajevo Open Center, 109–148.
- Ball, Patrick, Tabeau, Ewa & Verwimp, Philip (2012). *The Bosnian Book of the Dead – Human Losses in Bosnia and Herzegovina 1991–1995*, Sarajevo: Istraživačko dokumentacioni centar.
- Čaušević, Jasmina & Spahić, Aida (2016). Silovanje. In: Jasmina Čaušević (Hg.), *Feministička čitanja društvenih fenomena*. Radovi polaznica/ka Feminističke škole Žarana Papić, Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar, 201–212.

- Friedland, Roger (2009). Sexuality of Religious Nationalism. In: Richard D. Hecht & Vincent Biondo (Hg.), *Religion and Everyday Life and Culture: Religion in the Practice of Public Life* Vol. 2, 575–606.
- Friedland, Roger (2011). The Institutional Logic of Religious Nationalism: Sex, Violence and the Ends of History. In: *Politics, Religion & Ideology*. London: Routledge, 1–24.
- Grabovac, Tanja (2025). LGBTIQ+ und katholische Identität in Bosnien und Herzegowina: Clash, Dekonstruktion und Transzendenz normierter Identitäten. Eine empirische Studie. Graz: Universität Graz, URN: urn:nbn:at:at-ubg:1-226305.
- Husanović, Jasmina (2008). Feminist aspects of the postcolonial imaginary of Bosnia. In: Renata Jambrešić Kirin & Sandra Prlenda (Hg.), *Rethinking North and South in Post-Coloniality*. Zagreb: Centar za ženske studije, 196–209.
- Karl, Katharina (2025). Empowerment als Theorie-und Praxiskonzept der Pastoraltheologie. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 45/2, 81–88.
- Mlinarević, Gorana, Čaušević, Jakov & Čaušević, Jasmina (2012). Procesuiranje ratnog seksualiziranog nasilja na sudu bosne i hercegovine: Šta se dogodilo sa interesom pravde? Analiza i preporuke u vezi sa rodno osjetljivim praćenjem suđenja za ratno seksualizirano nasilje u Bosni i Hercegovini u periodu 23. Maj 2011–25. Maj 2012, Sarajevo: ACIPS.
- Nagel, Joane (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.
- Papić, Žarana (2012). Žene u Srbiji: Postkomunizam, rat i nacionalističke mutacije. In: Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović & Daša Duhaček (Hg.), *Žarana Papić. Tekstovi 1977–2002*, Beograd: Centar za studije roda i politike, Rekonstrukcija Ženski fond i Žene u crnom, 304–328.
- Papić, Žarana (2012). This is my report to you. Beograd: Rekonstrukcija zenski fond. Popis stanovništva, domaćinstava/kućanstava, stanova i poljoprivrednih gazdinstava 1991.
- Stanovništvo po naseljenim mjestima (1998). Sarajevo: Federalni Zavod za Statistiku, Statistički Bilten 257.
- Popov-Momčinović, Zlatiborka (2013). *Ženski pokret u Bosni i Hercegovini: Artikulacija jedne kontrakulture*. Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar, Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini, Fondacija CURE.
- Popov-Momčinović, Zlatiborka (2018). *Žene i procesi pomirenja u Bosni i Hercegovini: Izazov rodnim ulogama, usta(nov)ljenim narativima i performativnim praksama*. Sarajevo: Fondacija CURE, Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini.
- Popov-Momčinović, Zlatiborka & Adriana, Zaharijević (2022). *Neprekidno traganje za smislom. Žene i izgradnja mira u Bosni i Hercegovini i Srbiji*. Beograd: Fondacija Jelena Šantić.
- Radman, Vivijana (2000). Žena kao nacija. Ljubavne price u postjugoslovenskim kinematografijama. In: Knežević, Đurđa (Hg.), *Feminizmi na istočni način*. Dubrovnik: Ženska infoteka, 65–73.
- Šiljak Spahić, Zilka (2015). *Sjaj ljudskosti. Životne priče mirotvorki u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: TPO Fondacija.
- Žilić, Darija (2007). Gender Essentialisms, Politicalisation and Peace Activism in the Region of the former Yugoslavia. In: Helena Rill, Tamara Šmidling & Ana Bitoljan (Hg.), *20 Pieces of Encouragement*

for Awakening and Change: Peacebuilding in the Region of the Former Yugoslavia. Sarajevo/Beograd: Centar za nenasilnu akciju, 267–281.

Dr. Tanja Grabovac

Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Pastoraltheologie

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Ostenstr. 28a

D-85072 Eichstätt

tanja.grabovac(at)ku(dot)de

Gewalt, Sprachmacht und Scham Die Aktualität von Psalm 35

Abstract

Der Beitrag thematisiert die Auswirkungen von Gewalt und Machtasymmetrien am Beispiel von Ps 35. Vor allem Sprache und Sprachlosigkeit werden im Psalm genutzt, um Machtverhältnisse darzustellen und zu problematisieren. Zudem geben die Schambitten Aufschluss über die ethischen Implikationen des Textes. Die Aktualität des Themas zeigt sich anhand des Prozesses um Gisèle Pelicot, die auf den gesellschaftlichen Missstand verdrehter Täter-Opfer Logik aufmerksam macht, in der Scham eine wichtige Rolle einnimmt. Zudem wird die gesellschaftliche Verantwortung herausgestellt, Scham für Täter*innen und nicht für Betroffene wirksam zu machen. Wer von Scham getroffen werden soll, wird auch in Ps 35 deutlich formuliert.

This article examines the effects of violence and power asymmetries using Ps 35 as an example. Speech and speechlessness in particular are used in the psalm to illustrate and problematize power relations. Furthermore, the pleas for shame provide insight into the ethical implications of the text. The topicality of the subject is demonstrated by the trial of Gisèle Pelicot, who draws attention to the social injustice of twisted perpetrator-victim logic, in which shame plays a significant role. Furthermore, it highlights society's responsibility to ensure that shame is directed at perpetrators and not victims. Ps 35 also clearly states who should be affected by shame.

1. Einführung

Krieg und Frieden ist in der Bibel und speziell in der Hebräischen Bibel ein breit gefächertes und ambivalentes Thema. In diesem Beitrag soll der Blick aber nicht auf militärische Schlachten und politische Konflikte gelegt werden, sondern auf das Individuum in Machtstrukturen und als Gewaltopfer. Dazu eignen sich die Psalmen sehr gut. Erlebte und befürchtete Gewalt wird in den Psalmen vor allem als Beziehungsphänomen artikuliert (vgl. Zenger 2003, 8). Klagen und Bitten werden an Gott gerichtet. Dabei wird nicht nur die Not des betenden Ichs¹ und das göttliche Rettungshandeln thematisiert, sondern auch die Feinde. Sie und die Konsequenzen ihres Tuns werden vielfältig und auf unterschiedliche Weise beschrieben. Ausschlaggebend ist dabei auch die

1 Auf die Rede vom „Beter“ oder der „Beterin“ wird bewusst verzichtet. Der Ausdruck „betendes Ich“ drückt einerseits die Grundrelation des Ichs zu Gott aus, andererseits die geschlechtliche Indifferenz des Ichs. „Mit der Rede vom ‚betenden Ich‘ wird dieser grundsätzlichen Offenheit der Texte für ein männliches und weibliches Subjekt sprachlich Rechnung getragen“ (Bester 2007, 98). Das betende Ich als Figur des Textes ist zudem weder Autoren- noch Rezeptionsinstanz. Der häufig genutzte Ausdruck „lyrisches Ich“ wird in der Literaturwissenschaft kontrovers diskutiert, sodass hier auch davon Abstand genommen wird (vgl. Bester 2007, 96–97, Anm. 304).

„Korrelation von Leib- und Sozialsphäre“, die als eine anthropologische Konstante in der Hebräischen Bibel gilt (vgl. Janowski 2021, 44).

„Konstitutiv für den einzelnen [sic!] und seine Erlebnisweise ist im alten Israel seine Gemeinschaftsbezogenheit. Alles, was diese Eingebundenheit in Frage stellte, kündigte den Ausschluß aus der Gemeinschaft, die gesellschaftliche Ächtung und damit den ‚sozialen Tod‘ an. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Feindbedrohung ihren grundsätzlichen Charakter.“ (Janowski 1999, 57)

In diesem Zusammenhang spielt in den Psalmen auch das Thema Scham eine wichtige Rolle.² Dabei sind Schamaussagen eng mit ethischen Implikationen verknüpft und formulieren teilweise Grundsatzaussagen in Bezug auf Machtpositionen im Text, Feindschaft und die Gottesbeziehung.

Scham und Schamausübung spielen aber auch außerhalb biblischer Texte im Kontext von Gewalt und Machtstrukturen eine zentrale Rolle. Das zeigt sich nicht zuletzt an der aktuellen Relevanz des Themas im öffentlichen Diskurs. Ausschlaggebend dafür war der Prozess um Gisèle Pelicot und die nachfolgende Berichterstattung.

Am 17.2.2026 ist im Piper-Verlag die deutsche Übersetzung der Autobiografie von Gisèle Pelicot erschienen (vgl. Pelicot & Perrignon 2026). Pelicot ist 2024 durch den schockierenden Prozess gegen ihren Ex-Mann und 50 weitere Täter international bekannt geworden. Das lag nicht nur an den Tatbeständen an sich, sondern auch daran, dass sie darauf bestand, den Prozess nicht unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfinden zu lassen. Die Folge war, dass Foto- und Videomaterial ihrer Vergewaltigungen öffentlich abgespielt wurden (vgl. Borutta 2024). Als Begründung führte sie ihr wohl berühmtestes Zitat (und nun Titel ihrer Biografie) an: „La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln“ (Pelicot 2024).

Das Zitat formuliert eine wichtige Botschaft: Nicht die Opfer müssen Scham empfinden, sondern die Täter*innen. Sie müssen für ihre Taten Rechenschaft ablegen und dürfen sich nicht hinter ihrer Anonymität verstecken. Erst, wenn die Scham die Seite wechselt, können Betroffene sprachfähig werden und ihr eigenes Leid anerkennen. Pelicot wirkt damit einer verdrehten Logik entgegen, die Täter*innen schützt und Opfer durch die Zuweisung von Scham selbst verantwortlich macht. Mit dem Satz wird auch ein bestehender gesellschaftlicher Missstand herausgestellt, der eben von dieser Täter-Opfer-Umkehr dominiert ist. Pelicot gelingt es dadurch, sprachfähig zu werden und sich aus der eigenen Ohnmacht zu befreien. Gleichzeitig trägt sie dazu bei, die Sicht auf Betroffene und auf Themen wie Missbrauch, Vergewaltigung und Gewalt zu verändern.

2 Für eine ausführliche Untersuchung von Schamaussagen im Psalter möchte ich auf mein derzeitiges Promotionsprojekt verweisen, das voraussichtlich im kommenden Jahr publiziert wird.

Pelicot schafft damit Sichtbarkeit. Ihr medienwirksames Zitat ist deshalb so stark, weil es nicht nur sie selbst sprachfähig macht.³ Sie zieht vor allem die Gesellschaft in die Verantwortung, der es obliegt, Scham zuzuweisen und Verhalten moralisch zu bewerten.

„Wenn Gisele Pelicot sagt ‚La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln‘ heißt das nicht, dass das von alleine passiert. Täter(*innen) fangen nicht plötzlich an sich zu schämen, sie müssen sanktioniert & verurteilt werden, gesellschaftliche Tode sterben, um Scham zu erlernen.“ (Endler 2026b)

„Und bisher liegen ALLE gesellschaftlichen Kosten bei den Opfern, sie sind in der Bringschuld. Warum, weil das für uns als Gesellschaft bequemer ist, sanktioniert [sic!] kostet. Was das angeht, müssen wir alle umdenken!“ (Endler 2026a)

Deutlich betont wird, dass die Gesellschaft in der Pflicht ist, ihre Haltung gegenüber Opfern und Täter*innen zu verändern und moralische Konsequenzen aus Unrecht folgen zu lassen, gerade weil sich Schamempfinden an Normen bzw. Normverletzungen bemisst. Hier wird besonders deutlich: Soll Scham die Seite wechseln, müssen Opfer und Betroffene ernst genommen und vor sozialer Ächtung geschützt werden.

2. Psalm 35 – Sprache, Macht und Scham

Wie mit dem Thema Scham im Kontext von Gewalt- und Machtausübung in der Hebräischen Bibel umgegangen wird, zeigt sich zum Beispiel in Ps 35. Hier findet sich eine besonders ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema Scham und dem Feindthema.

Der Psalm kann in drei Abschnitte unterteilt werden (V. 1–10; V. 11–18; V. 19–28). Alle drei Abschnitte beginnen jeweils mit Klagen über die Feinde und Bitten zu Gott und enden jeweils mit einem Gotteslob (V. 9f.18.28). Der Psalm wendet sich in allen drei Abschnitten ausführlich dem Feindthema zu.

2.1 Die Feinde und ihr Sprechen

Die Beschreibung der Feinde erfolgt aus der Perspektive des betenden Ichs. Sie werden überwiegend mithilfe von Partizipien durch ihr Tun und Sprechen charakterisiert und bedrohen in allen Abschnitten die Existenz des betenden Ichs massiv. Sie werden als persönliche Gegner des betenden Ichs dargestellt („meine Feinde“ V. 19).

Im ersten Abschnitt werden vor allem ihre körperliche Überlegenheit (V. 2.10) und ihre besondere Hinterlist als Fallensteller (V. 7) beschrieben. Deshalb wird Gott selbst

3 Das zeigt sich auch in den aktuellen Diskussionen im Kontext des Falls Collien Fernandes, der durch die Berichterstattung des Spiegels am 21.3.2026 öffentliche Aufmerksamkeit erlangt hat, und in denen Scham eine signifikante Rolle spielt.

aufgefordert, sich zu bewaffnen und sich den Feinden entgegenzustellen (V. 2–3). Daneben wird ihr Schicksal als eines dargestellt, das vom Engel JHWHs verfolgt und dadurch vergeblich ist (V. 5–6). Das Ende des Abschnitts (V. 10) drückt die Machtverhältnisse innerhalb des Psalms sehr deutlich aus.

10 Alle meine Gebeine sagen: JHWH, wer ist wie du,
rettend einen Elenden vor dem, der stärker ist als er,
und einen Elenden und Armen vor dem, der ihn beraubt?

Der Vers beleuchtet verschiedene Aspekte: Zum einen wird ein herrschendes, ungleiches Machtverhältnis benannt und durch die Gegenüberstellung von einem Elenden und einem Stärkeren bzw. einem Elenden und Armen und einem Räuber kritisiert. Zum anderen drückt der Vers Hoffnung aus, da die Zuwendung Gottes zu den Schwachen (Elenden und Armen) betont und als ein besonderes Wesensmerkmal Gottes ausgewiesen wird („wer ist wie du?“). Weil sich in den vorherigen Versen auch das betende Ich gegenüber der Macht der Widersacher ohnmächtig empfindet, kann es auf Gottes Rettung hoffen. Die Art und Weise, wie der Vers mit Gegensätzen arbeitet, appelliert aber auch an die mitmenschliche Verantwortung für die Armen, die in den Kontext der Gottesbeziehung gestellt wird. „Weil Gott ein mit den Armen solidarischer Gott ist, ist auch der, der in Beziehung zu Gott steht, sich auf ihn ausrichtet, zu Solidarität aufgerufen“ (Gies 2021, 110). Das wird im nachfolgenden Abschnitt weiter ausformuliert, wenn das betende Ich sich für die Mitglieder der Gemeinschaft aufopfert (V. 13–14).

Im zweiten Abschnitt treten die Feinde als Gegner im Rechtsstreit auf (V. 11) und sind als Raubtiere gezeichnet (V. 17). Anders als im ersten Abschnitt legen sie hier keine hinterlistigen Fallen, sondern agieren in voller Öffentlichkeit. Mithilfe von Zeugen der Gewalt nutzen sie innerhalb des Rechtsverfahrens ihre Macht aus, um dem betenden Ich zu schaden, und torpedieren dadurch die Herstellung von Gerechtigkeit. Durch das Vergelten von Gutem mit Bösem (V. 12), ist die Ordnung in der Welt des Psalms infrage gestellt. Das gute Tun des betenden Ichs hat offensichtlich keine positiven Auswirkungen mehr. Der Triumph der Gegner in V. 15 führt das noch deutlicher vor Augen. Die Konsequenzen der Machtverhältnisse sind für das betende Ich Vereinsamung (V. 12) und die Verwüstung des Lebens (V. 17). Deshalb imaginiert es sich am Ende des Abschnitts integriert in einer „großen Versammlung“ (בְּקֶהֶל רַב־ V. 18) und zugehörig zu einem „mächtigen Volk“ (עַם עֲצוּמִים V. 18). Zuvor wird aber in V. 17 die Verzweiflung des betenden Ichs in den Fokus gerückt und Gott angeklagt:

17 Mein Herr, wie lange wirst du zusehen?
Bring zurück mein Leben aus ihren Verwüstungen (אִשִּׁי),
Von jungen Löwen mein Einziges!

Trotz größter Verzweiflung liegt das Augenmerk der Klage auf der Beziehung des betenden Ichs zu seinem Gott. Es appelliert an Gottes Zuwendung zu den Schwachen (V. 10). Von Rache oder Verfluchung der Feinde ist keine Rede.

Der dritte Abschnitt thematisiert vor allem die verbale Überlegenheit der Feinde und ist stärker als die vorherigen Abschnitte von Bitten durchzogen. In V. 20 wird die Perspektive auf die Gruppe der „Stillen im Land“ (רְגֵעֵי-אָרֶץ) ausgeweitet. Diese Gruppe hat keine Stimme und ist Opfer der betrügerischen Worte der Feinde (V. 20). Insgesamt kommt dem Sprechen der Feinde im Psalm eine entscheidende Rolle zu, denn ihre sprachlichen Aktivitäten unterstreichen ihre Überlegenheit und Macht (V. 15.16.19.21.25.26). Der Mund fungiert dabei als Machtinstrument. Die Feinde besitzen die Deutungshoheit des Gesagten vor Gericht und drängen das betende Ich ins Schweigen („was ich nicht weiß, fragen sie mich“ V. 11). Im Gegenüber mit ihnen kommt das betende Ich selbst nicht zu Wort. Die Feinde beherrschen den Raum, sind laut (V. 15), spotten (V. 16), reißen ihren Mund auf (V. 21) und bestimmen die Deutung der Wirklichkeit (V. 11.21). Sprache und Sprachlosigkeit werden in Ps 35 genutzt um verschiedene Machtpositionen darzustellen. „Wer spricht, hat demnach die Macht, die soziale Wirklichkeit und den Beziehungsraum zu gestalten“ (Neuber 2019, 254). Die Feinde kommen im Psalm sogar mit direkter Rede zu Wort (V. 21.25). Dabei sind die Zitate der Feinde keine echten, sondern immer fingierte Zitate, die bestimmte Absichten und Zwecke verfolgen.

„Die wichtigste Erkenntnis ist, dass der referierte Sprecher, hier also der Verfasser des Psalms, die referierte Rede vollkommen kontrolliert, indem er sie in seinen eigenen Sprechakt integriert. Er wählt nicht nur aus, was er in welchen Worten wiedergeben möchte, er inszeniert diese Wiedergabe durch das Einfügen in den neuen Kontext geradezu.“ (Neuber 2019, 37–38)

In der referierten Rede drücken die Feinde durch schadenfrohes Lachen mittels der Interjektion „Ha ha“ (הָאָהָהָ V. 25.21)⁴ ihre Macht aus sowie ihr besonders schädigendes Reden (V. 25 אֶל-יֵאמְרוּ בְלִבָּם)⁵ (vgl. Neuber 2019, 50). Die Zitate suggerieren, dass die Boshaftigkeit der Feinde nicht nur vom betenden Ich wiedergegeben werden, sondern sie selbst diese ausdrücken.

Die an Gott gerichteten Bitten in V. 22 erinnern an das Sehen Gottes (רְאִיתָהּ יְהוָה) und erbitten sein Sprechen („nicht schweigen“ אֶל-תִּתְחַרֵּשׁ) und seine Nähe (אֶל-תִּרְחַק מִמֶּנִּי) „sei nicht fern von mir“). Die Bitten werden der Deutungshoheit der Feinde entgegengesetzt (V. 21 „Ha ha, gesehen hat unser Auge“). Dieser Ungerechtigkeit kann nur noch Gott entgegenwirken, weil die Feinde die Wort- und Handlungsführer der Gemeinschaft sind. Ihnen gegenüber ist das betende Ich machtlos.

Ein Hinweis auf die eigene Schuld des betenden Ichs findet sich in Ps 35 nicht. Das Tun der Feinde wird in V. 7 und V. 19 als „ohne Ursache“ (חֵנָם) ausgewiesen. Vielmehr wird das Tun des betenden Ichs sogar in einen deutlichen Kontrast zu dem der Widersacher gestellt (vgl. V. 13–14).

4 In V. 25 wird nur einmal הָאָהָהָ („ha“) gebraucht. Die Interjektion findet sich im Psalter nur in Ps 35,21.25; 40,16 = 70,3. Sie hat also redaktionsgeschichtlich besondere Aussagekraft.

5 „Sie sollen nicht sagen in ihrem Herzen.“

Ps 35 bleibt hier aber nicht stehen. Das Machtgefüge wird am Ende des Psalms umgekehrt, indem den Feinden kein zukünftiges Sprechen mehr eingeräumt wird. Ihnen soll Scham, Enttäuschung und Bloßstellung zuteilwerden (vgl. V. 26).

Die Umkehrung des Machtgefüges findet sowohl auf der Form- als auch auf der Inhaltsebene statt. Durch den Psalm als gesprochenes Gebet kann sich das betende Ich selbst Sprachrecht einräumen und sich eine Stimme verleihen. Die Einfügung der Feindzitate ermöglicht es, Kontrolle über die Sprache zu erlangen und den Feinden so in der Welt des Psalms die Sprachmacht zu entziehen (vgl. Neuber 2019, 255).

„Gegen die dominante Sprachmacht der Gewalttäter nehmen die an den Rand Geschwiegenen sich das Recht zu sprechen und Gerechtigkeit einzuklagen. Die Klagepsalmen bieten einen Ort, von dem aus ein Sprechen über die erfahrene Gewalt möglich wird. Die Betenden nehmen sich nicht nur das Recht, gegen die Angreifer zu sprechen, sie fordern GOTT auf, für sie Partei zu ergreifen, die Sprach- und Gewaltmacht der Feinde zu zerstören und damit dem Gewaltdiskurs ein Ende zu setzen.“ (Bail 1998, 215; Hervorhebung: im Original)

Während den Feinden Scham zuteilwerden soll (V. 26), soll die Gruppe derer, die an der Gerechtigkeit (צִדְקָה) des betenden Ichs Gefallen haben, jubeln und Gott loben (vgl. V. 27). Ihr Lobpreis lautet: „Groß ist JHWH, der Gefallen hat am Wohlergehen (וֵאלֹהִים) seines Knechtes.“ וֵאלֹהִים („Frieden, Wohlergehen“) als Schlüsselbegriff

„gehört in den Kontext der Vorstellung von einer von Gott der Welt eingestifteten gerechten Ordnung. וֵאלֹהִים ist gleichzeitig göttliche Gabe und Inbegriff des Segens [...] וֵאלֹהִים ist nicht zu denken ohne צִדְקָה [Gerechtigkeit, K. F.] (vgl. Ps 85,12) und resultiert aus rechtem Handeln.“ (Gies 2021, 248)

Daher gehen mit וֵאלֹהִים auch Implikationen für das menschliche Verhalten einher, die in V. 27 durch die Parallelisierung des Begehrens (רָצוֹן) des Kollektivs an der Gerechtigkeit des betenden Ichs und dem Begehren (רָצוֹן) Gottes an dem Wohlergehen seines Knechtes ausgedrückt sind. Mit V. 28 wird der Blick zum Schluss auf das betende Ich gelegt, das in das Gotteslob des Kollektivs einstimmt.

Das göttliche Rettungshandeln wird im Psalm an der Freude des Kollektivs und dem Gotteslob des betenden Ichs sichtbar. In keinem Vers des Psalms findet sich die Vorstellung oder sogar der Aufruf, Selbstjustiz zu üben. Im Fokus steht die Gerechtigkeit(sausübung) für das betende Ich und die Befreiung aus dem Leid. Zudem finden sich keine blindwütigen Rachegeleüste oder Verwünschungen. Die Feinde sollen vielmehr „nach deiner Gerechtigkeit, JHWH, mein Gott“ (V. 24) gerichtet werden. Die Beschreibungen der Feinde und die kontrastierende Darstellung des betenden Ichs ermöglichen die ethische Ausrichtung des eigenen Handelns. Gewalt wird problematisiert, indem sie in aller Brutalität beschrieben wird.

2.2 Scham und Beschämung

Beschämungsbitten finden sich in Ps 35 in V. 4 und V. 26 und werden vom betenden Ich als Wünsche gegen die Feinde formuliert. In ihnen werden Grundsatzaussagen zu den Feinden und ihr erhofftes Schicksal gemacht.

4 Sie sollen enttäuscht (בוש) und bloßgestellt sein (כלם), die suchen nach meinem Leben;

Sie sollen zurückweichen und sich schämen (חפר), die ersinnen mein Unheil.

26 Sie sollen enttäuscht sein (בוש) und sich schämen (חפר) alle, die sich meines Unheils erfreuen;

Sie sollen bekleidet sein mit Scham (בִּזְתָּה) und Schimpf (כְּלִמָּה), die gegen mich großtun.

Beide Verse stechen durch ihre parallele Formulierung und ihre Positionen in der Anfangs- und der Schlussequenz des Psalms hervor. Sie sind konsequent als *parallelismus membrorum* konstruiert. Die verwendeten Wurzeln bilden Formen der Präformativkonjugation (PK) und können sowohl ein zukünftig eintretendes Ereignis (PK-Langform), als auch als Jussiv (PK-Kurzform) einen Wunsch/Befehl wiedergeben.⁶ Je nach Übersetzung verschiebt sich das Verständnis also sehr stark. Entsprechend der Bitten im unmittelbaren Kontext werden sie in aller Regel jussivisch übersetzt.

Beide Verse sind offen und generalisierend formuliert. Es geht um Personen, die nach dem Leben des betenden Ichs trachten, dessen Unheil ersinnen und sich daran erfreuen. Die Ausführung bleibt offen. In V. 4 werden drei Verben aus dem Wortfeld Scham (בוש, כלם, חפר) miteinander kombiniert. Nach Klopfenstein (1972, 36.43) drückt das Verb בוש die Störung von Beziehungen besonders in Macht- oder Loyalitätsverhältnissen aus und „nimmt die Bedeutung des Enttäuschtseins über nichterfüllte Erwartungen an“ (Klopfenstein 1972, 48). Dem Verb כלם kommt dagegen eine stärker prozess-terminologische Bedeutung zu, bei der es vor allem um das „Hinzeigen“ auf ein fehlerhaftes Verhalten geht, mit dem Ziel, die rechtliche und moralische Integrität einer Person oder Personengruppe infrage zu stellen (vgl. Klopfenstein 1972, 137). חפר kommt selten vor und wird oft mit anderen Schamvokabeln kombiniert. Das Verb drückt vor allem das subjektive Empfinden von Scham aus, das als Folge eine Verlegenheit bei der Person erzeugt und so sowohl die Bedeutung „beschämt“ als auch „verlegen sein/werden“ bekommt (vgl. Klopfenstein 1972, 175). Die Schamvokabeln sind insgesamt soziale Verhältnisbegriffe.

Anders als in V. 4 werden in V. 26 neben den Verben בוש und חפר auch die Substantivformen בִּזְתָּה („Scham“) und כְּלִמָּה („Bloßstellung/Schimpf“) gebraucht, um die Metapher

6 Die Voraussetzung für eine jussivische Übersetzung ist eine PK-Kurzform, die aber bis auf wenige Ausnahmen formgleich mit der PK-Langform ist. Die Übersetzungsentscheidung ist kontextabhängig (vgl. Neef 2012, 94).

vom Bekleiden mit Scham und Schande zu nutzen. Neben rein pragmatischen Aspekten hat Kleidung im Alten Orient vor allem symbolische Funktion.

„Als Repräsentation und in ihrer engen Beziehung zum Träger fungiert Kleidung weiterhin als Ausweis der Person selbst. [...] Auch in der Bekleidung mit Abstrakta wie Schande und Herrlichkeit (Ps 35,26; Jes 61,10; Spr 31,25) vermittelt sich die Vorstellung einer totalen Verwobenheit der Person in diese qualitative Beschaffenheit.“ (Weingärtner 2018, 2.1.2)

Das betende Ich wünscht sich also ein öffentlich sichtbares Zeichen als Sanktionierung. Mit ihrer Kombination verschiedener Schamvokabeln, gehen die beiden Verse in Ps 35 über den einfachen Wunsch, die Ehre der Feinde möge beschädigt werden, weit hinaus. Die Verben beleuchten je einen anderen Aspekt von Scham.

Zunächst sind die Verse Ausdruck für die eingeklagte göttliche Gerechtigkeit (vgl. Gies 2018, 183). Sie drücken die Hoffnung aus, dass die Feinde enttäuscht werden, sich ihr Lebensweg als vergeblich erweist. Das wird vor allem in Verbindung mit V. 5–6 deutlich. Die Schambitten werden so zu einer Handlungsorientierung. Diejenigen die ihr Leben nach dem Schlechten, nach Unrecht ausrichten, werden enttäuscht. Diejenigen, die ihr Leben nach Gerechtigkeit und Gott ausrichten, jubeln am Ende des Psalms (V. 27). Die Antonyme der Schamvokabeln sind in Ps 35 daher „sich freuen“ (נִשְׂמָחַ) und „jubeln“ (רָגַז). נִשְׂמָחַ wird in Ps 35 sowohl für die negativ konnotierte Freude der Feinde, als auch für die positiv konnotierte Freude der Gerechten verwendet. Als Schadenfreude drückt die Wurzel Machtungleichheiten im Psalm aus (V. 21.24.25.26). Demgegenüber ist die Freude in V. 9.27 die Folge des rettenden Eingreifens Gottes und wird dem Gotteslob (V. 10.28) direkt vorangestellt. Freude und Jubel ebenso wie Gotteslob sind erst möglich, wenn dem betenden Ich Rettung und Gerechtigkeit widerfahren ist. Das geht im Psalm nur im Zusammenhang mit der Rechtsausübung durch Gott. Andernfalls triumphieren die Feinde über das betende Ich und führen zu dessen Untergang (vgl. V. 25b). Durch נִשְׂמָחַ und die Metapher des Bekleidens mit Scham wird zudem der Wunsch nach einem öffentlichkeitswirksamen Aufdecken des Fehlverhaltens der Feinde betont.

Im Zusammenhang mit den Beschämungsbitten in Ps 35 ist ein Blick auf Ps 40 interessant. Dort werden sehr ähnliche Beschämungsbitten formuliert, sie stehen aber in einem gänzlich anderen Kontext. Ps 40,14–18 ist eine fast wortgleiche Dublette zu Ps 70⁷ und folgt auf einen Text, in dem es um Dank für die Rettung aus der Not und um die Reflexion und die Verkündigung der göttlichen Taten geht (V.2–12). Vor allem das Sündenbekenntnis des betenden Ichs (V. 13) unterscheidet Ps 40 von Ps 35. Die Feinde begegnen hier als ein Element des Leids, das als Folge der Sünden des betenden Ichs

7 Es ist Forschungskonsens, dass Ps 70 die Vorlage für Ps 40 war. Die Abweichungen in Ps 40,14–18 von Ps 70 sind weitestgehend durch Kontextanpassungen erklärbar. Die Doppelüberlieferungen können zudem Aufschluss über redaktionsgeschichtliche und kompositionelle Wachstumsprozesse des Psalters geben (vgl. Süssenbach 2005, 269–270).

verstanden wird. Die von Gott erbetene Abwehr der Feinde besteht nun in den Schambitten (V. 15–16). In ihnen werden Verbformen von *בוש* und *חפר* sowie *כלם* verwendet. Die Schamaussagen sind weitgehend offen formuliert. Der kurze V. 16 gebraucht *בְּשִׁתָּם* (ihre Scham/Enttäuschung).

Die in den Beschämungsbitten (V. 15–16) angesprochenen Personen sind durch das aktive Suchen (*בִּקֵּשׁ*) nach dem Leben des betenden Ichs und das Begehren (*חָפֵץ*) von dessen Unglück beschrieben. Anders als in Ps 35,27 wird in Ps 40,15 gerade durch das negative Begehren der Unterschied zwischen den mutwillig Bösen und dem sündigen betenden Ich gezogen. Was begehrt wird, liegt in der menschlichen Freiheit und ist somit ein von Menschen verantwortetes Verhalten (vgl. Gies 2021, 248). Aus der Entscheidung der Widersacher, Unglück zu begehren, folgt, dass sie zur Rechenschaft gezogen werden müssen. Das drückt sich in den Beschämungswünschen des betenden Ichs aus. Das betende Ich kann aber trotz der eigenen Sünden auf die Rettung Gottes hoffen, weil es nicht das Böse begehrt. Was Gies (2021, 90) für Ps 34 festhält, gilt auch für Ps 40: „Das Streben nach gutem Handeln ist nicht identisch damit, tatsächlich Gutes zu tun“ (Gies 2021, 90). In Ps 40 sollen diejenigen gerettet werden, die Gott suchen und auf ihn vertrauen (V. 2.5.17), also das Leben nach Gott ausrichten. Das Sündenbekenntnis unterscheidet das betende Ich von den Feinden, weil es auf die reuige Einsicht in Gut und Böse verweist. In Ps 40 werden mittels der Schambitten verschiedene Lebensausrichtungen kontrastiert und dienen auch hier als Handlungsorientierung für Rezipient*innen. Daneben werden in Ps 40 auch das Festhalten an der Tora als Wegweisung in der Notsituation (V. 13–18), die Reflexion des Traditionswissens (V. 6–12) und dessen Aktivierung als Stabilisierungsfaktoren in der Krise (V. 13–18) fruchtbar gemacht (vgl. Frevel 2022, 227–230).

Im Psalter finden sich aber auch solche Schamaussagen, die nicht gegen die Feinde gerichtet sind, sondern mit denen sich das betende Ich an Gott wendet, mit der Bitte nicht enttäuscht zu werden. In ihnen wird meist eine negierte Verbform von *בוש* verwendet, die auch hier eher mit „enttäuscht sein“ als mit „sich schämen“ übersetzt werden muss (z. B. Ps 22,6; 25,2–3.20; 31,2; 69,7; 119,6.31.116). Im Vordergrund steht der Wunsch des betenden Ichs, in der Hoffnung auf Rettung von Gott selbst bestätigt und nicht enttäuscht zu werden.

So kann für die Schamaussagen im Psalter festgehalten werden, dass neben der Enttäuschung von Erwartungen oder Hoffnungen (*בוש*) auch Bloßstellung aufgrund von Norm- oder Rechtsverletzung (*כלם*) und die Ambivalenz zwischen subjektiver und objektiver Scham ausgedrückt werden kann. Durch die Schamaussagen wird auf Machtasymmetrien und Ungerechtigkeit hingewiesen und die Notwendigkeit der Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Ordnung ausgedrückt. Zudem sind sie Ausdruck des Gottvertrauens des betenden Ichs und des Einklagens wechselseitiger Loyalität. In der Verbindung mit öffentlicher Bloßstellung und Schande geht es um die mangelnde Anerkennung des betenden Ichs in der Gemeinschaft und in diesem Sinne um dessen

Würde (in Abgrenzung zum Begriff „Ehre“). In Bezug auf die Feinde drücken die Schamaussagen in den Individualpsalmen den Wunsch aus, dass den Feinden die Macht entzogen und Gerechtigkeit hergestellt werden möge. Diese ist an Gott gebunden, weil das betende Ich ohnmächtig ist.

Die Reduzierung der Schamaussagen allein auf Ehre und Ehrverlust wird der Mehrdimensionalität der Begriffe nicht gerecht. Leider werden die Begriffe bislang mitunter willkürlich und ohne Differenzierung voneinander übersetzt. Nicht selten werden in Übersetzungen Substantive anstelle der Verbformen verwendet (so z. B. EÜ 2016; Spieckermann 2022, 370.373). Es bedarf einer näheren Auseinandersetzung mit der Semantik der jeweiligen Wurzeln, die bislang in der Forschung unterrepräsentiert ist.⁸ Zusätzlich muss kritisch hinterfragt werden, inwieweit in der Forschung zum Thema Scham Klischees unkritisch reproduziert werden, die auf den Orientalismus des 19. Jahrhunderts zurückgreifen und z. B. rassistische Stereotype wie das des „stolzen Orientalen“ befeuert werden.⁹ „Wenn wir dem Alten Testament gerecht werden wollen, sollte möglichst vermieden werden, fremde Gedanken bzw. Denktraditionen in es einzutragen. Erstes Ziel muss es sein, das Alte Testament [...] möglichst mit dem eigenen Konzept zur Sprache kommen zu lassen“ (Wagner 2012, 30).

3. Die Aktualität von Ps 35

Was die Klagepsalmen für heute anknüpfungsfähig macht, ist ganz grundsätzlich ihre Fähigkeit, Leid und Zweifel in Worte zu fassen.

„Die Psalmen bieten aufgrund ihres Formularcharakters und ihrer metaphorreichen Sprache verschiedensten Menschen über Generationen hinweg Sprache für sehr unterschiedliche Nöte. Ihre Stärke liegt gerade in der zur Wiederverwendung offenen Sprache. Damit bieten Psalmen seit der Antike einen Sprachraum, eine Artikulationsmöglichkeit gerade für solche Erfahrungen, bei denen Betroffenen die Sprache versagt.“ (Grund-Wittenberg 2026, 82)

Das beschriebene Leid und Ohnmachtsgefühl des betenden Ichs in Ps 35 angesichts der Notsituationen ist auch heute noch aktuell und erlebbar. Daneben werden im Psalm auch Zweifel und Wut artikuliert. „Es ist gut, wenn heutige Theologie die Möglichkeit des (religiösen) Zweifels und das Phänomen der Brüchigkeit des Subjekts nicht

8 Vor allem in der deutschsprachigen Forschung fehlt eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Begriffen oder den dahinterliegenden Konzepten. Die einzige detaillierte semantische Untersuchung der Schamvokabeln stammt von Klopfenstein (1972).

9 Auch in der Forschung zu den Feinden des betenden Ichs sind teilweise Rassismen als Begründung herangezogen worden. Eine kritische Einordnung zur Problematik solcher Deutungen geben Riede (2000, 2–3) sowie Keel (1969, 51–52). Mittlerweile haben diese rassistischen Stereotype zwar eine Korrektur erfahren, zugleich muss Forschung aber weiterhin nach einem „unconscious bias“ hinterfragt werden.

aburteilt, sondern als Suchbewegung und Anstoß zu einer Auseinandersetzung mit dem Glauben an Gott ernst nimmt“ (Neuber 2019, 269). Der Mensch darf vor Gott treten mit all seinem Schmerz, seiner Wut und seinen Zweifeln. Die Realität negativer Gefühle wird nicht verleugnet. Ihre Artikulation kann die Gottesbeziehung stärken und kathartisch wirken. Die Artikulation kann Gefühle validieren, Wahrnehmungen (ein-)ordnen und helfen sich abzugrenzen. Klagepsalmen, hier im speziellen Ps 35, eröffnen einen Raum des Gehörtwerdens und der Sicherheit. Sie bleiben dort aber nicht stehen. Wie an Ps 35 gezeigt, steht am Ende die Aussicht auf Hoffnung durch die Wiedererlangung von Sprachfähigkeit, ohne dass die zuvor geäußerte Verzweiflung negiert wird.

Daneben formuliert der Psalm auch ethische Implikationen und kann als Handlungsorientierung durch eine negative Folie dienen. Ps 35 problematisiert missbrauchte Sprachmacht und Deutungshoheit und lenkt den Blick auf die ins Schweigen gedrängten „Stillen im Lande“. Sie stehen stellvertretend für all jene, die abgehängt, machtlos und ohne Stimme sind. Der Psalm macht so auch die große Gefahr und die Konsequenzen, die von verbaler Gewalt ausgehen, sichtbar. Es wird anschaulich, wer verbal dominiert, wer gehört wird und wer Sprache mit welcher Absicht nutzt. Sprachmacht, Deutungshoheit und Repräsentanz sind auch heute, in öffentlichen wie in privaten Diskursen, zu hinterfragen: Wer hat Raum und Autorität zu sprechen und mit welcher Absicht? Wer wird gefragt? Kommen Betroffene selbst zu Wort oder wird über sie gesprochen? Auch heute gilt: „Wer spricht, hat demnach die Macht, die soziale Wirklichkeit und den Beziehungsraum zu gestalten“ (Neuber 2019, 254).

Die Schamaussagen beleuchten einen weiteren wichtigen Aspekt: Scham als Machtinstrument und ihre ethische Implikation.

So wie Gisèle Pelicot mit ihrem Zitat, macht auch Ps 35 Machtasymmetrien, Ungerechtigkeit und das daraus resultierende Leid sichtbar. Zweimal wird ausgesagt, dass das betende Ich keine Schuld an der Situation trägt, sondern dass die Feinde grundlos handeln (V. 7.19). Trotzdem leidet das betende Ich. Der Psalm fordert soziale Gerechtigkeit ein. Die Schamaussagen drücken diese Forderung nach Gerechtigkeitsherstellung aus, die in dem (öffentlichen) Aufzeigen des Fehlverhaltens und der Enttäuschung des falschen Lebenswegs der Feinde sichtbar werden kann. Darin liegt ein Appell und eine ethische Handlungsorientierung für uns Rezipient*innen:

„Im Gebet an Gott in Klage und Lob erproben Menschen Handlungsoptionen und vergewissern sich ihrer eigenen ethischen Überzeugungen. Dies tun sie nicht als Individuen, sondern im Kontext ihrer Glaubensgemeinschaft. Mit der Klage über die in der Welt bestehenden und wahrnehmbaren Unrechtsverhältnisse wird der Blick auf aktuelle Missstände geöffnet und Möglichkeiten zu Kritik werden eröffnet.“ (Gies 2016, 164)

Hier ist jede*r in der Verantwortung, das Leben nach dem Guten auszurichten und bei Ungerechtigkeit Betroffene nicht ins Schweigen und in Scham zu drängen. Gerechtigkeit und Gerechtigkeitsherstellung funktioniert nur, wenn Fehlverhalten eine

Normabweichung und nicht die Norm ist. Nicht das betende Ich als Opfer soll beschämt und enttäuscht werden in seinem Lebensweg, sondern der gemeinschaftszerstörende und schlechte Lebensweg der Feinde. Mit den Worten des Psalms: Diejenigen, die sich an meinem Unglück erfreuen, die nach meinem Leben trachten, sie sollen sich schämen (V. 4.26). Hier kann Ps 35 in pastoralen Kontexten einen Gesprächseinstieg bieten und zum Diskutieren und Hinterfragen gesellschaftlicher Dynamiken sowie zum Perspektivwechsel anregen. Als Gebet kann der Psalm helfen Leid und Zweifel in Worte zu fassen.

4. Fazit

Psalm 35 ist für heutige Rezipient*innen fruchtbar, weil gesellschaftliche Missstände verhandelt werden, die auch heute noch anknüpfungsfähig sind. Das ethische Potenzial biblischer Texte liegt in ihrer Diskursivität, da sie als kanonische Texte und Heilige Schrift ihre Bedeutung „immer wieder neu im Akt der Rezeption mit der Lektüre innerhalb des Kanons“ (Gies 2021, 146) entwickeln.

Der Psalm kann sowohl Opfern verschiedener Gewaltformen eine Stimme geben, als auch auf Machtasymmetrien und die daraus resultierenden Konsequenzen aufmerksam machen. Der Psalm schafft Sichtbarkeit für diese Themen und legt die Perspektive auf das leidende Individuum. Es steht kein „biographisches Einzelschicksal, sondern eine *paradigmatische Leiderfahrung* im Zentrum“ (Janowski 2021, 347; Hervorhebung: im Original).

Indem Psalmen als Gebete Gewalt problematisieren, sind sie „Medien sprachlicher Bändigung der Gewalt und Anleitung zu Wegen aus der Gewalt“ (Zenger 2003, 8). Der Psalm schafft einen sicheren Raum, indem auch Wut und Zweifel vor Gott zur Sprache gebracht werden dürfen und ernst genommen werden. Die Bekämpfung von Gewalt mit menschlicher Gegengewalt wird nicht thematisiert oder gar als Lösungsstrategie entwickelt.

Sowohl heute als auch im Psalter kann Scham die moralische Integrität von Personen infrage stellen. Umso wichtiger ist es, dass ihre Ausrichtung kritisch geprüft wird. Scham kann ein Korrektiv auf gesellschaftlicher und individueller Ebene sein, weil sie in auf Frieden (וָשׁוּלָם) ausgerichteten Gesellschaften Ungerechtigkeit und moralisches Fehlverhalten sanktioniert. Das dies nicht selbstverständlich gegeben ist, betont Gisèle Pelicot. Ps 35 stellt klar auf welcher Seite die Scham liegen soll.

Literaturverzeichnis

- Bail, Ulrike (1998). *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bester, Dörte (2007). *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (Forschungen zum Alten Testament 2.24)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borutta, Julia (2024). *Vergewaltigungsprozess von Avignon: „Die Scham muss das Lager wechseln“*, 10.11.2024, abrufbar unter <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/avignon-prozess-debatte-vergewaltigung-100.html> [19.2.2026].
- Endler, Rebekka [@rebekkaendler.bsky.social]. (2026a). *Und bisher liegen ALLE gesellschaftlichen Kosten bei den Opfern, sie sind in der Bringschuld ...* [Skeet]. Bluesky, 5.2.2026, abrufbar unter <https://bsky.app/profile/rebekkaendler.bsky.social/post/3me6coh5yh25> [19.2.2026].
- Endler, Rebekka [@rebekkaendler.bsky.social]. (2026b). *Wenn Gisele Pelicot sagt „La honte doit changer de camp/Die Scham muss die Seite wechseln“ heißt das nicht, dass ...* [Skeet]. Bluesky, 6.2.2026, abrufbar unter <https://bsky.app/profile/rebekkaendler.bsky.social/post/3me6ao5dyb225> [19.2.2026].
- Eberle, Lukas, Höfner, Roman, Heinrichs Hoppenstedt, Max, Löffler Juliane & Milatz Marvin (2026). *„Du hast mich virtuell vergewaltigt“ – die Recherche zum Fall Fernandes*, in: *Der Spiegel* (13/2026), 21.3.2026, aufrufbar unter <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/collien-fernandes-erstattet-anzeige-gegen-ex-mann-christian-ulmen-a-6abfb991-1665-4469-9c8e-3cc5a2cb4f29> [20.5.2026].
- Frevel, Christian (2022). *„Du machtest mich stark wie ein Wildstier“ (Ps 92,11). Resilienzmuster in den Psalmen*. In: Judith Gärtner & Barbara Schmitz (Hg.), *Resilienz narrative im Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 203–235.
- Gies, Kathrin (2016). *„Warum hat der Frevler Gott verachtet?“ (Ps 10,13). Die Klage über Gottesferne und menschliches Tun*. In: Johannes Schnocks (Hg.), *„Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld*. Freiburg im Breisgau: Herder, 144–166.
- Gies, Kathrin (2018). *„Nicht sollen frohlocken meine Feinde über mich!“ (Ps 25,2). Überwindung von Feindschaft durch göttliche Unterweisung und menschliches Zeugnis in Ps 25 und 37*. In: Kathrin Liess & Johannes Schnocks (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (Herders Biblische Studien 91)*. Freiburg im Breisgau: Herder, 166–94.
- Gies, Kathrin (2021). *Strebe nach Schalom! Eine biblisch-ethische Lektüre von Psalm 34 (Wissenschaftliche Monographien im Alten und Neuen Testament 161)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grund-Wittenberg, Alexandra (2026). *Klage, Anklage und die Hoffnung auf einen Gott, der Wunden verbindet. Zu Trauma-Bearbeitung in den Psalmen*. In: Anja Marschall & Kerstin Menzel (Hg.), *Dem Leiden Ausdruck verleihen. Biblische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf Klagetexte (Jüdische und christliche Traditionen in gegenwärtigen Kontexten 4)*. Baden-Baden: Ergon, 77–94.

- Janowski, Bernd (1999). Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, Bernd (2003/⁶2021). Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Keel, Othmar (1969). Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgarter biblische Monographien 7). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Klopfenstein, Martin (1972). Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* und *ḥpr*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Neef, Heinz-Dieter (2003/⁵2012). Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Neuber, Carolin (2019). Affirmation und Anfechtung. Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen (Herder Biblische Studien 93). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Pelicot, Gisèle & Perrignon, Judith (2026). Eine Hymne an das Leben. Die Scham muss die Seite wechseln. Die offizielle Autobiographie der Frau, die das Schweigen brach (übersetzt von Patricia Klobusiczky). München: Piper Verlag.
- Riede, Peter (2000). Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (Wissenschaftliche Monographien Altes und Neues Testament 85). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Spieckermann, Hermann (2022). Psalmen. Band 1: Psalmen 1–49 (Das Alte Testament Deutsch 14). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Süssenbach, Claudia (2005). Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83 (Forschung zum Alten Testament 2.7). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wagner, Andreas (2012). Das Böse im Gefüge prophetischer Anthropologie und Theologie. In: Martin Ebner, Irmtraud Fischer & Jörg Frey (Hg.), Das Böse. Jahrbuch für Biblische Theologie 26. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 29–53.
- Weingärtner, Martina (2018). Art. Kleidung/Verkleidung. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), abrufbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/15176/> [10.12.2024].
- Zenger, Erich (1994/²2003). Psalmen. Auslegung 4. Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen. Freiburg im Breisgau: Herder.

Mag. theol. Katharina Fockenbrock
Johannisstraße 1
48143 Münster
+49 (0) 251 83-23378
[katharina.fockenbrock\(at\)uni-muenster\(dot\)de](mailto:katharina.fockenbrock@uni-muenster.de)
<https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/personen/projekt/fockenbrock.shtml>

Mit Habermas in der Ukraine Was die (deutschsprachige) Katholische Theologie durch die Interventionen des Philosophen über sich selbst lernen kann

Abstract

Jürgen Habermas' Positionierungen zur angemessenen Reaktion auf den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine werden kontrovers diskutiert. Die Haltung des Philosophen, der eine „gedankenlose [] Kriegsbereitschaft“ kritisiert, gründet in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“, mit der er auch die deutschsprachige Katholische Theologie stark geprägt hat. So erklärt sich, dass die (auch Praktische) Theologie in zwei Bereichen Forschungsrückstände aufzuholen hat, die als Lücken in Habermas' Argumentation zum Ukraine-Krieg aufgezeigt werden können: Postkolonialismus und Machtkritik. Nach dieser Erkenntnis ist eine alternative habermasianische Positionierung zu Putins Krieg denkbar, welche erfordert, die Ukraine im Kampf gegen den Aggressor stärker zu unterstützen.

Jürgen Habermas' positions on the appropriate response to Russia's war of aggression against Ukraine are the subject of controversial debate. The philosopher's stance—in which he criticizes a “thoughtless readiness for war”—is based on his “theory of communicative action,” which has also had a strong influence on German-language Catholic Theology. This explains why (also Practical) Theology has some catching up to do in two areas of research, which can be identified as gaps in Habermas' argumentation on the war in Ukraine: postcolonialism and the critique of power. Considering this, an alternative Habermasian position on Putin's war is conceivable, one that requires stronger support for Ukraine in its fight against the aggressor.

Am 24. Februar 2022 überfiel Russland in einem groß angelegten Angriff die Ukraine, nachdem es bereits 2014 die Krim annektiert und kriegerische Handlungen im Donbass begonnen hatte. In den Tagen nach der Invasion 2022 veränderte sich die Debatte in Deutschland stark: Während die Bundesregierung am 25. Februar 2022 noch lediglich 5000 Helme an die Ukraine liefern wollte (vgl. Tagesspiegel 2022), folgte am 26. Februar 2022 die Entscheidung, der Ukraine Waffen zur Verfügung zu stellen. Bundeskanzler Olaf Scholz gab dies am 27. Februar 2022 in seiner Rede zur „Zeitenwende“ bekannt (vgl. Scholz 2022). Er erklärte:

„Wir erleben eine Zeitenwende. Und das bedeutet: Die Welt danach ist nicht mehr dieselbe wie die Welt davor. Im Kern geht es um die Frage, ob Macht das Recht brechen darf, ob wir es Putin gestatten, die Uhren zurückzudrehen in die Zeit der Großmächte des 19. Jahrhunderts, oder ob wir die Kraft aufbringen, Kriegstreibern wie Putin Grenzen zu setzen. Das setzt eigene Stärke voraus.“ (Scholz 2022)

Der Diagnose, dass die Zeiten sich gewendet haben, folgt der Schluss, dass das Handeln verändert werden muss. Die Ausgestaltung dieser Veränderung wird seitdem politisch

ausgehandelt: Gaslieferungen aus Russland stoppen? Waffen an die Ukraine liefern? Wenn ja, welche? Und wie viele? Ein „Sondervermögen“ für die Bundeswehr? Insgesamt zwei Prozent des Bruttoinlandsprodukts in die Bundeswehr investieren? Oder gar fünf Prozent? Zivilklauseln an den Universitäten abschaffen? Eine Wiedereinsetzung der Wehrpflicht?

Habermas und die Theologie

Michael Schüßler verweist im Kontext des Ukraine-Kriegs auf Jürgen Habermas, der sein Leben lang an der Frage gearbeitet habe, wie man Freiheit und Demokratie verteidigen könne (vgl. Schüßler 2025, 64). Habermas stellt die Frage, „wie der Entwurf einer idealen Sprechsituation möglich ist“ (Habermas 2009, 148). Definiert wird diese dadurch, dass in ihr „die Kommunikation nicht nur nicht durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert wird, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben“ (Habermas 2009, 148). Er erklärt: „Nur dann herrscht ausschließlich der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments [...]“ (Habermas 2009, 148). Im Anschluss daran benennt er einige Voraussetzungen dafür. Unter anderem erklärt er, dass „[i]n der idealen Sprechsituation [...] nur Sprecher zugelassen [sind], die *als Handelnde* gleiche Chancen haben, Repräsentativa zu verwenden“ (Habermas 2009, 150; Hervorhebung: im Original), dass wiederum eine „Symmetrie von Berechtigungen und Verpflichtungen [...] durch eine chancengleiche Verwendung der Regulative gewährleistet werden [kann], d. h. durch die Gleichverteilung der Chancen, zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usw.“ (Habermas 2009, 150).

Habermas' Theorie (vor allem die „Theorie des kommunikativen Handelns“ [Habermas 1988], sein Hauptwerk [vgl. Horster 1999/²2001, 68; vgl. Reese-Schäfer 1994/³2001, 48]) hat die (deutschsprachige) Katholische Theologie¹ in den vergangenen Jahrzehnten stark geprägt (vgl. Gruber 2017/²2019, 229f.). Edmund Arens weist darauf hin, dass „Habermas' Konzeption [...] zunächst bereits in den siebziger Jahren vor allem aus fundamentaltheologischer Perspektive aufgegriffen und zum Angelpunkt für die Grundlegung einer theologischen Handlungstheorie [wurde], die seither ihrerseits in immer mehr theologischen Disziplinen rezipiert und weitergeführt worden ist“ (Arens 1997, 10). Zunächst zu nennen sind hier (der Habermas gegenüber durchaus kritische [vgl. Viertbauer 2017/²2019, 16–19]) Johann Baptist Metz (vgl. Essen 2024) und v. a. Helmut Peukert (vgl. Peukert 1976/1978; vgl. Düringer 1999, 227–242; vgl. Gruber 2017/²2019, 236–239; vgl. Arens 1997, 11), aber auch weitere Vertreter*innen der

1 Wenn in diesem Text von „Theologie“ die Rede ist, ist stets die deutschsprachige Katholische Theologie gemeint.

Fundamentaltheologie, der Dogmatik, der Sozialethik, der Moraltheologie und der theologischen Philosophie.² Arens weist darauf hin, dass es „quer durch die theologischen Fächer [...] nur noch wenige Disziplinen [gibt], in denen sein [Habermas‘, S. L.] Ansatz keine Beachtung findet“ (Arens 1997, 10). Maureen Junker-Kenny schreibt, dass Habermas‘ Theorie „in der Systematischen und Praktischen Theologie vielfach rezipiert worden ist“ (Junker-Kenny 1998, 9). Für die Praktische Theologie sind neben ihrer Habilitationsschrift (vgl. Junker-Kenny 1998) auch die von ihr darin als Habermas-Rezipienten aufgeführten Norbert Greinacher (vgl. Junker-Kenny 1998, 59–63) und v. a. Norbert Mette (vgl. Junker-Kenny 1998, 63–67) zu nennen. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass Theolog*innen sich in Diskurssituationen an Habermas‘ Theorievorstellungen orientieren, ohne sich direkt auf ihn zu beziehen – seine Theorien also gewissermaßen internalisiert haben (Linder 2023, 151f., 156, 159f., 244–247).

Habermas und der Ukraine-Krieg

Zum Krieg in der Ukraine hat sich Habermas zunächst in zwei Artikeln für die *Süddeutsche Zeitung* im April 2022 (vgl. Habermas 2022) und im Februar 2023 (vgl. Habermas 2023a) geäußert, dann in einem im Juli 2023 geführten Interview, das zunächst im November 2023 auf Englisch bei *Granta* (vgl. Habermas 2023b) und im Juli 2024 auf Deutsch bei *taz FUTURZWEI* (vgl. Habermas 2024b) erschien, in einem ebenfalls 2024 erschienenen Interviewbuch (vgl. Habermas 2024a) sowie in zwei weiteren in der *Süddeutschen Zeitung* im März 2025 (vgl. Habermas 2025a) und im November 2025 (vgl. Habermas 2025b) veröffentlichten Artikeln. Der letztgenannte Text entstand aus dem Manuskript eines Vortrags bei der *Siemens-Stiftung* (vgl. Habermas 2025b). Dass Habermas‘ Positionierungen Relevanz beigemessen wird, zeigt die (auch internationale) Resonanz: Viele Autor*innen, auch Wissenschaftler*innen, reagierten ausführlich auf seine Position.³

Bereits in seinem ersten Text konstatiert Habermas, dass der Krieg „von Russland willkürlich entfesselt“ (Habermas 2022, 12) worden sei, er spricht weiter von einer „selbstverständliche[n] Parteinahme gegen Putin und eine russische Regierung, die einen massiven völkerrechtswidrigen Angriffskrieg vom Zaune gebrochen haben und die mit ihrer systematisch menschenverachtenden Kriegführung gegen das humanitäre Völkerrecht verstoßen“ (Habermas 2022, 12). Im Interview sagt er, er halte „die militärische und

2 Hinweise auf entsprechende Literatur finden sich bei Arens (1997, 11–19) sowie Gruber & Knapp (2021, 11–12).

3 Beispielhaft zu nennen sind hier die Philosoph*innen Yevhen Bystrytsky und Liudmyla Sytnichenko (vgl. Bystrytsky & Sytnichenko 2022), Michael Haiden (vgl. Haiden 2024) und Anatolij Yermolenko (vgl. Yermolenko 2022), die Historiker Gennady Shkliarevsky (vgl. Shkliarevsky 2022) und Timothy Snyder (vgl. Snyder 2022), der Wirtschaftshistoriker Adam Tooze (vgl. Tooze 2022) und der Politikwissenschaftler Wolfgang Heuer (vgl. Heuer 2023).

logistische Unterstützung der Ukraine für richtig“ (Habermas 2024b). Gleichwohl enthalten seine Stellungnahmen viel Kritik u. a. am Vorgehen der Unterstützerstaaten und an der Debatte in Deutschland.

Sind alle Beteiligten konsenswillig?

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns wohnt die Implikation inne, dass alle Diskursbeteiligten eine Lösung des Konflikts anstreben. Hauke Brunkhorst beschreibt:

„Habermas identifiziert in der Kommunikationstheorie verschiedene ideale Präsuppositionen (der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, der normativen Richtigkeit und logischen Stimmigkeit), die wir bei jedem Sprechakt implizit beachten und voraussetzen müssen, ob wir – und das ist die Pointe – wollen oder nicht [...]“ (Brunkhorst 2006/²2013, 19)

Philipp Felsch spricht von einer „notwendige[n] Unterstellung, also [...] etwas, das, wenn wir sprechen, ohnehin andauernd geschieht“ (Felsch 2024/²2024, 72). Selbst wenn man dies für innergesellschaftliche Prozesse bejahen würde⁴, so wäre die Präsupposition dieser „Präsuppositionen“ in der versuchten Verständigung mit einem Akteur, den Habermas selbst als „kriminellen Aggressor“ (Habermas 2023a, 11) beschreibt, sicherlich ein Missverständnis der Kommunikationslage. Anatolij Yermolenko, der viele Werke Habermas' ins Ukrainische übersetzt hat (vgl. Yermolenko 2022), bestreitet die Möglichkeit, überhaupt mit Putin sprechen zu können: „Mit einem Mörder und Vergewaltiger kann man nicht reden, man muss ihm Widerstand leisten.“ (Yermolenko 2022) Und weiter:

„Kann man einen Dialog mit denen führen, die die Werte der Freiheit und des Dialogs verleugnen? Kann man mit denen kommunizieren, die dich vernichten wollen? Nach 2014, als Russland den Krieg gegen die Ukraine begann, haben wir uns gefragt: Können wir mit jenen sprechen in dem Augenblick, da sie dich töten und vernichten? Leider nein. Es ist schwierig, einen Dialog – mehr noch: einen argumentativen Diskurs – zu führen, wenn auf dich geschossen wird und deine Städte bombardiert werden.“ (Yermolenko 2022)

Habermas jedoch scheint auch im Kriegsfall seiner eigenen Gesellschaftstheorie zu folgen: Frieden lässt sich laut ihm nicht durch ein militärisches Zurückdrängen Russlands erreichen, sondern nur durch „eine[n] für beide Seiten gesichtswahrenden Kompromiss“ (Habermas 2022, 12). Dies begründet er damit, dass „ein Krieg gegen eine Atommacht nicht mehr in irgendeinem vernünftigen Sinne ‚gewonnen‘ werden kann, jedenfalls nicht mit Mitteln militärischer Gewalt innerhalb der überschaubaren Frist eines

4 Walter Reese-Schäfer schränkt ein, dass die „ideale Sprechsituation“ lediglich „als Maßstab, als regulative Idee, nicht aber als real zu verwirklichendes Projekt gemeint [ist]“ (Reese-Schäfer 1994/³2001, 191).

heißen Konflikts“ (Habermas 2022, 12). Diese Aussage widerlegt Timothy Snyder mit dem Verweis auf die Niederlagen der USA in Vietnam und der UdSSR in Afghanistan (vgl. Snyder 2022).

Bedeutet ein Friedensschluss Frieden?

Habermas' Theorie kann zudem nicht mit dem Problem umgehen, dass die Lösung *eines* Konflikts *weitere* Konflikte erzeugen kann. Dass eine (Friedens-)Vereinbarung mit Putin zu erreichen nicht zu Frieden führen muss, zeigte sich bereits am „systematische[n] Unterlaufen der Vereinbarung [Minsk II, S. L.] durch Russland und den von Moskau gesteuerten ‚Separatisten‘“ (Regenbrecht 2025). Laut dem ehemaligen NATO-Generalsekretär Jens Stoltenberg waren im Januar 2026 (als dieser Artikel entsteht) mehr als 80 Prozent des russischen Heeres in der Ukraine eingesetzt und damit gebunden (vgl. Stoltenberg 2026). Sollte Putins Vorgehen in der Ukraine in Verhandlungen mit Erfolgen belohnt werden, könnte er dadurch motiviert mit den wieder freigewordenen militärischen Kapazitäten seine aggressive Strategie an anderen Orten fortführen oder gar die Ukraine erneut angreifen. Auf die Gefahr weiterer Angriffe Russlands weist Habermas sogar selbst hin – allerdings nicht als Folge von Verhandlungen, sondern lediglich als Folge einer militärischen Niederlage der Ukraine:

„Würde dieser [,der Westen', S. L.] die Ukraine einfach ihrem Schicksal überlassen, wäre das nicht nur unter politisch-moralischen Gesichtspunkten ein Skandal, es läge auch nicht im eigenen Interesse. Denn dann müsste er erwarten, das gleiche russische Roulette demnächst wiederum im Falle von Georgien oder der Republik Moldau spielen zu müssen – und wer wäre der Nächste?“ (Habermas 2022, 12)

Yermolenko zeigt auf, dass weitere Angriffe Russlands nicht lediglich mögliche (und damit mehr oder weniger wahrscheinliche) Zukunftsszenarien sind, sondern sich Putins' Strategie aufeinander aufbauender Angriffe längst beobachten lässt:

„Eine Besatzung führt [...] zur nächsten. Es ist ein Kettenmechanismus, der nicht mehr aufgehalten werden kann, wenn er einmal losgetreten wurde. Die Besatzung der Krim wäre nicht möglich gewesen, hätte Russland vor 2014 seine Schwarzmeerflotte nicht dort stationiert. Die Zerstörung von Mariupol und der Genozid an der dortigen Zivilbevölkerung wären unmöglich gewesen, wenn Russland nicht 2014 die Krim und den Donbass besetzt hätte – da Mariupol von diesen besetzten Gebieten aus angegriffen wurde. Der Angriff auf Kiew wäre unmöglich gewesen, wenn Russland Lukaschenkos Belarus nicht besetzt hätte, denn die Stadt wurde von Belarus aus angegriffen, und der Genozid in Butscha ereignete sich eben deshalb, weil Belarus russischen Truppen den Zugang auf ukrainisches Territorium erlaubt hatte.“ (Yermolenko 2022)

In welchem Verhältnis stehen die Ukraine und „der Westen“ für Habermas?

Welche Rolle sieht Habermas nun für die Unterstützerstaaten? Er schreibt: „Der Westen hat eigene legitime Interessen und eigene Verpflichtungen“ (Habermas 2023a, 10). Damit unterscheidet er die Ukraine vom „Westen“⁵. Und weiter: „[D]ie westlichen Regierungen [operieren] in einem weiteren geopolitischen Umkreis und müssen andere Interessen berücksichtigen als die Ukraine in diesem Krieg“ (Habermas 2023a, 10). Für die Ukraine nennt er konkret den Rückeroberung der Krim (vgl. Habermas 2023a, 10), bei den Unterstützerstaaten sieht er „rechtliche Verpflichtungen gegenüber den Sicherheitsbedürfnissen der eigenen Bürger“ (Habermas 2023a, 10) sowie „eine moralische Mitverantwortung für Opfer und Zerstörungen, die mit Waffen aus dem Westen verursacht werden“ (Habermas 2023a, 10). Indem Habermas also die „Sicherheitsbedürfnisse[] der eigenen Bürger“ (Habermas 2023a, 10) von den Sicherheitsbedürfnissen der Ukrainer*innen unterscheidet, lässt er die integrale Verknüpfung der Ziele der Ukraine (in Frieden und Freiheit leben) mit den Zielen „des Westens“ (Putin gelingt es nicht, gewaltsam Grenzen zu verschieben – und greift die Ukraine oder andere Länder in Zukunft nicht mehr an) unbeachtet. Habermas stellt nun fest:

„Einerseits ist es trivial, dass nur eine am Krieg beteiligte Partei über ihr Kriegsziel und gegebenenfalls über den Zeitpunkt von Verhandlungen bestimmen kann. Andererseits hängt es auch von der Unterstützung des Westens ab, wie lange die Ukraine überhaupt durchhalten kann.“ (Habermas 2023a, 10)

Für Habermas ist es denkbar, „eigene Initiativen für Verhandlungen zu ergreifen“ (Habermas 2023a, 10), also als Unterstützerstaaten unabhängig von der Ukraine zu agieren. Das bringt mit sich, eigene Ziele gegenüber der Ukraine zu formulieren und diese ggf. unter Androhung eines Entzugs der für die Ukraine überlebenswichtigen militärischen Unterstützung durchzusetzen – womit man die Ukraine zu einem Entgegenkommen gegenüber Russland drängen würde. In seiner Theorie beschreibt Habermas den Zugriff von Macht und Geld auf eine Situation als „Kolonialisierung“ derselben (u. a. hier: Habermas 1988, 476, 488). Auf den ersten Blick kann also überraschen, dass er die Option, die Ukraine entsprechend unter Druck zu setzen, ins Spiel bringt.

Auf den zweiten Blick erschließt sich Habermas' Positionierung jedoch auch in Verknüpfung mit seiner Theorie: So scheinen für Habermas die Bedingungen, unter denen Verhandlungen begonnen werden, keine Relevanz zu haben. Dass die Ukraine aus einer

5 Habermas' Art der Verwendung des „Westen“-Begriffs und die Frage, was bzw. v. a. wer für ihn Europa ist, wäre einen eigenen Artikel wert. Der Philosoph Thomas Meyer schreibt mit Blick auf Habermas' Publikation „Es musste etwas besser werden ...“: Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos: „Osteuropa [kommt] kaum vor, Habermas ‚Europa‘ ist der alte Westen.“ (Meyer 2024) Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, dass Habermas die Ukraine mehrfach implizit als Teil Europas bezeichnet: „unter den verspäteten europäischen Nationen die allerspätete“ (Habermas 2023a, 10); „die öffentliche Unempfindlichkeit für den Ausbruch militärischer Gewalt in Europa“ (Habermas 2025a, 17).

Position der Stärke⁶ heraus in Verhandlungen mit Russland mehr erreichen kann als unter dem Druck, die Hilfe der Unterstützerstaaten zu verlieren, spielt für Habermas offensichtlich keine Rolle. Hier zeigt sich eine bekannte Lücke in seiner Theorie: Habermas hat nie eine Lösung zur Frage präsentiert, wie sich unter nicht-idealen Bedingungen eine „ideale Sprechsituation“ konstruieren lässt. Dass Habermas diesen Begriff laut eigener Aussage bereits seit 1972 nicht mehr verwendet (vgl. Felsch 2024/²2024, 70) und etwa Brunkhorst darauf verweist, man dürfe die Theorie nicht „konkretistisch [missverstehen]“ (Brunkhorst 2006/²2013, 19), kann diese nicht retten, solange Habermas selbst die Verhandlungssituation von der (militärischen) Situation trennt, in der sie stattfinden würde.

Darüber hinaus folgt Habermas seiner eigenen Theorie, dass die Aushandlung eines Konsenses nur zwischen gleichberechtigten Partnern möglich ist (vgl. Habermas 2009, 150). So ist das von ihm vorgebrachte Argument zu deuten, dass die „wiederholte Aggression [Putins gegenüber der Ukraine, S. L.] eher als die frustrierte Antwort auf die Weigerung des Westens zu verstehen [ist], über Putins geopolitische Agenda zu verhandeln“ (Habermas 2022, 13). Dieser Gedanke (ähnlich etwa von *pax christi* geäußert, vgl. *pax christi*-Bundesvorstand 2022) entspringt einer hegemonial-kolonialen Logik: Die Großmächte teilen sich die Welt untereinander auf. Wenn eine Großmacht (hier: Russland) unzufrieden ist, muss man als andere Großmacht (hier: „der Westen“) eben in Verhandlungen treten. Darin soll man dann zu einem „für die Ukraine akzeptable[n], [...] vom Westen gewährleistete[n] Arrangement [...] gelangen“ (Habermas 2025a, 17), das gleichwohl bedeuten würde, sich über die Rechte (etwa: territoriale Souveränität) und Anliegen (etwa: EU-Beitritt) eines souveränen Staats (hier: der Ukraine) hinwegzusetzen.

Dass die Ukraine sich auch deshalb über die vergangenen Jahrzehnte immer stärker als Teil „des Westens“ verstanden hat (Stichwort: Orange Revolution), um sich vor dem kolonialen Gewaltpotenzial (und spätestens seit 2014: der konkreten Gewalt) des diktatorisch regierten Nachbarn zu schützen, der nun „einen Kolonialkrieg gegen die Ukraine [führt]“ (Snyder 2022), spielt für Habermas offenbar keine Rolle – er kritisiert dagegen, dass es „dem Westen“ nicht gelungen ist, die Atommacht Russland durch Zugeständnisse zu besänftigen (und so den Krieg zu verhindern). Snyder nennt das von Habermas wiederholt „vorgebrachte Argument zur Bedeutung der Atomwaffen [...] äußerst gefährlich“ (Snyder 2022), denn „[d]ie Stilisierung der Atomwaffen zu geheiligten Objekten, die ihrem Besitzer Unbesiegbarkeit verleihen, kommt einer Propaganda für deren Weiterverbreitung gleich“ (Snyder 2022).

6 In einer solchen Position befindet sich die Ukraine, wenn sie etwa mit reichweitenstarken Waffensystemen, ausreichenden Mengen an Munition sowie Zugriff auf Geheimdienstinformationen und Satellitensysteme ausgestattet ist.

Wem gilt Habermas' vorrangiges Interesse?

In der Beschäftigung mit Habermas' Aussagen wird deutlich, dass nicht die *Ukraine* im Zentrum seines Interesses steht, sondern *Deutschland*. Das kann man begründet kritisieren, sollte es aber zumindest wahrnehmen (und die Gründe sowie die Intention verstehen). Habermas schreibt von einer „erstaunlichen Konversion friedensbewegter Geister“ (Habermas 2022, 13), „kriegstreiberische[r] Rhetorik“ (Habermas 2022, 12), „moralisch entrüsteten Ankläger[n]“ (Habermas 2022, 12) und dem „Ende eines auf Dialog und Friedenswahrung angelegten Modus der deutschen Politik“ (Habermas 2022, 13). Er beobachtet einen „schrille[n], von Pressestimmen geschürte[n] Meinungskampf über Art und Ausmaß der militärischen Hilfe für die bedrängte Ukraine“ (Habermas 2022, 12), „die Beschleunigung des bekannten Spiels der moralisch entrüsteten Rufe nach schlagkräftigeren Waffen und dem daraufhin, wenn auch nach Zögern, immer wieder vollzogenen *upgrading* der zugesagten Waffentypen“ (Habermas 2023a, 10; Hervorhebung: im Original), gar „den bellizistischen Tenor einer geballten veröffentlichten Meinung“ (Habermas 2023a, 10). Er sieht ein „große[s] Halali aus der Zuschauerloge“ (Habermas 2024a, 149), eine „einseitige[] politische[] Meinungsbildung“ (Habermas 2025a, 17), die mit dazu geführt habe, dass sich „die Stimmung in unserem Lande [...] in den *Sog einer gegenseitigen Verfeindung* mit dem Aggressor [hat] hineinziehen lassen“ (Habermas 2025a, 17; Hervorhebung: im Original). Er kritisiert, dass sich „die Politik und die Gesinnung der ratlosen Eliten im Westen immer weiter aufs Militärische verengt“ (Habermas 2024a, 150) und sich so „inzwischen das Bewusstsein der politischen Eliten im Westen von der Logik des Krieges mehr und mehr vereinnahmen lässt“ (Habermas 2024a, 148). Er spricht von einer „gedankenlosen Kriegsbereitschaft“ (Habermas 2024b), sieht „fahnenschwenkende[s] Kriegsgeschrei[]“ (Habermas 2025a, 17) und „*gedankenlos* oder gar ausdrücklich [das] Ziel der Wiederbelebung einer zu Recht überwunden geglaubten militärischen Mentalität“ (Habermas 2025a, 17; Hervorhebung: im Original). Die Schärfe in Habermas' Wortwahl lässt sich möglicherweise auch mit „[s]einem Hang zu Konfrontation und Polemik“ (Felsch 2024/2024, 55) erklären. Dies soll wohl die Dringlichkeit seines Anliegens transportieren.

Felsch erklärt, dass Habermas „1988 [...] ‚mit Aufatmen‘ fest[stellte], in Deutschland gebe es mittlerweile ‚Mehrheiten, vor denen man keine Angst mehr haben muß‘“ (Felsch 2024/2024, 127) und weiter, dass dieser wohl in der Folge zwar wieder daran gezweifelt haben dürfte, dies aber auch wiederum bekräftigt habe (vgl. Felsch 2024/2024, 127). Laut ihm ist für Habermas „[d]ie zentrale Errungenschaft der westdeutschen Geschichte [...] die mühsame Einübung einer postnationalen⁷ und

7 Im Historikerstreit (s. u.) hatte Habermas „[d]ie vorbehaltlose Öffnung der Bundesrepublik gegenüber der politischen Kultur des Westens“ (Habermas 1986) als „die große intellektuelle Leistung unserer Nachkriegszeit, auf die gerade meine Generation stolz sein könnte“ (Habermas 1986), bezeichnet. Als postnationales Programm für die Bundesrepublik formulierte er: „Der einzige

postheroischen Mentalität – und das geht jetzt auf einmal verloren“ (Felsch 2024). Man kann gut begründet sagen: Hier sieht „de[r] repräsentative[] Philosoph[] der Bundesrepublik Deutschland“ (Reese-Schäfer 1994/³2001, 9) das Werk bedroht, für das er sein Leben lang gearbeitet hat: ein friedliches Deutschland in einem friedlichen Europa. Am deutlichsten sichtbar wird sein Fokus in zwei Aussagen – zunächst zur veränderten Mentalität in Deutschland:

„Was mich in Deutschland an den Reaktionen auf die völkerrechtswidrige Invasion der Ukraine von Anfang an beunruhigt hat, ist natürlich nicht die spontane und entschiedene Parteinahme gegen den brutalen Aggressor, sondern der anhaltende rhetorische Rückfall in eine bellizistische Mentalität. Mich hat überrascht, wie schnell in den politischen Eliten und in der Presse die seit dem Zweiten Weltkrieg schwer genug errungenen Ansätze und Einsichten zerbröseln sind.“ (Habermas 2024a, 149)

Und in den letzten Sätzen seines Textes „Für Europa“:

„Was würde aus einem Europa werden, in dessen Mitte sich der bevölkerungsstärkste und wirtschaftlich führende Staat auch noch zu einer *alle Nachbarn weit überragenden* Militärmacht mausern würde, ohne verfassungsrechtlich *zwingend* in eine gemeinsame, an Mehrheitsentscheidungen gebundene europäische Verteidigungs- und Außenpolitik eingebunden zu sein?“ (Habermas 2025a, 17; Hervorhebungen: im Original)

Habermas war zum Zeitpunkt der Machtergreifung Hitlers drei Jahre alt, beim Ende des Zweiten Weltkriegs 16 Jahre alt. Einige seiner wichtigsten öffentlichen Auseinandersetzungen hat er gegen die Verharmlosung der NS-Verbrechen geführt: in seiner frühen Auseinandersetzung mit Heidegger, nachdem dieser im Jahr 1953 Vorlesungen aus dem Jahr 1935, in denen er sich positiv über den Nationalsozialismus geäußert hatte, unkommentiert wiederveröffentlicht hatte (vgl. Brunkhorst 2006/²2013, 12f.; vgl. Felsch 2024/²2024, 24), und dann v. a. im Historikerstreit über den richtigen Umgang Deutschlands mit der nationalsozialistischen Vergangenheit (vgl. Felsch 2024/²2024, 123–134). Man muss Habermas' Perspektive auf den Ukraine-Krieg nicht teilen, um die Sorge vor einer Distanzierung eines militärisch erstarkten Deutschlands von Europa nachvollziehen zu können. Es muss den postnationalen und postheroischen Habermas beunruhigen, wenn „Politiker [...] eine aus guten Gründen postheroische Jugend mit der Wiederbelebung der Wehrpflicht aufmöbeln wollen“ (Habermas 2025a, 17) oder wenn Bundesverteidigungsminister Boris Pistorius davon spricht, „bis 2029 kriegstüchtig sein zu müssen“ (Pistorius in: Deutscher Bundestag 2024) und „Abschreckung [zu] leisten, um zu verhindern, dass es zum Äußersten kommt“ (Pistorius in: Deutscher Bundestag 2024).

Patriotismus, der uns dem Westen nicht entfremdet, ist ein Verfassungspatriotismus“ (Habermas 1986).

Was kann die Theologie aus Habermas' Interventionen lernen?

Habermas' Intention folgend sollte die Theologie – nicht nur, aber auch im Diskurs über den Ukraine-Krieg – skeptisch gegenüber Positionen bleiben, die als alternativlos (und als zeitkritisch) markiert werden. Mit Albrecht von Lucke ist auf die „Gefahr [...] einer Essentialisierung des Krieges, wie sie in Teilen der ‚realistischen Schule‘ angelegt ist, die durchaus affirmativ von einem anarchischen Zustand der Außenpolitik ausgehen“ (von Lucke 2024), hinzuweisen. Umso wichtiger scheint es, das „Projekt der globalen Entfeindung“ (von Lucke 2024) fortzusetzen, um eben nicht in den „*Sog einer gegenseitigen Verfeindung*“ (Habermas 2025a, 17; Hervorhebung: im Original) zu geraten. Michael Haiden schreibt:

„Habermas seeks changes in our discourse and thus in our identities, norms, and values. His constitutionalization of international law not only requires legal power to reign in the excesses of nationalism. It should, in the long run, abolish nationalism altogether.“ (Haiden 2024, 207)

Und an anderer Stelle: „Habermas's prime concern is abolishing the set of institutions that enable and perpetuate the existence of war“ (Haiden 2024, 193). Der „Kampf für eine globale Ordnung, die den Kriegszustand erfolgreich ächtet“ (von Lucke 2024), muss gerade deshalb geführt werden, weil er ständig zurückgeworfen wird. Zwar wird „der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 2009, 148) genau wie die „Realutopie einer friedlichen und abgerüsteten Welt“ (Ludwig 2024, 110) dabei eben genau das, nämlich eine Utopie, bleiben. Umso wichtiger scheint, was Schüßler schreibt: „Realistisch wäre eine Haltung situativer Schritte in konkreter Friedensarbeit unter den Bedingungen von Gewalt“ (Schüßler 2025, 60). Das bedeutet, „die menschenrechtlich notwendige Rolle des Militärs als verhältnismäßig zu akzeptieren, aber der heroischen Militarisierung von Kultur und Gesellschaft⁸ weiterhin die beharrliche Mühe gewaltloser Konfliktlösungen entgegenzusetzen“ (Schüßler 2025, 73).

In diesem Sinne waren auch Habermas' Interventionen zum Kosovo-Krieg zu verstehen. Zu Beginn des Jahrtausends schrieb Habermas rückblickend, dass mit diesem „ersten Kampfeinsatz der Bundeswehr [...] die lange Periode einer Zurückhaltung zu Ende [ging], die sich den zivilen Zügen der deutschen Nachkriegsmentalität eingepägt hat“ (Habermas 2000, 51). Auch damals verwies er auf die russischen Atomwaffen (vgl. Habermas 2000, 55) und benannte „Zweifel an der Verhältnismäßigkeit der militärischen Mittel“ (Habermas 2000, 55). Auch äußerte er ähnlich wie heute „Zweifel am diffus gewordenen politischen Ziel“ (Habermas 2000, 56). Gleichwohl stellte er fest, dass „demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen“ (Habermas 2000, 64). Entsprechend hatte er den Einsatz zuvor „aus humanitären Gründen für legitim gehalten“ (Habermas 2024b; vgl. Reese-Schäfer 1994/³2001, 133–136;

8 Schüßler verweist hier auf die „Rede von der Kriegstüchtigkeit“ (Schüßler 2025, 72). Eine entsprechende Aussage von Bundesverteidigungsminister Pistorius wurde oben bereits zitiert.

vgl. Felsch 2024/²2024, 178–180). Zentral bleibt für Habermas, „den prekären Übergang von der klassischen Machtpolitik zu einem weltbürgerlichen Zustand über die Gräben eines aktuellen, auch mit Waffen ausgetragenen Konflikts hinweg als gemeinsam zu bewältigenden Lernprozeß [zu] verstehen“ (Habermas 2000, 64f.). Das bedeutet: Selbst wenn man ein militärisches Eingreifen zu einem bestimmten Zeitpunkt für notwendig erachtet, sollte man nicht im militärischen Denken verhaftet bleiben. Hier können Habermas' Positionierungen zum Ukraine-Krieg, basierend auf seinen theoretischen Grundüberzeugungen, eine hilfreiche Orientierung bieten – gerade in einer Gesellschaft, deren Blick aufs Militärische in einem Wandel begriffen ist und die in einer Überreaktion (auch wohlüberlegte!) Entscheidungen der vergangenen Jahrzehnte über Bord werfen könnte (Stichwort: Wehrpflicht).

An zwei anderen Stellen sollte die Theologie Habermas gegenüber kritischer sein:

Erstens ist es Aufgabe der Theologie, sich postkolonial auszurichten. Habermas selbst erklärt, dass

„Frieden, die durchschnittliche Steigerung von sozialer Sicherheit und Wohlstand, vor allem die Verbreitung und die zunehmende Stabilität von Rechtsstaat und Demokratie in diesem kleinen privilegierten Teil der Welt [die „privilegierten Gesellschaften des Westens“ (Habermas 2024a, 150), S. L.] [natürlich] auch auf Kosten der Vernachlässigung und Verursachung von Not, Elend, Repression, Ausbeutung und Krieg in anderen Teilen der Welt erkaufte worden [sind]“ (Habermas 2024a, 151).

Und weiter: „Daran erinnert die postkoloniale Kritik völlig zu Recht“ (Habermas 2024a, 151). Nicht nur muss Habermas' Denken auf seinen kolonialen Gehalt geprüft werden, auch die Theologie muss ihre kolonialen Verstrickungen aufspüren und dekolonialisieren. Snyder merkt an, dass Habermas in seinen Texten über den Ukraine-Krieg der Aufgabe nicht gerecht wird: „Die erste Regel des postkolonialen Diskurses lautet, dass die Kolonisierten die Möglichkeit erhalten sollten, selbst zu sprechen“ (Snyder 2022). Das geschieht jedoch nicht: „Habermas gibt keinem Ukrainer einen Namen oder gar eine Stimme“ (Snyder 2022), sondern „[d]er einzige Osteuropäer, der bei Habermas einen Namen und eine Stimme erhält, ist Wladimir Putin“ (Snyder 2022). Christlich-theologisch lässt sich der genannte Grundsatz des postkolonialen Denkens mit Schüßler erweitern: „Es ist eine der christlichen Kernüberzeugungen, dass es an den Stimmen der Leidenden vorbei keine Gerechtigkeit geben kann“ (Schüßler 2025, 71).

Und zweitens bleibt die bereits benannte Lücke in Habermas' Theorie über die Unmöglichkeit der Herstellung einer idealen Sprechsituation eine offene Flanke der Theologie, wenn sie sich an Habermas orientiert. Es gibt keine Möglichkeit, vor einem „eigentlichen“ Diskurs einen Metadiskurs zu führen, welcher den folgenden thematischen Diskurs von allen Machtverhältnissen bereinigt – denn auch dieser Metadiskurs ist bereits von den Machtverhältnissen betroffen (Linder 2023, 87–90, 151f., 156, 159f., 244–247). Möglicherweise ist auch durch die oben genannte Verstrickung der deutschsprachigen Theologie mit der habermasianischen Theorie zu erklären, dass ausgerechnet in den

beiden eben genannten Feldern, Postkolonialismus und Machtkritik, dringend weitere (nicht nur praktisch-)theologische Forschung nötig ist. Schüßler beschreibt, dass das Projekt einer Postkolonialen (Praktischen) Theologie in Deutschland erst spät begonnen worden sei (vgl. Schüßler 2024, 77). Stefan Silber erklärt, dass „eurozentrisches und rassistisches Denken [...] viele theologische Disziplinen [...] bis heute [prägt]“ (Silber 2022). Und auch im Bereich der Machtkritik gibt es theologisch viel aufzuarbeiten, etwa beim Thema Missbrauch (vgl. Leimgruber 2025), bei Fragen nach einer geschlechtergerechten Kirche (vgl. Linder 2023, 129–167), im Verhältnis der Theologie zum römischen Lehramt (vgl. Linder 2023, 100–102) und in vielen weiteren theologischen Diskursen. Hinzuzufügen ist, dass die beiden Felder Postkolonialismus und Machtkritik auch im theologischen Kontext eng miteinander verknüpft sind (vgl. Gruber 2018; vgl. Leimgruber 2020).

... und die Ukraine?

Oben wurde bereits Felsch zitiert, laut dem für Habermas „[d]ie zentrale Errungenschaft der westdeutschen Geschichte [...] die mühsame Einübung einer postnationalen und postheroischen Mentalität [ist]“ (Felsch 2024). Die Entwicklung dieser ist mit Adam Tooze historisch nachvollziehbar: „The post-heroic attitude is a historically appropriate reaction to the history of Europe since the end of the Second World War and the Cold War“ (Tooze 2022). Möglicherweise hat dies die bundesrepublikanische Gesellschaft v. a. nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion jedoch zu sehr daran glauben lassen, das „Ende der Geschichte“ (vgl. Fukuyama 2022), also eines „kohärenten und zielgerichteten Verlauf[s] der Menschheitsgeschichte [...], der letztlich den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird“ (Fukuyama 2022, 9), stünde kurz bevor. Schüßler beschreibt, dass das „Ende der Geschichte [...] anders eingetreten [ist] als gedacht“ (Schüßler 2025, 59), nämlich „nicht als Endpunkt einer (westlichen) Fortschrittsgeschichte, sondern als Ende von zu einfach gestrickten Fortschrittsgeschichten überhaupt“ (Schüßler 2025, 59). Der eigene Postnationalismus und Postheroismus hatte den aus den Trümmern der Sowjetunion erwachsenen Neoimperialismus Putins, der heute „seinen Krieg im Namen einer mythischen Vergangenheit [führt]“ (Snyder 2022), unsichtbar gemacht.

Dass Habermas sich nun trotz seiner unbestreitbaren Parteinahme für die Ukraine vor allem um den Verlust der über Jahrzehnte mühsam erarbeiteten postnationalen und postheroischen Identität in Deutschland sorgt, ist dabei biografisch nachvollziehbar, aber aus einer postkolonialen und machtkritischen Perspektive kritikwürdig. Gerade weil sich die Ukraine spätestens seit den Protesten gegen die durch russische Einflussnahme gefälschte Wahl im Jahr 2004 (Orange Revolution) und dem Euromaidan von 2013 und 2014 für ganz Europa sichtbar von der kolonialen Einflussnahme des bereits damals von Putin despotisch regierten Russlands befreien wollte (vgl. Klein o. J.), ließ

dieser sie von seinen Truppen angreifen. Die ukrainische Perspektive weist dabei durchaus Verbindungen zu Habermas' Theorie auf: Sie wehrt sich nämlich gegen einen Diktator, der bereits die Lebenswelt der Bürger*innen seines eigenen Landes durch ein System von Zugriffen mit Geld (bspw. vgl. Der Spiegel 2023, Bidder 2024, Der Spiegel 2024b) und Macht (bspw. vgl. Hebel 2022, Der Spiegel 2024a) kolonialisiert (vgl. Habermas 1988, 476, 488). Die Ukraine kämpft im Krieg gegen Russland also auch für eine Gesellschaft, in der man an Habermas' Theorien glauben kann. Gerade aus einer postheroischen Perspektive, deren Etablierung Habermas in Deutschland durch seine wissenschaftliche und darauf basierende politische Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten entscheidend vorangetrieben hat, ergibt es deshalb Sinn, der Ukraine in ihrem Kampf gegen Putins neoimperialistisches Russland dauerhaft die notwendige auch militärische Unterstützung zu gewähren.

Literaturverzeichnis

- Arens, Edmund (1997). Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung. In: Edmund Arens (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube: Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 9–32.
- Bidder, Benjamin (2024). Putins Geld fürs Sterben. In: *Der Spiegel*, 2.3.2024, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/russland-geld-fuer-tote-soldaten-wie-der-krieg-einen-makabren-vermoegensboom-ausloest-a-a35d1548-1e7c-4481-b798-0a5fae6dc3e4> [31.1.2026].
- Brunkhorst, Hauke (2006/²2013). *Habermas*. Stuttgart: Reclam.
- Bystrytsky, Yevhen & Sytnichenko, Liudmyla (2022). Philosophy and Discourse of War: Conflict of Worlds as the Limit of Jürgen Habermas's Communicative Theory. *Philosophical Thought*, 3, 64–82. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.064> [27.1.2026].
- Der Spiegel (2023). Russland zahlt Soldatenfrauen offenbar Schweigegeld. In: *Der Spiegel*, 3.12.2023, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/ausland/russland-zahlt-frauen-von-soldaten-offenbar-schweigegeld-a-a42727dc-1b1d-41c4-910e-e5ec9ade2767> [31.1.2026].
- Der Spiegel (2024a). Mindestens 20 Journalisten bei Anti-Kriegs-Protest in Moskau festgenommen. In: *Der Spiegel*, 3.2.2024, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/ausland/russland-mindestens-20-journalisten-in-moskau-bei-anti-kriegs-protest-festgenommen-a-925ee600-c3ad-468b-8291-c437bd4e2337> [31.1.2026].
- Der Spiegel (2024b). Kreml erlässt neuen Rekruten ihre Schulden. In: *Der Spiegel*, 24.11.2024, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/ausland/russland-ukraine-krieg-kreml-gesetz-erlaesst-neuen-rekruten-ihre-schulden-a-e85d4235-b3b4-472e-8e20-2763a52a7513> [31.1.2026].
- Deutscher Bundestag (2024). Boris Pistorius: Wir müssen bis 2029 kriegstüchtig sein. In: *Deutscher Bundestag*, 5.6.2024, abrufbar unter: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2024/kw23-de-regierungsbefragung-1002264> [27.1.2026].

- Düringer, Hermann (1999). *Universale Vernunft und partikularer Glaube: Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*. Leeuven: Peeters.
- Essen, Georg (2024). Die Theologie und Habermas: Eine Münsteraner Reminiszenz. In: *COMMUNIO*, 18.6.2024, abrufbar unter: <https://www.herder.de/communio/theologie/eine-muensteraner-remiszenz-die-theologie-und-habermas/> [29.1.2026].
- Felsch, Philipp (2024/²2024). *Der Philosoph: Habermas und wir*. Berlin: Propyläen.
- Felsch, Philipp (2024). Ein zivilisatorischer Rückfall. In: *Süddeutsche Zeitung*, 18.6.2024, 9.
- Fukuyama, Francis (2022). *Das Ende der Geschichte* (Übers.: Helmut Dierlamm, Karlheinz Dürr & Ute Mihr). Hamburg: Hoffman und Campe.
- Gruber, Franz (2017/²2019). Kommunikatives Handeln und Glaubensbegründung. In: Klaus Viertbauer & Franz Gruber (Hg.), *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 229–251.
- Gruber, Franz & Knapp, Markus (2021). Einführung. In: Franz Gruber & Markus Knapp (Hg.), *Wissen und Glauben: Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“*. Freiburg im Breisgau: Herder, 7–14.
- Gruber, Judith (2018). Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Andreas Nehring & Simon Wiesgickl (Hg.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 23–37.
- Habermas, Jürgen (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986). Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. In: *Die Zeit*, 11.7.1986, abrufbar unter <https://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung> [22.4.2026].
- Habermas, Jürgen (2000). Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: Reinhard Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 51–65.
- Habermas, Jürgen (2009). Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In: *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie* (Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 29–156.
- Habermas, Jürgen (2022). Krieg und Empörung. In: *Süddeutsche Zeitung*, 29.4.2022, 12–13.
- Habermas, Jürgen (2023a). Ein Plädoyer für Verhandlungen. In: *Süddeutsche Zeitung*, 15.2.2023, 10–11.
- Habermas, Jürgen (2023b). Europe’s Mistake (Interv.: Thomas Meaney; Übers.: Max Pensky). In: *Granta*, 23.11.2023, abrufbar unter: <https://granta.com/europes-mistake/> [26.1.2026].
- Habermas, Jürgen (2024a). „Es musste etwas besser werden ...“: Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos. Berlin: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (2024b). „Der Westen hat keine Ziele“ (Thomas Meaney). In: taz FUTURZWEI, 22.7.2024, abrufbar unter: <https://taz.de/Juergen-Habermas-zum-Ukraine-Krieg/!vn6025235/> [26.1.2026].
- Habermas, Jürgen (2025a). Für Europa. In: Süddeutsche Zeitung, 22./23.3.2025, 16–17.
- Habermas, Jürgen (2025b). Von hier an müssen wir alleine weitergehen. In: Süddeutsche Zeitung, 21.11.2025, 9.
- Haiden, Michael (2024). Jürgen Habermas: A Political Pacifist? *Res Philosophica*, 101(2), 191–217. <https://doi.org/10.5840/resphilosophica20241012123> [27.1.2026].
- Hebel, Christina (2022). Festgenommen für zwei Worte. In: Der Spiegel, 13.3.2022, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/ausland/proteste-in-russland-festgenommen-fuer-zwei-worte-a-68e0334d-170a-4ee0-b2e2-16ccc1ddd98d> [31.01.2026].
- Heuer, Wolfgang (2023). Im Angesicht des Krieges – Arendt und Habermas. *Zeitschrift für Politik*, 70(1), 3–16.
- Horster, Detlef (1999/²2001). Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Junker-Kenny, Maureen (1998). Argumentationsethik und christliches Handeln: Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klein, Eduard (o. J.). Orange Revolution Ukraine 2004: Wahlproteste erfolgreich – Reformen verfehlt. In: Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg, abrufbar unter: <https://osteuroropa.lpb-bw.de/orange-revolution-ukraine> [31.1.2026].
- Leimgruber, Ute (2020). „Hidden Patterns“: Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie. *ET-Studies*, 11(2), 207–224. <https://doi.org/10.2143/ETS.11.2.3288574> [3.2.2026].
- Leimgruber, Ute (2025). Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann: Eine Typologie vulneranter Theologien im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster. *Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTh)*, 45(2), 33–50. <https://doi.org/10.17879/zpth-2025-9307> [30.1.2026].
- Linder, Simon (2023). Eine streitende Kirche in digitaler Gegenwart: Warum eine Theologie der Digitalität nach Synodalität und Streitkultur verlangt. Tübingen: Tübingen University Press. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/140940> [23.6.2023].
- Ludwig, Johannes (2024). Abschied vom Pazifismus? Wie sich die Friedensbewegung neu erfinden kann. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Meyer, Thomas (2024). Muss man sich Sorgen um Habermas' Philosophie machen? In: Süddeutsche.de, 5.5.2024, abrufbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/juergen-habermas-es-musste-etwas-besser-werden-gespraech-stefan-mueller-doohm-roman-yos-rezension-lux.JowVVnGVkgkGVbiKpdUMJh> [27.1.2026].
- pax christi-Bundesvorstand (2022). Stoppt den Krieg. In: pax christi – Deutsche Sektion, 14.3.2022, abrufbar unter: <https://www.paxchristi.de/meldungen/view/5852481867218944/Stoppt-den-Krieg> [29.1.2026].

- Peukert, Helmut (1976/1978 [Taschenbuch]). *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Reese-Schäfer, Walter (1994/³2001). Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Campus.
- Regenbrecht, Johannes (2025). Analyse: Das Minsk-Abkommen von 2015 – zehn Lehren für 2025. In: Bundeszentrale für politische Bildung, 5.5.2025, abrufbar unter: <https://www.bpb.de/themen/europa/ukraine-analysen/nr-316/562973/analyse-das-minsk-abkommen-von-2015-zehn-lehren-fuer-2025/> [26.1.2026].
- Scholz, Olaf (2022). Regierungserklärung von Bundeskanzler Olaf Scholz am 27. Februar 2022. In: Die Bundesregierung, 27.2.2022, abrufbar unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/archiv-bundesregierung/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356> [29.1.2026].
- Schüßler, Michael (2024). Alles so schön wir hier? Versuch über die postkoloniale Machtkritik pastoraltheologischer Standards. *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 44(2), 77–91. <https://doi.org/10.17879/zpth-2024-6261> [30.1.2026].
- Schüßler, Michael (2025). Es kommt was ins Rutschen: Eine theologische Reise an die Kippunkte der Gegenwart. Ostfildern: Grünewald.
- Shkliarevsky, Gennady (2022). The War in Ukraine and the Agony of the West. In: SSRN, 21.6.2022, abrufbar unter: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4132712> [11.1.2026].
- Silber, Stefan (2022). Postkoloniale Theologien. In: feinschwarz.net, 14.3.2022, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/postkoloniale-theologien-2/> [30.1.2026].
- Snyder, Timothy (2022). Deutsche Verantwortung (Übers.: Michael Bischoff). In: FAZ.NET, 27.6.2022, abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/snyders-antwort-auf-habermas-ukraine-thesen-deutsche-verantwortung-18126108.html> [27.1.2026].
- Stoltenberg, Jens (2026). Ich kann nicht versprechen, dass die USA in der Nato bleiben (Interv.: Christian Esch & Maximilian Popp). In: Der Spiegel, 17.1.2026, abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/ausland/ex-nato-chef-jens-stoltenberg-ich-kann-nicht-versprechen-dass-die-usa-in-der-nato-bleiben-a-2065748c-d878-4685-ae6f-443e2481b9f6> [26.1.2026].
- Tagesspiegel (2022). Einen Tag nach der Invasion: Deutschland schickt 5000 Helme für ukrainisches Militär – aber nicht ins Land. In: Tagesspiegel, 25.2.2022, abrufbar unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/deutschland-schickt-5000-helme-fur-ukrainisches-militar--aber-nicht-ins-land-5624389.html> [9.1.2026].
- Tooze, A. (2022). After the Zeitenwende: Jürgen Habermas and Germany's new identity crisis. In: The New Statesman, 12.5.2022, abrufbar unter: <https://www.newstatesman.com/ideas/2022/05/after-the-zeitenwende-jurgen-habermas-and-germanys-new-identity-crisis> [27.1.2026].
- Viertbauer, Klaus (2017/²2019). Einleitung. In: Klaus Viertbauer & Franz Gruber (Hg.), *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9–26.

von Lucke, Albrecht (2024). „Go west“, trotz alledem. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Juni 2024, abrufbar unter: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2024/juni/go-west-trotz-alledem> [27.1.2026].

Yermolenko, Anatolij (2022). Widerstand statt Verhandlung. In: FAZ.NET, 20.5.2022, abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-ukrainische-philosoph-yermolenko-antwortet-habermas-18044530.html> [27.1.2026].

Dr. Simon Linder

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen

Liebermeisterstraße 16

72076 Tübingen

+49 (0) 7071 297 7483

[simon.linder\(at\)uni-tuebingen\(dot\)de](mailto:simon.linder@uni-tuebingen.de)

<https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/praktische-theologie/personen/simon-linder/>

<https://www.simonlinder.de>

<https://orcid.org/0009-0006-6482-879X>

Gegen das Recht des Stärkeren Die katholische Friedenslehre als Gegenentwurf zu einer Weltordnung der Gewalt

Abstract

Der Beitrag analysiert die Positionierung der katholischen Kirche angesichts einer weltpolitischen Lage, in der militärische Gewalt erneut als legitimes Mittel erscheint, eigene Interessen durchzusetzen. Ausgehend von konkreten kirchlichen Stellungnahmen zum Krieg in der Ukraine und im Iran wird vor dem Hintergrund einer kritischen Relektüre der Traditionen des gerechten Friedens und des gerechten Krieges die katholische Friedenslehre als systematischer Gegenentwurf zu einer Weltordnung entfaltet, in der militärische Gewalt als normales Instrument der Politik verstanden wird. Die kirchliche Verantwortung für den Frieden besteht demzufolge in einem klaren Widerspruch zu „might makes right“, aber auch in der kirchlichen Friedensarbeit vor Ort und der Wiederentdeckung des Friedenspotenzials von Religion.

This article analyses the Catholic Church's positioning in a geopolitical context in which military force is once again regarded as a legitimate instrument for the pursuit of political interests. Drawing on concrete ecclesial statements regarding the wars in Ukraine and Iran, and against the background of a critical re-reading of the traditions of just peace and just war, Catholic peace teaching is presented as a systematic counterproposal to a world order in which military force is treated as a normal instrument of politics. The Church's responsibility for peace therefore consists in clear opposition to a "might makes right" logic, but equally in concrete ecclesial peace work at the local level and in the rediscovery of the peace-building potential of religion.

1. Neue Sichtbarkeit durch klare Positionierung

„A real war with real death and real suffering being treated like it's a video game — it's sickening.“ Mit diesen Worten reagierte Kardinal Blase J. Cupich auf die mediale Inszenierung militärischer Angriffe im Kontext des Iran-Konflikts durch das US-„Kriegsministerium“ (Cupich 2026). Krieg werde zunehmend gamifiziert; ein Treffer erscheine wie ein Punktgewinn, während das reale Leiden der Betroffenen ausgeblendet werde. Cupich kritisiert hier nicht nur eine mediale Entgleisung, sondern er weist nach, dass auf der moralischen Ebene etwas ganz grundsätzlich in Schieflage geraten ist. Die sozialen Medien und ihre Wirkweise verkürzen den Abstand zwischen Schlachtfeld und Wohnzimmer, aber dieser Blick schafft kein Mehr an Empathie und Sensibilität für die humanen Kosten der militärischen Gewalt. Die Empathie für das erzeugte Leid nimmt auf erschreckende Weise ab.

Das nach ethischen Maßstäben inakzeptable Video des „Kriegsministeriums“ – diese veränderte Namensgebung ist Indikator einer weiteren Veränderung in der sinkenden Wertebindung amerikanischer Politik – ist Teil einer noch größeren Bewegung in der

weltpolitischen Lage, in der militärische Gewalt den Verantwortungsträger*innen zahlreicher Staaten wieder unhinterfragt als legitimes Mittel erscheint, ihre politische Interessen zu wahren. Der neben dem Irankrieg tobende russische Angriffskrieg gegen die Ukraine markiert eine fundamentale Erschütterung der europäischen Friedensordnung. Aber er stellt nicht die einzige Erschütterung da. Verschiedene aggressive militärische Maßnahmen Russlands gingen ihm voraus, begonnen mit dem zweiten Tschetschenienkrieg, aber auch die Schwächung der internationalen Ordnung durch einen liberalen Imperialismus des Westens, der seinen besonders negativen Ausdruck im Irakkrieg 2003 fand, sich in der Intervention in Libyen fortsetzte und seinen neuesten Ausdruck im völkerrechtswidrigen Angriff der USA und Israels auf den Iran findet. All dies wirft die Frage auf: Gilt das Völkerrecht und der diesem zugrundeliegende ethische Wertekanon noch als verbindlicher Referenzrahmen internationalen Handelns oder ist es bereits das Relikt einer sich im Untergang befindlichen Weltordnung? Leben wir bereits in einer Welt in welcher nach einem Wort des Katholischen Militärbischofs für die deutsche Bundeswehr, Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck, „das Recht des Stärkeren an die Stelle der Stärke des Rechts“ getreten ist (Overbeck 2026)?

Die katholische Kirche positioniert sich in dieser Situation mit einer Klarheit, die für viele unerwartet ist. Die Haltung von Papst Franziskus zum Krieg in der Ukraine unterlag dabei noch einer Entwicklung. Seine diplomatische Zurückhaltung zu Beginn des Angriffskriegs Russlands gegen die Ukraine wurde zu Recht kontrovers diskutiert. Besonders umstritten waren seine Hinweise auf komplexe geopolitische Ursachen und militärische Eskalationsdynamiken, die als mangelnde Solidarität mit der angegriffenen und sich verzweifelt verteidigenden Ukraine interpretiert wurden. Hinzu kam seine klare Skepsis gegenüber dem Konzept des „Gerechten Krieges“ (vgl. Braun 2025). Im weiteren Verlauf seines Pontifikats wurde jedoch unmissverständlich, dass er der Ukraine nicht das legitime Recht auf Selbstverteidigung absprach. Wiederholt betonte er seine Solidarität mit der leidenden ukrainischen Bevölkerung und rief zu Waffenstillstand und Verhandlungen auf. Gleichzeitig stellte sich Franziskus klar gegen eine religiöse Verklärung kriegerischer Auseinandersetzungen. In einer Videokonferenz mit dem russisch-orthodoxen Patriarchen Kyrill warnte Franziskus ausdrücklich davor, religiöse Autorität zur Legitimierung militärischer Gewalt zu instrumentalisieren. Religiöse Führer dürften nicht zu „Messdienern der Macht“ werden (Franziskus 2022).

Die katholische Kirche in Deutschland war von Beginn an sehr klar auf dieser Linie einer klaren Benennung von Aggressor und Angegriffenem. Militärbischof Overbeck spricht vom Angriffskrieg als einer „seit Jahrzehnten nicht mehr gekannten Dimension militärischer Gewalt“ in Europa (Overbeck 2025). Dass es dabei nicht um einen strikten und der Not des Angegriffenen schwerlich gerecht werdenden Mut zum Pazifismus aus der Ferne geht, macht Bischof Overbeck deutlich, indem er unterstreicht, dass das völkerrechtlich verankerte Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung nicht relativiert werden dürfe. Friedensethik dürfe angesichts des klaren Aggressionsaktes Russlands nicht in

moralische Äquidistanz verfallen, wie sie zu Beginn des Krieges Papst Franziskus unterstellt wurde.

Dass er dabei bei unterschiedlichen Angreifern nicht unterschiedliche Maßstäbe anlegt, beweist Overbeck im Kontext des Iran-Konflikts. Auch hier vertritt er eine strikte Position gegen eine Aufweichung des Verbots des Angriffskrieges. Völkerrechtliche Maßstäbe selektiv anzuwenden oder zu umgehen, untergrabe deren Schutzfunktion und begünstige neue Gewaltspiralen (Overbeck 2026). Kardinalstaatssekretär Pietro Parolin äußerte in ähnlicher Weise die Sorge, mit einem Präventivkrieg zu argumentieren, wie es vonseiten Israels und der USA geschieht, destabilisiere weiter die ohnehin fragile internationale Ordnung (vgl. Parolin 2026).

Im Pontifikat von Papst Leo XIV. hat sich die Kirche zu einer klaren Gegenstimme zum weltpolitischen Mainstream gerade der Großmächte entwickelt. Genau dies ist der Ort in der weltpolitischen Diskussion um Krieg und Frieden, an den sie von der Friedensbotschaft Jesu und von der Tradition der katholischen Friedensethik gehört. In diesem Geiste warnte Papst Leo XIV. beim Angelusgebet am 2. März 2026 mit Blick auf den Krieg Israels und der USA gegen den Iran vor einer Eskalationsspirale militärischer Gewalt und bezeichnete Krieg als „Tragödie enormen Ausmaßes“, die stets Ausdruck gescheiterter Politik sei (Leo XIV. 2026). Diplomatie, multilaterale Kooperation und die Stärkung internationaler Rechtsstrukturen müssten daher Vorrang haben. Die katholische Kirche der Gegenwart findet hier zurück zu ihrer Rolle als im richtigen Sinne verstandene moralische Instanz in globalen Konflikten.

2. Religiöse und katholische Ressourcen als friedensethischer Gegenentwurf

Die deutliche Positionierung kirchlicher Akteure gegen eine Normalisierung militärischer Gewalt mag einer säkularisierten Öffentlichkeit überraschend erscheinen. Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 dominiert zusätzlich zu einer schon vorher vorhandenen religions skeptischen Haltung in vielen Diskursen die Wahrnehmung von Religion als Konfliktfaktor. R. Scott Appleby verneint diese destruktive Seite nicht, sieht aber auch positive Ressourcen in der Rolle der Religion. Diese Spannung beschreibt er als „Ambivalence of the Sacred“ (Appleby 1999). Religion könne Gewalt sakral überhöhen, gerade weil sie Tiefenschichten menschlicher Identität berühre. Wer aber nur diese destruktive Ausprägung von Religion wahrnehme, übersieht den positiven Einfluss, der von der Religion ausgehen könne.

Empirische Untersuchungen zeigen, dass religiöse Akteure in zahlreichen Konflikten de-eskalierend gewirkt haben. Markus A. Weingardt weist beispielsweise anhand internationaler Fallstudien nach, dass religiöse Gemeinschaften über spezifische Ressourcen verfügen, die bemerkenswerterweise an denselben Wesenszügen anknüpfen, die religiöser Gewalt eine besondere Wirkkraft verleihen: moralische Autorität, gesellschaftliche Reichweite, transnationale Netzwerke und spirituell verwurzelte Formen sozialer

Interaktion (Weingardt 2007). Religion erscheine daher nicht primär als Ursache von Gewalt, sondern als „ambivalente Ressource“, deren Wirkung von ihrer konkreten Auslegung und institutionellen Einbindung abhängt (vgl. ebd., 34).

Mohammed Abu-Nimer betont in seiner Analyse islamischer Friedensressourcen in ähnlicher Weise, dass religiöse Traditionen moralische und spirituelle Motivationen bereitstellen, die gewaltfreie Konfliktbearbeitung tragen können. Religiöse Werte wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung tragen die Kraft in sich, nachhaltige Veränderungen in einem Gemeinwesen und im Bewusstsein seiner Mitglieder anzustoßen. (vgl. Abu-Nimer 2003, 48–109). Douglas Johnston und Cynthia Sampson sprechen in diesem Zusammenhang von einer lange unterschätzten „missing dimension“ internationaler Politik (vgl. Johnston & Sampson 1994, 8–19). Religiöse Akteure verfügen demnach über Vertrauensressourcen, die staatlichen Akteuren häufig fehlen.

In der Lehre vom gerechten Frieden, die als Folge der Erfahrung der beiden Weltkriege danach fragt, wie ein nachhaltiger Friede geschaffen werden kann, der mehr ist als die Abwesenheit oder die Eindämmung von Gewalt, wird sich die Kirche der Verantwortung bewusst, dieser Erkenntnis eine Stimme zu verleihen und Anwältin einer solchen Friedensordnung zu sein. Spätestens mit der Enzyklika *Pacem in terris* wird der Frieden als eine Ordnung beschrieben, die auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit gründet (vgl. Johannes XXIII. 1963, Nr. 18). Frieden ist hier nicht das Ergebnis militärischer Abschreckung, sondern Ausdruck gerechter politischer und sozialer Strukturen. Diese Perspektive wurde in der deutschen Rezeption im Leitbild des „gerechten Friedens“ weiterentwickelt (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2000).

Im Wort „Friede diesem Haus“, das in einer Zeit zunehmender Destabilisierung der Friedensordnung verfasst wurde, wird dieses Ziel eines nachhaltigen Friedens nicht ad acta gelegt. An konkreten Beispielen kirchlicher Friedens- und Versöhnungsinitiativen wird deutlich gemacht, dass Frieden auch unter schwierigen Umständen möglich und nicht nur frommer Wunsch ist. Es wird deutlich, dass mehr möglich ist als lediglich Gewalt zu begrenzen. Die Stärke der religiösen Friedensgewinnung liegt darin, gesellschaftliche Verhältnisse langfristig umzustimmen und versöhnte Beziehungen zu ermöglichen (Deutsche Bischofskonferenz 2024).

Und doch, dem kann sich auch „Friede diesem Haus“ sowie die ganze Friedensethik in der aktuellen Weltlage nicht entziehen, sind militärische Aggression nicht nur näher gerückt, sie gehören auch zum politischen Instrumentenkasten von Ländern, bei denen wir bis dahin ein anderes Wertekonzept vermuteten. Und das hat aufgrund von deren Schlüsselrolle in der internationalen Politik einen unheilvollen Sogeffekt.

Haben wir eine Antwort auf diese neue und zugleich alte Realität? Die Tradition des gerechten Krieges entwickelte Kriterien, um militärische Gewalt strikt zu begrenzen: legitime Autorität, gerechter Grund, rechte Absicht, Verhältnismäßigkeit, Chance auf Erfolg und ultima ratio. In einer verantwortlichen friedensethischen Debatte dürfen diese Kriterien nicht aus ideologischen Gründen ignoriert werden. Sie müssen in einem

umfassenderen Entwurf integriert werden, der sowohl präventive Friedenspolitik als auch die normative Einhegung äußerster Gewalt berücksichtigt (vgl. Braun 2023a). Dabei sind die Lehre vom gerechten Krieg und die Lehre vom gerechten Frieden kein Gegensatz, sondern vielmehr die Antwort auf unterschiedliche Situationen und Fragen (vgl. Braun 2023b). Entscheidend ist dabei, dass militärische Gewalt niemals als normales Instrument politischer Gestaltung erscheint, sondern als äußerster Grenzfall verantwortlicher Ethik.

Und dies scheint mir die zentrale Erkenntnis der Stunde: Es braucht einen systematischen Gegenentwurf zu einer Weltordnung, die vor allem Sicherheit herstellen und diese vor allem durch Abschreckung, Aufrüstung und strategische Dominanz gewährleisten will. Diesen Gegenentwurf, nach dem viele unserer Zeitgenossen und Zeitgenossinnen gerade verzweifelt suchen, findet sich in der katholischen Friedenslehre.

3. Das Friedenspotenzial und der Grundauftrag der Kirche

Die gegenwärtige weltpolitische Lage ist nicht nur durch militärische Eskalationen geprägt, sondern auch durch ein wachsendes Gefühl gesellschaftlicher Unsicherheit. Kriege an den Rändern Europas, geopolitische Rivalitäten zwischen Großmächten und die sichtbare Erosion völkerrechtlicher Normen erzeugen bei vielen Menschen den Eindruck politischer Ohnmacht. Darauf reagieren sie wahlweise mit Rückzug ins Private oder mit der Suche nach einem Schuldigen. Auch dadurch verschärfen sich in zahlreichen Gesellschaften innere Konflikte, in denen Aggression und rhetorische Eskalation zunehmend als legitime Mittel der politischen Auseinandersetzung erscheinen. In einer solchen Situation wächst die Sehnsucht nach Stimmen, die Orientierung geben und die Logik der Gewalt nicht wahlweise verstärken oder resigniert akzeptieren.

Ein erster Schritt kirchlicher Friedensverantwortung besteht daher in einem klaren und öffentlich wahrnehmbaren Widerspruch gegen jene Deutungen internationaler Politik, die militärische Macht erneut zum zentralen Instrument politischer Ordnung erklären. Auch bei deutschen Außenpolitiker*innen fällt dabei gerne und vermehrt das Wort von einer „realistischen Außenpolitik“. Dabei wird der Eindruck erweckt, völkerrechtliche Normen seien angesichts der „Realität“ geopolitischer Machtkonflikte unpraktisch und überholt. Die kirchliche Friedensethik widerspricht dieser Sichtweise entschieden. Sie vertritt die durch ihre Friedensarbeit untermauerte Auffassung, dass die Stabilität internationaler Beziehungen langfristig nicht aus der Durchsetzungsmacht der Stärkeren erwächst, sondern aus der Bindung politischer Macht an das Recht und den Dienst an einer grundlegenden Gerechtigkeit (vgl. Ernesti 2022). Gerade hierin wird die aktuelle Positionierung kirchlicher Stimmen zu einem Gegenentwurf gegenüber einer politischen Rationalität, die Sicherheit primär in Kategorien militärischer Stärke denkt.

Diese klare Positionierung verweist zugleich auf eine Ressource, die in europäischen Debatten lange unterschätzt wurde: das friedensstiftende Potenzial religiöser

Traditionen. Gerade im europäischen Kontext galten kirchliche Friedensbewegungen vielen Beobachterinnen und Beobachtern in den vergangenen Jahren als ein Relikt der politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen der 1980er-Jahre. Manche ihrer organisatorischen Strukturen, Ausdrucksformen und Diskurse wirkten tatsächlich überaltert. Zugleich wäre es verkürzt, diese Bewegungen lediglich als historisches Überbleibsel zu verstehen. In vielen Fällen handelte es sich vielmehr um den Ausdruck einer beharrlichen Treue zu einem zentralen Auftrag christlicher Existenz: der Verpflichtung, Gewalt zu überwinden und für Versöhnung einzutreten.

Während diese Dimension kirchlicher Friedensarbeit in Europa teilweise an Sichtbarkeit verlor, blieb sie in anderen Teilen der Welt deutlich präsenter. Gerade in Regionen, die von gewaltsamen Konflikten geprägt sind, haben religiöse Akteure häufig eine zentrale Rolle in Friedensprozessen gespielt. Beispiele wie die Vermittlungsarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio im Friedensprozess von Mosambik oder zahlreiche lokale Initiativen interreligiöser Konfliktbearbeitung zeigen, dass religiöse Akteure das Potenzial besitzen, zu Träger*innen nachhaltiger Friedensprozesse werden können.

Die gegenwärtige weltpolitische Situation eröffnet daher auch für die Pastoral eine neue Perspektive. Wenn die Praxis religiöser Friedensarbeit in einer Zeit wachsender Friedlosigkeit sichtbarer und zum Gegenentwurf wird, gewinnen Menschen einen neuen und positiven Blick auf eine bisher vorwiegend defizitär wahrgenommene Botschaft und Praxis. Die Wiederentdeckung des Friedenspotenzials von Religion sollte dabei aber nicht als kirchenpolitisches Argument zur Wiedergewinnung gesellschaftlicher Relevanz missbraucht, sondern als Ausdruck einer Rückbesinnung auf den Grundauftrag der Kirche selbst erlebt werden.

Literaturverzeichnis

Abu-Nimer, Mohammed (2003). *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*. Gainesville: University Press of Florida.

Appleby, R. Scott (1999). *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Braun, Christian Nikolaus (2023a). *Limited Force and the Fight for the Just War Tradition*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Braun, Christian Nikolaus (2023b). Quo Vadis? On the role of just peace within just war. In: *International Theory* 15(1): 106-128.

Braun, Christian Nikolaus (2025). Pope Francis (1936-). In: *Just War Thinkers Revisited: Heretics, Humanists and Radicals*. Abingdon: Routledge.

Cupich, Blase Joseph (2026). "A Call to Conscience." Statement on the Moral Crisis of the 'Gamification' of War. Archdiocese of Chicago, 28. Februar 2026, abrufbar unter

- <https://www.archchicago.org/statement/-/article/2026/03/08/statement-of-blase-j-cupich-archbishop-of-chicago-a-call-to-conscience> [11.3.2026].
- Deutsche Bischofskonferenz (2000). Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2024). Friede diesem Haus. Wort der deutschen Bischöfe zur Förderung des Friedens. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Ernesti, Jörg. 2022. Friedensmacht: Die vatikanische Außenpolitik seit 1870. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Franziskus (2022). Videokonferenz mit Patriarch Kyrill vom 16. März 2022. In: Vatican News, 17. März 2022, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-03/papst-kyrill-videokonferenz-ukraine.html> [11.3.2026].
- Johannes XXIII. (1963). Pacem in terris. Enzyklika über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Johnston, Douglas & Sampson, Cynthia (Hg.) (1994). Religion, the Missing Dimension of Statecraft. New York: Oxford University Press.
- Leo XIV. (2026). Angelusansprache zur Eskalation im Nahen Osten, 2. März 2026. In: Vatican News, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va> [11.3.2026].
- Overbeck, Franz-Josef (2025). „Friedensethik in christlicher Verantwortung.“ In: Christ in der Gegenwart, 77/10, 28–30.
- Overbeck, Franz-Josef (2026). Interview zu Iran und Völkerrecht. In: Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), 5. März 2026.
- Parolin, Pietro (2026). Interview zu präventiven Militärschlägen und internationaler Ordnung. In: Vatican News, 3. März 2026, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2026-03/parolin-risiko-praeventionskriege-interview.html> [11.3.2026].
- Weingardt, Markus A. (2007). Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Stuttgart: Kohlhammer.

Dr. Christian Nikolaus Braun
Leiter des Instituts für Frieden und Militäretik (IFME)
Herrengaben 4
20459 Hamburg
braun@ifme.de
www.ifme.de

Militärseelsorge in moralisch problematischen Einsätzen? Bemerkungen zum Verhältnis von pastoralem und ethischem Auftrag

Abstract

In der militärseelsorglichen Arbeit sind pastoraler und ethischer Auftrag so eng miteinander verbunden, dass nicht der eine zugunsten des anderen zurückgefahren oder ganz fallen gelassen werden darf. Kirchliche Repräsentanten melden sich nicht zuletzt aus pastoralen Gründen zu ethischen Fragen intern oder öffentlich zu Wort, um die gläubigen Soldat*innen, aber auch die politisch und militärisch Verantwortlichen in schwierigen Gewissensentscheidungen und persönlichen Krisensituationen nicht im Stich zu lassen. Eine besondere Herausforderung stellt die Seelsorge in aus kirchlicher Sicht nicht legitimen militärischen Einsätzen dar. Selbst in jenen Fällen, in denen die fehlende Legitimität von der Leitung der Militärseelsorge klar benannt wurde, begleiteten Militärkapläne die Armeeeingehörigen in den Einsatz, einerseits um ihnen gerade in diesen extremen Situationen moralisch und spirituell beizustehen, andererseits aber auch, um gemäß einem Appell Papst Johannes Pauls II. durch ihre Berufung zu bezeugen, dass es selbst in den schlimmsten Kämpfen möglich ist, die Würde auch des militärischen Gegners zu achten und so auf prophetische Weise die Versöhnung zu fördern.

In military chaplaincy work, the pastoral and ethical missions are so closely intertwined that neither should be scaled back or abandoned entirely in favour of the other. Church representatives speak out on ethical issues, both internally and publicly, not least for pastoral reasons, so as not to abandon believing soldiers, as well as political and military leaders, in difficult moral decisions and personal crises. Pastoral care in military operations deemed illegitimate from a church perspective presents a particular challenge. Even in those cases where the lack of legitimacy is clearly stated by the leadership of military pastoral care, military chaplains accompany service personnel on deployment, on the one hand to provide them with moral and spiritual support, particularly in these extreme situations, but also, in accordance with an appeal by Pope John Paul II, to bear witness through their vocation that even in the harshest combats it is possible to respect the dignity of the military adversary as well, and thus to foster reconciliation in a prophetic manner.

In die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die sicherheits- und verteidigungspolitische Neuausrichtung der europäischen Staaten, die Erhöhung der Verteidigungsbudgets und die Reform des Wehrdienstes sind auch Stimmen der katholischen Militärseelsorgen zu hören. Dabei handelt es sich nur zum Teil um öffentliche Stellungnahmen – auf diesem Gebiet kommt den Stimmen des Heiligen Stuhls und der Bischofskonferenzen mehr Gewicht zu. Wichtiger erscheint das indirekte Wirken durch ethische und religiöse Beratung der militärischen Führung auf allen Ebenen, durch Meinungsbildung über berufsethische Unterrichte, Ansprachen und Predigen sowie persönliche Gespräche in der täglichen seelsorglichen Arbeit. Die unbestrittene Grundlage bilden dabei die Prinzipien katholischer Friedensethik: das Verbot von Angriffskriegen, der Vorrang friedlicher Mittel, die Orientierung am universalen Gemeinwohl, das Recht auf

Selbstverteidigung und Nothilfe unter bestimmten Voraussetzungen; während eines bewaffneten Konflikts die Schonung der Zivilbevölkerung und ziviler Infrastruktur, die Einhaltung des humanitären Völkerrechts und die Achtung von Menschenrechten und Menschenwürde. Stellungnahmen zu konkreten politischen und militärischen Entscheidungen können sich hingegen u.a. aufgrund der Unklarheit der Lage oder der Unvollständigkeit der entsprechenden Informationen auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft in manchen Fällen beträchtlich unterscheiden. Die für die Militärseelsorge vielleicht schwierigste Frage betrifft das Mitgehen in nicht legitime militärische Einsätze. Wie verhalten sich dann ethischer und seelsorglicher Auftrag zueinander? Sollen Seelsorger*innen die Truppen aufgrund ihrer pastoralen Sendung auch dann begleiten, wenn sie den Einsatz vor ihrem eigenen Gewissen als unmoralisch ablehnen?

I.

Als Papst Johannes Paul II. die Militärseelsorge mit der Apostolischen Konstitution „*Spirituali militum curae*“ neu regelte, begründete er sie mit dem Bedürfnis der Soldaten nach einer besonderen Seelsorge aufgrund ihrer besonderen Lebenssituation (1986, [Absatz 1]). Wie bisher sah er keine Einschränkungen hinsichtlich ihres Wirkens bei Legitimitätsdefiziten des politischen Systems oder nicht völkerrechtskonformen militärischen Aktivitäten vor.

Soldat*innen bedürfen dieser besonderen Form der Seelsorge auch dann, wenn sie in einer Diktatur leben, wenn sie an Angriffskriegen, anderen moralisch nicht legitimen Einsätzen oder Kriegsverbrechen beteiligt waren oder sind. Es widerspräche der Grundintention christlicher Seelsorge, Gläubige, die ihrem Wirkungsbereich angehören, gegen ihren Willen von ihr auszuschließen, auch wenn diese sich entweder selbst schuldig gemacht haben bzw. ohne ihr persönliches Verschulden in Situationen gebracht wurden, in denen es besonders schwierig ist, zwischen richtigem und falschem Verhalten zu unterscheiden oder sich der Beteiligung an schuldhaftem Verhalten zu entziehen. Ganz besonders dort, wo Soldat*innen „vor besonderen Herausforderungen und Fragen stehen“, gehe es „um eine umfassende seelsorgliche, menschliche und moralische Begleitung“, wie der österreichische Militärbischof Werner Freistetter (2015, 347f) festhält.

Seelsorger*innen begleiten die Soldaten*innen, wohin auch immer sie gesandt werden, wie sie auch in die Schulen, in die Krankenhäuser und in die Gefängnisse gehen, „und es wäre absurd zu behaupten, die Kirche mache sich durch die Gefängnisseelsorge an den von den dort betreuten Menschen verbüßten Straftaten mitschuldig“ (Güsgen 1989, 472).

Dass Feldseelsorger die Soldaten sogar in die Angriffskriege NS-Deutschlands begleiteten, wurde von den kirchlich Verantwortlichen grundsätzlich nicht infrage gestellt. Auch bei diesen Einsätzen standen die religiösen, persönlichen Bedürfnisse im Vordergrund.

Was die Intention der meisten Seelsorger und die interne Legitimation betrifft, war auch diese Form der Soldatenseelsorge weitgehend Dienst am Menschen, wie etwa die umfangreichen Studien Johannes Güsgens und Martin Röws belegen. Güsgen (ebd.) resümiert:

„Die Militärseelsorge in der nationalsozialistischen Zeit stand zwar im Widerspruch von Kreuz und Hakenkreuz, aber sie diente dem Menschen und nicht dem System. Die Feldgeistlichen sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das zeigt diese Untersuchung zweifelsfrei, ‚Kirchenglocke geblieben‘ und nicht ‚Kanone geworden‘“.

Auch Röw (2014, 451) kommt zu einem ähnlichen Ergebnis (auch wenn seine davon abgeleiteten Folgerungen kritischer ausfallen):

„Man kann resümierend feststellen, dass die Mehrzahl der katholischen Priester geistliche Dienstleister in einer Extremsituation waren, die im Auftrag ihrer Diözesen im besten Gewissen bemüht waren, die gläubigen Soldaten pastoral zu betreuen und für sich einen Weg durch ein Geschehen zu finden, das in seinen erschreckenden qualitativen wie quantitativen Dimensionen nicht greifbar war und auch nicht greifbar sein konnte.“

Für viele Militärpfarrer war wohl auch der Umstand, dass die Feldseelsorgestellen ab 1942 nicht mehr nachbesetzt wurden, ein Grund für ihr Durchhalten; jedes Ausscheiden aus dem Dienst hätte bedeutet, dass die ihnen anvertrauten Soldaten nicht mehr von einem konfessionellen Seelsorger hätten betreut werden können (ebd., 409).

Dass Militärseelsorger auch in den kirchlicherseits äußerst umstrittenen bis scharf abgelehnten Angriff auf den Irak 2003 mitgehen sollten, stand für die Militärbischöfe der beteiligten Länder außer Frage:

Der britische Militärbischof Tom Burns (2003b, 211) etwa nennt ihren Dienst „a ‘ministry of presence and pastoral care’ to people at a crucial and stressful time“. Zu keiner Zeit würden sie mehr gebraucht (ebd.). Die Sendung der Kirche sei in diesem Kontext „stripped down to its essentials“ (Burns, 2003a). Die Chaplains erzählten, dass auch die härtesten Soldat*innen sie in ihr Leben gelassen hätten, „to listen, to console, to offer them hope in a broken world, to remind them of who they are under a God whose ways are above your ways (Is 55:9)“ (ebd.).

Auch aus Sicht des US-Militärerzbischofs Edwin F. O’Brien wurde das Priestertum der Militärseelsorger nie mehr geschätzt als während des Irakkriegs (2003b), an dessen Notwendigkeit und Legitimität er selbst wie Burns zuvor wiederholt Zweifel angemeldet hatte (O’Brien 2002, 183; Burns 2002, 204). Durch ihren sakramentalen Dienst, ihre Predigt und Lehre, vor allem aber durch das Zeugnis ihres Lebens bieten sie den Angehörigen der Streitkräfte an, „to share in the sufferings of Christ – indeed, to complete what is lacking in His sufferings“ (O’Brien 2003b).

II.

Pastoraler und ethischer Auftrag sind in der Militärseelsorge wie in jedem pastoralen Handlungsfeld so eng miteinander verbunden, dass nicht der eine zugunsten des anderen zurückgefahren oder ganz fallen gelassen werden darf.¹ Kirchliche Vertreter*innen melden sich nicht zuletzt aus *pastoralen* Gründen zu ethischen Fragen intern oder öffentlich zu Wort, um die gläubigen Soldat*innen, aber auch die politisch und militärisch Verantwortlichen in schwierigen Gewissensentscheidungen, in persönlichen Krisensituationen nicht alleine zu lassen.

„Dabei möchte die Militärseelsorge den christlichen Soldaten helfen, so zu handeln, dass sie ihre Entscheidungen vor sich selbst, vor ihrer Familie, ihrer Gemeinde, vor Staat und Gesellschaft und letztlich vor Gott verantworten können.“ (Werner 2014, 23f)

Thomas Thiel sieht militärseelsorgliches Arbeiten „als Paradigma für den Umgang mit Traumata in der Seelsorge“ (2023, 52), zu denen auch besonders die Belastung durch eigene oder kollektive Schuld bzw. Schuldgefühle zählen – ein Phänomen, das im englischsprachigen Raum v.a. mit dem Begriff „Moral Injury“ gefasst wird (ebd., 69–77). In einem Vortrag bei der 64. Gesamtkonferenz der Katholischen Militärseelsorge in Deutschland 2019 wies Rupert Dirk Fischer von der Lehr- und Forschungsstelle für Wehrmedizinische Ethik darauf hin, dass sich die Militärseelsorge der Thematik Moral Injury und damit der Frage, wie Soldat*innen mit eigener und fremder Schuld umgehen, „nicht entziehen kann, wenn sie Sorge trägt für das seelische Wohlergehen der ihr anvertrauten Soldatinnen und Soldaten“ (2020, 101).

Papst Johannes Paul II. weist – unter dem Eindruck des Kriegs im Irak (2003a, 4) – darauf hin, dass die pastorale Tätigkeit der Militärseelsorger Menschenwürde und Frieden fördern soll:

„Von der Liebe Christi beseelt, sollen die Militärggeistlichen aufgrund ihrer besonderen Berufung bezeugen, daß es sogar inmitten der schlimmsten Kämpfe immer möglich – und daher geboten – ist, die Würde des militärischen Gegners, die Würde der zivilen Opfer und die unauslöschliche Würde jedes in die bewaffneten Auseinandersetzungen verwickelten Menschen zu achten. Auf diese Weise fördert man zudem die Versöhnung, die zur Wiederherstellung des Friedens nach dem Konflikt nötig ist.“ (2003a, 3)²

In ähnlichem Sinn spricht Papst Franziskus (2019) davon, dass das Bewusstsein der Militärangehörigen gerade in internationalen Konflikten auf die universale Liebe hin geöffnet werden soll, die Menschen einander näherbringt:

1 Vgl. dazu Werner 2014, 23; Demmer 1980, bes. 163–166.

2 Vgl. auch Płoski 2006.

„I think of those among you who are close to military personnel in situations of international conflict; you are called to open their consciences to that universal love which brings one person closer to another, no matter what the other's race, nationality, culture or religion may be.“

Der ukrainische griechisch-katholische Großerbischof von Kiew-Halytsch, Swjatoslaw Schewtschuk, unterstrich während des Kriegs in der Ostukraine die große Bedeutung der Militärseelsorger für die Überwindung der Feindschaft: Er nennt die Priester „blessed messengers of the peace and goodness“ (Shevchuk 2015). Sie dürfen sich nicht für die Mobilisierung im Rahmen der – berechtigten und sogar verpflichtenden – Verteidigungsmaßnahmen vereinnahmen lassen, das sei staatliche Aufgabe. Sie sollen sich der Heilung des Gewissens durch das Sakrament der Versöhnung widmen, Gottesdienste feiern, fasten und beten, karitative Arbeit für die Opfer des Krieges leisten, negativen Gefühlen wie Hass und Rachsucht keinen Raum geben und sich vor allem von der christlichen Liebe leiten lassen, die alle Menschen, auch die Feinde umfasst (ebd.).³

III.

Das Zueinander von pastoraler und ethischer Dimension der Militärseelsorge ist freilich nicht ganz spannungsfrei und soll im Folgenden noch weiter erläutert werden.

1. Auch den in der Militärseelsorge Tätigen ist es nicht möglich, in allen konkreten militärischen und politischen Konflikten der Gegenwart und Vergangenheit ein letztgültiges ethisches Urteil zu fällen bzw. zu vertreten, auch wenn das aus pastoralen Gründen vielleicht wünschenswert wäre oder aus anderen Gründen verlangt wird.⁴ Auch die kirchliche Führung verfügt in vielen Fällen nicht über alle für die Beurteilung einer sicherheitspolitischen Gefährdungslage, des militärischen Potenzials aller beteiligten Kräfte oder des genauen Kriegsverlaufs notwendigen Informationen.⁵ Die Beurteilung darüber, ob alle Voraussetzungen für die Legitimität einer Verteidigungsmaßnahme vorliegen, ist letztlich Aufgabe der politischen Entscheidungsträger (Johannes Paul II. 2003b, 2309).

Auch wenn kirchlicherseits grundsätzlich die Legitimität von Verteidigungsmaßnahmen nicht bestritten wird, liegt die prophetische Funktion der kirchlichen Stellungnahmen zu konkreten Konflikten darin, angesichts der verheerenden Folgen bewaffneter Konflikte das Ende der Kampfhandlungen einzumahnen, Kriegsverbrechen und

3 Vgl. zu Kap. I-II die wesentlich ausführlichere Darstellung in Wagnsonner 2026.

4 „Es liegt nicht im Kompetenzbereich der Kirche, über militärische Aspekte im engeren Sinne zu urteilen“ (Die deutschen Bischöfe 2000, 138). „Ebenso wenig können Militärseelsorger als moralische Schiedsrichter hinsichtlich eines Einsatzes oder seiner Folgen fungieren“ (Apostolat Militaire International 2011, 64).

5 Vgl. etwa die Argumentation bei O'Brien 2003a, 187: „Because so much information in our leadership's hands is unknown to us and since circumstances are constantly evolving.“

Menschenrechtsverletzungen deutlich zu verurteilen und zum Gebet für dauerhaften Frieden aufzurufen. Diese Linie kommt auch in den Äußerungen Papst Leos XIV. deutlich zum Ausdruck, noch grundsätzlicher als bei dieser Gelegenheit üblich etwa in der Ansprache beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des am Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps (2026). Wie schwierig es angesichts der komplexen Lage ist, konkrete Wege zum Frieden auch nur anzudeuten, die nicht selbst wieder von mindestens einer Seite politisch funktionalisiert werden, wurde in den Reaktionen auf einige Äußerungen Papst Franziskus' deutlich.⁶

Der deutsche Militärbischof Franz-Josef Overbeck, der den russischen Angriff scharf verurteilt und vom legitimen Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung spricht (2022, IV), begründet seine Zurückhaltung in der Frage, ob Deutschland die Ukraine mit Waffenlieferungen unterstützen soll, folgendermaßen:

„Ich kann darum auch die Entscheidung, jetzt Waffen für die Wiederherstellung eines solchen Friedens einzusetzen, nachvollziehen, würde aber als Bischof und Seelsorger niemals von einem Gutheißen sprechen. [...] Denn auch diese Waffen sorgen für entsetzliches Leid. Es gilt bei aller Ambivalenz nämlich sehr deutlich: Wer Waffen gebraucht und gebrauchen muss, macht sich schuldig. [...] Wir müssen, gerade im Namen der Menschlichkeit, die jedes Geschöpf betrifft, alles tun, was diesem Krieg ein Ende bereitet. Selbst wenn die Bereitschaft zu Verhandlungen erst dabei verhandelt werden muss.“ (2023, 5)⁷

2. Die Einbindung der seelsorglichen Aktivitäten in militärische Strukturen kann der öffentlichen Positionierung in militäretischen und sicherheitspolitischen Fragen Grenzen setzen.⁸ In Ländern, die eine aus kirchlicher Sicht nicht legitime militärische Intervention durchführen oder unterstützen, insbesondere wenn es sich nicht um einen Rechtsstaat handelt, kann es zu Gewissenskonflikten kirchlicher Verantwortungsträger beim Versuch kommen, einerseits den Zugang der Seelsorger*innen zur Truppe nicht zu gefährden (was gerade in moralisch problematischen Situationen aus pastoraler Sicht fahrlässig sein könnte) und andererseits weder den kirchlichen Auftrag noch die kirchlichen friedensethischen Positionen in öffentlichen Stellungnahmen oder innerkirchlichen Vorgaben zu verwässern.

3. Pastorale und ethische Bemühungen wurzeln letztlich in der Sorge um das Gewissen als innerstem Kern menschlicher Freiheit und Letztinstanz aller Entscheidungen. Papst Johannes Paul II. (1992, 2) unterstreicht in einer Ansprache vor Chief Military Chaplains

6 Etwa als der Papst in einem Gespräch mit Radiotelevisione Svizzera Italiana vom „Mut zur weißen Flagge“ sprach und Vatikansprecher Matteo Bruni angesichts der medialen Aufregung klarstellen musste, dass er damit nicht die Ukraine zur Aufgabe aufrufen, sondern den Mut zu Verhandlungen wiederbeleben wollte (Cernuzio 2024).

7 Vgl. auch Shevchuk 2015: „Priests should also be extremely careful in statements on matters of military action and mobilization.“

8 Sehr klar bringt das aus der Außenperspektive der Generalsekretär der deutschen Sektion von Pax Christi auf den Punkt: Voß 2006, 275f.

verschiedener christlicher Bekenntnisse die Gewissensbildung des Einzelnen als wesentliche Aufgabe der Militärseelsorge:

„As chaplains, you are aware of the role of the word of God in forming people’s consciences and hearts, and in leading them to thoughts of peace and the correct use of freedom. In the fertile soil of freedom of conscience you must sow abundantly, so that also in the military sphere individuals will act in a way which reflects deep reverence for God and, consequently, unfailing respect for the dignity and rights of other persons.“⁹

Besonders hervorzuheben ist, dass der Papst hier der Freiheit des Menschen auch im Bereich des Militärs einen so hohen Stellenwert einräumt; die Freiheit des Gewissens ist gar der fruchtbare Boden, der die Voraussetzung für ein militärisches Handeln darstellt, das zugleich Gottesverehrung und Achtung der Menschenwürde impliziert.

Sehr bemerkenswert sind in dieser Hinsicht auch die Äußerungen von US-Militärerzbischof Timothy P. Broglio zu aktuellen außenpolitischen Schwerpunkten seiner Regierung. Am 3. Dezember 2025 mahnt er angesichts des Einsatzes militärischer Gewalt gegen Schiffe im Karibischen Meer und im Pazifischen Ozean in einer offiziellen Stellungnahme recht besorgt die Achtung der Menschenwürde und der Herrschaft des Rechts ein (Broglio 2025). Und in einem Interview mit der BBC vom 18. Januar 2026 spricht er sich klar gegen einen möglichen Einsatz militärischer Mittel zur Invasion Grönlands aus, der die Kriterien eines gerechten Kriegs nicht erfüllen würde, und lässt durchblicken, dass hier angesichts des Vorrangs des persönlichen Gewissens in moralisch zweifelhaften Situationen Befehlsverweigerung moralisch akzeptabel wäre (Broglio 2026).

Literaturverzeichnis

Apostolat Militaire International (2011). Der christliche Soldat als Diener eines gerechten Friedens. Erklärung der Generalversammlung des AMI, Berlin, Oktober 2010. Wien: Republik Österreich/Bundesminister für Landesverteidigung und Sport.

Broglio, Timothy P. (2025). Statement on Caribbean Interceptions, December 3, 2025, abrufbar unter <https://files.milarch.org/archbishop/abp-statement-on-caribbean-interceptions-3dec2025.pdf> [3.2.2026].

[Broglio, Timothy P.] (2026). US Military Archbishop, Faith and Gen Z, ‘Understanding British Imams’ project, abrufbar unter <https://www.bbc.com/audio/play/m002q27j> [3.2.2026].

Burns, Tom (2002). Homily, Remembrance Sunday – Aldershot, 10.11.2002, online abrufbar unter <http://www.paxchristi.org.uk/documents1.htm> [11.6.2004]. Als Volltext aufgenommen in: Ethica

9 Zur Rolle der Militärseelsorger bei Problemen der Gewissensverantwortung siehe auch: Die deutschen Bischöfe 2000, 143.

2003. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden. Wien: Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt, 204.
- Burns, Tom (2003a). On the situation in Iraq: To withdraw from Iraq now would be unconscionable, 28.11.2003, abrufbar unter <http://www.catholic-ew.org.uk/international/28.11.03TomBurnsArticleonIraq.htm> [4.4.2007].
- Burns, Tom (2003b). Pastoral Letter – I Say to One Man Go, and He Goes, 5.3.2003. In: *Ethica 2003*. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden. Wien: Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt, 210f.
- Cernuzio, Salvatore (2024). 'Pope asks for the courage to negotiate for Ukraine'. *Vatikan News*, 9 March 2024, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2024-03/pope-francisc-ukraine-interview-rts-holy-see-response.html> [17.2.2026].
- Demmer, Klaus (1980). *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Die deutschen Bischöfe (2000). *Gerechter Friede* (27.9.2000). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Die deutschen Bischöfe 66).
- Fischer, Rupert Dirk (2020). „Verletzte Moral – moralische Verletzung: Traumafolgestörungen als Thema für die Ethik?“ Vortrag bei der 64. Gesamtkonferenz der Katholischen Militärseelsorge am 19. September 2019 in Berlin. In: *Militärseelsorge*. 57. Jahrgang 2019. Dokumentation. Berlin: Katholisches Militärbischofsamt, 93–111.
- Franziskus (2019). Address to the Fifth International Course of Formation of Catholic Military Chaplains in International Humanitarian Law, 31.10.2019, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191031_cappellani-militari.html [11.2.2026].
- [Franziskus] (2024). Un estratto dell'intervista a Papa Francesco (1), 19.3.2024, Radiotelevisione svizzera (RSI), abrufbar unter <https://www.rsi.ch/play/tv/rsi-info/video/un-estratto-dell'intervista-a-papa-francesco-1?urn=urn:rsi:video:2091800> [24.4.2026]; ganzes Interview: L'incontro con Papa Francesco, 20.3.2024, Radiotelevisione svizzera (RSI) | Cliché, abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=eTOM-SzgFUu> [24.4.2026].
- Freistetters, Werner (2015). Zur Zukunft der katholischen Militärseelsorge in Österreich – Ergebnisse und Vorschläge des Schlussdokuments der Diözesansynode 2013. In: Gerhard Sladek. „Zum Gebet!“ Religiöse Stätten und sakrale Einrichtungen des Österreichischen Bundesheeres der Zweiten Republik. Gnas: Weishaupt Verlag, 347–350.
- Güsgen, Johannes (1989). *Die Katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945. Ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen*. Köln-Wien: Böhlau Verlag (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 15).
- Johannes Paul II. (1992). Address to the Third International and Interdenominational Conference of Chief Military Chaplains of Europe and North America, 6.2.1992, abrufbar unter

- https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920206_military-chaplains.html [11.2.2026].
- Johannes Paul II. (1986). Apostolische Konstitution *Spirituali militum curae* für die Ordnung der katholischen Militärseelsorge und der katholischen Militärordinariate bzw. Militärdiözesen, 21.4.1986, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19860421_spirituali-militum-curae.html [11.2.2026].
- Johannes Paul II. (2003a). Botschaft an die Militärgeistlichen, 24.3.2003, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2003/march/documents/hf_jp-ii_spe_20030325_cappellani-militari.html [11.2.2026].
- Johannes Paul II. (2003b). *Katechismus der Katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München – Wien: Oldenburg.
- Leo XIV. (2026). Ansprache beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des am Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps, 9.1.2026, online abrufbar unter <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/speeches/2026/january/documents/20260109-corpo-diplomatico.html> [17.2.2026].
- O'Brien, Edwin F. (2002). *A Statement on the Current Threat of an Iraqi Invasion*, abrufbar unter <http://www.milarch.org/archbishop/obrien/ab021000.htm> [11.6.2004]. Als Volltext aufgenommen in: *Ethica 2003*. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden. Wien: Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt, 183.
- O'Brien, Edwin F. (2003a). *Dear Father*, 3.2.2003, abrufbar unter <http://www.milarch.org/archbishop/obrien/hab030503.htm> [11.6.2004]. Als Volltext aufgenommen in: *Ethica 2003*. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden. Wien: Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt, 186f.
- O'Brien, Edwin F. (2003b). *Statement Regarding War in Iraq Given on the Annunciation of Mary*, 25.3.2003, abrufbar unter <https://www.usccb.org/resources/statement-archbishop-obrien-regarding-war-iraq-given-annunciation-mary-march-25-2003> [11.2.2026].
- Overbeck, Franz-Josef (2022). *Friedensethik und Militärseelsorge*. Öffentlicher Vortrag im Rahmen der Tagung „Seele und Moral der Truppe – Militärseelsorge in schwierigen Zeiten“ des Berliner Zentrums für Intellektuelle Diaspora an der Katholischen Akademie in Berlin am 21.6.2022, abrufbar unter <https://www.bundeswehr.de/resource/blob/5470376/38bcb501417ab7f8555edfb41edb100f/20220621-vortrag-im-rahmen-der-tagung-seele-und-moral-der-truppe-data.pdf> [11.2.2026].
- Overbeck, Franz-Josef (2023). *Predigt im Pontifikalamt anlässlich der „62. Tage der Begegnung“ in der Katholischen Militärseelsorge*, Mittwoch der 2. Woche der Fastenzeit – Mittwoch, 8. März 2023, 17:00 Uhr – St. Mariendom zu Hildesheim, abrufbar unter <https://www.katholische-militaerseelsorge.de/fileadmin/kunde/aktuelles/TageBegegnungHildesheim/20230308-62TagederBegegnung-Hildesheim.pdf> [11.2.2026].
- Płoski, Tadeusz (2006). *Der Dienst der polnischen Militärseelsorge bei der Friedens- und Stabilitätsförderung im In- und Ausland*. Vortrag zum „Tag der Besinnung“ am 25. November 2006 in Berlin, abrufbar unter https://archiwum-ordynariat.wp.mil.pl/pl/263_148.html [11.2.2026].

- Röw, Martin (2014). *Militärseelsorge unter dem Hakenkreuz. Die katholische Feldpastoral 1939–1945*. Paderborn: Ferdinand Schöningh (= Krieg in der Geschichte 83).
- Shevchuk, Sviatoslav (2015). *Appeal to the priests about the pastoral care in the condition of war*, 5.2.2015, abrufbar unter https://archives.ugcc.ua/en/articles/appeal_to_the_priests_about_the_pastoral_care_in_the_condition_of_war_72954.html [11.2.2026].
- Thiel, Thomas (2023). *Frei-Sprechen und Wahr-Sagen. Seelsorgliche Begleitung traumatisierter Menschen im Kontext von Scham, Schuld, Macht und Gewalt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Voß, Reinhard J. (2006). *Militär-Seelsorge? – Soldatenseelsorge?! – Friedensdienste!* In: Katholisches Militärbischofsamt Berlin (Hg.): *Kirche unter Soldaten. 50 Jahre Katholische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr*. Heiligenstadt: F. W. Cordier, 273–284.
- Wagnsonner, Christian (2026). *Soldatinnen und Soldaten in nicht legitimen militärischen Einsätzen. Militärseelsorgliche Perspektiven*. In: Thomas Gremsl, Johannes Mindler-Steiner & Daniel Pachner (Hg.). *Ethik und Frieden. Interdisziplinäre Perspektiven*. Paderborn: Brill/Schöningh (= Christliche Sozialethik im Diskurs) [in Druck].
- Werner, Christian (2014). *Christus ist unser Friede. Pastorale Leitlinien für das Militärordinariat der Republik Österreich*. Schlussdokument der Diözesansynode 2013. Wien 2014.

Dr. theol. Christian Wagnsonner
Theologischer Referent des katholischen Militärbischofs für Österreich
Stranzenberggasse 9 B
A-1130 Wien
christian.wagnsonner(at)mildioz(dot)at
<https://www.mildioz.at>

Wirtschaftliche Macht und menschliche Würde Wirtschaftsunternehmen als moralische Akteure in Zeiten von Krieg und Gewalt

In einer Zeit tiefgreifender Umbrüche stellt sich zunehmend die Frage, wer heute als moralischer Akteur gelten kann. Gewissheiten über Stabilität und Ordnung geraten ins Wanken, während Konflikte wieder sichtbar werden. Obwohl die Zahl der Kriegstoten unter den Höchstständen des 20. Jahrhunderts liegt (Pinker 2011), ist sie zuletzt angestiegen (Pettersson & Öberg 2020). 2024 wurden weltweit 61 staatliche Konflikte und elf Kriege verzeichnet, über 123,2 Millionen Menschen wurden vertrieben und die Militärausgaben erreichten 2,72 Billionen US-Dollar (Davies et al. 2025; UNHCR 2025; Liang et al. 2025). Gleichzeitig operieren Unternehmen in zunehmend fragmentierten globalen Wertschöpfungsketten, auch in konfliktgeprägten Regionen (UNCTAD 2024; World Bank 2020).

Dass solche Kontexte längst nicht mehr peripher sind, zeigt Mexiko. Organisierte Kriminalität, Drogenkartelle und schwache staatliche Strukturen prägen die Unsicherheit (Moncada 2022), während zugleich ein bedeutender und wachsender Wirtschaftsstandort besteht. Diese Gleichzeitigkeit verdeutlicht, dass unternehmerisches Handeln zunehmend unter Bedingungen erfolgt, in denen Sicherheit und staatlicher Schutz nicht selbstverständlich sind.

Unternehmen zwischen Macht und Verantwortung

Parallel zu diesen Entwicklungen verlieren traditionelle moralische Autoritäten an Selbstverständlichkeit. Während Kirchen über lange Zeit als moralische Instanzen galten und der Staat Orientierung sowie Ordnung versprach, verändern Globalisierung, Digitalisierung und gesellschaftliche Individualisierung die Grundlagen kollektiver Wertebildung. Wo etablierte Bezugspunkte brüchiger werden, entsteht ein normatives Vakuum, das neue Akteure in Verantwortung rücken kann (Khanna & Palepu 2000; Scherer & Palazzo 2011). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Rolle von Unternehmen neu. Globale Firmen sind längst nicht mehr ausschließlich wirtschaftliche Zweckgemeinschaften; sie fungieren zugleich als soziale Räume, in denen Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen aufeinandertreffen und gesellschaftliche Fragen verhandeln. Die Vorstellung einer unpolitischen Wirtschaft erscheint daher zunehmend überholt, da wirtschaftliches und politisches Handeln sich wechselseitig prägen.

Im globalen Kontext tritt diese Entwicklung besonders deutlich hervor. Unternehmen operieren heute häufig in Umgebungen, in denen Rechtsstaatlichkeit, politische Stabilität und verlässliche institutionelle Rahmenbedingungen nur eingeschränkt vorhanden sind. Klassische Strategiemodelle geraten dort ebenso an ihre Grenzen wie traditionelle Vorstellungen unternehmerischer Verantwortung. Damit verschiebt sich auch die normative Erwartung an ihr Handeln. Wenn staatliche Schutzmechanismen nur eingeschränkt greifen, stellt sich die Frage, welche Maßstäbe unternehmerische Entscheidungen leiten sollen. Globale Unternehmen bewegen sich folglich nicht mehr ausschließlich in wirtschaftlichen, sondern zunehmend auch in moralischen Handlungsräumen (Donaldson & Dunfee 1999).

Menschenwürde als normative Grundlage wirtschaftlichen Handelns

Eine zentrale Orientierung bietet das Konzept der Menschenwürde. Es beruht auf der Vorstellung eines unveräußerlichen Eigenwerts jedes Menschen und bildet die normative Grundlage der Menschenrechte (Bielefeldt 2008). Damit fungiert es auch im wirtschaftlichen Kontext als Referenzpunkt verantwortlichen Handelns.

Mit der zunehmenden globalen Reichweite wirtschaftlicher Aktivitäten ist daraus eine klare Erwartung an Unternehmen entstanden, menschenrechtliche Standards zu achten (Ruggie 2011). Das Forschungsfeld Business and Human Rights hat diese Entwicklung systematisch aufgegriffen und untersucht, wie Unternehmen sowohl zum Schutz als auch zur Verletzung von Rechten beitragen können (Wettstein 2012; Schrempf-Stirling & Van Buren 2024). Spätestens mit den UN-Leitprinzipien für Wirtschaft und Menschenrechte wurde diese Verantwortung institutionell verankert und durch neue regulatorische Ansätze zunehmend rechtlich konkretisiert (Ruggie 2013; Wettstein 2021). Gleichzeitig zeigt die Forschung, dass Unternehmen insbesondere in konfliktgeprägten Kontexten eine ambivalente Rolle einnehmen. Sie können zur Stabilisierung beitragen, aber ebenso bestehende Gewaltstrukturen verstärken oder in diese eingebettet werden (Oetzel et al. 2009; Joseph et al. 2025; Bezzola et al. 2022). Damit wird deutlich, dass wirtschaftliches Handeln unter solchen Bedingungen nicht mehr klar von Fragen der Gerechtigkeit, Sicherheit und Menschenwürde zu trennen ist.

Wer die Rolle von Unternehmen in Konflikt- und Kriegsgebieten hinterfragt, muss ihre moralische Verantwortung ebenso wie ihre wachsenden rechtlichen Pflichten berücksichtigen. Reicht es aus, keinen Schaden zu verursachen, oder entsteht dort, wo wirtschaftliche Entscheidungen über Sicherheit, Leben und Würde mitentscheiden, eine weitergehende Verantwortung? Diese Frage wird zunehmend rechtlich verhandelt. Neue Sorgfaltspflichten erweitern die Haftung entlang globaler Lieferketten und übertragen moralische Erwartungen in einklagbare Pflichten. Fälle wie Lafarge in Syrien (ECCHR 2022) oder Lundin Oil im Sudan (ECOS 2010) zeigen, dass unternehmerisches Handeln verstärkt juristisch überprüft wird. Zugleich lösen rechtliche Regelungen die

zugrunde liegenden normativen Fragen nicht. Unternehmen sind damit nicht nur Marktteilnehmer, sondern Akteure mit gesellschaftlicher Wirkung. Wirtschaftliches Handeln bleibt unter fragilen Bedingungen daher nicht nur eine Frage der Compliance, sondern moralischer Positionierung.

Unternehmerische Verantwortung

Gerade in solchen Kontexten zeigt sich jedoch eine grundlegende Herausforderung. Während der Schutz von Menschenwürde und Rechten traditionell als Aufgabe des Staates verstanden wird, erweisen sich staatliche Strukturen in vielen Konfliktkontexten als unzureichend. Fehlende Kapazitäten, mangelnde Legitimität oder begrenzte Durchsetzungskraft führen zu sogenannten Governance-Gaps (Khanna & Palepu 2000; Scherer & Palazzo 2011). Im Fall Mexikos zeigt sich dies besonders deutlich in einer Fragmentierung staatlicher Autorität, in der staatliche und nicht-staatliche Gewaltakteure parallel Macht und territoriale Kontrolle ausüben.

In einer global vernetzten Wirtschaft bleiben Unternehmen von solchen Kontexten jedoch nicht unberührt. Über Lieferketten, Investitionen und operative Tätigkeiten sind sie häufig direkt mit Regionen verbunden, die durch Gewalt und institutionelle Fragilität geprägt sind. Dadurch entstehen Situationen, in denen wirtschaftliches Handeln unweigerlich mit Fragen von Schaden und Verantwortung verknüpft ist.

Wie komplex solche Situationen sind, zeigt das Beispiel des kanadischen Bergbauunternehmens Vizsla Silver Corp in Sinaloa, Mexiko. In einer von organisierter Kriminalität kontrollierten Region kam es zu Entführungen von Mitarbeitenden, von denen einige später tot aufgefunden wurden, während andere vermisst bleiben (Chinea & Carabaña 2026). Unternehmen stehen dort unter Druck, Schutzgelder zu zahlen oder mit gewaltverstrickten Akteuren zu kooperieren, um den Betrieb aufrechtzuerhalten. Hier wird die normative Spannung sichtbar. Ein Verbleib kann gewaltförmige Strukturen stabilisieren, ein Rückzug Arbeitsplätze vernichten und kriminellen Akteuren Raum geben. Unternehmerisches Handeln bewegt sich damit in einem Spannungsfeld ohne klare Unterscheidung zwischen richtig und falsch.

Die Herausforderung besteht darin, dass Entscheidungen nicht mehr entlang eindeutiger moralischer Kategorien beurteilt werden können. Vielmehr sind sie von Zielkonflikten, Unsicherheit und potenzieller Verstrickung geprägt. Damit stellt sich die Frage, wie unternehmerisches Handeln bewertet werden kann, wenn die Bedingungen klare moralische Orientierung erschweren.

Einblicke aus der Forschung

Wie sich diese verschobenen Erwartungen im unternehmerischen Alltag konkret ausprägen, zeigt ein Blick auf meine eigene Forschung. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie Unternehmen handeln, wenn sie unter Bedingungen anhaltender Gewalt operieren, und wenn nahezu jede Handlungsoption mit Formen von Menschenrechtsverletzungen oder Verstrickung verbunden ist.

Empirische Einblicke liefert eine qualitative Studie zu Unternehmen in Mexiko, einem Land, das trotz wirtschaftlicher Dynamik von organisierter Kriminalität und struktureller Unsicherheit geprägt ist. Die Ergebnisse zeigen, dass Unternehmen in solchen Kontexten nicht außerhalb der Gewalt stehen, sondern innerhalb ihrer Logik agieren. Sie sind mit unmittelbaren Bedrohungen wie Erpressung, Zwang und physischer Gewalt von Drogenkartellen konfrontiert und passen ihre Praktiken entsprechend an. Im Vordergrund steht dabei nicht die Förderung von Frieden, sondern die Sicherung des Fortbestands, etwa durch Schutz von Mitarbeitenden und Stabilisierung des Betriebs.

Unternehmerisches Handeln folgt unter diesen Bedingungen weniger einer Friedenslogik als vielmehr einer Überlebenslogik unter Zwang. Zwar können Unternehmen lokal stabilisierend wirken, etwa durch Beschäftigung oder soziale Initiativen, zugleich sind sie jedoch häufig in Praktiken eingebunden, die Gewaltstrukturen indirekt stabilisieren, etwa durch informelle Zahlungen an kriminelle Akteure. Unternehmenshandeln ist daher von grundlegenden Zielkonflikten geprägt. Maßnahmen, die kurzfristig Sicherheit schaffen, können langfristig zur Reproduktion von Gewalt beitragen. Wirtschaftliche Aktivität erweist sich in solchen Kontexten weder als eindeutig friedensfördernd noch als rein konfliktverstärkend, sondern als ambivalent und kontextabhängig.

Gerade diese empirischen Befunde werfen eine weiterführende normative Frage auf. Woran lässt sich erkennen, ob unternehmerisches Handeln unter solchen Bedingungen noch vertretbar ist? Eine konzeptionelle Arbeit greift diese Problematik auf und entwickelt einen normativen Bezugsrahmen für unternehmerisches Verhalten in Gewaltkontexten. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass moralische Verantwortung nicht mit der Erosion staatlicher Ordnung verschwindet, sondern unter solchen Bedingungen vielmehr an Bedeutung gewinnt.

Der Ansatz knüpft an die Tradition der Theorie des gerechten Krieges an (Walzer 1977), insbesondere an die Prinzipien des *jus in bello*, also der moralischen Bewertung von Handlungen innerhalb bestehender Gewaltkontexte. Diese Prinzipien strukturieren die Frage danach, wer durch unternehmerisches Handeln geschädigt wird, in welchem Verhältnis Schaden und angestrebte Ziele stehen und ob problematische Handlungen tatsächlich unvermeidbar sind. Zugleich markieren sie Grenzen, jenseits derer Handlungen unabhängig von ihrem Zweck nicht mehr gerechtfertigt werden können. Entscheidend ist dabei, dass diese Prinzipien keine einfachen Lösungen liefern. Sie ersetzen weder rechtliche Regeln noch strategische Abwägungen, sondern machen sichtbar, dass

unternehmerisches Handeln in Konfliktkontexten notwendigerweise innerhalb moralischer Grenzen stattfindet. Diese Grenzen sind jedoch nicht eindeutig vorgegeben, sondern müssen im konkreten Entscheidungskontext interpretiert werden. Der daraus entwickelte Ansatz, Just Business Conduct, verschiebt den Fokus daher weg von der Frage, ob Unternehmen sich vollständig aus Gewaltkontexten heraushalten können, hin zur Frage, wie sie innerhalb dieser Kontexte handeln. Verantwortung zeigt sich unter solchen Bedingungen nicht in der Vermeidung jeglicher Verstrickung, sondern in der Fähigkeit, diese zu erkennen, zu reflektieren und innerhalb moralischer Grenzen zu handeln.

Diese Studien zeigen, dass Unternehmen in Konfliktkontexten weder neutrale Marktteilnehmer noch eindeutig steuerbare Friedensakteure sind. Vielmehr sind sie strukturell in Systeme von Gewalt eingebettet, in denen ihr Handeln gleichzeitig stabilisierende und destabilisierende Effekte entfalten kann. Die entscheidende Frage ist daher weniger, ob Unternehmen Frieden schaffen, sondern wie sie unter Bedingungen unvermeidbarer moralischer Verstrickung handeln, und wie dieses Handeln beurteilt werden kann.

Ausblick

Wenn über die Verantwortung von Unternehmen in Konfliktkontexten nachgedacht wird, lohnt es sich, hinter die Sprache der Menschenrechte zurückzutreten und nach ihrer normativen Grundlage zu fragen. Denn diese institutionalisierten Rechte verweisen auf eine tiefere Idee: die Würde des Menschen. Sie erinnert daran, dass jeder Mensch einen Eigenwert besitzt, der nicht von Leistung, Macht oder gesellschaftlicher Stellung abhängt.

Gerade deshalb reicht es nicht aus, dass Unternehmen menschenrechtliche Standards lediglich anwenden. Entscheidend ist, dass sie als Ausdruck eines normativen Anspruchs verstanden werden, der auf der Anerkennung menschlicher Würde beruht. In diesem Sinne verschiebt sich die Perspektive auf unternehmerische Verantwortung: weg von individuellen Haltungen hin zur Ausgestaltung organisationaler und institutioneller Rahmenbedingungen, innerhalb derer über den Umgang mit Schaden, Risiko und Leben entschieden wird. Unter Bedingungen von Gewalt, in denen rechtliche und institutionelle Sicherungen brüchig werden, tritt umso deutlicher hervor, worauf sie letztlich verweisen: die Achtung der Menschenwürde. Sie bildet den normativen Kern der Debatte um Business and Human Rights und zugleich die Grenze dessen, was unternehmerisches Handeln legitimieren kann.

Zugleich wird deutlich, dass Unternehmen in solchen Kontexten nicht nur innerhalb bestehender moralischer Ordnungen handeln, sondern diese aktiv mit hervorbringen. Wo institutionelle Strukturen brüchig werden, prägen unternehmerische Entscheidungen maßgeblich, welche Formen von Schaden toleriert, begrenzt oder verhindert werden.

Unternehmen sind damit nicht lediglich Adressaten moralischer Erwartungen, sondern Mitgestalter der moralischen Ordnung, innerhalb derer sie operieren.

Gerade vor diesem Hintergrund wird weiterer Forschungsbedarf sichtbar. Wenn Unternehmen zunehmend als Mitgestalter moralischer Ordnungen auftreten, bedarf es einer engeren Verbindung zwischen Unternehmensethik und Business and Human Rights, um diese Rolle angemessen zu verstehen. Während die Unternehmensethik normative Orientierung bietet, liefert Business and Human Rights konkrete Instrumente und institutionelle Ansätze, die stärker miteinander verzahnt werden müssen. Dies gilt umso mehr in einem globalen Kontext, in dem Unternehmen über erhebliche wirtschaftliche und strukturelle Macht verfügen und zugleich tief in konfliktgeprägte Umfeldler eingebettet sind. Daraus ergibt sich eine veränderte Rolle von Unternehmen, die über klassische Vorstellungen wirtschaftlichen Handelns hinausgeht und neue Fragen nach Verantwortung, Einfluss und moralischer Ordnung aufwirft.

Die Frage nach Unternehmen als moralischen Akteuren führt damit zurück zu einer grundlegenden Einsicht: Wirtschaftliches Handeln ist dort nicht neutral, wo es die Würde des Menschen berührt. Gerade in konfliktgeprägten Kontexten zeigt sich, dass die Bewahrung dieser Würde nicht nur eine moralische Forderung ist, sondern eine zentrale Voraussetzung für Frieden.

Literaturverzeichnis

- Bezzola, Selina, Günther, Isabel, Brugger, Fritz & Lefoll, Erwin (2022). CSR and local conflicts in African mining communities. *World Development*, 158. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2022.105968>
- Bielefeldt, Heiner (2008). *Menschenwürde: Der Grund der Menschenrechte*. Deutsches Institut für Menschenrechte.
- China, Eyanir, & Carabaña, Carlos (2026). Cartels: Precious metals boom catches the attention of organized crime in Mexico. In: *El País*. 21.2.2026, abrufbar unter <https://english.elpais.com/international/2026-02-21/precious-metals-boom-catches-the-attention-of-organized-crime-in-mexico.html> [29.5.2026].
- Davies, Shawn, Pettersson, Therese, Sollenberg, Margareta & Öberg, Magnus (2025). Organized violence 1989–2024, and the challenges of identifying civilian victims. *62(4)*, 1223–1240.
- Donaldson, Thomas & Dunfee, Thomas (1999). *Ties that bind: A social contracts approach to business*. Harvard Business School Press.
- ECCHR (2022). *Lafarge in Syria: Complicity in human rights violations?* European Center for Constitutional and Human Rights.
- ECOS (2010). *Unpaid Debt: The Legacy of Lundin, Petronas and OMV in Block 5A, Sudan 1997–2003*. European Coalition on Oil in Sudan.

- Joseph, Jay, Maon, Francois, Uribe-Jaramillo, Maria Teresa, Katsos, John & Lindgreen, Adam (2025). Business, Conflict, and Peace: A Systematic Literature Review and Conceptual Framework. *Journal of Management Studies*, 62(4), 1779–1810. <https://doi.org/10.1111/joms.13139>
- Khanna, Tarun & Palepu, Krishna (2000). The Future of Business Groups in Emerging Markets: Long-Run Evidence from Chile. *The Academy of Management Journal*, 43(3), 268–285. <https://doi.org/10.2307/1556395>
- Liang, Xiao, Tian, Nan, Lopes Da Silva, Diego, Scarazzato, Lorenzo, Karim, Zubaida & Guiberteau Ricard, Jade (2025). Trends in World Military Expenditure, 2024. Stockholm International Peace Research Institute. <https://doi.org/10.55163/AVEC8366>
- Moncada, Eduardo (2022). *Resisting Extortion: Victims, Criminals, and States in Latin America* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108915328>
- Oetzel, Jennifer, Westermann-Behaylo, Michelle, Koerber, Charles, Fort, Timothy & Rivera, Jorge (2009). Business and Peace: Sketching the Terrain. *Journal of Business Ethics*, 89(4), 351–373. <https://doi.org/10.1007/s10551-010-0411-7>
- Pettersson, Therese & Öberg, Magnus (2020). Organized violence, 1989–2019. *Journal of Peace Research*, 57(4), 597–613. <https://doi.org/10.1177/0022343320934986>
- Pinker, Steven (2011). *Why Violence Declined*. Viking.
- Ruggie, John (2013). The United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights. In A. Ewing (Ed.), *Teaching Business and Human Rights*. Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781802201130.00014>
- Scherer, Andreas & Palazzo, Guido (2011). The New Political Role of Business in a Globalized World: A Review of a New Perspective on CSR and its Implications for the Firm, Governance, and Democracy. *Journal of Management Studies*, 48(4), 899–931. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2010.00950.x>
- Schrempf-Stirling, Judith & Van Buren, Harry (2024). The Importance of Human Rights for Management and Organization Studies. *British Journal of Management*, 35(3), 1127–1140. <https://doi.org/10.1111/1467-8551.12799>
- UNCTAD (2024). *World investment report 2024 (Overview)*. World Investment Report.
- UNHCR (2025). *Global Trends: Forced Displacement in 2024*. UNHCR The UN Refugee Agency.
- Walzer, Michael (1977). *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations* (4. ed., [Nachdr.]). Basic Books.
- Wettstein, Florian (2012). Silence as Complicity: Elements of a Corporate Duty to Speak Out against the Violation of Human Rights. *Business Ethics Quarterly*, 22(1).
- Wettstein, Florian (2021). Betting on the Wrong (Trojan) Horse: CSR and the Implementation of the UN Guiding Principles on Business and Human Rights. *Business and Human Rights Journal*, 6(2), 312–325. <https://doi.org/10.1017/bhj.2021.21>
- World Bank (Hg.). (2020). *Trading for development in the age of global value chains*. International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.

Milena Störmer, M.A.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg und

Alumna IDP Business and Human Rights

Department Sozialwissenschaften und Philosophie

Institut für Wirtschaftswissenschaft

Kochstr. 4

91054 Erlangen

+49 (0) 9131 85-23027

milena.m.stoermer(at)fau(dot)de

Militäretik im Spannungsverhältnis der Imagination von Krieg und Frieden

Einleitung

Am 5. Juni 2024 hat Verteidigungsminister Boris Pistorius die Forderung „Wir müssen bis 2029 kriegstüchtig sein“ (Deutscher Bundestag 2024) erneuert. Damit hat er einen konkreten Zeitpunkt definiert, der seiner erstmaligen öffentlichen Verlautbarung zur seitdem viel diskutierten „Kriegstüchtigkeit“ vom 29.10.2023 noch nicht zu entnehmen war. Nun kann unterstellt werden, dass Pistorius mit dieser Rhetorik einerseits auf die militärische Dringlichkeit angesichts einer konkreten Bedrohungslage durch Russland hinweisen wollte. Andererseits liegt diesem Begriff ein strategisches Momentum inne, um Aufmerksamkeit für die militärische Perzeption von Sicherheitspolitik zu generieren.

Ein eindrückliches Beispiel für die Verarbeitung dieses diskursiven Schwerpunktes bildet die inhaltliche Ausrichtung der EKD-Denkschrift 2025. Darin heißt es zwar, dass „Kriegstüchtigkeit *nur als eine erläuternde Bestimmung von ‚Verteidigungsfähigkeit‘* gebraucht werden“ dürfe, aber als Terminus mit dem Grundanliegen der Denkschrift trotzdem vereinbar sei (EKD 2025, 65). Stümke attestiert der Denkschrift deshalb insgesamt „zu staatszentriert“ (Stümke 2026, 13) zu sein, wohingegen Werkner dem Begriff „Kriegstüchtigkeit“ eine generelle Unvereinbarkeit mit einem friedenspolitischen Ansinnen unterstellt (vgl. Werkner 2025, 27ff).

Dies ist jedoch kein Text über Kriegstüchtigkeit oder die EKD-Denkschrift. Stattdessen wird anhand vergangener und heutiger Perzeptionen und Konstruktionen von Kriegs- und Friedensbildern die darin implizierte Normativität herausgearbeitet und analysiert. Dabei soll aufgezeigt werden, dass Kriegsbildern eine Wirkungsmacht inhärent ist, die Friedensbilder vor Verwirklichungsprobleme stellt. Eine dezidierte Perspektive der Militäretik sollte stets die systematische Wechselwirkungen von Militär, Politik und Gesellschaft erfassen, um konflikttheoretische und kontradiktorische Positionen deskriptiv darzustellen und normativ bearbeiten zu können (vgl. Bußmann 2024, S. 359ff).

Dazu folge ich Ernst Tugendhats Verständnis, dass Moral ein omnipräsenter Bestandteil menschlicher Kognition (vgl. Tugendhat 2019, 11) und deshalb mit deskriptiven Theorieentwürfen verwoben ist. In sicherheitspolitischen Diskursen werden neben inhaltlichen Geltungs- zumeist politische Anwendungs- und bei militärischen Themenfeldern sogar Durchsetzungsansprüche begründet. Diese Konnotation wirkt sich innerhalb einer Verflechtung von Militär, Politik und Gesellschaft normativ aus, weil sie mit ei-

nem Ringen um Deutungshoheit und Machtansprüchen einhergeht (vgl. Klimke 2025, 3; vgl. Salzborn 2017, 9).

Folglich sind Analyse und Auseinandersetzung mit diesen Inhalten nur von einem eigenen moralischen Standpunkt aus möglich. In diesem Zusammenhang spielt die Staatsform nicht nur eine historisch-deskriptive Rolle, sondern ist zeitgleich ein normativer Gratmesser. Deshalb findet diese ethische Reflexion auf Grundlage eines demokratischen und rechtsstaatlichen Selbstverständnisses statt.

Kriegs- und Friedensbilder: eine Begriffsannäherung

Für die Bestimmung des Begriffs „Kriegsbild“ lässt sich ein interessantes Phänomen ausmachen. Während darunter im späten 18. Jahrhundert zunächst literarische Schilderungen verstanden worden sind, ist erst mit der fortschreitenden technischen Entwicklung im Bereich der Fotografie und Filmsequenz im frühen 20. Jahrhundert eine wörtliche Assoziation im Sinne von Abbildungen darunter gefasst worden (vgl. Reichenberger 2018, 34). Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs lässt sich eine erneute Bedeutungsverschiebung ins Imaginative feststellen, in dem das Kriegsbild „als hypothetisches Konstrukt im Sinne einer Vorstellung von einem gegenwärtigen oder zukünftig möglichen Krieg“ gedacht wird (Reichenberger 2018, 35).

Entsprechend vielfältig können die Konstruktionen und Darstellungen von einzelnen Kriegsbildern ausfallen. Eine Mischform der von Reichenberger vorgestellten Bestimmungsversuche stellt die filmische Inszenierung vergangener Kriege dar. Darin werde „historisches Wissen als Re-Imagination“ ästhetisch formalisiert, sodass die „fiktionalisierende Narration vergangener Ereignisse [...] die Vergangenheit als Phantombild auf die Leinwand“ projiziert (Bronfen 2013, 35–42). Obwohl auf diese Weise neue Möglichkeiten entstanden seien, um den Krieg und das Kriegserleben darzustellen, weist Bronfen darauf hin, dass zwar die historischen Ereignisse erfahrbar gemacht werden könnten, nicht aber ihr „Furor und Horror“ (Bronfen 2013, 47). Ebendiese Unvermittelbarkeit kriegerischen Erlebens markiert auch den Beginn Erich Wenigers Überlegungen zur Militärpädagogik in der Wehrmacht (vgl. Weniger 1938, 4).

Es ist also eine wesentliche Diskrepanz zwischen Kriegsbildern und der Kriegsrealität erkennbar. Trotzdem entfalten Kriegsbilder eine erhebliche Wirkung in den drei genannten Dimensionen von Militär, Politik und Gesellschaft. Damit wohnt dem Kriegsbild typischerweise eine normative Wirkmacht inne, weil sich darüber Veränderungen der Lebenswirklichkeit begründen und reglementieren lassen. Das trifft beispielsweise auch auf die Phase der militärischen Abrüstung nach dem Kalten Krieg zu, in der ein konventioneller Krieg undenkbar geworden zu sein schien (Fukuyama 1992).

Dieser kurze Überblick zu Bestimmungsversuchen von Kriegsbildern verdeutlicht bereits, dass damit ein divers aufbereitetes Theoriefundament verknüpft werden kann,

was wahrscheinlich nicht zuletzt an der paradoxen Faszination für Krieg und dessen ästhetische Inszenierungen ersichtlich ist.

Ebenso deutlich entzieht sich der Begriff vom Friedensbild einer dazu äquivalenten Aufbereitung und Erfahrbarkeit. Natürlich gibt es besonders in der christlichen Theologie ein reichhaltiges Theoriefundament zu Friedensbildern. Damit wird zwar ein normativ absoluter Geltungsanspruch verfolgt, der allerdings nicht vorbehaltlos in die Dimensionen von Militär, Politik und Gesellschaft übertragen werden darf. Hier verfügt ein christliches Friedensbild lediglich über einen partikularen Geltungsanspruch und muss sich neben anderen Entwürfen verantworten.

An dieser Stelle zeigt sich jedoch eine bemerkenswerte Leerstelle liberal-säkularer Friedensbilder, die über eine solche Wirkmacht innerhalb des Spannungsverhältnisses von Krieg und Frieden in der Verflechtung von Militär, Politik und Gesellschaft verfügen. Es fehlt an überzeugenden Friedensbildern, die dem Vorwurf der Utopie standhalten können (vgl. Richmond 2008, 30f). Kemper liefert dazu einen interessanten Deutungsansatz, der aus dem Analogieverhältnis zwischen Krieg und Frieden einerseits und der traditionellen Geschlechterordnung zwischen Mann und Frau andererseits hervorgeht. Demnach verlaufen „weder zwischen Krieg und Frieden, noch zwischen Mann und Frau“ eindeutige Grenzen (Kemper 2023, 16). Dem gegenüber vermutet sie ein „starkes menschliches Bedürfnis, zwischen dem einen und dem anderen klar zu unterscheiden“, was „zu einem Hyperfokus auf das, was vermeintlich eindeutig normal ist [führt], während Ungleichheit, Diversität und Uneindeutigkeit ausgeblendet werden“ (Kemper 2023, 17).

Kempers Beobachtung ist auf deskriptiver und normativer Betrachtungsebene schlüssig. Aus ihrer Beschreibung folgt, dass Krieg und Frieden nicht nur durch ihre jeweilige Abwesenheit erfasst werden müssen. Der Drang nach Eindeutigkeit und die damit einhergehende Unfähigkeit, Ambiguitäten auszuhalten, entfaltet sich im Normativen allgemein und wirkt dann besonders auf die Entwicklung von Friedensbildern aus. Stattdessen sollte anerkannt werden, dass die normativen Komponenten eines komplexen Systems einer moralischen Ambivalenz unterliegen, die somit inhärenter Bestandteil der Systemdynamiken ist (vgl. Horkheimer & Adorno 1981). Deshalb ist es umso wichtiger, die Normativität zu benennen, anstatt sie hinter proklamierter „Wirklichkeit“ oder „Realpolitik“ zu verschleiern.

Derartige Friedensbilder müssten eine Vorstellung oder auch nur Idee vom Frieden hervorbringen, die mit politischen Anwendungsansprüchen einhergehen und die Dimensionen von Militär, Politik und Gesellschaft umfassen. Im Kontext des Angriffskriegs Russlands auf die Ukraine sind sogar militärische Durchsetzungsansprüche zum Selbstschutz denkbar.

Militäretik als Antithese zum Totalen Krieg

Aus der Bundeswehr heraus hat sich bereits in den 1950er-Jahren das Konzept der Inneren Führung entwickelt. Wolf Graf von Baudissin ist dabei dem Credo gefolgt, das Militär von Grund auf neu zu denken, nachdem die Wehrmacht im Naziregime einen militärischen und moralischen Bankrott zu verzeichnen hatte. Damit einher ging die Losung „Vom Frieden her bekommt die Kriegsführung ihren Auftrag und ihre Grenzen“ (Bundesministerium der Verteidigung 1957, 59).

Obwohl der normative Kern dieser Aussage bis heute als richtungsweisend angesehen werden kann, ist die inhaltliche Ausgestaltung mit einigen Fragezeichen versehen. Das liegt einerseits daran, dass Baudissin selbst starke christliche Fundamente in die Theoriearbeit zur Inneren Führung eingebaut hat, aber gerade in Bezug auf den soldatischen Beitrag „zum Dienst am Frieden“ von einer „utopischen Forderung“ zur „christlichen Friedfertigkeit“ abrät (Baudissin 2014b, 375). Dadurch entsteht eine, gewiss nachvollziehbare und begründbare, Theorielücke, die von Baudissin inhaltlich-systematisch jedoch nicht gefüllt wurde, wie ich an anderer Stelle ausführlich herausgearbeitet habe (vgl. Bußmann 2024).

Andererseits ist das friedensgeleitete Selbstverständnis Innerer Führung in der Bundeswehr zu keiner Zeit vorbehaltlos akzeptiert worden. Dieser Umstand wird im hier zitierten Text Baudissins deutlich thematisiert. Darin warnt er vor den Einflüssen sozialdarwinistischer Ideologien, die vor allem im Militarismus der Wehrmacht auf einen guten Nährboden trafen und besonders durch Ludendorffs Konzept des totalen Krieges Verbreitung fanden (vgl. Baudissin 2014b, 368). Es folgt eine Aufzählung von Aussagen und Texten von Autoren, die dieses Gedankengut wieder in die Bundeswehr hineinragen wollen und dies immer über die Ausrichtung am Krieg rechtfertigen würden (vgl. Baudissin 2014b, 369). Die Innere Führung – und eine darauf aufbauende Militäretik – kann also als Antithese zum Totalen Krieg verstanden werden.

Baudissins Text entstand im Jahr 1968, also zu einer hochpolitischen Zeit der internationalen Friedensbewegung, woraufhin im Jahr 1969 die sogenannte *Schnez-Studie* für eine öffentliche Auseinandersetzung über die Innere Führung sorgte (vgl. Schnez 1971b, 50ff). Schnez macht darin seine *grundsätzliche* – und nicht etwa nur militärische – ablehnende Haltung gegenüber pazifistischen und friedensorientierten Bestrebungen in der Gesellschaft deutlich (vgl. Schnez 1971b, 58). Davon leitet er die Forderung ab, das Leitbild vom *Staatsbürger in Uniform* durch „Staatsbürger als Soldat“ zu ersetzen (Schnez 1971b, 59), was einer völligen Verkehrung des normativen Anspruchs Innerer Führung gleichkommt.

Schnez reproduziert nämlich ein militaristisches Kriegs- und Gesellschaftsbild, das ihren grotesken Höhepunkt in Ludendorffs Ausführungen zum *Totalen Krieg* wiederfindet: „Alle Theorien von Clausewitz sind über den Haufen zu werfen. Krieg und Politik dienen der Lebenserhaltung des Volkes, der Krieg aber ist die höchste Äußerung völklichen

Lebenswillen. Darum hat die Politik der Kriegsführung zu dienen“ (Ludendorff 1935, 10). Schnez beklagt das „verzerrte Geschichtsbild“ zur deutschen Wehrmacht (Schnez 1971b, 56), was er in einem anderen Papier um die Aussage „Der Geist der Kameradschaft, der in den guten Kampfbataillonen und -kompanien des letzten Krieges herrschte, ist mir dafür immer noch Vorbild“ noch deutlicher zum Ausdruck bringt (Schnez 1971a, 45).

Zusammengenommen höhlt dieser Ansatz von Schnez sämtliche normativen Reformansätze der Inneren Führung aus, was sich vor allem an der strikten Trennung von Militär und Zivilgesellschaft in Bezug auf Krieg und Frieden niederschlägt. Für Baudissin war schon 1950 – also noch vor der offiziellen Gründung der Bundeswehr – klar, dass Streitkräfte einer Demokratie eine andere Geisteshaltung hervorbringen müssten, als die totalitärer Staaten (Baudissin 2014a, 51). Diese Idee mit Inhalten zu füllen war und ist weiterhin keine Aufgabe vom Militär allein, sondern umfasst die gesamte Gesellschaft inklusive der Politik. Sicherlich sind bereits erhebliche Fortschritte seit den 1950er-Jahren zu verzeichnen. Allerdings scheint eine Leitfrage Baudissins weiterhin so aktuell wie unbeantwortet zu sein: „Weshalb fällt es uns eigentlich so schwer, den Frieden ernst zu nehmen – zumindest ebenso ernst wie den Krieg?“ (Baudissin 2014b, 366). Antworten auf diese Frage muss eine systematische Militäretik suchen, die in der Lage ist, militärische und wissenschaftliche Sprachspiele zu verbinden, und gleichzeitig wachsam und kritisch gegenüber normativen Implikationen im Spannungsverhältnis von Krieg und Frieden ist.

Literaturverzeichnis

- Baudissin, Wolf von (2014a). Das „Innere Gefüge der Streitkräfte“. In: Wolf von Baudissin (Hg.), Grundwert: Frieden. In Politik, Strategie, Führung von Streitkräften. Berlin: Miles-Verlag, 51–58.
- Baudissin, Wolf von (2014b). Der Beitrag des Soldaten zum Dienst am Frieden. In: Wolf von Baudissin (Hg.), Grundwert: Frieden. In Politik, Strategie, Führung von Streitkräften. Berlin: Miles-Verlag, 365–388.
- Bronfen, Elisabeth (2013). Hollywoods Kriegsbilder. In: Christoph Ernst & Heike Paul (Hg.), Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften. Unter Mitarbeit von Katharina Gerund und David Kaldewey. Bielefeld: transcript (Präsenz und implizites Wissen, Band 1), 35–48.
- Bundesministerium der Verteidigung (1957). Handbuch Innere Führung. Hilfen zur Klärung der Begriffe. Bonn.
- Bußmann, Benedikt (2024). Ethisch Denken in Zeiten von Krieg und Frieden. Grundlegung einer Theorie ethischer Bildung im Anspruch Innerer Führung. Berlin: Miles-Verlag.

- Deutscher Bundestag (2024). Befragung der Bundesregierung. Boris Pistorius: Wir müssen bis 2029 kriegstüchtig sein, abrufbar unter <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2024/kw23-de-regierungsbefragung-1002264> [20.5.2026].
- EKD (2025). Welt in Unordnung – gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fukuyama, Francis (1992). Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (Hg.) (1981). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (Gesammelte Schriften/Theodor W. Adorno, Bd. 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kemper, Claudia (2023). Männlicher Krieg und weiblicher Frieden? Geschlechterordnung von Gewalterfahrungen. Ditzingen: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek Was bedeutet das alles?, Nr. 14351), abrufbar unter <https://portal.dnb.de/opac/mvb/cover?isbn=978-3-15-014351-3> [20.5.2026].
- Klimke, Daniela (2025). Sicherheit. In: Martina Althoff, Mechthild Bereswill & Anke Neuber (Hg.), Handbuch Soziale Probleme. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden; Imprint Springer VS, 1–14.
- Ludendorff, Erich (1935). Der totale Krieg. München: Ludendorffs Verlag GmbH.
- Reichenberger, Florian (2018). Der gedachte Krieg. Dissertation. (Sicherheitspolitik und Streitkräfte der Bundesrepublik Deutschland, Band 13). Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Richmond, Oliver P. (2008). Peace in international relations. 1. publ. (Routledge studies in peace and conflict resolution). London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Salzborn, Samuel (2017). Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Schnez, Albert (1971a). Gedanken zur Inneren Führung von Generalleutnant Albert Schnetz. In: Klaus Heßler (Hg.), Militär, Gehorsam, Meinung. (Dokumente zur Diskussion in der Bundeswehr). Berlin: De Gruyter (Aktuelle Dokumente), 38–49.
- Schnez, Albert (1971b). Gedanken zur Verbesserung der Inneren Ordnung. In: Klaus Heßler (Hg.), Militär, Gehorsam, Meinung. (Dokumente zur Diskussion in der Bundeswehr). Berlin: De Gruyter (Aktuelle Dokumente), 50–91.
- Stümke, Volker (2026). Orientierungen in der Zeitenwende. Ein kritischer Blick auf die neue Friedensdenkschrift der EKD. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 70 (1), 1–15. <https://doi.org/10.1515/zee-2025-2025> [29.1.2026].
- Tugendhat, Ernst (2019). Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weniger, Erich (1938). Wehrmachtserziehung und Kriegserfahrung. Berlin: Mittler & Sohn.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2025). Deutschland auf dem Weg zur Kriegstüchtigkeit? Eine friedensethische Reflexion der neuen Verteidigungspolitischen Richtlinien. In: Ines-Jacqueline Werkner & Anna Löw (Hg.), Sicherheits- und verteidigungspolitische Nejustierungen. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 25–36.

Dr. Benedikt Bußmann

Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg

Holstenhofweg 8

22043 Hamburg

+49 (0) 40 6541 4845

Benediktbusmann(at)hsu(dot)hamburg

<https://www.hsu-hh.de/theevs/dr-benedikt-busmann>

ORCID: 0009-0006-2664-3145

Gottesdienst-Livestreams – Notlösung oder Zukunftschance? Empirische Einsichten aus dem Münchner Dom

Abstract

Die vorliegende Studie untersucht die Nutzung, Wahrnehmung und Wirkung von Gottesdienst-Livestreams am Beispiel des Münchner Liebfrauendoms. Ziel ist es, verbreitete Annahmen über digitale Gottesdienste empirisch zu überprüfen, insbesondere hinsichtlich Reichweite, Nutzerstruktur, spiritueller Praxis und Auswirkungen auf die Teilnahme an Präsenzgottesdiensten. Methodisch basiert die Untersuchung auf einem Mixed-Methods-Design mit qualitativer Vorerhebung (teilnehmende Beobachtungen, Interviews, Chat-Analysen, Gruppendiskussionen) sowie einer quantitativen Onlinebefragung von 607 Zuschauer:innen. Die Ergebnisse zeigen, dass Livestreams primär eine bereits kirchlich gebundene und hochreligiöse Zielgruppe erreichen, die häufig aus Mobilitäts- oder Gesundheitsgründen nicht vor Ort teilnehmen kann. Ein signifikanter Substitutionseffekt von Präsenzgottesdiensten lässt sich nicht nachweisen; vielmehr fungieren Livestreams überwiegend als komplementäres Angebot. Die soziale Reichweite zeigt sich dennoch als begrenzt und ist stark regional geprägt. Die Attraktivität des Angebots wird wesentlich durch die wahrgenommene liturgische und technische Qualität bestimmt. Interaktive Funktionen spielen hingegen eine untergeordnete Rolle. Insgesamt etablieren sich Gottesdienst-Livestreams als nachhaltiger Bestandteil kirchlicher Praxis. Sie tragen zur Stabilisierung bestehender Bindungen bei, besitzen jedoch nur begrenztes Potenzial, um neue Zielgruppen zu erschließen.

This study uses Munich's Liebfrauendom as a case study to examine the use, perception and impact of live-streamed church services. The aim is to empirically test common assumptions about digital church services, particularly with regard to reach, user demographics, spiritual practice and the impact on attendance at in-person services. The study employs a mixed-methods design, incorporating a qualitative preliminary survey (participant observation, interviews, chat analysis and group discussions), as well as a quantitative online survey of 607 viewers. The results show that livestreams primarily reach a target group that is already affiliated with the church, highly religious and often unable to attend in person due to mobility or health issues. There is no evidence of a significant substitution effect for in-person worship services; rather, livestreams predominantly function as a complementary offering. Social reach, however, is limited and strongly influenced by region. The appeal of the service is largely determined by the perceived liturgical and technical quality. Interactive features play a secondary role. Overall, live-streamed church services are establishing themselves as a sustainable part of church practice. While they contribute to strengthening existing ties, they have only limited potential for reaching new audiences.

Ziel der Studie

Als die Corona-Pandemie ausbrach, standen die Kirchen vor einer existenziellen Herausforderung: Wie lässt sich das gottesdienstliche Angebot aufrechterhalten, wenn die

Türen geschlossen bleiben müssen? Die Antwort war ein rasanter digitaler Aufbruch. Viele Gemeinden führten in kurzer Zeit digitale Aufnahmen oder Livestreams ein. Was in der Hochphase der Pandemie als erzwungene und womöglich temporäre Lösung galt, hat sich mittlerweile zu einem eigenständigen pastoralen Angebot entwickelt und die Zeit der Quarantäne klar überdauert.

Doch dieser Erfolg wirft neue Fragen auf, die viele Verantwortliche umtreiben: Wer sind die Menschen, die diese Gottesdienste am Bildschirm verfolgen? Was nehmen sie spirituell aus dem digitalen Raum mit? Geht durch die Distanz des Bildschirms nicht zwangsläufig Spiritualität verloren? Und schließlich die oft hitzig diskutierte Sorge: Rauben Livestreams den Kirchen ihre Besucher:innen vor Ort? Bleiben die Menschen vielleicht genau deshalb der Kirchenbank fern, weil das Angebot bequem nach Hause kommt?

Um Antworten auf diese Fragen zu finden, beauftragte die Erzdiözese München und Freising das *Zentrum für angewandte Pastoralforschung (zap)* mit einer umfassenden empirischen Studie, um die Livestreams aus dem Münchner Liebfrauentum wissenschaftlich zu untersuchen. Dabei stand die Rezeption der Livestreams im Fokus der Evaluation. Für die Veranstalter:innen stellt sich die Frage, wer das Angebot nutzt und wie sich die Nutzungspraxis sowie -wirkung bei den digitalen Gottesdienstbesucher:innen gestaltet.

Das Angebot des Doms zu Unserer Lieben Frau in München ist ein signifikantes Beispiel für das digitale Angebot der Kirche. Sechs Mal in der Woche wird der Gottesdienst live aus dem Münchner Dom gestreamt.

Das Studiendesign

Die Forscher:innen des zap wählten ein vielfältiges Forschungsdesign, um alle Facetten der digitalen Nutzung zu erfassen. Im Rahmen einer qualitativen Vorerhebung wurden teilnehmende Beobachtungen vor Ort im Dom, Interviews mit den Verantwortlichen sowie eine detaillierte Durchsicht der Chats und Kommentarspalten unter den Streams, durchgeführt. Auch Gruppendiskussionen mit Nutzer:innen über ihre konkrete Nutzungspraxis flossen in die Untersuchung ein.

Das Herzstück der Datenerhebung bildete die darauf aufbauende Zuschauendenbefragung: Alleine hier konnten 607 vollständig ausgefüllte Fragebögen ausgewertet werden. Diese lieferten Angaben zum Nutzungsverhalten, zu Erwartungen an die Livestreams, zur Bewertung der Angebote sowie zur Religiosität und Soziodemografie der Teilnehmenden. In diesem Artikel präsentieren wir die zentralen Ergebnisse dieser Studie.

Livestreams von Gottesdiensten sind nicht unumstritten. In der kirchlichen Debatte hört man neben viel Lob oft auch Skepsis. Wir haben gängige Meinungen und Befürchtungen, basierend auf wiederkehrenden Deutungsmustern, Annahmen und Problem-

wahrnehmungen, die sich in Interviews mit Verantwortlichen, Gruppendiskussionen mit Nutzer:innen sowie in der Analyse von Chat- und Kommentarverläufen identifizieren ließen, zum Anlass genommen, diese als Thesen zu formulieren, um sie anhand unserer Daten auf den Prüfstand zu stellen. Im Folgenden konfrontieren wir die verbreitetsten Annahmen mit den tatsächlichen Befunden unserer Untersuchung.

1. These: Livestreams überwinden geografische Grenzen und ermöglichen die freie Wahl des Ortes – unabhängig vom Wohnort.

Zwar ist die geografische Streuung der Zuschauer:innen im Netz stärker als man es bei regelmäßigen Besucher:innen eines Präsenzgottesdienstes vermuten würde, dennoch zeigt sich eine deutliche „kultur-geografische Anziehungskraft“ des Ortes.

Die empirische Regel ist hier eindeutig: Je weiter man vom Dom entfernt wohnt, desto seltener schaltet man den Livestream ein. Zwei Drittel der Zuschauer:innen der Münchner Gottesdienste leben in Bayern, die meisten davon direkt in oder um München – mit einem Schwerpunkt in der Münchner Innenstadt. Wachsende Entfernung bedeutet sinkendes Interesse. Insgesamt leben 93 % der befragten Zuschauer:innen in Deutschland. Bei den wenigen ausländischen Zuschauer:innen handelt es sich vor allem um Österreicher:innen oder vereinzelt um Deutsche, die im fernerem Ausland leben und über den Livestream die geistige Verbindung zur Heimat halten.

Befund in Kürze: Livestreams überwinden geografische Distanzen nur eingeschränkt.

2. These: Livestreams erhöhen die soziale Reichweite und erreichen Menschen, die sonst nicht in die Kirche gehen.

Die Meinung, dass Livestreams kirchenferne Menschen erreichen, wird zwar von über der Hälfte der Befragten selbst unterstützt – dennoch liegen sie damit falsch. Die allermeisten Zuschauer:innen sind hochreligiös und fühlen sich der katholischen Kirche zudem sehr verbunden.

Allein die Werte der Religiosität sind hier aussagekräftig: Liegt dieser Wert in der Gesamtbevölkerung Deutschlands bei 3,7 (auf einer Skala von 1 bis 10) und unter Katholik:innen bei 4,9 (laut Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung VI), so erreicht er bei den befragten Livestream-Zuschauer:innen fast den Maximalwert von 8,8. Kirchenferne Menschen sucht man unter den Studienteilnehmenden fast vergeblich. In diesem Sinne weisen Livestreams eine ganz ähnliche soziale Reichweite auf wie Präsenzgottesdienste.

Was Livestreams hingegen tatsächlich leisten: Sie erreichen Menschen, die der Kirche emotional nahstehen, aber physisch nicht mehr teilnehmen können. Jede:r fünfte Befragte schaut Livestreams aufgrund eigener gesundheitlicher Einschränkungen. Auch

die Care-Verantwortung für Familienmitglieder ist ein wesentlicher Faktor. Für all diese Menschen ist der Livestream oft die einzige zumutbare Möglichkeit, um am Gottesdienst teilzunehmen.

Befund in Kürze: Livestreams erreichen kaum kirchenferne Zielgruppen.

3. These: Livestreams rauben den klassischen Gottesdiensten ihre Besucher:innen.

Betrachtet man die hohe Religiosität der Zuschauenden, scheint die Sorge plausibel. Doch unsere Daten widerlegen sie. Tatsächlich besteht kein Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Livestream-Nutzung und der Teilnahme an Präsenzgottesdiensten. Die Zuschauer:innen der Livestreams sind weiterhin regelmäßig in der Kirche anzutreffen: Die Hälfte von ihnen besucht mindestens einmal pro Woche einen Präsenzgottesdienst. Nur eine:r von zehn Studienteilnehmenden geht sonst nie in die Kirche – und auch hier meist aus den oben genannten Mobilitätsgründen.

Mehr noch: Präsenzgottesdienste werden von der Mehrheit gegenüber der Online-Form bevorzugt. Der Stream wird als schöne Ergänzung gesehen, nicht als Ersatz. Würden die Befragten vor die Wahl gestellt, würden über 70 % physisch in die Kirche gehen; lediglich 23 % bevorzugen generell die digitale Form.

Auch Fernsehgottesdienste stellen keinen Widerspruch zu Onlinegottesdiensten dar: 60 % der Befragten schauen diese Fernseh-Versionen ebenfalls. Die Internet-Angebote punkten jedoch durch ihre Flexibilität in der Nutzung und ihre Vielfalt (zahlreiche Streams aus unterschiedlichen Kirchen).

Befund in Kürze: Livestreams führen nicht zu einem Rückgang der Teilnahme an Präsenzgottesdiensten.

4. These: Man schaut die Gottesdienste aus dem Münchner Dom, weil sie qualitativ „besser“ sind.

Hinsichtlich der obigen Befunde stellt sich die Frage: Warum schauen Menschen überhaupt Livestreams, wenn sie die Präsenzform eigentlich bevorzugen? Abgesehen von der Mobilitätsfrage ist die Antwort klar: Der Dom selbst ist der Grund. Die Hauptmotivationen für die Nutzung sind die hohe technische Qualität der Übertragung, inhaltlich hochwertige Predigten, die Anziehungskraft des Münchner Doms und seine ansprechende Atmosphäre. Die meisten Befragten besuchen sonst ihre örtliche Pfarrkirche – diese wird jedoch im Vergleich zum Dom nicht so stark gelobt.

Für kirchliche Orte, die ein erfolgreiches Livestream-Angebot etablieren möchten, bedeutet unser Befund: hohe Qualitätsstandards sind erforderlich. Das betrifft die Qualität der Predigten und der Musik ebenso wie die technische Infrastruktur. Video- und

Tonqualität sind für die Befragten von primärer Bedeutung. Dieser Aufwand und die entsprechende Investition zahlen sich in der Anzahl und Kontinuität der Zuschauer:innen aus. Ein zusätzlicher Faktor ist die gute Integration in den Alltag: Man spart Anfahrtszeit und kann so öfter am religiösen Leben teilnehmen.

Befund in Kürze: Die Nutzung wird wesentlich durch Qualitäts- und Ortsfaktoren bestimmt.

5. These: Durch Livestreams wird der Gottesdienst „profaniert“.

Kritiker:innen können einwenden, dass das Zuschauen keine sakrale Praxis sei, sondern der Logik des Medienkonsums folge – man schaue „zwischen durch“ oder parallel zu anderen Tätigkeiten. Unsere Studie hat diese Hypothese geprüft und verworfen. Für vier von fünf Befragten ist das Verfolgen des Gottesdienstes eine eigenständige, konzentrierte Praxis. Sie tun nichts nebenher. Die Mehrheit verfolgt den Stream live und bis zum Auszug des Dienstes.

Zudem weist die Nutzung oft Merkmale sakraler Praxis auf: Knapp zwei Drittel der Befragten schaffen sich einen ablenkungsfreien Raum, zum Beispiel schalten sie das Handy stumm oder schließen die Zimmertür. Oft gibt es private Rituale, wie etwa das Anzünden einer Kerze. Profane Elemente, wie das Zuschauen während der Hausarbeit oder beim Essen, finden sich nur bei rund 15 % der Befragten.

Befund in Kürze: Die Rezeption der Livestreams erfolgt weitgehend als eigenständige sakrale Praxis.

6. These: Livestreams sind nur etwas für Internetaffine bzw. für junge Menschen.

Die meisten Zuschauer:innen sind keine „Digital Natives“. Mit einem Durchschnittsalter von 63 Jahren gehören sie generationell eher zur Gruppe der klassischen Empfänger:innen kirchlicher Angebote. Die Nachkriegsgeneration, die Babyboomer und die Generation X (1966–1980) sind dabei relativ gleich stark vertreten.

Auch in ihrem sonstigen Verhalten sind die Befragten eher weniger im Internet aktiv. Das Netz wird primär als Informationsquelle genutzt, selten für soziale Kontakte oder seelsorgliche Hilfe. Soziale Netzwerke werden kaum genutzt; bei den Kommunikationstechnologien dominieren E-Mail und Messengerdienste. Auch der Livestream wird nicht als Kommunikationsanlass gesehen: Die Chatfunktion nutzen nur 12 %, und über 90 % wünschen sich keine weiteren Interaktionsmöglichkeiten. Die vom Fernsehen geprägten Zuschauer:innen nutzen Livestreams also weiterhin nach der gewohnten „TV-Logik“.

Hier zeigen die Ergebnisse zugleich die Grenzen digitaler religiöser Angebote auf: Ältere Personen ohne Internetzugang oder ohne digitale Kompetenz bleiben weiterhin ausgeschlossen. Die Livestreams wirken damit noch nicht als wirklich universelles Inklusionsinstrument; vielmehr wird die digitale Teilhabe zur Voraussetzung für religiöse Teilhabe.

Befund in Kürze: Die Nutzung von Livestreams erfolgt nicht primär durch internetaffine oder junge Personen.

7. These: Einmal etabliert, bleiben Livestreams nun dauerhaft bestehen.

Die meisten Befragten haben die Livestreams während der Corona-Zeit für sich entdeckt. Seitdem nimmt die Zahl der Neuzuschauer:innen zwar allmählich ab, dennoch konnte sich das Angebot fest in der quarantänefreien Zeit etablieren. Fast alle Befragten äußerten den expliziten Wunsch, dass das Angebot fortgeführt wird. Diese Befunde deuten darauf hin, dass Livestreams nicht lediglich als temporäre Krisenlösung zu verstehen sind, sondern strukturell in das kirchliche Angebotsportfolio übergegangen sind. Damit gewinnen sie an Bedeutung für die strategische Planung kirchlicher Kommunikation und pastoraler Praxis.

Befund in Kürze: Livestreams haben sich mehrheitlich dauerhaft etabliert.

8. These: Gottesdienst-Livestreams verändern nicht nur den Ort, sondern auch die Form der Teilnahme.

Die Nutzung der Livestreams kann vereinzelt mit einer selektiveren und modulareren Teilnahme einhergehen. Einige Nutzer:innen berichten, dass sie Gottesdienste nicht zwingend vollständig verfolgen, sondern gezielt einzelne Elemente wie Predigt, Lesungen oder musikalische Teile auswählen. Diese fragmentierte Nutzung wird nicht als Defizit, sondern als Vorteil erlebt, da sie eine individuell passende Aneignung religiöser Inhalte ermöglicht. Dabei tritt die klassische liturgische Einheit zugunsten einer personalisierten Rezeptionsweise in den Hintergrund.

Die Zahlen zeigen jedoch (siehe These 5), dass die Mehrheit der Zuschauenden live und bis zum Ende des Gottesdienstes auf die Streams zugreifen. Eine selektive oder modulare Teilnahme findet eher selten sowie meist nur beim „Nachsehen“ der Streams statt.

Befund in Kürze: Die Teilnahmeform bleibt überwiegend traditionell geprägt.

9. These: Livestreams fördern eher individuelle Religionspraxis als gemeinschaftliche Interaktion.

Trotz technischer Möglichkeiten zur Interaktion (Chat, Kommentare) nutzen die meisten Zuschauer:innen die Livestreams primär als persönliche Praxisform. Die Teilnahme erfolgt überwiegend allein, ohne feste soziale Rituale vor oder nach dem Gottesdienst. Gemeinschaft wird zwar symbolisch erfahren, etwa durch Begrüßungen oder das Bewusstsein des gleichzeitigen Mitfeierns, ersetzt jedoch nicht das Bedürfnis nach persönlichem Austausch. Interaktive Elemente während des Gottesdienstes werden sogar häufig als störend empfunden.

Es lässt sich aber auch beobachten, dass sich die Chats zu eigenständigen religiösen Sozialräumen für eine Gruppe an Nutzer:innen entwickeln. Die Chatfunktion in den Streams wird zwar nur von einem kleinen Teil der Zuschauenden verwendet, dennoch lässt sich die Herausbildung stabiler wiederkehrender Nutzer:innengruppen registrieren. Diese Gruppen weisen Merkmale einer digitalen Gebetsgemeinschaft auf, deren Bindung über den einzelnen Gottesdienst hinausgeht. Der Chat fungiert dabei weniger als Kommentarraum zum Gottesdienst, sondern als paralleler sozialer Resonanzraum religiöser Praxis.

Befund in Kürze: Livestreams fördern primär individuelle statt gemeinschaftlicher Praxis.

10. These: Der Live-Charakter ist entscheidend für das Erleben von Verbundenheit.

Zwischen der Nutzung von Liveübertragungen und Aufzeichnungen wird klar unterschieden. Aufzeichnungen gelten als funktional und praktisch, erzeugen aber deutlich weniger emotionale Bindung. Das Wissen, „jetzt gerade“ mitzufeiern, sowie die explizite Ansprache der Online-Zuschauer:innen durch die Zelebrianten verstärken das Gefühl, Teil eines gemeinsamen Geschehens zu sein. Zeitversetzte Nutzung schwächt dieses Erleben spürbar ab.

Befund in Kürze: Der Live-Charakter zeigt sich als zentral für die Wahrnehmung von Verbundenheit.

Fazit

In der Summe zeigt unsere Studie, dass Livestreams von Gottesdiensten als Phänomen einen festen Platz in der Palette kirchlicher Angebote gefunden haben. Die Fortführung bzw. Einführung solcher Streams ist daher empirisch begründet und empfehlenswert. Gleichzeitig sind sie kein hinreichendes Instrument gegen den allgemeinen Bedeu-

tungsverlust der Kirche. Livestreams holen niemanden zurück und werben kaum Menschen neu an.

Sie sind vielmehr ein hocheffektives Mittel, um die Bindung und das Vertrauen im kirchlichen Kern aufrechtzuerhalten und das Wort Gottes zu jenen zu bringen, die es gerne hören, aber nicht immer persönlich in die Kirche kommen können. Dieser Zielgruppe müssen sich Anbieter:innen bewusst sein – in der Gestaltung, der Werbung und der Technik. Da Livestreams immer verbreiteter werden, bedeutet die hohe Qualitätserwartung der Nutzenden noch eines: Wer langfristig Zuschauer:innen binden möchte, muss diese Qualität sicherstellen und kontinuierlich evaluieren.

Cyra Gendig

Sozialwissenschaftliche Mitarbeiterin *impaekt* Evaluation und Wirkungsforschung gUG

Rollbergstraße 28a

12053 Berlin

cyra.gendig(at)impaekt(dot)de

Nikita Katsuba

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kompetenzzentrum Pastorale Evaluation

Ruhr-Universität Bochum

Universitätsstraße 150

44801 Bochum

nikita.katsuba(at)rub(dot)de

Taylor Swift, Gemeinschaftsbildung und die Perspektive der Caring Communities Pastoraltheologische Überlegungen

Abstract

Der Beitrag untersucht das Phänomen der global erfolgreichen Musikerin Taylor Swift, die wie kaum eine andere Künstlerin ihrer Zeit eine breite und intensive Gemeinschaft („Community“) um sich versammelt und Resonanzräume schafft. Ihre Konzerte und die damit verbundenen Praktiken zeigen, wie kollektive Emotionen, geteilte Narrative und symbolische Handlungen Formen von Gemeinschaft hervorbringen können. Vor diesem Hintergrund fragt der Beitrag aus pastoraltheologischer Perspektive, wie solche Resonanzphänomene für kirchliche Praxis fruchtbar gemacht werden können. In Verbindung mit Hartmut Rosas Resonanztheorie und dem Konzept der Caring Communities wird analysiert, inwiefern sich in diesen kulturellen Dynamiken Hinweise auf Formen sorgender Gemeinschaft erkennen lassen. Der Beitrag zeigt, dass kirchliche Praxis von solchen Resonanzprozessen lernen kann, indem sie Räume eröffnet, in denen Menschen sich begegnen, Erfahrungen teilen und Verantwortung füreinander übernehmen.

This article explores the phenomenon of Taylor Swift as one of the most successful artists of her time, who uniquely succeeds in building a strong and affective community around herself and in creating spaces of resonance. Her concerts and related practices illustrate how collective emotions, shared narratives, and symbolic actions generate forms of community. From a pastoral-theological perspective, the article examines how such observed dynamics of resonance can be interpreted for church practice. Drawing on Hartmut Rosa's theory of resonance and the concept of Caring Communities, it analyses how these cultural phenomena can be understood as forms of caring, relational community. The article argues that church practice can learn from these dynamics by creating spaces in which people encounter one another, share experiences, and take responsibility for one another.

Taylor Swift gehört zu den einflussreichsten Künstlerinnen der Gegenwart. Ihre „Eras Tour“ (2023/24) wurde zur kommerziell erfolgreichsten Konzerttour der Musikgeschichte mit Einnahmen von über einer Milliarde US-Dollar und Millionen Besucherinnen und Besuchern weltweit. Ihre Fangemeinde, die sogenannten Swifties, umfasst laut Schätzungen mehrere hundert Millionen Menschen. Auch wissenschaftliche und mediale Diskurse nehmen Taylor Swift zunehmend als kulturelles Phänomen wahr, das über Popmusik hinausweist und Fragen von Identität, Gemeinschaft und Sinn berührt. Deutlich sichtbar wurde dies im Sommer 2024, als ihre Konzerte in Gelsenkirchen ein Ereignis von außergewöhnlicher öffentlicher Aufmerksamkeit auslösten. Drei ausverkaufte Stadionkonzerte mit insgesamt rund 180.000 Besucherinnen und Besuchern führten zu umfangreichen städtischen Aktivitäten, die symbolisch unter dem Namen „Swiftkirchen“ kommuniziert wurden. Thematische Aktionen, gestaltete Straßenbahnen und Fan-Treffen machten sichtbar, wie stark kulturelle Ereignisse Orte temporär

transformieren können. Gleichzeitig verweist das Beispiel auf Grenzen: Teilnahme an solchen Großereignissen ist sozial selektiv, da Ticketpreise, Reise- und Übernachtungskosten hoch sind. Die Transformation bleibt zudem meist ereignisgebunden. Dennoch zeigt das Phänomen exemplarisch, wie kollektive Begeisterung, performative Praktiken und geteilte Symbole Gemeinschaftserfahrungen ermöglichen können. Unter Bedingungen spätmoderner Individualisierung stellt sich in der Pastoraltheologie die Frage, wie Gemeinschaft entstehen kann. Gerade vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage an Bedeutung, wo und wie heute Erfahrungsräume entstehen, in denen Menschen sich berühren lassen, Resonanz erfahren und sich als Teil einer Gemeinschaft erleben können. Vor diesem Hintergrund lassen sich Desiderate der Praktischen Theologie benennen: die verstärkte Wahrnehmung und Analyse konkreter Erfahrungsräume, in denen sich gelebte Wirklichkeit zeigt; auch dann, wenn diese nicht eindeutig, nicht vollständig erklärbar oder sogar paradox erscheint (Loffeld 2020, 381). Hier können kulturelle Phänomene wie die Konzerte von Taylor Swift als solche Erfahrungsräume verstanden werden, in denen Menschen Formen von Resonanz und Gemeinschaft erleben. Gerade darin liegt eine Spannung: Wo traditionelle religiöse Bindungen an Plausibilität verlieren, entstehen neue, oft situative Formen von Gemeinschaft, die nicht institutionell gebunden sind, aber dennoch intensive Erfahrungen von Zugehörigkeit und Resonanz ermöglichen. Taylor Swift gelingt es offenbar, Menschen über Milieus und kulturelle Grenzen hinweg emotional zu verbinden. Der Beitrag fragt daher, wie die Dynamiken, die in Konzerten, Liedern und Fankulturen sichtbar werden, pastoraltheologisch gedeutet werden können und welche Perspektiven sich daraus für ein mögliches Zukunftsmodell kirchlicher Gemeindepraxis ergeben.

Taylor Swift als Phänomen kollektiver Resonanz

Taylor Swift eröffnet narrative Identifikationsräume. Ihre Liedtexte behandeln Themen wie Liebe, Verlust, Selbstfindung und Hoffnung – existenzielle Erfahrungen, die Menschen unabhängig von religiösen Kontexten teilen. Dabei entstehen vielfältige, in der Fankultur etablierte, ritualartig anmutende Praktiken: gemeinsames Mitsingen emotionaler Passagen („All Too Well“), kollektives Tanzen und Springen („Shake It Off“), Call-and-Response-Momente („You Belong With Me“) oder symbolische Gesten wie das Einschalten von Handylichtern („Enchanted“) sowie das Tauschen von Freundschaftsarmbändern. Diese Praktiken verbinden individuelle Emotion mit kollektivem Erleben. Solche Phänomene lassen sich mit Hartmut Rosas Resonanztheorie beschreiben. Rosa versteht Resonanz als eine grundlegende Form der Weltbeziehung, die dort entsteht, wo Menschen sich von etwas berühren lassen und darauf antworten können. Resonanz ist kein verfügbarer Zustand, sondern ein Beziehungsgeschehen zwischen Subjekt und Welt. Resonanz entzieht sich der Verfügbarkeit und wird zugänglich „wenn wir nichts oder nicht viel erwarten“ (Rosa 2019, 635). Zugleich beschreibt Rosa Reso-

nanz als den primären, fundamentalen Modus der Weltbeziehung zwischen Subjekt und Welt (vgl. Rosa 2019, 733–734). Resonanz entsteht relational in Begegnungen, in denen Subjekt und Welt aufeinander bezogen sind: „Die Beziehung, so lautet der Ausgangspunkt der Resonanztheorie, geht sowohl dem erfahrenden und handelnden Subjekt als auch dem begegnenden, gestalteten und gestaltbaren Objekt voraus, sie wird aber in der Begegnung, in deren Aufeinandertreffen auch jeweils stabilisiert und bekräftigt“ (Rosa 2019, 671). Gerade ästhetische Erfahrungen wie Musik oder Konzerte können solche kollektiven Resonanzräume eröffnen.

Theologische Anschlussfähigkeit und Narrativität

Taylor Swift bringt Menschen zusammen, weil sie narrative Deutungsangebote macht. Narrativität ist ein Grundvollzug menschlicher Identität: Menschen verstehen sich selbst durch Geschichten, die Erfahrungen ordnen und Sinnzusammenhänge herstellen. Wie Paul Ricoeur hervorhebt, lässt sich menschliche Existenz nicht vom Erzählen über sich selbst trennen; indem Menschen ihre Geschichten erzählen, gewinnen sie Identität:

„Our own existence cannot be separated from the account we can give of ourselves. It is in telling our own stories that we give ourselves an identity. We recognize ourselves in the stories we tell about ourselves. It makes little difference whether these stories are true or false, fiction as well as verifiable history provides us with an identity“ (Ricoeur 1985, 213).

Gemeinschaft entsteht dort, wo Narrative geteilt werden. Auch religiöse Traditionen funktionieren wesentlich narrativ, indem sie individuelle Erfahrungen in größere Deutungshorizonte einbetten. Für die Praktische Theologie ergibt sich daraus eine wichtige Perspektive: Erzählen ist nicht nur Illustration, sondern ein Ort theologischer Erkenntnis. Pastorale Räume wie Predigt, Glaubenszeugnis oder biografisches Erzählen ermöglichen Resonanz, weil Menschen ihre Erfahrungen in Beziehung zu Sinn Narrativen setzen können. Auch nicht-religiöse Kontexte können Momente von Selbsttranszendenz eröffnen, wenn Individuen sich als Teil eines größeren Ganzen erleben.

Symbolische Raumtransformation

Das Beispiel „Swiftkirchen“ verdeutlicht, wie kulturelle Ereignisse Orte symbolisch neu aufladen können. Räume sind nicht statisch, sondern relational: Sie werden durch Geschichten, Symbole und Praktiken zu Resonanzräumen. Auch kirchliche Räume können durch performative Formate, temporäre Umdeutungen oder offene Begegnungsangebote neue Bedeutungen gewinnen, etwa Nachtkirchen, offene Mahlzeiten oder Begegnungsorte im Sozialraum. Die Analogie zwischen Popkonzerten und kirchlicher Ge-

meinschaft muss differenziert betrachtet werden. Erstens sind Konzerte stark kommerzialisiert und sozial selektiv. Zweitens sind solche Gemeinschaftserfahrungen oft temporär und ereignisgebunden. Drittens besteht die Gefahr, emotionale Intensität vorschnell als nachhaltige Gemeinschaft zu interpretieren. Auch Rosas Resonanztheorie selbst ist kritisch diskutiert worden. Rosa beschreibt die Moderne als durch Beschleunigung und Wachstum geprägt. Eine Gesellschaft ist dann modern, „wenn sie sich nur (noch) dynamisch zu stabilisieren vermag“ (Rosa 2019, 673). Diese Dynamik erzeugt zugleich Resonanzsehnsucht und Resonanzverlust. Aus theologischer Perspektive weist Rainer Bucher darauf hin, dass Resonanz nicht vorschnell zur normativen Heilsformel werden dürfe. Während Rosas Resonanzkonzept auf eine gelingende Weltbeziehung zielt, betont Bucher, dass christliche Religiosität stärker auf Transformation gerichtet ist. Während es Rosas Weltfrömmigkeit um Weltanverwandlung gehe, suche christliche Religiosität die Verwandlung von Welt und Mensch (vgl. Bucher 2017, 323). Christlicher Glaube sei stärker von der Spannung zwischen Resonanz und Resonanzlosigkeit geprägt und suche die Verwandlung von Welt und Mensch unter den Bedingungen von Endlichkeit und Brüchigkeit.

Perspektive der Caring Communities (dt. sorgende Gemeinschaften) für die kirchliche Praxis

Die Dynamiken rund um Taylor Swift zeigen exemplarisch, dass Gemeinschaft dort entsteht, wo Menschen Emotionen teilen, narrative Deutungsangebote aufnehmen und sich gegenseitig wahrnehmen. Narrativität ist dabei zentral, Menschen verstehen sich selbst durch Geschichten, die Erfahrungen ordnen und Sinnzusammenhänge herstellen. Resonanz entsteht, wenn diese geteilten Erfahrungen beantwortet werden und ein Gefühl des Mitschwingens erzeugen. Gemeinden können von Resonanzpraktiken lernen, dass Gemeinschaft dort entsteht, wo Menschen Emotionen teilen, Geschichten austauschen und sich gegenseitig wahrnehmen.

Caring Communities bieten hierfür einen geeigneten Rahmen, weil sie emotionale Resonanz mit sozialer Verantwortung verbinden. Caring Communities bezeichnen sozialräumlich verankerte Sorgegemeinschaften, in denen Unterstützung nicht allein professionellen Institutionen überlassen bleibt, sondern im Nahraum geteilt wird, um Teilhabe insbesondere für vulnerable Menschen zu ermöglichen (vgl. Klie 2013). Sorgende Gemeinschaften stehen für „Zugehörigkeit, gemeinsame Werte und Verantwortungsbeziehungen“ (Coenen-Marx 2019, 30). Sie leben von gegenseitiger Unterstützung, Empathie und Solidarität. Pastoraltheologisch relevant ist, dass Caring Communities zwar nicht zwingend religiös gebunden sind, aber eine spirituelle Dimension entfalten können: Dort, wo Menschen Verletzlichkeit teilen und füreinander Sorge tragen, entstehen Erfahrungen von Verbundenheit, die christlichem Gemeindeverständnis entsprechen. Resonanz spielt dabei eine zentrale Rolle. Wenn Menschen ihre

Erfahrungen mitteilen und darauf Antworten erhalten, kann dies Verbundenheit erzeugen. Caring Communities können daher als soziale Resonanzräume verstanden werden, in denen Emotion und Handlung ineinandergreifen: Aus geteilten Erfahrungen entstehen konkrete Formen der Unterstützung. Entscheidend ist das Zusammenspiel von Resonanz und Sorge: Wo Menschen ihre Verletzlichkeit teilen, füreinander Verantwortung übernehmen und darin Sinn erfahren, entsteht jene Form von Gemeinschaft, die Kirche heute braucht. Für kirchliche Praxis bedeutet dies, nicht primär Programme zu entwickeln, sondern Räume zu eröffnen, in denen Menschen einander wahrnehmen, Geschichten teilen und Verantwortung füreinander übernehmen können. Beispiele dafür sind gemeinschaftliche Mahlzeiten, Nachbarschaftsinitiativen, Besuchsdienste oder sozialräumlich orientierte Projekte. Gemeinden können hier ihre spezifische Kompetenz einbringen: die Verbindung von Gemeinschaft und diakonischem Handeln.

Literatur

- Bucher, Rainer (2017). Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer (Welt-)Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten. In: Tobias Kläden & Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg im Breisgau: Herder, 310–333.
- Coenen-Marx, Cornelia (2019). Keiner stirbt für sich allein – Sorgende Gemeinde im Quartier. In: *Jahrbuch Diakonie Schweiz*, 3, 24–44.
- Klie, Thomas (2013). Caring Community. Leitbild für Kirchengemeinden in einer Gesellschaft des langen Lebens? In: *Kirche im ländlichen Raum*, 64, 16–21.
- Loffeld, Jan (2020). *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*. Würzburg: Echter.
- Partridge, Christopher (2014). *The Lyre of Orpheus. Popular Music, the Sacred, and the Profane*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul (1985). History as a Narrative Practice. In: *Philosophy Today*, 29 (3), 213–222.
- Rosa, Hartmut (2019). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Sauer, Anne (2024). *Look What She Made Us Do. Über Taylor Swift*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Swift, Taylor (2010). *Long Live*. Auf: *Speak Now*. Nashville.

Dr. theol. Nadja Waibel

Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Ruhr Universität Bochum

Universitätsstraße 150

44801 Bochum

nadja.waibel(at)rub(dot)de

<https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/pastoral/team/waibel.html.de>

Eucharistiefeier zwischen Ideal und Krise Eine empirische Untersuchung zu den alltäglichen Erfahrungen von katholischen Priestern in Ostdeutschland

Abstract

Der Beitrag untersucht auf Grundlage qualitativer Interviews, wie katholische Priester das Eucharistieideal unter den Bedingungen rückläufiger Gottesdienstbeteiligung erleben. Die Ergebnisse zeigen eine starke Orientierung an der theologischen Normativität. Zeitgleich wird der Rückgang als belastend erlebt und durch verschiedene Strategien bearbeitet. Zudem werden die Relativierung alternativer Gottesdienstformen und punktuell kontextbezogene Anpassungen sichtbar. Die Befunde werden mithilfe psychologischer Idealisierungskonzepte und affekttheoretischer Ansätze interpretiert. Sie weisen auf ein Spannungsverhältnis zwischen normativem Anspruch und gelebter Wirklichkeit. Der Beitrag leistet damit einen interdisziplinären Zugang zur Analyse gegenwärtiger Herausforderungen kirchlicher Praxis.

Drawing from qualitative interview data this paper examines how catholic priests experience the ideal of the Eucharist in the context of declining church attendance. The findings reveal a strong orientation towards theological normativity. At the same time, the decline is experienced as a burden and addressed through various strategies. Furthermore, the relativisation of alternative forms of worship and selective context-specific adaptations become apparent. The findings are interpreted using psychological concepts of idealisation and approaches from affect theory. They point to a tension between normative expectations and lived reality. The article thus provides an interdisciplinary approach to the analysis of current challenges in church practice.

Einleitung

Die Eucharistie nimmt im Selbstverständnis der katholischen Kirche eine zentrale Stellung ein – und steht angesichts sinkender Beteiligung zugleich unter massivem Druck. Ebertz (2019) schreibt dazu pointiert: „Heute ignorieren schon 90 Prozent [der Gläubigen] Sonntag für Sonntag, was der Klerus ‚Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens nennt‘, die Eucharistiefeier.“ Er benennt damit ein grundlegendes Dilemma: ein hoch aufgeladenes Ideal trifft auf eine Praxis schwindender Beteiligung. Häufig wird das mit Blick auf die Beweggründe der Gottesdienstteilnehmer*innen oder die gegenwärtige Verfassung der Kirche diskutiert. Aber wie erleben Priester den Alltag in zunehmend leeren Kirchenräumen, obwohl theologisch und kirchenrechtlich doch eigentlich alle da sein sollten? Als Theologe (Lukas Schröder) und Sozialpsychologe (Dr. Markus Wrbuschek) haben wir vier Priester in Ostdeutschland, einer Region mit einer spürbaren Säkularisierung, zu ihren Erfahrungen mit der ambivalenten Situation der Eucharistiefeiern befragt. Die Interviews wurden mit einer qualitativen Inhaltsanalyse aus-

gewertet und im Kontext psychologischer Idealisierungskonzepte und affekttheoretischer Ansätze diskutiert.

1. Eucharistie in Theologie und Gesellschaft

Die katholische Theologie formuliert ein hohes Ideal der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (Lumen Gentium 11). Demgemäß käme der Teilnahme am Gottesdienst eine zentrale, glaubensstiftende Funktion zu. Faktisch steht dem ein deutlicher Teilnehmerückgang gegenüber. Besuchten 1950 50,4 % der Katholik*innen den Sonntagsgottesdienst (vgl. Statista 2025), waren es 2024 noch 6,6 % (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2025, 82). Pickel (2024, 201) sieht in den Zahlen „eine tiefere Erosion christlichen Glaubens“. Für die Situation in Westdeutschland prognostiziert er, man werde sich einer „in Ostdeutschland konsistenten Kultur der Konfessionslosigkeit – oder besser Religionslosigkeit – annähern“ (2024, 233). Zu berücksichtigen ist jedoch, dass in Ostdeutschland der Gottesdienstbesuch überdurchschnittlich ist (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2025, 83). Zudem darf der Gottesdienstbesuch keinesfalls vorschnell als Indikator für die Zustimmung zu kirchlichen Lehren interpretiert werden. Auch lassen sich historisch vielfältige Formen und Entwicklungen religiöser Praxis und Distanz beobachten, sodass der Zusammenhang von Teilnahme und Überzeugung differenziert zu betrachten ist. Gleichwohl erscheint die Frage nach den Hintergründen schwindender Beteiligung für eine zeitgemäße pastorale Praxis zentral (so bspw. Sellmann 2022).

Gemäß kirchlicher Auffassung ist die Eucharistie zudem „Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens“ (Presbyterorum ordinis 14). Priester haben von „der heiligen Eucharistie ihr geistliches Leben zu nähren“ und sind „eingeladen, täglich das eucharistische Opfer darzubringen“ (can. 276 §2, 2 CIC/1983). Die Eucharistiefeier wird damit institutionell und theologisch idealisiert, alltagspraktisch verliert sie jedoch an Bedeutung und Bindekraft. Mit Schillebeeckx (1985, 252) ließe sich weiter fragen, warum in manchen Kontinenten „blühende christliche Gemeinden ohne lokale Amtsträger leben, Gemeinden, die nur ein paarmal im Jahr von einem Priester besucht werden, der zur Leitung der Eucharistiefeier (...) befugt ist“. Sonntägliche Eucharistiefeiern scheinen aus dieser Perspektive gar überflüssig, wie auch ein Modellversuch in der Diözese Osnabrück (vgl. Petersen 2025) zeigt. Zu dieser Situation und den damit verbundenen Momenten von Zweifel, Frustration und Ernüchterung müssen sich die Priester verhalten, was, neben den Fragen zukünftiger Ausrichtung pastoraler Praxis, auch ein sozialpsychologisches Erkenntnisinteresse begründet. Hier scheint vor allem der alltägliche Umgang mit Idealisierungen ein zentraler Ansatzpunkt.

2. Psychologische Forschung zu Idealisierungen

Idealisierungen gelten in der Psychologie und insbesondere in der psychoanalytischen Konzeptualisierung durch Anna Freud (1936) als Abwehrmechanismen (vgl. Bayer 2020), mit denen zwischenmenschliche und innerseelische Konflikte reguliert werden können. Für das Eucharistieideal erscheint relevant, dass die Erhöhung eines Objektes die Vernachlässigung einer Realitätsprüfung zur Folge haben könnte. Im Sinne einer Schutzfunktion lässt sich Idealisierung als Versuch verstehen, dem vordergründigen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit zu begegnen. Neben negativen Folgen, etwa dem Ignorieren realer Sachverhalte, sind auch positive Effekte möglich. So kann es gelingen, „das erhabene Gefühl einer Vollständigkeit in sich zu erlangen“ (Blumenberg 2009, 334). Staehle (2014, 369) weist zudem darauf hin, dass es auch zu einer „normativen Idealisierung“ kommen kann. Das Ideal beruht dann „nicht auf dem eigenem Erfahrungswissen und Überzeugungen“ (369), sondern ist „normativ übernommen“, indem sich „Regeln unterworfen“ (368) wird.

Gegenwärtig werden Idealisierungen in der psychologischen Beziehungsforschung diskutiert. Karandashev (2023, 93f.) zählt „die Idealisierung der einzigartigen Qualitäten des Geliebten und der Beziehung“ zu den „wichtigsten Merkmalen [...] romantischer Liebe. [...] Der geliebte Mensch [ist] das beste und einzige Individuum, [...] die Aufmerksamkeit richtet sich auf die positiven Eigenschaften“, während „die negativen [...] übersehen [werden]“. Empirische Studien (vgl. Miller et al. 2006; Murray et al. 1996; Rigby & Cobb 2023) bestätigen, dass positive Illusionen wichtige zwischenmenschliche Funktionen übernehmen. Sie ermöglichen einen wohlwollenden Umgang, vermeiden die Wahrnehmung von Problemen und wirken sich stabilisierend auf die Zufriedenheit aus. Jedoch zeigen sich auch negative Seiten, insofern eine fortwährende Leugnung der Wirklichkeit zu Anpassungsschwierigkeiten und Konflikten führen kann. Lannin et al. (2013) sehen eine höhere Beziehungsinstabilität, wenn Idealisierungen Problemlösungen blockieren.

Diese Ergebnisse aus dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen lassen sich nicht ohne weiteres auf die komplexe Beziehung von Priestern – vermittelt über die Eucharistiefeier – zu ihrem Glauben, zu Gott und zu der Gottesdienstgemeinde übertragen. Dennoch erscheint das Spannungsfeld zwischen positiven Illusionen und Entwirklichung als Ausgangspunkt, um empirisch nach den Effekten von Idealisierungen in den priesterlichen Erfahrungen zu fragen.

3. Forschungsdesign

Um diesen Ausgangspunkt mit einer empirischen Forschung zu verbinden, wurden vier Priester im aktiven Dienst in Ostdeutschland befragt. Wie in qualitativen Untersuchungen üblich (vgl. Merckens 2019, 293–297), erfolgte eine bewusste Auswahl der Teilneh-

mer anhand einer gängigen Altersstruktur (T1: unter 40, T2: 41–50, T3: 51–60, T4: 61–70 Jahre). Deuser (2016) beschreibt die Berufsgruppe katholischer Priester als eines der „verschlossenen Felder“, in dem nur schwer Teilnehmer für Forschungen zu gewinnen sind. Sie verweist auf das sogenannte Snowball-Sampling, welches in dieser Studie zur Anwendung kam. Eine initiale Person wurde angesprochen und, wie in der Folge jeder weitere Teilnehmer, um Vorschläge gebeten. Das damit zustande gekommene Sample erlaubt keine Generalisierungen, sondern eröffnet exemplarische Einblicke in subjektive Deutungsmuster. Ziel der Studie war nicht Repräsentativität, sondern die explorative Erschließung eines bislang wenig untersuchten Erfahrungsbereichs.

Die Erhebung fand im Einzelsetting in Form problemzentrierter Interviews nach Witzel (2000) statt. Jedes Gespräch wurde durch eine offene Eingangsfrage (Wie gestalten Sie in Ihrer Gemeinde die Eucharistiefeier und welche Erfahrungen machen Sie dabei?) eröffnet. Das ermöglichte den Priestern eine „leere Seite“ (Witzel 2000, 7) mit eigenen Schwerpunkten zu füllen. Nach der Eröffnungserzählung wurden weitergehende Fragen gestellt, um relevante Aspekte im Sinne des Erkenntnisinteresses anzusprechen bzw. zu vertiefen und um die Vergleichbarkeit der Interviews zu gewährleisten. Dabei unterstützte ein Leitfaden den Interviewer, der drei Themenbereiche umfasste (1. Alltäglicher Umgang mit der Eucharistie, 2. Wahrnehmung des kirchlichen Ideals und persönliche Überzeugungen und 3. mögliche Ambivalenzerfahrungen). Dieses Vorgehen wurde vorab von der Ethikkommission der Sigmund Freud Privatuniversität bewilligt.

Die Interviews dauerten im Mittel 54 Minuten, wurden als Sprachaufzeichnung dokumentiert, anschließend transkribiert und vollständig pseudonymisiert. Als Transkripte umfassen die Interviews 161 Normseiten Datenmaterial. Für die anschließende Analyse wurde ein inhaltlich-strukturierendes Vorgehen (vgl. Witzel 2000, 9–10) gewählt. Hierbei wird aus den Aussagen der Teilnehmer ein thematisches Kategoriensystem (vgl. Kuckartz 2018, 31–44, 63–121) mit Möglichkeiten zur Auswertung und vertiefenden Interpretation entwickelt.

4. Ergebnisse

Die empirischen Befunde zeigen, dass das Eucharistieideal im Alltag der befragten Priester einen zentralen Bezugspunkt bildet. Theologische und kirchenrechtliche Bestimmungen werden als normativ verbindlich wahrgenommen und die Teilnehmer verstehen die Eucharistiefeier als ihre primäre priesterliche Aufgabe, wie T1 formuliert: „natürlich grundsätzlich immer Eucharistiefeiern“. Entsprechend zeigt sich auch eine formale Konformität mit dem vorgegebenen liturgischen Ritus: „Gestalten tue ich die Eucharistiefeier wie sie im Buch steht“ (T3).

Zugleich beschreiben die Priester den Rückgang des Gottesdienstbesuchs als massive Herausforderung. T4 spricht von einer „große[n] Zäsur“, durch die Corona-Pandemie,

infolge derer sich die Teilnahmezahlen „halbiert“ hätten. T1 verortet die Situation am „Kippunkt“ mit weiteren jährlichen Rückgängen. Die Erfahrung, dass die Gottesdienstgemeinden „immer älter und kleiner werden“ steht für ihn in Spannung zu dem, „was wir in der Theorie eigentlich unter Eucharistiefeier verstehen“.

Diese Spannung wird von den Teilnehmern nicht nur als theoretische, sondern vor allem als praktische Belastung beschrieben und der Umgang von resignativ-rationalisierenden Deutungen geprägt: Man „sollte es immer so annehmen, wie es ist“ (T3). T1 verweist auf Mitbrüder, die „mit dieser Spannung nicht umgehen können“ und daran „Schiffbruch erleiden“, was sich etwa in Krankheit, Verbitterung oder einem Wechsel „beispielsweise in die Kategorialseelsorge“ äußere.

Im Material wird sichtbar, wie nicht-eucharistische Formate theologisch abgewertet werden. In der Gemeinde von T4 „landet“ eine Gemeindereferentin mit „neuen Angeboten“. Das bewertet er als „schon relativ gut“, zugleich könne man auf „so ein Angebot“ auch „verzichten“, während „die Eucharistie unverzichtbar“ sei, da man nur mit ihr „auf dem Weg bleibt“. Das unbeirrbar festhalten an einem als Ideal gesetzten „Weg“ steht dabei unvermittelt neben der Einsicht, dass regelmäßige Eucharistiefeiern in seiner Großpfarre kaum „mehr machbar“ seien. Zugleich zeigen sich auch punktuell kontextbezogene Anpassungen. So beschreibt T1, dass er bei Trauungen gezielt für Wortgottesdienste wirbt, da diese „eine viel größere Flexibilität“ ermöglichen und „personenspezifischer“ gestaltet werden können. Das Eucharistieideal wird hier nicht aufgegeben, sondern situationsbezogen interpretiert.

Die zentrale Bedeutung des Eucharistieideals zeigt sich schließlich auch darin, dass zwar kein Priester die kirchenrechtlich vorgeschriebene Sonntagspflicht explizit vertritt, jedoch alle eine moralisch aufgeladene Form von Sonntagstreue einfordern. Wer am Gottesdienst teilnimmt, lässt nach T2 die „Erinnerung“ an Jesus „nicht in Vergessenheit geraten“ – wer fernbleibt, tut das offensichtlich schon.

5. Diskussion

Die Ergebnisse lassen sich als ein Spannungsverhältnis zwischen normativem Anspruch und erfahrener Wirklichkeit deuten. Die Priester oszillieren in Eucharistiefeiern zwischen überhöhten Selbst- und Fremdansprüchen, normativen Vorgaben, liturgischen Rollenerwartungen und praktischen Herausforderungen. Dieser Spannung begegnen sie zunächst durch ein formales Festhalten an der konventionellen Normativität der Eucharistie. Ähnliche Beobachtungen machen auch Sellmann und Katsuba (2024, 81–112) bei jungen Priestern und führen das darauf zurück, dass diese nicht angemessen ausgebildet und mit der gegenwärtigen Situation überfordert seien. Das führe zu einer Fixierung auf die Liturgie als Abwehrreaktion, die ihrerseits die Haltung eines sakralisierten Klerikalismus begünstige.

Aus affekttheoretischer Perspektive lässt sich das performative Festhalten an normativen Rahmungen, jedoch darüber hinaus als Ausdruck ressentimentaler Affektdynamiken verstehen, also Verarbeitungsformen von Kränkung und Frustration, insbesondere dann, wenn diese Rahmungen ihrer Rückbindung an konkrete Bestätigungserlebnisse im Alltag verlieren (vgl. Wrbuschek & Hametner 2025). Ansätze einer solchen Dynamik zeigen sich bspw. in den Gesprächspassagen, in denen Priester sich moralisch implizit über Gemeindemitglieder positionieren, die ihrer Sonntagsstreue nicht nachkommen. Dieser geäußerte Anspruch einer Sonntagstreue steht seinerseits konträr zu einer individualisierten Gesellschaft, in der das lange funktionierende soziologische System der Autorität heute fehlt. Auf eine solche Dynamik macht auch Pickel aufmerksam, wenn er fragt „ob nicht möglicherweise die *soziale Seite von Religion für den Erhalt des Glaubens stärker konstitutiv ist als manchmal angenommen*“ (Pickel 2019, 119–121). Daraus erwächst die Aufgabe, pastorale Angebote zu reflektieren und im Hinblick auf eine individualisierte Gesellschaft neu auszuhandeln. Eine rein normative oder moralisierende Argumentation einer kirchlichen Autorität wird sich dabei künftig mehr denn je als wirkungslos erweisen (vgl. weiterführend Pickel 2022). Die theologische Abwertung nicht-eucharistischer Gottesdienstformate legt zudem die Vermutung nahe, dass pastorale Veränderungen erschwert werden. Zudem könnte das Eucharistieideal auch ein Bestandteil im gegenwärtig vermutlich vielfach problematischen Verhältnis zwischen pastoralen Berufsgruppen sein.

Im Hinblick auf belastende Erfahrungen treten stabilisierende Deutungsmuster in den Vordergrund. So kann auch vermutet werden, dass die hohen Zufriedenheitswerte von Priestern, welche beispielsweise Baumann et al. (2017) belegt haben, mit dem beschriebenen idealisierten „Gefühl einer Vollständigkeit“ (Blumenberg 2009, 334) zusammenhängen könnten, welches die Entlastung von persönlichen Schuld- und Ungenügsamkeitsgefühlen ermöglicht. Zulehner (1983, vgl. 61–64) sieht hier jedoch die Gefahr einer inneren Flucht: Der Priester versuche seine Krise zu bewältigen, indem er resigniere oder sich mit Durchhalteparolen motiviere. Nicht selten ende das aber in Verbitterung, Hartnäckigkeit oder einer negativen Form von Konservativität. Eine kritische Infragestellung des eigenen Tuns und Ansätze einer theologischen Neubewertung des Eucharistieideals lassen sich in den Interviews auch nur wenig erkennen. Anknüpfend an aktuelle Arbeiten zur Bedeutung der Artikulation und affektiv-diskursiven Verhandlung normativer Brüche und moralischer Krisen in der Entwicklung ressentimentaler psycho-affektiver Dynamiken erscheinen die hier vorgestellten empirischen Ergebnisse relevant. So ist es gerade die Unverfügbarkeit eines normativen Bezugsrahmens zur Benennung eigener, moralischer Krisen bzw. das rigide Festhalten an kanonischen Setzungen, das sich letztlich in negativen Affektlagen, Verbitterung und Abwertung von Gläubigen niederschlägt.

Der Versuch, ein psychologisches Konzept aus der Beziehungsforschung zu entlehnen und auf die Berufsgruppe der Priester zu übertragen, stellt einen innovativen Forschungsansatz dar. Das gilt ebenso im Zugehen auf andere pastorale Kontexte, in de-

nen Idealisierungen Relevanz haben dürften. So scheint naheliegend, auch die Perspektive der Gottesdienstbesucher*innen einzubeziehen, die nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung war. Es ist anzunehmen, dass auch deren religiöse Praxis und ihre Wahrnehmung des Klerus von den beschriebenen Dynamiken beeinflusst werden. Lohnend wird es sein, die hier aufgeworfene Frage nach dem Eucharistieideal, welche zentrale Herausforderungen gegenwärtiger Kirchenentwicklung berührt, in weitergehenden empirischen Studien zu vertiefen, insbesondere weil das kleine Sample nur explorative Einblicke geben konnte. Von spezifischer Relevanz scheint uns die Anbindung an aktuelle affekttheoretische Ansätze zu sein, vor allem mit Blick auf die Schnittstelle zwischen moralischen Handlungen, Frustrations- und Kränkungserlebnissen sowie ressentimentaler Dynamiken.

Literaturverzeichnis

- Baumann, Klaus, Büssing, Arndt, Frick, Eckhard, Jacobs, Christoph & Weig, Wolfgang (2017). Zwischen Spirit und Stress: Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen. Würzburg: Echter.
- Bayer, Lothar (2020). Abwehrmechanismen des Ich. In M. A. Wirtz (Hg.), Dorsch Lexikon der Psychologie. Hogrefe, abrufbar unter <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/abwehrmechanismen-des-ich> [15.4.2026].
- Blumenberg, Yigal (2009). Die analytische Monade als Wiege der Realitätsprüfung: Narzismustheoretische Überlegungen zu Idealisierung, Trieb und Trauma. In: Forum Psychoanal, 25, 323–335. <https://doi.org/10.1007/s00451-009-0013-0> [15.4.2026].
- Deuscher, Sonja Viktoria (2016). „Ich werde Priester“: Entscheidungsprozesse in verschlossenen Feldern untersuchen. In J. Wintzer (Hg.), Herausforderungen in der Qualitativen Sozialforschung. Berlin, Heidelberg: Springer, 89–95.
- Deutsche Bischofskonferenz (2025). Katholische Kirche in Deutschland: Zahlen und Fakten 2024/25. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Ebertz, Michael N. (2019). Glauben bis zum Umfallen, abrufbar unter <https://www.fr.de/politik/kirche-krise-doch-klerus-will-sich-nicht-veraendern-12282828.html> [15.4.2026].
- Freud, Anna (1936). Das Ich und die Abwehrmechanismen. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Karandashev, Victor (2023). Liebe – kulturübergreifend betrachtet: Kulturelle Unterschiede und Ähnlichkeiten in der Erfahrung und dem Ausdruck von Liebe. Wiesbaden: Springer.
- Kuckartz, Udo (2018). Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Lannin, Daniel G., Bittner, Karen E. & Lorenz, Frederick O. (2013). Longitudinal effect of defensive denial on relationship instability. *Journal of Family Psychology*, 27(6), 968–977. <https://doi.org/10.1037/a0034694> [15.4.2026].
- Merkens, Hans (2019). Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: U. Flick, E. von Kardorff & I.

- Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 286–299.
- Miller, Paul J. E., Niehuis, Sylvia & Huston, Ted L. (2006). Positive illusions in marital relationships: a 13-year longitudinal study. *Personality & social psychology bulletin*, 32(12), 1579–1594. <https://doi.org/10.1177/0146167206292691> [15.4.2026].
- Murray, Sandra L., Holmes, John G. & Griffin, Dale W. (1996). The Benefits of Positive Illusions: Idealization and the Construction of Satisfaction in Close Relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(1), 79–98.
- Petersen, Matthias (2025). Es muss nicht immer die Eucharistie sein: Alternative Liturgieformen, 30. März 2025, abrufbar unter <https://aussicht.online/artikel/es-muss-nicht-immer-eucharistie-sein> [15.4.2026].
- Pickel, Gert (2019). Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verblasen von Gott in der Gesellschaft. In: J. Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch: Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*. Freiburg: Herder, 111–129.
- Pickel, Gert (2022). Kirchliche Autorität in Zeiten des Institutionenumbruchs. In Ilona Nord & Thomas Schlag (Hg.), *Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen. Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 61–74.
- Pickel, Gert (2024). Religiöser Wandel in Deutschland: Erkenntnisse aus vier Jahrzehnten Forschung mit ALLBUS-Daten. In O. Hochman, A. Stanciu & A. Hadjar (Hg.), *40 Jahre ALLBUS: Die deutsche Gesellschaft im Wandel*. Wiesbaden: Springer, 201–238.
- Rigby, Richard A. & Cobb, Rebecca J. (2023). Positive illusions about dyadic perspective-taking as a moderator of the association between attachment insecurity and marital satisfaction. *Journal of social and personal relationships*, 40(4), 1223–1249. <https://doi.org/10.1177/02654075221127241> [15.4.2026].
- Schillebeeckx, Edward (1985). *Christliche Identität und kirchliches Amt: Plädoyer für den Menschen in der Kirche*. Düsseldorf: Patmos.
- Sellmann, Matthias (2022). Sakramente als biografische Freiheitsräume absichern: Zur kirchlichen, theologischen und geistlichen Unverzichtbarkeit des Priesterlichen. *Communio*, 51(1), 34–42. <https://doi.org/10.14623/com.2022.1.34-42> [15.4.2026].
- Sellmann, Matthias & Katsuba, Nikita (2024). *Wer wird Priester? Ergebnisse einer Studie zur Soziodemografie und Motivation der Priesterkandidaten in Deutschland (im Auftrag der DBK)*. Würzburg: Echter.
- Staehele, Angelika (2014). Vierstündigkeit zwischen Idealisierung und realistischer Einschätzung. *Forum Psychoanal*, 30, 357–375. <https://doi.org/10.1007/s00451-014-0185-0> [15.4.2026].
- Statista (2025). Gegenüberstellung der Anzahl von Katholiken und katholischen Gottesdienstbesuchern in Deutschland von 1950 bis 2024. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/2640/umfrage/anzahl-von-katholiken-und-katholischen-gottesdienstbesuchern/> [15.3.2026].
- Witzel, Andreas (2000). Das problemzentrierte Interview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum*

Qualitative Social Research, 1(1), Artikel 22. https://doi.org/10.1007/978-3-8349-9441-7_29
[15.4.2026].

Wrbouschek, Markus & Hametner, Katharina (2025). Geteilte Bitterkeit? Zur prekären Sozialität des Ressentiments. *psychosozial*, 48(4), 10–26. <https://doi.org/10.30820/0171-3434-2025-4-10>
[15.4.2026].

Zulehner, Paul M. (1983). Zur pastoralen Identität. In W. Bruners & J. Schmitz (Hg.), *Das Lernen des Seelsorgers: Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 61–68.

Lukas Schröder
Albert-Richartz-Str. 45
57074 Siegen
+49 (0) 271 31923293
lukas.sch(at)live(dot)de

Dr. Markus Wrbouschek
Sigmund Freud PrivatUniversität Wien
Fakultät für Psychologie
Freudplatz 1
A-1020 Wien
markus.wrbouschek(at)sfu.ac(dot)at

Postsäkulare Performanzen Reflexionen aus einem interdisziplinären Netzwerkprozess

Abstract

In zahlreichen Kontexten weltweit werden politische Debatten nicht nur in Worten und in klassischen Formen deliberativer Politik geführt, sondern vielfältig in non-verbalen Praktiken, mittels ästhetischer, darstellerischer, ritueller Komponenten, die häufig auch theologisch geprägt sind. Glaubensüberzeugungen und -repertoires spielen in die Gestaltung der Körperpraktiken hinein. Wie können die Dynamiken solcher postsäkularer Performanzen systematisch rekonstruiert und problematisiert werden? Wie werden in und durch theologiehaltige performative Praktiken heute Machtverhältnisse gestaltet? Welche kritischen Perspektiven kann theologische Forschung auf sie einnehmen und sie praktisch mitgestalten? Der Artikel stellt die Arbeit des DFG-Forschungsnetzwerkes „Postsecular Performances“ vor, das sich in einem zweijährigen Arbeitsprozess von März 2024 bis Oktober 2026 diesen Fragen widmet. In Form eines Werkstattberichts skizziert der Text erste grundlegende Ergebnisse des Arbeitsprozesses anhand aktueller Beispiele aus US-amerikanischen Kontexten: die Proteste gegen die Migrationspolitik der US-Regierung im Winter 2025/26 in Minneapolis, die ironisch-zynische Selbstdarstellung Donald Trumps als Papst, ökonomische Heilsversprechen der urbanen Metropole New York, die Boxikone Rocky als Ressource des Engagements gegen Prekarität in Philadelphia. Aus diesen Miniaturen werden grundlegende Leitperspektiven für eine kritische pastoraltheologische Reflexion postsäkularer Performanzen heute formuliert.

In numerous contexts around the world, political debates are conducted not only through words and traditional forms of deliberative politics, but also through diverse nonverbal practices that advocate for improved living conditions using aesthetic, performative, and ritual components, and are shaped by theology. Religious beliefs and repertoires play a role in shaping bodily practices. How can the dynamics of such postsecular performances be systematically reconstructed and problematized? How are power relations shaped today in and through theologically infused performative practices? What critical perspectives can theological research adopt toward them and how can it help shape them in practice? This article presents the work of the DFG research network “Postsecular Performances,” which is dedicated to these questions in a two-year research project, running from March 2024 to October 2026. In the form of a workshop report, the article outlines initial fundamental findings of the research process using current examples from U.S. contexts: the protests against the U.S. government’s immigration policy in Minneapolis during winter 2025/26, Donald Trump’s ironic and cynical self-portrayal as Pope, economic promises of salvation in the urban metropolis of New York, and the boxing icon Rocky as a resource for faith-based activism against precariousness in Philadelphia. From these vignettes, fundamental guiding perspectives for a critical pastoral-theological reflection on post-secular performances today are formulated.

Es gibt derzeit viel Theologie im öffentlichen politischen Raum. Dies betrifft nicht nur Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die trotz rückläufiger Mitgliedszahlen ihren Glaubensüberzeugungen in der Öffentlichkeit weiterhin Ausdruck verleihen, sondern auch viele andere Bereiche und Formen des öffentlichen politischen Lebens. Ein signi-

fikanter Teil aktueller politischer Debatten auch außerhalb kirchlicher Kontexte ist theologiehaltig, d.h. von Symbolen, Narrativen, Argumentationsweisen, Darstellungsrepertoires, Atmosphären geprägt, die mit Glaubensüberzeugungen verwoben sind. Populistische Politik in den USA und andernorts etwa steht mit christlichen Nationalismen in Verbindung (exemplarisch Perry et al. 2021). Der Angriff Russlands auf die Ukraine hat, wie andere kriegerische Konflikte, einen religionspolitischen *backbone* (Elsner 2022; Oettinger 2025). Gesellschaftliches Engagement für ökologisch nachhaltige Politik ist von apokalyptischen Vorstellungen und asketisch-spirituellen Praktiken des Widerstands und der Transformation geprägt (Maier 2024; Skrimshire 2026; World Council of Churches 2026).

Häufig verdichten sich die entsprechenden Diskurse inklusive ihrer Theologizität in *konkreten Körperpraktiken* an partikularen, öffentlichen Orten. Es bilden sich Konfliktzonen, in denen Menschen auftreten, sich mit Worten und vor allem auch nonverbalen Körperpraktiken zeigen und im Horizont der jeweiligen Diskurse für veränderte Lebensbedingungen eintreten. Die Auseinandersetzung um die Migrationspolitik in Minneapolis in den USA im Winter 2025/26 ist ein Beispiel dafür: In vielfältigen Weisen spielen Theologien in die Konfliktzone hinein. Einige Akteure akzeptieren die ICE-Einsätze als Teil einer von Gott gutgeheißenen nationalen Politik und ihres Führers, andere stellen sich den Abschiebungen und ihrer körperlichen Übergriffigkeit mit Repertoires, Zeichen, Gesten aus Glaubenskontexten entgegen (New York Times 2026; Woolf 2026).

Solche Konfliktzonen sind von *Körpergewalt* geprägt: Es finden Zugriffe, Übergriffe, Verwerfungen von Leben statt. Zugleich prägt sie *Körperkreativität*. Menschen setzen sich für veränderte Lebensbedingungen ein, fordern zukünftige Lebbarkeit und rechtlich-infrastrukturelle Sicherheit, und geben diesem andersartigen sozialen Leben in ihrem körperlichen Tun jetzt und hier bereits eine erste Gestalt. Und: Diese Praktiken sind *theologiehaltig*. Selbst wenn Menschen hier nicht an etwas Göttliches glauben oder Glaubensüberzeugungen bekennen, ist die Situation, die sie involviert, konstitutiv von den sie bedingenden Masterdiskursen inklusive ihrer Theologizität geprägt. Weit über Worte hinaus, auf Ebene der Körperperformanz verweben sich in ihnen Theologisches und Politisches.

Solche partikularen, theologiehaltigen Körperpraktiken im öffentlichen Raum sind hinsichtlich dessen, was sie sagen, tun, bedeuten und wie sie zu werten sind, nicht selbst-erklärend. Sie sind plural, komplex und ambivalent. Sie sind problematisch, weil in ihnen Gewalt am Werk ist und sich destruktiv äußern kann. Zugleich beinhalten sie auch gesellschaftliches Potenzial. In ihren Verhandlungen können neue Formen von Leben und Glauben – *Heteromorphien* – anbrechen. Es öffnet sich ein Raum für Imagination und Realisation eines gesellschaftlichen und politischen Anderswie.

Angesichts der Prominenz von theologiehaltigen, performativen Körperpraktiken in Konflikt- und Kreativitätszonen in Gesellschaften weltweit besteht ein Desiderat für theologische Forschung: Benötigt werden intensivere Reflexionen über die komplexen

Verwebungen von Theologischem und Politischem in Verkörperungspraktiken heute, die in der Lage sind, deren Gewaltgehalt differenziert zu problematisieren und ihre Kreativitätspotenziale sichtbar zu machen, vielleicht auch mitzugestalten.

Der folgende Text stellt ein Netzwerk von Forscher*innen und Gestalter*innen vor, das sich diesen Fragen aktuell in einem gemeinsamen Arbeitsprozess widmet: das Netzwerk „Postsecular performances – critical analysis of power dynamics in politico-performative practices“ (Postsecular Performances 2025). 15 Personen aus verschiedenen akademischen, bildungs- und kulturbezogenen Kontexten arbeiten von März 2024 bis Herbst 2026 zusammen und erkunden, diskutieren, performen, problematisieren „postsecular performances“. Das Netzwerkprojekt zielt darauf ab, erste Basiselemente einer *grounded theory of postsecular performance* in den performativen Körperwelten heutiger Gesellschaften zu entwickeln.

Die folgenden Überlegungen präsentieren kein fertiges Endprodukt des Arbeitsprozesses im Netzwerk, sondern im Stil eines Werkstattberichts eine offene Zusammenstellung von Reflexionen, Wahrnehmungen, Gedankengängen rund um performative Körperpraktiken in politischen Räumen heute. Zunächst rekonstruiert der Text zwei Beispiele von postsäkularen Performanzen aus aktuellen Kontexten: Szenen aus Minneapolis vom Winter 2025/26 im Kontext der US-amerikanischen Migrationspolitik und der damit einhergehenden Proteste gegen ICE-Einsätze in der Stadt sowie ironische Selbstdarstellungen Trumps mit religiösen Anspielungen im Frühjahr 2025. Nach einer kurzen Darstellung der Netzwerkaktivitäten und des Forschungsprogramms folgt ein offener Erfahrungsbericht aus einem der Netzwerkworkshops von März 2025. Diese Beispiele entstammen einem US-amerikanischen Kontext, aber sie lassen Dynamiken erkennen, die sich *mutatis mutandis* auch in deutschsprachigen Kontexten wahrnehmen und weiterdenken lassen: politischer Zynismus in neurechten Heilsverheißungen, die transformative Widerstandskraft sozialer Brennpunkte und ihrer Ikonen, die bleibende Ambivalenz von imaginären Körperperformanzen.

1. Blick: theologiehaltige performative Proteste in Minneapolis, Winter 2025/26

Im Winter 2025/26 wird die nordamerikanische Stadt Minneapolis zu einer global sichtbaren, theologiegeprägten Konfliktzone, in der nicht nur mit Worten und klassischen deliberativen politischen Formen politischer Streit ausgetragen wurde, sondern auch in und durch Körper.

Auf Grundlage der Entscheidungen und Verordnungen der Trump-Administration wird im Dezember 2025 eine große Zahl von ICE-Mitarbeitenden in die Stadt verlegt und die Abschiebepolitik der Regierung durchgesetzt. Migrant*innen ohne legale Aufenthaltsgenehmigung werden im öffentlichen oder privaten Raum aufgegriffen und für die *deportation* vorbereitet. Medien diskutieren die Zugriffe durch ICE intensiv (The Guardian 2026). Es entstehen vielfältige Gegenreaktionen, Proteste und Widerstands-

praktiken in der Öffentlichkeit, v.a. auch auf der Straße: Demonstrationen, Dokumentationen der ICE-Praktiken mit Bildern und Handys (vgl. DRM News 2026), öffentliche Versammlungen. Über Dokumentationen und Diskurse hinaus werden auch non-verbale Formen des Protests mit darstellerisch-ästhetischen Mitteln entwickelt.

In die Gestaltung der Widerstandspraktiken fließen auch theologische Komponenten mit ein, in Minneapolis v.a. christlicher Prägung. Auf inhaltlich-argumentativer, ethischer Ebene etwa treten beteiligte Akteur*innen für den Schutz von Migrant*innen ohne sicheren Aufenthaltsstatus ein („love your neighbour“, vgl. SpookieHistorian 2026; Woolf 2026) und greifen dazu auf gestalterisch-performativer Ebene christliche Glaubensrepertoires auf: im Kreis stehen, gemeinsames Schweigen, Segensgesten, Symbole zur Solidarisierung mit Betroffenen und Gesten der Zurückweisung von Gewalt mit biblischen Bezügen, Amtsinsignien wie Stolen und liturgische Kleidung, Gedenkrituale für die Erschossenen Renée Good und Alex Pretti. Gegenüber diesen Widerstandspraktiken sind auch die Aktivitäten der ICE-Agent*innen theologisch konnotiert. Auch sie erhalten verbalen und non-verbalen *backup* durch Angehörige von christlichen *communities*, inklusive entsprechender Gesten und Symbole. Rechtlich legitimiert sind die Praktiken durch Entscheidungen der Trump-Administration, deren Politik wiederum durch eine Wähler*innenschaft christlicher Prägung mitgetragen wird (Baker et al. 2020). Diese interpretiert das Handeln der Regierung als eine Art Segnung und die Migrationspolitik als Praxis der Reinigung, in der eine verloren geglaubte Güte der Nation wiederhergestellt würde.

Minneapolis ist eine theologisch geprägte Konfliktzone: Der politische Streit wird weit über deliberative Formen hinaus in performatischen Körperpraktiken ausgetragen, und diese Verkörperungspraktiken sind intensiv, auf unterschiedlichen Ebenen von Theologischem durchzogen. Die Konfliktzone ist daher ein Ort komplexer performativer Körpertheologien. Ihre Theologizität zeigt sich nicht nur dort, wo Menschen explizit und reflektiert ihrem persönlichen Glauben Ausdruck verleihen und sich dazu bekennen. Theologisches wirkt hier, praxeologisch betrachtet, auf einer nicht-reflexiven, körperlichen Ebene: Symbole, Diskurse, Argumentationen, Gestaltungsrepertoires, Begründungsmuster aus theologisch-religiösen Beständen sind in die entsprechenden Körperpraktiken eingewoben, werden darin routiniert, oft nicht-reflexiv *performed* und sind Teil von gestalterischen politischen Prozessen. In einem pragmatischen Sinn sind die theologisch-religiösen Bestände in der Gestaltung und Durchführung der Prozesse gedacht, auch wenn sie nicht explizit mit rationalen, argumentativen Mitteln reflektiert und expliziert werden. Menschen sind in diese theologiehaltige Situation sozusagen hineingezogen und darin situativ involviert, auch wenn sie nicht im religiösen Sinn glauben.

2. Blick: Religiöse Rollen und ironisch-zynische Selbstdistanzierungen, Mai 2025

Minneapolis ist ein Beispiel für viele weitere Konfliktzonen mit ähnlichen theologischen Verwebungen (vgl. Zelensky 2022; Elysée 2026; Sauerborn 2022). Viele aktuelle globale, politische Brennpunkte sind gerade nicht rein ökonomisch, pragmatisch oder säkular-politisch geprägt, sondern theologisch, in komplexer Weise, auf Ebene von Diskursgehalten, Gestaltungsrepertoires und Legitimationsmustern. Es lässt sich insgesamt von einer Polito-Performatik mit theologischen Charakteristiken sprechen, von einem vielfältigen Geflecht an Körperpraktiken im öffentlichen Raum heutiger Gesellschaften, die auf unterschiedlichen Ebenen mit Glaubensgehalten, -narrativen und -repertoires verwoben sind.

In und durch solche Polito-Performatiken inklusive ihrer Theologizität wird Macht ausgeübt, weil sie gesellschaftliches Leben formen, beeinflussen, regulieren. Machtausübung findet dabei nicht allein *expressis verbis* statt, sondern vielfältig auch in nonverbalen rituellen und routinierten Formen (vgl. Kertzer 1998) sowie mittels Stilen (Kern 2023). Im Kontext von neu-rechter, autoritärer Politik lässt sich derzeit ein spezifisches Stilmittel wiederholt wahrnehmen: Ironie und Zynismus. Die Trump-Administration liefert auch dafür Beispiele. In medialen Selbstdarstellungen Trumps verweben sich Ironie und Zynismus mit religiöser Gestik.

Zu Beginn der zweiten Amtszeit Trumps konnte man eine Reihe selbstironischer Moves beobachten: Im Mai 2025 erschien Trump plötzlich als Papst (vgl. Tanno et al. 2025). Eine unbekannte Person hatte mittels einer KI ein Bild erstellt, das den amerikanischen Präsidenten in Papstpose vor einem grauen Hintergrund zeigte: in papsttypischer Soutane, mit Mitra auf dem Kopf, die Hand im autoritären Zeige- bzw. Segensgestus. Ein würdiger, milde lächelnder Präsidentenpontifex. Kurz nachdem das Bild von Trump selbst über den eigenen Truth Social Kanal geteilt worden war und erste kritische Debatten über ihn entstanden, folgte die ironische Selbstdistanzierung (Oliphant 2025): Natürlich sei der Post nicht grenzverletzend gemeint, er verfolge keinesfalls die Absicht, religiöse Gefühle zu irritieren. Auch sei er nicht als Sakralisierung des eigenen Machtanspruchs zu verstehen, sondern lediglich als humorvolles Augenzwinkern in Richtung Sixtinische Kapelle im Kontext der damals bevorstehenden Papstwahl.

Trump nutzt solche Rollenbilder mächtiger Männer, die eine Aura des Absoluten, Untastbaren oder Sakralen umweht, häufiger. Im Wahlkampf 2024 spekulierte er darüber, ob er sein Präsidentenamt nicht auch wie ein Diktator verstehen und durchführen könne. Später danach gefragt, ob diese Äußerung ernst zu nehmen sei, rückte er davon wieder ab und distanziert sich. In einem anderen Post mimte Trump einen König und sinnierte darüber, ob und wie er nicht auch in eine royale Tradition einzuordnen sei. Und erneut folgte eine ironische Selbstdistanzierung: Es handele sich sicher nur um ein Gedankenspiel, das nicht die Realität treffe.

Ein Schema deutet sich in diesen Praktiken ironischer Selbstdistanzierung an: Der politische Dresscode wird geändert, ein politischer Machthaber schlüpft in absolutistisch und sakral konnotierte Rollen, spielt kurzzeitig „als ob“. Dann folgt die selbstironische Distanzierung von dieser Darstellungspraxis. Nicht ernst gemeint.

Solche Moves finden nicht nur in Repräsentationspraktiken auf Social-Media-Präsidentenkanälen statt. Sie prägen den politischen Handlungsstil der Trump-Administration insgesamt und anderer politischer Akteure (vgl. etwa Elon Musks früherer Führungsstil als Leiter der Doge-Behörde, vgl. WFAA 2025). Sie sind als Stil ein Mittel aktueller politischer Praxis, in vielen Kontexten.

In solchen politischen Moves und ihren darstellerischen Praktiken wird Macht in einer spezifischen Weise ausgeübt. Politische Entscheidungsträger*innen erzeugen eine Situation der *Ungewissheit*. Eine Person, die von den Bewegungen einer solchen Politik betroffen ist, weiß nicht mehr genau, was jetzt ‚eigentlich‘ der Fall ist und woran er* sie ist. Die ironische Selbstdistanzierung erzeugt *Prekarität* aufseiten derer, die im Wirkungskreis der Politik stehen. Denn Menschen brauchen Perspektiven und Strukturen, die ihre Lebensgestaltung ermöglichen. Je weniger man aber weiß, woran man ist und worauf man sich stützen kann, desto enger wird der Zukunfts- und Handlungshorizont. Man hat die Lebbarkeit des eigenen Lebens weniger in der Hand und im Blick. In radikaler Weise werden Menschen so auf die eigene, gewissermaßen nackte Gegenwart reduziert, ohne Handlungsraum und -zeit.

Politische ironische Selbstdistanzierungen sind von einer eigenartigen *Absolutheit* geprägt. Normative Bindungen der Vergangenheit werden ausgesetzt, ihre Geltung wird suspendiert; ebenso gibt es kein zukunftsweisendes Versprechen, an das sich die Akteure binden. Sie koppeln sich von solchen Bindungen im ironischen Nirgendwo ab und praktizieren insofern eine eigene Art der Los-Lösung, der Ab-Solution. Im Grunde handelt es sich um Willkürpraxis und einen durch Ironie generierten Ausnahmezustand. Menschen, die davon betroffen sind, stehen einer Form von willkürlicher Macht gegenüber, die etwas tief Zynisches, Herabsetzendes gewinnt, weil sie die Prekarisierung von Leben mit einem milden Lächeln bejaht und sich zugleich von der eigenen Verantwortung dafür dispensiert.

Bei Trump & Co verbindet sich diese politische Stilistik und Praxis mit einem postsäkularen Charakteristikum. Wenn er Rollen aufgreift, die eine sakrale Aura und göttliche Berufung berühren, dann schiebt sich seiner politischen Praxis eine religiöse Komponente unter. Seine politische Rolle und die mit ihr verbundene Legitimität scheint dann nicht bloß aus immanenten Gründen zu gelten, sondern kommt von anderswoher, „nicht allein von dieser Welt“. Es folgt die selbstironische Distanzierung, doch zugleich bleibt etwas dieser theo-politischen Legitimierung an der Figur Trump hängen. Trotzdem unsicher: im Ernst so gemeint?

Diese politische Praxis ist postsäkular, insofern sie weder an ein religiöses Bekenntnis gebunden noch säkular autorisiert ist, etwa durch Wähler*innenkonsens. Sie bezieht

ihre Wirksamkeit und Macht vielmehr aus dem performativen, uneindeutigen Spiel mit theologisch lesbaren, religiös konnotierten Zeichen und Anspielungen. Sie bewegt sich in einem Raum der Uneindeutigkeit jenseits einer klaren Dichotomie von säkular/religiös. Die politische Performance bezieht Kraft und Macht daraus. Menschen, die von der Politik ironischer Selbstdistanzierung betroffen sind, bekommen es mit dieser theopolitischen Dynamik zu tun, auch wenn sie selbst nicht an einen Gott o.Ä. glauben.

3. Blick: Fährten und Formen eines Forschungsnetzwerks

Postsäkulare Performance gibt es häufig in heutigen Öffentlichkeiten. Politische und ökonomische Akteure treten auf, nutzen Zeichen und Inhalte aus religiösen Kontexten und verweben sie mit eigener Politik.

Die Wirkweise – ihre Performanz – variiert dabei. Sie funktionieren auch anders als im Modus der beschriebenen ironische Selbstdistanzierung. Mal sind postsäkulare Darstellungspraktiken ein strategisches Mittel zur Stabilisierung von Macht, mal ein subversives Mittel von Widerstand oder Transformation oder einfach ein Mittel, um sich mit Balance in ökonomischen Bedingungen einzurichten und in einer leistungsbezogenen, performance-orientierten Lebenswelt etwas besser zu leben (vgl. Glohovic et al. 2017; Jordan 2017).

Postsäkulare Performances nehmen derzeit in Art und Anzahl zu. Sie sind postsäkular, insofern sie weder rein religiös noch rein säkular sind. Sie bewegen sich jenseits und „nach“ dieser typisch modernen, westlichen, dominanten Leitdistinktion (vgl. Asad et al. 2013). Sie sind Verhandlungspraktiken, in der um die Lebbarkeit von Körpern heute, unter Bezugnahme auf religiös konnotierte Traditionsbestände, gerungen wird.

Säkularitätstheorien und -theologien (etwa Loffeld 2024), die sich auf die Dichotomie säkular/religiös stützen und auf subjektive Glaubensvollzüge abheben, können das Postsäkulare mit ihren Rasterungen und empirischen Befragungstechniken oft nicht erfassen. Denn in postsäkularer Performance geht es nicht um subjektiven Glauben an eine göttliche Wirklichkeit, sondern um die körperliche-soziale Einbettung von Menschen in Machtstrukturen und religiöse Muster. Es geht um das Ringen um die Lebbarkeit von Leben unter prekären politischen Bedingungen, die mit Transzendenzbezügen und theologischen Mustern verwoben sind. Menschen sind von postsäkularen Spielarten der Macht und ihren religiösen Allusionen/Illusionen wie derjenigen Trumps betroffen, ob sie wollen oder nicht, ob sie daran glauben oder nicht.



Seit März 2024 besteht das DFG-Netzwerk „Postsecular Performance“, das postsäkulare Praktiken im öffentlichen Raum und ihre politischen Wirkungsweisen reflektiert. Es besteht aus 15 Personen, die an Schnittstellen von Performance Studies, Theologie, Religionswissenschaft, politischer Theorie sowie pastoraler und künstlerischer Praxis arbeiten. Die Mitwirkenden kommen aus Deutschland, Österreich, UK und USA, Indien und Japan. Unser Interesse richtet sich auf „postsecular performances“ in ausgewählten gegenwärtigen Kontexten. Was sind Charakteristiken des Postsäkularen in exemplarischen Praktiken? Wie ist die jeweilige gestalterische Praxis mit Machtverhältnissen verwoben und von Theologischem geprägt? In welchen Darstellungsformen und Erkundungsweisen wird die postsäkulare Erfahrung zugänglich? Von März 2024 bis Oktober 2026 versuchen wir in mehreren Phasen, in einem offenen, prozessorientierten, experimentellen Arbeitsprozess erste theoretische Fährten und praktische, performatische Darstellungsformen für das entstehende Forschungsfeld postsäkulare Performanzforschung zu gestalten. Dabei reflektieren wir auch auf Theologie als akademische Praxis. Sie ist selbst eine „Performance“ nicht-säkularer Art, und sie ist in die (Re-)Produktion von gesellschaftlichen Machtverhältnissen ambivalent verstrickt.

4. Blick: Postsecular Performance in New York und Philadelphia, März 2025

Im März 2025 fand im Tagungshaus Pendle Hill, in der Nähe von Philadelphia/USA, eines der Arbeitstreffen statt. Wir diskutierten Beispiele postsäkularer Performance u.a. aus dem aktuellen amerikanischen Kontext und aus neurechten Bewegungen in Europa. Über *case discussions* hinaus führte eine Exkursion nach Manhattan/New York. Im Herzen des urbanen Raums und der Selbstinszenierungen als Weltstadt suchten wir nach Spuren des Postsäkularen. Wir starteten mit der Annahme, dass

„the city in general and New York in particular presents itself as a kind of ‘promise of salvation’ – in the way people interact with it. It promises limitless possibilities and freedom of experience, (inter)action, and shaping one's relationship to oneself and the world. In the city postsecularity takes place through actions. Actions that can be perceived as ritualized or that reflect established rituals, actions that incorporate (quasi) religious or self-transcending beliefs and write them onto the ‘text’ of the city. At the same time, these actions, which generate the social space of the city, can also be read as a performance, as a staged event, or as a dance – as an ordered movement of persons and things in a specific space.“ (Giele 2025)

In New York stoßen wir auf Beispiele von performativem Zynismus mit religiösen Konnotationen mit Ähnlichkeiten zur Papstperformance Trumps. Oberhalb des Madison Square Gardens, direkt gegenüber vom New Yorker Hauptbahnhof, der Penn Station, gibt es große Werbedisplays, auf denen digitale Werbeanzeigen gezeigt werden, so hoch wie Häuserwände, übermenschlich groß. Auf einer der Anzeigen ist eine Frau zu sehen, ganz in weiß; mit erhabener und souveräner, strenger Mimik blickt sie von oben auf die Betrachtenden. Wie auf einem Thron, von einer weißen, strahlenden Aura umgeben, leuchtet sie aus ihrer erhabenen Position herab und ruft mit dominantem Blick in Form eines Imperativs zu: „You can't win – so win!“



Die Darstellung markiert eine Position und qualifiziert den Raum, in dem sie erscheint, performativ: Es geht hier darum, ein ökonomischer und gesellschaftlicher Winner zu sein. Und zugleich wird verneint, dass dieses Gewinnen überhaupt möglich ist. Du kannst nicht gewinnen, also gewinne. – Ernsthaft?

Dieser ironische Move gewinnt etwas Zynisches, wenn man ihn im Kontext des sozialen Lebens rund um die Penn Station sieht. In eher versteckten Nischen gibt es dort einige Menschen, die in prekären Verhältnissen leben und/oder obdachlos sind. Sie können und dürfen nicht in Erscheinung treten, weil der Bahnhof einen bestimmten Stil bewahren soll, um touristisch attraktiv zu sein. Er muss repräsentativ „sauber“ und „rein“ gehalten werden. Ein ästhetiko-politisches Formregime bestimmt den Platz. Menschen in prekären körperlichen und ökonomischen Lagen können hier tatsächlich nicht wirklich gewinnen. Sie kommen in die Stadt an diesen Ort, um eventuell etwas leichter zu überleben, mehr nicht. Von oben aber grinst die weiße Göttin/Päpstin auf sie herab. *You can't win. Also streng' dich an.*

Bei den Explorationen des Netzwerks sind wir dem ironischen Zynismus gegenüber aber auch auf Spuren einer anderen Weise postsäkularer Performanz gestoßen. Diese Praxis anderer Art bezieht sich ebenfalls auf Prekarität, distanziert sich aber nicht zynisch-ironisch davon, sondern bietet eine Umgangsweise damit: widerständig, gebrochen, dennoch hoffnungsvoll. Ich habe diese Praxis bei einem kurzen Streifzug durch die Kensington-Neighbourhood im Westen Philadelphias wahrgenommen.

Die Kensington Street ist ein sozialer Brennpunkt, an dem Drogen umgeschlagen und konsumiert werden. Man kann hier, von der Polizei geduldet, Fentanyl bekommen und auf offener Straße konsumieren. Das US-amerikanische Fentanylproblem zeigt sich hier offen. Menschen sacken einfach vor mir zusammen oder liegen auf der Straße.



Unterhalb einer U-Bahnstation treffe ich auf eine Boxschule. Hineingehen kann ich nicht, da ich zufällig vorbeikomme und sie gerade geschlossen ist. An einer Hauswand gegenüber ist ein großes Bild sichtbar, ein *mural*: Es zeigt „Rocky“, den Boxer aus der gleichnamigen Filmreihe, zusammen mit seiner Partnerin. Die Figur Rockys ist für Philadelphia wichtig, weil Teile des Films hier gedreht wurden – auch in Kensington – und er zu einer Art Ikone der Stadt wurde.

Die Filmreihe erzählt von einem Soldaten, der als junger Mann im Vietnamkrieg kämpft, in Gefangenschaft gerät, gefoltert wird, später nach Kriegsende in die USA zurückkehrt und in Philadelphia ein neues Leben zu beginnen versucht. Rocky ist eine tief verwundete Figur, weil er Traumata mit sich herumträgt, die nicht wirklich heilen können. Er kommt eher zufällig in eine Boxschule, und die körperliche Praxis dort ermöglicht ihm zwar keine Heilung, aber einen widerständigen Umgang damit, eine Über-Lebenskunst, die von einer gebrochenen Hoffnung und Widerstandskraft beseelt ist. Durch die Boxperformance ändert sich seine prekäre Situation, wird weniger destruktiv und dysfunktional.

Die Boxschule in der Kensington Road ruft diese Erzählung wach und bietet sie als eine Verkörperungsform an: Die Schule erscheint hier auf der Straße mit ihrer Ikonografie und ihrem Programm als ein Ort, in dem sich Menschen an der Ikone Rocky orientieren können und eventuell in einen ähnlichen Move kommen: einen eigenen, gebrochen-bestärkenden Umgang mit der Situation im Brennpunktviertel zu finden und Impulse für deren Veränderung freizusetzen.

An der Außenfassade der Schule wird die Boxperformance mit einem Bibelzitat aus Sprüche 22,6 verbunden. Auf der Frontseite der Schule steht außerdem „Jesus – King of Kings“, was sich auf die Johannespassion beziehen lässt. Der Ort wird von einer christlich-charismatischen Community organisiert. Das Boxen als Körperperformance wird mit Theologischem verwoben. Der gebrochen-hoffnungsvolle Umgang mit der eigenen Prekarität steht in einem Glaubensraum. Der Zugang scheint zugleich niederschwellig zu sein. Man muss hier kein Glaubensbekenntnis ablegen, um dazuzugehören und mitzuboxen.



Die Boxschule führt auf die Spuren von postsäkularer Performanz im Kontext von Sozialarbeit im Brennpunktviertel. Sie verwebt Körperpraxis, das Ringen um die Lebbarkeit von Leben unter prekären Bedingungen und Theologie. Sie ist ein Ort, in der Menschen in eine fiktive Rolle schlüpfen können: Boxer sein, Rocky sein, entsprechend performen. So tun, als ob ich wie Rocky bin, mich vielleicht auch eigenen Verletzungen stellen. Vielleicht neue soziale Interaktion erlernen, einen anderen Umgang suchen. Aufrecht stehen, den Blick zum Horizont richten. Boxen kann ein Sport sein, um soziale Konfliktfähigkeit einzuüben, der Lebbarkeit von Leben verändert (vgl. vom Zumwald 2025). Hier wird es außerdem zu einer Aktivität, in der Menschen über die eigene Prekarität hinauswachsen können.

Rocky ist eine Ikone, durch die hier im Brennpunkt eine Hoffnung durchbricht auf eine Veränderung von prekären Verhältnissen und Lebbarkeit. Im Boxen wie Rocky wird sie wirksame Praxis. Zugleich bleibt sie gebrochen, steigt nicht auf den Thron der Unbesiegbarkeit – und der Ort versagt sich, wenigstens hier an der Außenwand, einer ironischen Distanzierung von eben dieser Prekarität.

Das „Boxen wie Rocky“ lässt sich in dieser Schule als eine postsäkulare Performance lesen. Es ist ein Ort, an dem man nicht klassisch-religiös an einen Gott glauben muss. Es tauchen religiöse Symbole auf, aber sie sind nicht dem subjektiv-innerlichen Glaubensbekenntnis zugeordnet, sondern dem Umgang mit körperlicher und soziale Prekarität im Brennpunkt. Anders als in den beschriebenen ironischen, zynischen Distanzierungen geht es in ihnen nicht darum, Prekarität zu verstärken, sondern einen anderen Umgang damit zu suchen und prekarisierenden Mächten gerade Widerstand entgegenzusetzen. Dabei bleibt der Ort selbst, angesichts der Gebrochenheit der Ikone, nicht paradiesisch. Er ist ambivalent, weil in der Figur Rockys und ihrer Darstellungen auch fragwürdige Aspekte enthalten sind: harte Männlichkeit und muskulöses Kämpfertum, patriarchaler Umgang mit Frauenfiguren, Gewaltakzeptanz. Kein Paradies, aber – eventuell – ein Übergang in ein lebbares Anderswie.

5. Blick: Performanzkriterien und pastoraltheologische Anschlüsse

In den Erfahrungen des Forschungsnetzwerks werden erste Konturen einer Krieteriologie postsäkularer Performance erkennbar und es lassen sich Leitfragen für deren kritische Reflexion formulieren:

- In Bezug auf körperliche Prekarität: Wie verhalten sich darstellerische Praktiken in der Öffentlichkeit inklusive ihrer religiösen Bezugnahmen dazu? Tragen sie zur Verstärkung von Prekarität bei, indem sie Zukunftshorizonte verschließen, oder öffnen sie Möglichkeiten, einen lebbareren Umgang mit Prekarität zu finden?
- In Bezug auf soziale Verbindlichkeit und Kohäsion: Wofür steht eine postsäkulare Performance ein? Geht sie ein Versprechen ein, in dem sie für die Bestärkung von Lebensverhältnissen eintritt? Oder geht sie auf ironische, eventuell zynische Distanz dazu, nimmt prekarisierte Lebensverhältnisse in Kauf oder entpflichtet sich von Verantwortung?
- In Bezug auf soziale Imaginationen und Fiktionen: Welche Rollenspiele führt eine performative Körperpraxis durch und in welcher Weise verhalten diese sich kritisch zu sozialen Imaginationen, Fiktionen, Ideologien? Interveniert sie als Fiktion in fiktionalen Welten, um Ausblendungen aufzubrechen, die Lebensoptionen bisher verhinderten?



Für pastoraltheologische Forschung und Praxis ergibt sich mit diesen Fragen eine aktuelle, gesellschaftlich relevante Arbeitsperspektive. Theologische Forschung kann postsäkulare Performanzen deskriptiv rekonstruieren und ihre sozialen, politischen Dynamiken entlang von solchen Leitfragen kritisch reflektieren. Mit dem dadurch gewonnenen kritischen Wissen kann theologische Praxis, in kirchlichen Kontexten und darüber hinaus, selbst Formen gestalten, in denen die Lebbarkeit von Leben in den Welten von heute performativ gefördert und intensiviert wird. Die Kunst einer solchen Praxis besteht darin, Imaginationen von Leben und Glauben in Körperpraktiken Gestalt werden zu lassen, die wirklich wirksam und verbindlich zur Lebbarkeit von Leben heute beitragen, anstatt sich insgeheim oder offen, ironisch oder zynisch von Prekarisierungsdynamiken zu distanzieren oder von der eigenen Verantwortung zu suspendieren.

In einer solchen Arbeit ist zu berücksichtigen, dass theologische Forschung nicht nur über postsäkulare Praktiken *spricht*, sondern selbst eine solche Verkörperungspraxis *ist*. Theologie kann in ihren Arbeitspraktiken einen Denk- und Gestaltungsraum für Fra-

gen nach möglichem Anderswie von Leben und Glauben öffnen, auch für solches, das bisher außerhalb des Denk- und Sagbaren lag. Sie wird darin selbst zu einer Denk- und Darstellungspraxis als „a way of imagining together“ (Edelman 2025). Die kreativen Imaginationen beinhalten normative Reflexionen, wie angesichts von sozial und politische organisierten Verwerfungsdynamiken anders gehandelt werden könnte und müsste, um letztere zu überschreiten. Normativ bedeutsam ist dabei aber, die eigene Ambivalenz von Theologie mit im Blick zu behalten, also keiner Illusion der Gewaltfreiheit zu verfallen, die selbst einen enormen disziplinierenden Machtzugriff bedingen kann. Neue Formen von Leben, Glauben, sozialer Organisation sind gegenüber Verwerfungsdynamiken nicht gefeit. Als Körperpraktiken, die spezifische Formen favorisieren und repräsentieren, sind sie selbst wenigstens latent zugriffig und potenziell verwerfend. Eine Meta-Reflexion auf Theologie, die sich mit diesen Praktiken befasst, ist notwendig: Wie verhält sie sich selbst zu ihrer eigenen Verstrickung in Prekarisierungen von Körperlichkeit heute? Wo Theologie dies durchführt, wird sie selbst zu einer intellektuellen, wissenschaftlichen Praxis, die sich für ein ereignishaftes *Anderswie* öffnet, das sie eventuell verändert, um für das einzustehen und zu handeln, wofür sie sich ausspricht (vgl. Derrida 2001): einer unabsehbaren Fülle an Lebens- und Glaubensformen in den Welten von heute.

Literaturverzeichnis

- Asad, Talal, Brown, Wendy, Butler, Judith & Mahmood, Saba (Hg.) (2013). *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. New York: Fordham University Press.
- Baker, Joseph O., Perry, Samuel L. & Whitehead, Andrew L. (2020). Keep America Christian (and White). *Christian Nationalism, Fear of Ethnoracial Outsiders, and Intention to Vote for Donald Trump in the 2020 Presidential Election*. In: *Sociology of Religion* 81 (3), 272–293.
- Derrida, Jacques (2001). *Die unbedingte Universität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DRM News (2026). UNSEEN VIDEO: ICE Agents SURROUNDED by Furious Crowd After Stopping Man in Minneapolis, abrufbar unter https://www.youtube.com/watch?v=tZn8IevE3_U [25.3.2026].
- Edelman, Josh. A few words on performance, abrufbar unter <https://postsecularperformances.wordpress.com/about-performance/josh/> [25.3.2026].
- Elsner, Regina (2022). Kriegstreiber oder Friedenskraft? Zur Rolle der Kirchen in Russlands Krieg in der Ukraine. In: *ComSoc* 55 (4), 479–491.
- Élysée (2026). Cérémonie de réouverture de la cathédrale Notre-Dame de Paris, abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=oV4yfmrkV8c&t=596s> [25.3.2026].
- Giele, Nathalie (2025). New York. Promise of salvation. Unveröffentlichtes Score zur ethnografischen Exploration in New York, am 19.3.2025.

- Glohovic, Milijja & Menon, Jisha (2017). *Performing the Secular. Religion, Representation, and Politics*. London: Palgrave Macmillan.
- Kern, Christian (2023). In affizierbaren Formen. Pastoraltheologie als kritische Stilistik. In: *Diakonia* 54 (2), 74–83.
- Kertzer, David I. (1998). Ritual, Politik und Macht. In: Andréa Belliger & David J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Westdt. Verlag, 365–390.
- Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. München: Verlag Herder.
- Maier, Alexander (2024). Letzte Generation und Neuer Mensch. Jugendlich-apokalyptische Protestkultur in bildungshistorischer Perspektive 23 (1), 103–124.
- Miller, Jordan E. (2019). *Resisting theology, furious hope. Secular political theology and social movements*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- New York Times (2025). 'Long Live the King': Trump Likens Himself to Royalty on Truth Social, abrufbar unter <https://www.nytimes.com/2025/02/19/us/politics/trump-king-image.html> [21.5.2025].
- New York Times (2026). Religious Leaders in Minnesota Say It's Their Duty to Resist ICE, abrufbar unter <https://www.nytimes.com/2026/02/01/briefing/religious-leaders-in-minnesota-say-its-their-duty-to-resist-ice.html> [24.3.2026].
- Oliphant, James & Holland, Steve (2025). Trump calls AI pope image a joke, but experts say it's no laughing matter, abrufbar unter <https://www.reuters.com/world/us/trump-calls-ai-pope-image-joke-experts-say-its-no-laughing-matter-2025-05-05/> [21.5.2025].
- Ottinger, Richard (2025). *Religious Elements in the Russian War of Aggression Against Ukraine. Propaganda, Religious Politics and Pastoral Care, 2014-2024*. Hannover: Ibidem.
- Perry, Samuel L., Cobb, Ryon J., Whitehead, Andrew L. & Grubbs, Joshua B. (2021). Divided by Faith (in Christian America): Christian Nationalism, Race, and Divergent Perceptions of Racial Injustice 101 (2), 913–942.
- Sauerborn, Elgen (2022). The politicisation of secular mindfulness – Extinction Rebellion's emotive protest practices. In: *European Journal of Cultural and Political Sociology* 9 (4), 451–474.
- Skrimshire, Stefan (2019). Extinction Rebellion and the new visibility of religious protest. Climate change is increasingly seen as a spiritual crisis that requires a spiritual response, abrufbar unter <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/extinction-rebellion-and-new-visibility-religious-protest/> [24.3.2026].
- SpoonieHistorian (2026). Love is resistance #history #protest #wwjd #lovethyneighbour #immigration #ice #nofascism, abrufbar unter https://www.youtube.com/shorts/MYONLn_cpHU [25.3.2026].
- Tanno, Sophie, Lamp, Christopher & Mortensen, Antonia (2025). Trump posts AI image of himself as pope, leaving Catholics offended and unamused as conclave nears, abrufbar unter <https://edition.cnn.com/2025/05/04/world/trump-ai-image-pope-intl-hnk> [21.5.2025].

The Guardian (2026). ICE detains five-year-old Minnesota boy arriving home, say school officials, abrufbar unter <https://www.theguardian.com/us-news/2026/jan/21/ice-arrests-five-year-old-boy-minnesota> [25.3.2026].

vom Zumwald, Nate (2021). Boxing as Performance: How a PhD Student is Reimagining the Way We Interpret Sport, abrufbar unter <https://tisch.nyu.edu/tisch-research-news-events/news/boxing-as-performance-studies-zac-easterling-trans-boxing.html> [21.5.2025].

Woolf, Michael (2026). A dehumanizing immigration policy requires a robust theology of protest, abrufbar unter <https://religionnews.com/2026/03/22/a-theology-of-protest-for-a-dehumanizing-moment/> [25.2.2026].

World Council of Churches (2023). Embracing spirituality: a global response to climate challenges. Abrufbar unter <https://www.oikoumene.org/news/embracing-spirituality-a-global-response-to-climate-challenges> [24.3.2026].

Zelensky, Volodymyr (2022). Привітання Президента України Володимира Зеленського з Великоднем, abrufbar unter https://www.youtube.com/watch?v=_i-ht0wqWEU [19.11.2024].

WFAA (2025). Trump holds first cabinet meeting, Elon Musk explains 'pulse check' email to federal workers, abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=NX578Z2nk2U> [21.5.2025].

Postsecular Performances (2025). The Postsecular Performance Network, abrufbar unter: <https://postsecularperformances.wordpress.com/> [28.4.2026].

Bilder: © Christian Kern, New York und Philadelphia, 19. bis 22.3.2025

Dr. theol. Christian Kern
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie der Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
D-48149 Münster
christian.kern(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/kern.html>

Von Krisen und Visionen 2000 Jahre Bekehrung und Berufung zwischen Legitimation und Transformation¹

Abstract

Der Beitrag untersucht Berufung und Bekehrung als zentrale, aber theologisch und historisch hoch ambivalente Kategorien christlicher Identitätsbildung. Ausgehend von exemplarischen Biografien – Franziskus von Assisi, Teresa von Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz und Thérèse von Lisieux – zeigt der Text, wie Berufungserzählungen entlang geschlechtsspezifischer Erwartungen, Körperpraktiken und kirchlicher Machtstrukturen konstruiert wurden. Während männliche Berufungen öffentlich, autorisierend und institutionell bestätigt erscheinen, sind weibliche Berufungen an Räume der Klausur, der Innerlichkeit und der Kontrolle gebunden. Die Analyse macht sichtbar, wie Körper, Leiden und Armut als theologische Legitimationsfiguren fungieren und zugleich gefährliche Dynamiken entfalten können, insbesondere für Frauen. In einem zweiten Schritt wird die paulinische Bekehrungsfolie als paradigmatische Legitimationsstruktur herausgearbeitet, die bis heute religiöse und politische Narrative prägt. Der Text argumentiert, dass Berufung und Bekehrung weder neutrale noch ungefährliche Kategorien sind, sondern Ausschlüsse, Machtasymmetrien und normative Geschlechterordnungen stabilisieren. Abschließend plädiert der Beitrag für eine Ekklesiologie, die nicht als Legitimationswissenschaft fungiert, sondern als kritische Hilfswissenschaft die historischen Kontingenzen, theologischen Unterbauten und gefährlichen Theologien sichtbar macht, um Transformation und Geschlechtergerechtigkeit zu ermöglichen.

This article examines vocation and conversion as central yet deeply ambivalent categories of Christian identity formation. Drawing on exemplary biographies—Francis of Assisi, Teresa of Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz, and Thérèse of Lisieux—the study demonstrates how narratives of vocation are shaped by gendered expectations, embodied practices, and ecclesial power structures. While male vocations appear public, authorizing, and institutionally affirmed, female vocations are confined to cloistered spaces, interiority, and mechanisms of control. The analysis highlights how body, suffering, and poverty function as theological legitimating figures that simultaneously generate dangerous dynamics, particularly for women. A second analytical step identifies the Pauline conversion narrative as a paradigmatic structure of legitimation that continues to shape religious and political discourses. The article argues that vocation and conversion are neither neutral nor harmless categories; rather, they stabilize exclusions, power asymmetries, and normative gender orders. It concludes by advocating for an ecclesiology that does not operate as a science of legitimation but as a critical auxiliary discipline capable of exposing historical contingencies, theological underpinnings, and dangerous theologies. Such an approach is necessary to enable transformation, accountability, and gender justice within the church.

1 Dies ist die überarbeitete und erweiterte Version der Antrittsvorlesung am 5.11.2025: „Wie Schuppen von den Augen. Antrittsvorlesungen von Michael Hölscher und Gunda Werner“. Der Vortragsstil wurde weitestgehend beibehalten.

Einleitung

Sie fallen vom Pferd, geraten in Gefangenschaft, bleiben bei einem Gewitter im Haus gefangen, verrennen sich, verwunden sich. Sie geraten in die Krise und kehren nach einer intensiven Gottesbegegnung um, werden Priester und gründen Ordensgemeinschaften – in der Regel. Sie haben Visionen und Gottesbegegnungen, Zweifel und apostolischen Eifer, gehen ins Kloster und stecken im Korsett erwarteter Gender-Vorstellungen.

Im Folgenden geht es mir um die Kategorie der Berufung und Bekehrung – prominent in der Apostelgeschichte an der Figur des Paulus inszeniert und präfiguriert. Berufung und Bekehrung sind zwei wesentliche Themen der dogmatischen Ekklesiologie, denn an sie knüpfen sich das Moment der Nachfolge im Allgemeinen, an die Amtstheologie im Besonderen und damit an die Strukturen der Überlieferung sowie der Praxis. Mit der Amtstheologie ist die Reflexion aber bereits zutiefst mit gendertheoretischen Voraussetzungen verknüpft, die sich bis in die faktische Gestaltung von Berufungsgeschichten und Biografien auswirken und damit die Frage von sowohl Legitimation als auch Transformation in definierte Bahnen lenken. Im Folgenden werde ich verschiedene Biografien vorstellen und diese in einem zweiten Schritt gendertheoretisch analysieren. Abschließend wird das Ergebnis der Analyse systematisch-theologisch ausgewertet und die Kategorien Berufung und Bekehrung werden kritisch hinterfragt. Damit möchte ich in die Überlegungen um Berufung, Verantwortung von Theologie angesichts von (Macht)Missbrauch und Geschlechtergerechtigkeit Diskussionsanstöße geben, die von der These ausgehen, dass das Christentum von Anfang an ein problematisches Verständnis von Berufung entwickelt hat, weil es an die Frage nach der Legitimität gebunden wurde.

1 Exemplarische Bekehrungen und Berufungen

1.1 Die gefährliche Erinnerung der Orientierung am Leben Jesu – Franziskus von Assisi

Franziskus lebte von 1181/2–1226 (vgl. Lang 2006). Als Sohn eines wohlhabenden Tuchhändlers aus Assisi ging Franziskus 1202 in die Schlacht bei Collestrada, er geriet in die Gefangenschaft Perugias, wurde krank und fiel in eine tiefe Lebenskrise. Dennoch brach er 1205 erneut in den Krieg auf, eigentlich nach Apulien, aber er kehrte bereits in Spoleto aufgrund eines Traumgesichts um. Weitere prägende Momente der Umkehr waren die Begegnung mit einem Aussätzigen, in dem er Christus erkannte, sowie das Gebet vor dem Kruzifix in San Damiano. 1206 verzichtete er in einer dramatischen Geste auf das väterliche Erbe und erkannte im Jahr 1209 seine Berufung in Mt 10,5ff². Er

2 Alle Bibelstellen nach der Einheitsübersetzung (2016).

wanderte nach Rom, um 1210 von Innozenz III. die Erlaubnis der kleinen Laienpredigt zu erhalten und in Armut zu leben (vgl. Bösch & Werner 2009). Er konnte eine Gemeinschaft mit einer eigenen Regel gründen und erfuhr den Höhepunkt seiner Nachfolge des gekreuzigten Christus in der Stigmatisierung in La Verna 1224. Er starb 1226.

Franziskus vermochte es nicht nur, einen eigenen Orden zu gründen, obwohl das Verbot neuer Orden auf dem IV. Laterankonzil 1215 (c. 13; COD³ Bd.2) erneut bekräftigt wurde. Ein Umstand übrigens, der bei Klara von Assisi dazu geführt hatte, dass sie und ihre Schwestern auf die benediktinische Regel verpflichtet wurden und erst auf dem Totenbett 1253 von Innozenz IV. ihre eigene Ordensregel approbiert wurde. Franziskus folgte dem armen und gekreuzigten Christus nach und sah in der Liebe Gottes zu allen Geschöpfen den Auftrag, es Gott gleichzutun. In einer Zeit, in der die päpstliche Macht mit Innozenz III. auf einem ersten Höhepunkt angelangt war, konnte dies zugleich als eine klare Kirchenkritik gelesen werden. Franziskus selbst wurde auch nie zum Priester geweiht, sondern predigte im Rahmen der Erlaubnis kleiner Predigten. Der Franziskanerorden hat sich noch zu Lebzeiten von Franziskus rasant ausgebreitet, ebenso wie die in Klausur lebenden Klarissen (auch ein Umstand, den Klara nicht angestrebt hatte, sondern dem sie folgen musste). Allerdings verfiel der Orden schnell in Spaltungen, von denen die bis heute existierenden franziskanischen Orden zeugen.

1.2 Teresa von Ávila – Ordenseintritt, um als Frau nicht diskriminiert zu werden

Teresa von Ávila (1515–1582) entstammte väterlicherseits aus einem jüdischen Elternhaus, mütterlicherseits aus einer traditionellen katholischen Familie (vgl. Dobhan 2006). Auf Geheiß des Vaters lernte sie Schreiben und Lesen, was zu intensiver Lektüre von Ritterromanen führte. Sie trat am 2. November 1535 in den Karmelitinnenorden ein. Als Beweggründe schrieb sie selbst in ihrer Autobiografie „Das Buch meines Lebens“, dass sie Angst vor der Ehe und der Diskriminierung der Frau hatte (Teresa von Ávila 2015, Nr. 3,2) ebenso aber auch Angst vor der Hölle (Teresa von Ávila 2015, Nr. 3,6) Teresa von Ávila beschrieb immer wieder ihr Wissen um die Benachteiligung durch ihr Geschlecht, so auch in einem ihrer Briefe: Sie wisse, dass „die Richter dieser Welt lauter Männer sind und dass es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten“ (Teresa von Ávila 2015, 1646). Eine schwere Krankheit ab 1539 mit langjähriger Genesung führte Teresa von Ávila in eine innere Krise und schließlich im Jahr 1554 zur endgültigen Bekehrung. Diese Bekehrung bestand in der Freiheit gegenüber Gott und in dem Freisein von einem schlechten Gewissen aufgrund persönlicher Unzulänglichkeiten (vgl. Dobhan 2006, 1487). Das Bekehrungserlebnis geschah im Gebet vor dem Schmerzensmann und so war es das Leiden und die Armut Jesu, die sie mit der Gewissheit erfüllte, genau so geliebt zu werden, wie sie ist. 1662 gründete sie ein eigenes Kloster, im Jahr 1567 noch einmal 15 weitere und ab dem Jahr 1568 mit Johan-

3 Conciliorum oecumenicorum decreta.

nes vom Kreuz auch Männerklöster. Diese Gründungen führten 1593 zu einem eigenen Orden, den Theresianischen Karmelit*innen oder den Unbeschulten Karmelit*innen. Teresa von Avila veröffentlichte nicht nur ihr Leben als Autobiografie, sondern auch geistliche Schriften und geriet in die Fänge der Inquisition. Obwohl sie als „herumvagabundierendes und unruhiges Weib“ (Dobhan 2006, 1488) bezeichnet wurde, ist sie nicht verurteilt worden. Ihre Schriften wurden gleichwohl von der Inquisition geprüft und kritisiert (vgl. Delgado 2020, 250). Mariano Delgado (2020, 251) macht darauf aufmerksam, dass in den fortlaufend dauernden Prozessen der Inquisition das Bestreben zu erkennen war, aus Teresa eine „Tochter der Kirche“ zu machen, die ihr Selbstbewusstsein, das sich in dem Wunsch zu lehren und zu predigen ausdrückte, aufgeben möge. Die Besonderheit ihrer Spiritualität liegt im Begriff der Freundschaft mit Gott, im Vertrauen auf die eigene Erkenntnis Gottes, in der Reflexion der Gotteserfahrung durch Bildung und Verschriftlichung derselben sowie in der eigenhändigen und eigenständigen Klostergründung 1562 als Reform der Karmelitinnen. In dieser Gründungsidee war sie „paradigmatisch für den frühneuzeitlichen Konfessionskatholizismus, mit dem inneren Gebet einen missionarischen Anspruch“ (Holzem 2015, 231) zu verbinden, darin kann sie durchaus antireformatorisch gelesen werden. Das Einstehen für die ‚Rettung der Abtrünnigen‘ im Gebet verstand Teresa als apostolischen Auftrag – eine Überzeugung, die für sie als Frau in der Form nicht formulierbar gewesen war und daher in der Nachfolge Jesu und der Apostel und Märtyrer begründet wurde. Delgado (2020, 253) verdeutlichte, wie sehr aus der Akte der Heiligsprechung der Versuch herauszulesen sei, Teresa nach ihrem Tod durch die Heiligenverehrung als demütige, domestizierte Frau der nachtridentinischen Zeit zu konstruieren. Sie wurde erst spät, nämlich 1970, von Papst Paul VI. zur Kirchenlehrerin ernannt, zuvor wurde von Papst Pius XI. 1923 als Gegenargument gebracht, dass das Geschlecht gegen eine Ernennung zur Kirchenlehrerin stehe (*obstat sexus*); interessanterweise hatte sie bereits posthum 1922 von der Universität von Salamanca einen Ehrendokortitel erhalten.

1.3 Juana Inés de la Cruz – die bekannteste Schriftstellerin der Neuzeit und zum Verstummen gebracht

Als eine der bedeutendsten Schriftsteller*innen des 16./17. Jahrhunderts wurde Sor Juana Inés de la Cruz (12.11.1648–17.4.1695) beschrieben, die dennoch in den gängigen Ekklesiologien oder Theologien nicht zu finden ist. Dies ist umso erstaunlicher, als dass sie nicht nur Poesie verfasst hat, sondern auch eine theologische Schrift, die Aufsehen hervorgerufen hat.

Die meisten biografischen Informationen sind autobiografische Notizen von Sor Juana Inés selbst, die sie im Kontext ihres Briefes, den sie zur Rechtfertigung ihrer theologischen Stellungnahme schrieb, verfasst hatte. Damit ist über ihr Leben bekannt, dass sie von klein auf wissbegierig war und die ihr auferlegten geschlechtlichen Grenzen der Bildung nicht akzeptierte. 1660 zog Juana Inés zu Verwandten der Mutter in Mexiko-

Stadt, diese brachten sie 1665 an den vizeköniglichen Palast. Juana Inés brillierte aufgrund ihrer Bildung und ihrer Intelligenz, jedoch nicht aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung als uneheliches Kind, Frau und jemand ohne große Mitgift. Sie nahm zwei Anläufe eines klösterlichen Lebens, zunächst mit 19 bei den Unbeschuheten Karmelitininnen, die sie bald wieder verließ, um dann 1669 in den Orden der Hieronymitinnen in das Kloster San Jerónimo in Mexiko-Stadt einzutreten. Dort lebte sie bis zu ihrem Tod am 17.4.1695. Über die Beweggründe ihres Klostereintritts gab es viele Spekulationen: Übereinstimmung herrscht in der Annahme, dass es weniger eine spirituelle Berufung für das Gebetsleben im Kloster gewesen sei, als eine Entscheidung gegen die Ehe und für die Freiheit, die Studien und das Schreiben fortführen zu können. Unbestritten ist jedenfalls, dass sie ihre schriftstellerische Tätigkeit fortsetzte und in dem reichen Kloster nicht nur eine umfangreiche Bibliothek und vielzählige Instrumente und Atlanten besaß, sondern auch regelmäßig Besuch aus dem In- und Ausland bekam (vgl. Pithan 1999, 136).

Sor Juana Inés wurde im Jahr 1690 gebeten, eine Kritik an einer 40 Jahre alten Predigt des Jesuiten António de Vieira zu verschriftlichen. Gegen ihren Willen, so betonte sie es, veröffentlichte der Bischof von Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, diese Kritik zusammen mit einem offenen Brief an Sor Juana Inés, den er mit Sor Philotea unterzeichnete. Sor Juana Inés antwortete „Sor“ Philotea mit einer Selbstverteidigung. Die dann folgenden Ereignisse sind kaum rekonstruierbar, bekannt ist nur, dass sie im Nachgang ihrer Antwort alle ihre Bücher und Instrumente verkaufte, den Erlös den Armen zukommen ließ, eine Generalbeichte ablegte und schwieg. Sie starb an der Pest im Jahre 1695. Ihre Werke wurden veröffentlicht, sodass sie sowohl zu Lebzeiten als auch posthum zu den bekanntesten Persönlichkeiten der spanisch-sprechenden Welt gehörte.

Es könne der Verdacht nicht verstreut werden, so Ulrich Müller (1998, 242), dass hier „eine unbequeme Frau zu Fall gebracht“ werden sollte. Margit Eckholt (2023, 377) verdeutlicht, dass Sor Juana Inés de la Cruz sich dessen nicht nur bewusst war, sondern sich explizit in die Genealogie sichtbarer und genannter Frauen der Bibel sowie der Philosophie und Dichtung stellte. Dass das viele Wissen zu einem Konflikt führen würde, hatte viele innerkirchliche Komponenten, die auch mit Fragen der Macht zwischen den beteiligten (Erz-)Bischöfen und Priestern zu tun hatten (vgl. Pithan 1999, 136). Sie wehrte sich gegen die Grenzen, die ihr im Modus der Untergebenheit und Gehorsam auferlegt wurden (vgl. Pithan 1999, 138). So kann der Brief auch eher als ein Manifest des Rechts auf Bildung, als eine Widerlegung der eigenen Position gelesen werden (vgl. Wustmans 2005, 320–322). Sie schuf eine neue symbolische Ordnung des Wissens, wenn sie z.B. darauf aufmerksam machte, dass auch Aristoteles zusätzliches Wissen hätte haben können, wenn er denn in der Küche gestanden hätte (vgl. Pithan 1999, 140).

1.4 Terese von Lisieux – zum Priester berufen und von Gott mit einer Krankheit getröstet

Thérèse von Lisieux (1873–1897) trat 1888 mit einer Sondergenehmigung in den thesianischen Karmel ein. Zuvor prägte ihr Leben zunächst der Verlust der Mutter mit vier Jahren und dann eine spirituelle Erfahrung in der Weihnacht 1886, die den Entschluss zu einem Leben für Gott entstehen ließ. Thérèse von Lisieux beschrieb in ihrer Geschichte ihre jahrelange geistige Dürre, ein Zustand, den sie als Dunkelheit zeichnete und mit einer Gottes- und Glaubensferne konkretisierte (vgl. Jakel 2006, 1490). Deswegen sei der Mensch vor Gott auch ein primär Empfangender; das Bild der leeren Hände prägte ihre Spiritualität. Vor allem aber wurde sie stilbildend für den Gedanken des Klein-Seins vor Gott. Sie infizierte sich mit Tuberkulose, an deren Erkrankung sie jung starb. Ihre Krankheit verstand sie als die Angleichung des Lebens an den leidenden Christus. Sie wurde 1997 von Johannes Paul II. zur Kirchenlehrerin ernannt. Ihre Lehre wurde in dem Kleinen Weg gesehen, also jenem spirituellen Weg des Empfangens und Annehmens der Gnade Gottes.

Thérèse von Lisieux wurde inmitten der antimodernistischen Phase geboren, sodass einiges ihrer Spiritualität von dort her einzuschätzen ist. In anderen Bereichen ist sie ihrer Zeit voraus, etwa wenn sie am Beginn ihrer Erkrankung feststellte, dass sie zum Priesteramt berufen sei. Ihre Schwester Céline gibt 1910 vor dem Diözesangericht folgende Aussage von Thérèse zu Protokoll:

„Der liebe Gott ist im Begriff, mich in einem Alter zu sich zu nehmen, da ich noch nicht die Zeit gehabt hätte, Priester zu sein Wenn ich hätte Priester werden können, hätte ich in diesem Juni die heiligen Weihen empfangen. Was tat also Gott? Damit ich nicht enttäuscht würde, ließ er mich krank werden. Auf diese Weise konnte ich nicht dabei sein, und ich sterbe, bevor ich mein Amt ausüben könnte.“ (vgl. Facius 1997)

Ihre Berufung und die Unmöglichkeit derselben interpretiert sie beinahe paradox, dass Gott selbst eingreife und Enttäuschung verhindere. Die starke Leidensmystik lässt eine eigene Art der Christusrepräsentanz aufscheinen, die die Angleichung an den leidenden Christus beinhaltet und darin ein Apostolat sieht. Ihre Biografie wird zu einem katholischen Bestseller (Thérèse von Lisieux 2019), ihr „kleiner Weg“ der Demut und Einfachheit vor Gott zum Leitbild.

2 Berufung unter gendertheoretischer Perspektive – Gemeinsamkeiten und Differenzen

2.1 Berufung und der ‚garstig breite Graben‘ – Legitimationsproblematiken

Werde die beschriebenen Biografien kritisch intersektional und gendertheoretisch gelesen, fallen weitere Motive auf, die noch deutlicher werden, vergleicht man sie im Hinblick auf ihre gelesene Geschlechteridentität. Was sind die Ähnlichkeiten dieser Biografien? Mit Paulus angefangen (vgl. Hölscher 2027) scheinen alle ein- und dasselbe Problem zu haben und dies scheint geschlechter-, klassen-, ethnisch-, altersunabhängig zu sein: Sie alle sind nicht mehr Zeug*innen des Lebens Jesu, sie haben keine unmittelbare Erfahrung und Beauftragung durch Jesus wie es von den ersten Jünger*innen und Apostel*innen berichtet wird. Sie sind – wie Lessing es sehr viel später sagen wird – Jünger*innen (und Lessing möge mir das Gendern verzeihen) zweiter Hand (Lessing 1777). Es trennt sie der „garstig breite Graben“ (Lessing 1777, 443f), jener Graben also zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten (vgl. Lessing 1777, 441). Gerade die zufälligen Geschichtswahrheiten eignen sich nicht als Brücke – denn woher wisse denn die historisch-kritisch informierte und autonome Vernunft, dass diese wahr seien? Es braucht Erklärungen und Legitimationen. Und hier scheint Paulus die Folie geliefert zu haben – oder müsste man sagen: die Autor*innen haben diese Brücke für Paulus konstruiert? –, wie denn eine Autorität ohne die persönliche Begegnung mit und erst-persönliche Beauftragung durch Jesus funktionieren könnte: durch die je persönliche Erfahrung des Auferstandenen in einem performativen Akt. Diese Erfahrung wird also narrativ an die Wunder Jesu und an die Gotteserfahrungen zurückgebunden und dramatisch inszeniert, um eine Legitimation zu konstruieren.

Wird auf den Paulustext selbst geschaut (Hölscher 2027), so fällt auf, dass die Geschichte der Bekehrung des Saulus und der Berufung als Paulus gleich dreimal erzählt wird, und in diesen Erzählungen verändert sich das Bekehrungs- und Berufungsgeschehen, wenn die beteiligten Personen betrachtet werden. So bestimmen in Apg 9,17–19 noch drei Personen das Bekehrungsgeschehen, nämlich Paulus, Hananias und Jesus. Die Saulus begleitenden Personen hörten die Stimme, die Saulus aufforderte, in die Stadt zu gehen, um dort zu erfahren, wie es weitergehe. Die zweite Erzählung ist bereits eine Referenz auf die erste und ist in Apg 22 zu finden. Dort hören die begleitenden Personen von Paulus nichts, nur er selbst hört die Stimme und dies macht ihn zum exklusiven Ohrenzeugen. Hananias ist ein Mitglied der Gruppe und hat keine Vision mehr. In der dritten Version in Apg 26 hält Paulus, bereits verhaftet, eine Rede; in dieser rechtfertigt er sich für seine Mission mit seinem Bekehrungs- und Berufungserlebnis, welches nun ein Geschehen zwischen ihm und der Stimme des Herrn ist. Hananias kommt nicht mehr vor und auch keine weiteren Stationen. Das Erleben des Saulus wird von der Bekehrung zum Paulus immer stärker als eine spezifische Berufung konstruiert. „Die per-

sönliche Lebenswende des Paulus“ tritt „also schrittweise immer mehr in den Hintergrund, während die Beauftragung des Paulus, die Botschaft zu verkünden, immer stärker herausgearbeitet wird“ (Hölscher 2027). Diese Bekehrungs- und Berufungsgeschichte, die sowohl die Form der Audition als auch der Vision Gottes anbietet, ermöglicht es Paulus, der Jesus nicht mehr erlebt hatte, in die Fußstapfen der Jünger*innen zu treten. Sowohl Bekehrungs- als auch Berufungsgeschichten, die durch das selbst- oder fremdbeschriebene Erzählen überliefert sind, bewegen sich in diesen körperlichen Erfahrungen. Was sind jedoch die genderspezifischen Deutungsmuster und Erlaubnisdiskurse, die die beschriebenen Biografien exemplarisch prägen?

2.2 Berufung und gendertheoretische Differenzen

Die Differenzen der Biografien gestalten sich entlang geschlechterspezifischer Erwartungen, Möglichkeiten und Grenzen. Die Sphäre der Männer nämlich ist ein Draußen (vgl. Werner 2023). Sie ziehen in den Krieg, sie zeigen öffentlichkeitswirksame körperliche Reaktionen auf Auditionen, Visionen oder Deutungen von gehörten Stimmen, sie kommen in ihrem bisherigen Leben nicht weiter, können oft auch körperlich nicht weiter – wie es bei Paulus der Fall gewesen ist oder aber durch die Krankheit wie bei Franziskus und Ignatius. In der Regel gibt es Zeug*innen ihrer Widerfahrnis und meist gibt es dienstbare Wesen, die ihnen auf dem Weg weiterhelfen, die mal eigens erwähnt werden, mal wiederum nicht, die diese ‚gefallenen Männer‘ in ihrer Krise umsorgen. Weil sie nun wissen, was als nächstes zu tun sei – nicht nur für sie, sondern auch für andere –, gehen die Männer nach ihrer Bekehrung, ihrer Umkehr und ihrer Berufung stets in die Öffentlichkeit und suchen selbst Autoritäten auf, von denen sie die Bestätigung ihres Weges erwarten. Sie sind nun autorisiert durch die Begegnung mit Jesus und Gott persönlich – wenn auch vermittelt durch die je persönliche Erfahrung, eine Erfahrung, die als solche bereits öffentlich ist, also nicht nur privat und persönlich. Sie werden autorisiert durch bischöfliche Amtsträger und oft durch den Papst selbst.

Einen anderen Weg scheinen die Frauen zu gehen oder gehen zu müssen: Sie gehen ins Kloster oder sind zum Zeitpunkt ihrer Bekehrung und Berufung bereits im Kloster, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger streng klausuliert. Viele von ihnen leben ein anderes Leben als es ihre eigentliche Berufung wäre, aber nur der Orden gibt ihnen den möglichen Raum (Wustmans 2005 und 2001). Zu denken ist hier sowohl an Sor Juan de la Cruz, die gerne weiter geforscht und geschrieben hätte, oder an Thérèse von Lisieux, die gerne Priesterin geworden wäre. Ihnen begegnet Gott in ihrem Inneren. Gehen sie nach außen, sei es, dass sie ihre Klausur wirklich verlassen oder aber, dass sie mit eigenen Schriften öffentlich werden, mit ihrer Autorität durch die Begegnung mit Gott, stehen sie unter Häresie-Verdacht, müssen sich verteidigen, ihre Gottes-Erfahrung wird auf die Echtheit geprüft.

2.3 Gendertheoretische Vertiefung – von der heiligen Anorexia und weiteren verkörperten Selbstermächtigungen

Gerade im 19. Jahrhundert kann die geschlechtliche Differenz deutlich gemacht werden. Denn zeitgleich zu den katholischen Vereinen blühte in beiden Konfessionen die Konstituierung von weiblichen Ordensgemeinschaften, die die Armenhilfe, Kinderheime, Haushaltsschulen und Krankenschulen trugen und zu einem guten Teil den Katholizismus im langen 19. Jahrhundert prägten, was mit der Feminisierung des 19. Jahrhunderts beschrieben wurde (vgl. Werner 2025). Vor allem schufen sie Frauen einen Ort im Berufsleben, der ihnen sonst verwehrt geblieben wäre. In diesem Sinne waren diese Orte emanzipiert und eröffneten Frauen Horizonte der Bildung, der Arbeit und auch (religions)-politischen Einfluss (vgl. Werner 2025). Zugleich blieben die Berufungsgeschichten im Rahmen dieser zwei Möglichkeiten, der verheirateten Frau oder der für Gott entschiedenen Ordensfrau oder Jungfrau.

Die Selbst-Aneignung des eigenen Körpers oder aber das Erleben der Fremd-Aneignung des eigenen Körpers durch Gott ist eine weitere gendertheoretische Interpretationsebene, die auf die Biografien angelegt werden kann. Elke Pahud de Mortagnes (2022) liest einige der genannten Biografien unter der Perspektive der Körperlichkeit und der verkörperten Praktiken der *memoria passionis*, des Erinnerns an das Leiden Jesu. Dies zeigte sich in allen Biografien als ein spiritueller und theologischer Ankerpunkt (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 64). Bei Franziskus von Assisi kann die Verkörperung der Nachfolge Jesu nachgezeichnet werden. Erstens verdeutlichte die Wahl des Kleidungsstückes die Überzeugung, zur Nachfolge des armen Jesus gerufen worden zu sein. Performativ ist hierfür nicht nur der Kleidungs- und Standeswechsel vor dem eigenen Vater gewesen, sondern auch die Wahl der Kleidung, dessen einfacher Habit ihn von den bestehenden Orden unterschied. Die Bewegungsfreiheit des Franziskus war Klara von Assisi verwehrt, verbunden hat beide jedoch der Wechsel der Kleidung und des Standes (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 68). Klara von Assisi nahm aber nicht nur einen Standeswechsel ein, gründete eine eigene Gemeinschaft, sondern legte ihrer Gemeinschaft ein strenges Fasten auf, in dem sie die intensive und wahre Nachfolge des armen und leidenden Jesus sah. Diese Form der Nachfolge ist zwischen 1200 und 1500 für Frauen eine Möglichkeit, einer eigenen Selbstermächtigung des Körpers nachzukommen, so neuere Perspektiven auf eine Praxis, die als *Holy Anorexia* bezeichnet wurde (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 69). Das vor allem als Selbstzerstörung gedeutete Fasten zu reframe, bedeutet, es auch verstehen zu können als eine Form, den eigenen weiblichen Körper der männlichen Codierung zu entziehen (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 69). Diese Frauen können in ihrer körperlichen Praxis eben auch gelesen werden als jene, die auf diese Weise die *repräsentatio Christi* leben, welche ihnen verwehrt blieb und bleibt.

„Sie machten diesen [den Körper, G.W.] bewusst zum Ort und Instrument, auf dem sie die *imitatio Christi* und das Leid der Armut spielten. Dass männliche Repräsen-

tanten der Kirchenhierarchie immer wieder versuchten, diese Formen weiblicher Körperpraxis zu reglementieren und Fastenverbote auszusprechen, spricht für die Lesart der *Holy Anorexia* als Selbstermächtigung der Frauen.“ (Pahud de Mortagnes 2022, 69, kursiv im Original)

Aus heutiger Perspektive hilft die Idee der Selbstermächtigung insofern, als sie ermöglicht, Frauen in ihrem Verhalten nicht zu schnell zu pathologisieren. Zugleich sollte diese Körperpraxis eine bleibende Frage an das System und seine Normen und Diskurse sein, deren Legitimationspraxis theologisch enggestellt auf das Leiden Jesu fixiert bleibt und körperliche Selbstermächtigung und wahre Nachfolge Jesu als *imitatio* oder *repräsentatio* mit radikalen Einschränkungen belegt.

Eine andere Form körperliche Angleichung und Nachfolge findet sich unter anderem bei Teresa von Ávila. In einer Vision erfuhr sie eine Herzverwundung, die auch als *Transverberation* beschrieben wird (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 81). In mystischen Visionen wurde Teresa das Herz verwundet, was sie nach einer Weile nicht mehr als Schmerz, sondern als reine Wonne erlebte. Die körperliche Veränderung kann bis in die Sichtbarkeit hinein gehen, wie dies das Phänomen der Stigmata zeigt. Franziskus gilt als der erste stigmatisierte Mann in der christlichen Geschichte, ebenso wie bei Teresa auch hier ein reines Tun Gottes (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 89). Bei Franziskus waren die Stigmata zu sehen, hingegen z. B. bei Katharina von Siena nicht. Interessanterweise wird im Gegensatz zum 13. und 14. Jahrhundert das 19. Jahrhundert die Zeit der weiblichen Stigmatisierung sein (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 90). Es ist nicht mehr der auferstandene Christus, der zur Nachfolge ruft, sondern der Leidens- und Schmerzensmann der Gotik. Die an den Geschlechtergrenzen entlang geführten Orthodoxie- und Orthopraxie-Diskurse zeigen jedoch auch, dass – obwohl Frauen der emotionale spirituelle Zugang zur Nachfolge Jesu besonders zugetraut wurde – „der *primären Performanzkompetenz* des weiblichen Körpers immer die *sekundäre Schrift- und Beurteilungskompetenz* des männlichen Geistes gegenübergestellt respektive übergeordnet“ (Pahud de Mortagnes 2022, 94, kursiv im Original) wurde. Dies wird insbesondere im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert rein weiblicher Stigmatisierung, prägend werden, wenn Priester die Deutungshoheit über weibliche stigmatisierte Körper erlangten, dann „standen die Chancen gut, dass die Stigmata als echt anerkannt und die Frau(en) als Heilige verehrt wurde(n)“ (Pahud de Mortagnes 2022, 96). Verkörperungen, Berufungen und Performativitäten der Gottesbegegnung bewegen sich in vermachteten Diskursen und dienen als Legitimationspraxen, deren Inhalt sich einerseits kontextualisiert und andererseits entzeitlicht, weil die Logiken der Legitimierung sich entlang der Amtstheologie orientieren.

3 Gefährliche Theologie? Kritischer Blick auf eine der Signaturen christlicher Spiritualität und Amtstheologie

3.1 Ekklesiologie als Legitimationswissenschaft oder als Hilfswissenschaft?

Jürgen Werbick (1994, 87) stellte bereits 1994 fest, dass es für die Ekklesiologie ein großer Gewinn wäre, würde sie sich weniger auf die Legitimation des göttlichen Rechts und der unveränderlichen Strukturen fokussieren, sondern stärker die Christusunachfolge in den Fokus rücken. Im Kern geht es um die Frage, ob Ekklesiologie sich primär als eine „Legitimationsbeschafferin“ für das göttliche Recht und die unveränderlichen Strukturen versteht, also als eine „Legitimationswissenschaft des gottgegebenen Grundgesetzes“ (Werbick 1994, 90), oder als eine Hilfswissenschaft für die Interpretation der Nachfolge Jesu, wie sie für die Kirche unabdingbar zentral gestellt werden sollte (vgl. Werbick 1994, 90). Würde Ekklesiologie als eine Hilfswissenschaft verstanden, dann besteht eine ihrer Kernaufgaben – so meine These – darin, in kompakten theologiegeschichtlichen Überblicken sowie in einzelnen *Case Studies* die Vielfalt und Kontingenz der Nachfolgekonzeppte sowie ihrer Orte der Auseinandersetzung, Festlegung und Legitimation darzustellen. Im Kern geht es bei der Frage um die Berufung um weit mehr als eine persönliche Lebensentscheidung, nämlich auch darum, wie und in welcher Form Legitimationen gedacht und Transformationen ermöglicht werden und wer wie beteiligt ist. Wenn nun aber Christusunachfolge als ein den Aposteln und ihren Nachfolgern (im Maskulinum gedacht) gegebenes Amt verstanden wird, die Vollmachtsfrage also an eine lückenlose Sukzession von Amtsträgern gebunden wird, wird die *successio* zu einer Legitimationskategorie, die bestimmte Ansprüche begründet. Diese Ansprüche stellen jene, die in dieser Logik rechtmäßig in ihr Stellvertreteramt sowie in die *representatio christi capitis* gelangt sind (Werbick 1994, 87). Aus dem Blick gerät dann, so Werbick, dass die Nachfolgeworte der Evangelien voraussetzen, dass die Person in eine Selbstidentifikation mit dem Gesandten gerät, umkehrt und den Weg in aller Konsequenz geht (vgl. Werbick 1994, 88). Die Nachfolge sei doch zunächst nur so zu verstehen, dass man tue, was er tut, und nicht als eine Legitimationsformel, „die den Apostelnachfolgern erlaubte, die Vollmacht Jesu Christi formal für sich in Anspruch zu nehmen“ (Werbick 1994, 88). Eine Ekklesiologie als Hilfswissenschaft hätte das Letztere herauszuarbeiten. Ist damit allerdings bereits alles umfasst?

3.2 Berufung als gefährliche Theologie

Nun konnte Jürgen Werbick noch emphatischer die Theologumena der Nachfolge in Anspruch nehmen, als das heute der Fall ist. Denn aus gutem Grund weisen z. B. Ute Leimgruber (2021, 119–136) und Doris Reisinger (2021, 7–15) auf die gefährlichen Theologien hin, deren „theologischer Unterbau“ (Reisinger 2021, 7) gerade nicht neutral oder per se positiv sei, nur weil er von einer Jesus-Nachfolge spreche. Ute Leimgru-

ber (2021, 119–136 & 2025) bringt mehrere Beispiele einer gefährlichen Dogmatik, die Gewalt und Abhängigkeiten fördern kann. Dies ist nicht nur jene schon erwähnte Amtstheologie. „Die dogmatische Tradition der Kirche stellt mit einer lehramtlich gesicherten Amtstheologie, die direkt mit dem verbunden ist, was die Forschung heute Klerikalismus nennen, eine ‚gefährliche Theologie‘ zur Verfügung, mit deren Hilfe weitere ‚gefährliche Theologien‘ ihre Wirkung potenziert entfalten können“ (Leimgruber 2025, 44). Wenngleich die Amtstheologie sicher auch ganz oben auf dem Treppchen der gefährlichen Theologien steht, gehört eine weitere, die in allen erwähnten Biografien eine herausragende Rolle spielt, dazu: die Armut und das Leiden Jesu (vgl. Leimgruber 2025, 42). Beides ist nicht deswegen bereits positiv, weil dies mit Jesus verbunden wird. Beides sind ausgesprochen vulnerante Theologumena, die Biografien massiv beschädigen können. Insbesondere Frauenbiografien sind über die Leidensmetapher in ihren Möglichkeiten eingegrenzt und verhindert worden, wenn Missstände, Missbrauch, Krankheiten, Machtübergriffe als Leiden, die dem Herrn für die Sünden der Welt geopfert werden können, dargestellt und nahegelegt werden (vgl. Leimgruber 2025).

Die Bekehrungs- und Berufungsmetapher hat aber noch mindestens zwei weitere Problematiken. Erstens scheint das Christentum ein systemisches Problem zu haben: Die Autor*innen der Texte des frühen Christentums haben alles auf die Karte der persönlichen Begegnung und Berufung durch Jesus gesetzt. Es ist diese Begegnung, die alles ändert. Allerdings wird durch einen kritischen Blick auf die Geschichte und Gegenwart deutlich, dass dies zur Folge hat, dass dem Christentum eine Identität zugrunde zu liegen scheint, die nur durch Ausschluss und Verwerfung funktioniert. Die positiv konnotierte Deutung der persönlichen Berufung bedeutet eben auch, dass es klare Kriterien gibt, wer wie wofür berufen werden und sein kann. Die Vermengung erstpersönlicher Erfahrung mit dem Geschlecht, dem göttlichen Gesetz sowie religions- und geopolitischen Interessen führt zu einer Melange, die bestimmte Menschen ‚berufener‘ als andere macht – hier gäbe es viele Case Studies zu nennen. Wesentlich ist mir: Es sind weder neutrale noch ungefährliche Kategorien. Zweitens haben diese Biografien, vor allem die Bekehrungsfolie des Paulus, eine weitere Relevanz, die weit in die politische Sphäre hineingeht. Diese Form der Biografien, die die persönliche Lebensgeschichte in ein „Vorher – Nachher“ unterteilen und der Bindestrich zwischen beiden die alles verändernde Begegnung mit Jesus ist, haben schon sehr lange in evangelikalen und charismatischen Kreisen als Folie der Bekehrung fungiert (vgl. Werner 2018). Mit dieser Erwartungshaltung der Bekehrung und Berufung wird nicht nur Religion, es wird damit auch Politik gemacht – dies dürfte in den letzten Jahren mehr als deutlich geworden sein. Die Ausslussthematiken können hier mehr als deutlich abgelesen werden.

Umso notwendiger ist es, um mit einer Forschungsperspektive zu enden, dass Dogmatik und insbesondere die dogmatische Ekklesiologie nicht nur ihre Materie kennt und auf dem zweiten Auge, dem historischen, nicht blind ist (wie bereits Ignaz von Döllinger 1863 forderte) sondern dass sie ihre Analysekatoren klar hat und auf diese Wei-

se den „theologischen Unterbau“ (Reisinger 2021, 7), der zu vulneranten Systemen und Theologien führt, entlarvt.

Literaturverzeichnis

- Bösch, Paul & Werner, Gunda (2009). Franz von Assisi: 800 Jahre Vereinnahmung ohne Verblässung. In: *Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 12, 349–352.
- Delgado, Mariano (2020). Heiligsprechung und kirchliche Domestizierung: Teresa von Ávila. In: Mariano Delgado & Volker Leppin (Hg.), *Bilder, Heilige und Reliquien: Beiträge zur Christentumsge-
schichte und zur Religionsgeschichte*. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag, 247–264.
- Die Bibel (2016). Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholische Bi-
belanstalt.
- Dobhan, Ulrich (2006). Teresa v. Ávila. In: *LThK3: Sonderausgabe Band 9*. Freiburg/Basel/Wien: Her-
der, 1487–1490.
- Eckholt, Margit (2023). Zwischen „Entmächtigung“ und „Ermächtigung“: Frauen mitten in den Reform-
bewegungen der Kirche. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 35, 377–391.
- Facius, Gernot (1997). „Ich fühle mich zum Priester berufen“. In: *Die Welt*, 17.10.1997, abrufbar unter
<https://www.welt.de/print-welt/article643163/Ich-fuehle-mich-zum-Priester-berufen.html>
[24.3.2026].
- Holzem, Andreas (2015). *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung –
Pluralisierung 2*. Paderborn: Schöningh.
- Hölscher, Michael (erscheint 2027). Smart City. Von Wende und Wandel des Paulus in und bei Damas-
kus (Apg. 9,1–19). In: *BZ* 1.
- Jakel, Michael (2006). Art. Thérèse de Lisieux. *LThK3: Sonderausgabe Band 9*. Freiburg/Basel/Wien:
Herder, 1490–1492.
- Lang, Justin (2006). Franziskus v. Assisi. In: *LThK3: Sonderausgabe Band 4*, Freiburg/Basel/Wien: Her-
der, 44–47.
- Leimgruber, Ute (2025). Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann: Eine
Typologie vulneranter Theologie im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster. In: *ZPTh* 45 (2), 33–50.
- Leimgruber, Ute (2021). Frauen als Missbrauchs Betroffene in der katholischen Kirche? Wie Miss-
brauch tabuisiert und legitimiert wird. In: Doris Reisinger (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn
theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet,
119–136.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1989/1777). Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: Arno Schilson
(Hg.), *Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 8: Werke 1774–1778*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Ver-
lag, 437–445.
- Müller, Ulrich (1998). Dorothea von Montau und Sor Juana Inés de la Cruz: Zwei religiöse Frauen aus
dem späten Mittelalter und aus der Barockzeit. In: Wolfgang Beutin (Hg.), *Europäische Mystik vom*

- Hochmittelalter bis zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung; Beiträge der Tagungen 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte). Frankfurt/M.: Lang, 237–249.
- Pahud de Mortanges, Elke (2022). *Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Pithan, Annebelle (1999). Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695). Streiterin für das Recht auf (theologische) Bildung von Frauen. In: Desmond Bell, Heike Lipski-Melchier, Johannes von Lüpke & Birgit Ventur (Hg.), *Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel* (Festschrift für Christine Reents). Wuppertal: Foedus-Verlag, 132–143.
- Reisinger, Doris (2021). Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird. Interdisziplinäre Denkschneisen. In: Dies. (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 7–15.
- Teresa von Ávila (2015): *Werke und Briefe. Gesamtausgabe, Band 1: Werke*. Herausgegeben von Ulrich Dobhan & Elisabeth Peeters. Freiburg/Br.: Herder.
- Werbick, Jürgen (1994). *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg/Br.: Herder.
- Werner, Gunda (2018). Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der *ecclesia semper reformanda*? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne. In: Dies. (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* Freiburg/Br.: Herder, 116–144.
- Werner, Gunda, 2023. „Add Teresa of Avila and Stir“ – Why Adding Women Does Not End Exclusion Mechanisms in (Theological) Science. In: *Religions* 14/11, 1391. <https://doi.org/10.3390/rel14111391> [7.4.2026].
- Werner, Gunda (2025). Katholische Systematik, protestantische Kirchengeschichtsschreibung. Frauen- und Geschlechterforschung als ökumenisches Projekt? In: Benedikt Bauer & Jennifer Mettner (Hg.), *Verstaubt, verdrängt, vergessen: „Frau“ und „Geschlecht“ in der Kirchengeschichte* (TeiResias 2). Göttingen: V&R unipress, 97–113.
- Wohlmuth, Josef (2000). *Conciliorum oecumenicorum decreta*. In drei Einzelbänden mit deutscher Übersetzung: Band 2, Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Paderborn: Schöningh.
- Wustmans, Hildegard (2001). „Und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht und ich erwachte“. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Wustmans, Hildegard (2005). Auf der Suche nach einer eigenen Sprache. Die Mystik Sor Juana Inés de la Cruz. In: Mariano Delgado & Gotthard Fuchs (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Band II: Frühe Neuzeit. Freiburg/Br.: Academic Press Fribourg, 307–324.

Prof.in Dr.in theol. habil. Gunda Werner
Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
gunda.werner(at)rub(dot)de

Die Kirche – Wegbereiterin für Partizipation und Rechtsstaatlichkeit

Die aktuellen politischen Verhältnisse in fast allen Ländern der Welt lassen neu bewusst werden: Rechtsstaatlichkeit und Demokratie sind höchst zerbrechlich und keineswegs selbstverständlich. Adrian Loretan, bis 2025 Ordinarius für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Universität Luzern, ging in seiner Abschiedsvorlesung der Frage nach, wie es dazu kam, dass Rechtsstaat und Demokratie lange Zeit gesellschaftlich unhinterfragt anerkannt waren, und wie im Westen eine Rechtskultur entstehen konnte, die sich von Monarchien und autokratisch regierten Staaten unterscheidet. Mir scheint es lohnenswert, seine Grundthese, dass Demokratie und Menschenrechte in der rationalen, naturrechtlichen Tradition der Rechtswissenschaft der Kirche grundgelegt sind, aufzugreifen und in die Debatte einzubringen, da zum einen die Rechtsstaat- und Demokratie-Traditionen der Kirche wiederentdeckt werden sollten. Und zum anderen gefragt werden muss, wie es um die Rechte und um die Durchsetzung der Menschenrechte sowie um die subjektiven Personen- und Mitentscheidungsrechte aller Getauften innerhalb der Kirche steht.

Die Kirche war einst Vorreiterin für Menschenrechte und Demokratie

Bei den Themen „Menschenrechte“ und „Demokratie“ denkt man in der Regel zuerst an die Aufklärung oder an die Französische Revolution. Wichtige Grundlagen hierfür wurden aber bereits im vermeintlich „dunklen“ und „rückständigen“ Mittelalter in der lateinischen Westkirche gelegt und entwickelt, wie aus der ersten systematischen Sammlung alter und mittelalterlicher kirchlicher Rechtsquellen, dem *Decretum Gratiani* von 1140, einem Gründungsdokument der Kanonistik, der Rechtswissenschaft der Kirche, belegt ist und wie Adrian Loretan in seiner jüngsten Publikation (2025a) nachgewiesen hat. Er entwirft eine Ideengeschichte des liberalen Rechtsstaats aus theologischer Perspektive, indem er juristische, theologische und philosophische Ansätze miteinander verwebt. Dabei werden signifikante Ereignisse, Personen und institutionelle Veränderungen in ihrem jeweiligen historischen Kontext verortet und zentrale Themen wie Naturrecht (d. h. Rechtsphilosophie) und Freiheit epochenübergreifend dargestellt. So gelingt es ihm, den großen Einfluss der Rechtswissenschaft der lateinischen Westkirche auf die Rechtsphilosophie pointiert herauszuarbeiten.

Adrian Loretan hat dabei nicht die römisch-katholische Kirche von heute, die eine absolute Monarchie, eine Wahlmonarchie ist, im Blick, sondern die Kirche des Mittelalters. In ihrer Zeit entstand die Universität als „Denkfabrik“ auf kirchenrechtlicher

Grundlage. Im Mittelalter wurde der griechische Philosoph Aristoteles (384–322 v. Chr.) und mit ihm die zentrale Rolle der Vernunft für Westeuropa entdeckt. Staatliche „Macht“ wurde nicht mehr auf der Basis der Erbsündenlehre von Augustinus (354–430) verstanden, die den Auftrag hatte, dem Unrecht und dem Bösen zu wehren, sondern hat ihr säkulares Fundament im Menschen als politischem Lebewesen gefunden. Eine Schlüsselgestalt für diese Wende war Thomas von Aquin (1225–1274). Der Rechtsphilosoph vertrat ein in der Vernunft verankertes Rechtsverständnis, das den Weg hin zur Lehre von der demokratischen Partizipation und zur Freiheit eröffnete.

Demokratische Institutionen wie die Universitäten im Bildungsbereich, die Zünfte im Wirtschaftsbereich, die Korporationen im Bereich der Landwirtschaft und später auch die mittelalterlichen Städte und das öffentliche Recht im staatlichen Bereich – damals noch des Reiches –, sie alle bekamen entscheidende Impulse aus der Demokratietheorie der Kirche. Vor dem Hintergrund der direkt-demokratischen Rechtskultur des Schweizer Staatskirchenrechts spricht der Schweizer Adrian Loretan daher von Nikolaus von Flüe, dem Landespatron und Nationalheiligen der Schweiz, als dem „Heiligen der Demokratie“, da die Kirche Korporationen, Körperschaften, Vereinigungen gebildet hat, die sich demokratisch organisieren. So ist zwar die Leitung der römisch-katholischen Kirche nach wie vor hierarchisch, aber sie stellt für die juristischen Personen das demokratische Recht zur Verfügung.

Dieses bereits im *Decretum Gratiani* enthaltene Demokratieverständnis – „Was alle angeht, muss von allen behandelt und entschieden werden“ – war revolutionär, ein totaler Fremdkörper in der feudalen Ordnung des Mittelalters, und wurde zum Modernisierungsfaktor der mittelalterlichen Gesellschaft. Der Westen als Rechtsgemeinschaft kann daher auch in Zukunft nicht auf den normativen Beitrag der Kirchen verzichten. Denn, so brachte es Jürgen Habermas, der sich als religiös „unmusikalisch“ empfand, auf den Punkt:

„Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt [...] gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischen Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. [...] Dazu gibt es bis heute keine Alternative.“ (Habermas 2001, 181)

Ein Menschenrechtler, der seiner Zeit weit voraus war

Hinter dem Thema der Menschenrechte steckt die normative Grundlagenfrage: Weshalb sollte man die Rechte von Menschen mit Behinderung, von Alten, von Juden und Jüdinnen und anderen Menschen achten? Für Christ:innen war die Antwort von Anfang

an klar: weil sie im Wort Jesu „Was ihr den Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40) Christus sehen.

Zugleich gilt es aber auch, zum Beispiel im Hinblick auf das Mittelalter und die frühe Neuzeit, auf die organisierten gewaltsamen Ausschreitungen zur Zeit des ersten Kreuzzugs 1096 hinzuweisen, als jüdische Gemeinden entlang der Route der Kreuzfahrer angegriffen wurden. Im Mittelalter kam es darüber hinaus Mitte des 14. Jahrhunderts zu den sogenannten „Pestpogromen“, während derer ein Großteil der jüdischen Gemeinden ausgelöscht wurde.

Ein Menschenrechtler, der seiner Zeit weit voraus war, war Bartolomé de Las Casas (1484–1566), spanischer Dominikaner, Kirchenrechtler und Missionsbischof. Zwar nahm er während der Eroberung und Erschließung des mittel- und südamerikanischen Festlandes durch die Spanier 1502 als Soldat an zwei Feldzügen teil, in denen die letzten freien Ureinwohner der von Spanien annektierten Inseln Hispaniola und Kuba unter spanische Herrschaft gebracht werden sollten, und erhielt Land und eine Anzahl von Indigenen zugeteilt, die für ihn arbeiten mussten. Dann aber vollzog er eine radikale Kehrtwendung und wurde zu einem der frühesten Ankläger gegen den Völkermord an den Ureinwohnern Lateinamerikas. Seine Verteidigung der Rechte der Indigenen wurzelte in der Einsicht, dass die Indigenen nicht als Sklaven zu sehen und zu behandeln sind, sondern als Menschen – Aristoteles sah in Sklaven lediglich ein „be-seeltes Werkzeug“ – und schließlich in der Überzeugung, dass jeder Mensch eine Menschenwürde und daraus folgende Menschenrechte hat, da der Geringste Christus repräsentiert (Mt 25,40). Der Sklavenhandel gilt laut UN-Resolution vom März 2026 inzwischen als „schwerstes Verbrechen gegen die Menschlichkeit“.

Auch das internationale Völkerrecht, das nach wie vor mit Füßen getreten wird, wie am Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine und am USA/Israel-Iran-Krieg zu sehen ist, ist mit der Idee des Völkerbunds bereits im 16. Jahrhundert aus Überlegungen der Rechtswissenschaft der Kirche entstanden. Die subjektiven Rechte der „natural rights“, der Menschenrechte, sind eine rechtsphilosophische Eigenleistung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechtswissenschaft der Kirche.

Die Kolonialmacht Spanien hat das menschenrechtliche Denken unterdrückt. Erst nach dem Tod des spanischen Diktators General Franco (1892–1975) konnten die Werke von Bartolomé de Las Casas publiziert werden. Da entdeckte man: Dieser Kirchenrechtler und Bischof hat im 16. Jahrhundert im Hinblick auf das Völkerrecht in menschenrechtlichen Kategorien argumentiert und demokratische Strukturen für Staaten und Kirche gefordert.

Die Unabhängigkeitserklärung (1776) fußt auf dem naturrechtlichen Denken der Kirche

Thomas Jefferson (1743–1826) bekräftigte in der Unabhängigkeitserklärung (1776): „Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, dass alle Menschen gleich erschaffen und von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden.“ Diese menschenrechtliche Legitimierung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung wäre ohne das vorausgehende naturrechtliche Denken der Rechtswissenschaft der Kirche nicht möglich gewesen, so Brian Tierney (1997), Professor for Humanistic Studies an der Cornell University in Ithaca/New York. Diese Menschenrechte sind die säkulare Legitimation der westlichen Rechtsordnungen geworden.

Der Beitrag Papst Pius XII. bei der Entstehung der Erklärung der Menschenrechte

Auf der Wannseekonferenz 1942 in Berlin wurde beschlossen, 11 Millionen Juden und Jüdinnen in Europa umzubringen. Darauf antwortete Pius XII. (*1876; 1939–1958) im gleichen Jahr in einer Radioansprache, dass jeder Mensch Menschenwürde und daraus folgende Menschenrechte besitzt:

„Wer will, dass der Stern des Friedens über dem menschlichen Gemeinschaftsleben aufgehe und leuchte, der helfe mit zu einer tiefgehenden Wiederherstellung der Rechtsordnung. Das gegenwärtige Rechtsbewusstsein ist vielfach heillos zerrüttet durch die Verkündigung und Betätigung eines hemmungslosen Positivismus und Utilitarismus des Rechts im Dienste bestimmter Gruppen und Bewegungen [...]. Die Heilung dieses Zustandes ist dadurch zu erreichen, dass das Bewusstsein einer auf Gottes höchster Herrschaft beruhenden, jedweder menschlichen Willkür entzogenen Rechtsordnung wieder geweckt wird, einer Rechtsordnung, die ihre schützende und rächende Hand auch über die unverlierbaren Menschenrechte breitet und sie dem Zugriff jeder menschlichen Macht entzieht. Aus der gottgesetzten Rechtsordnung ergibt sich der unabdingbare Anspruch des Menschen auf Rechtssicherheit und damit auf eine konkrete Rechtssphäre, die gegen jeden Angriff der Willkür geschützt ist. Das Verhältnis von Mensch zu Mensch, das Verhältnis des Einzelmenschen zur Gemeinschaft, zur Autorität, zu seinen staatlichen Pflichten, das Verhältnis der Gemeinschaft und der Autorität zum Einzelmenschen müssen auf eine klare Rechtsgrundlage gestellt und im Einzelfall von der Autorität des Richters geschützt sein.“ (Papst Pius XII. 1942, 676)

Diese rechtsphilosophische Argumentation von Kirchenrechtlern tauchte 1945 in der UN-Charta und 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf. „Ohne die Hoffnung auf das Jüngste Gericht hätte die westliche Rechtstradition nicht entstehen können“, so der amerikanische Rechtsgelehrte Harold J. Berman (1991, 370) von der

Harvard University in Boston. Das katholische Irland übrigen argumentierte als erstes Land schon 1937 in seiner Verfassung mit Menschenwürde und Menschenrechten.

Die Menschenrechte wurzeln in der kirchlichen Rechtskultur

Es war die lateinische Westkirche, so Adrian Loretan, die eine „demokratische Rechtskultur“ entwickelt hat. Bereits im 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sie eine *juristische Theorie* der Begrenzung der Befugnisse für kirchliche und weltliche Herrschaft. Dies zeigte sich unter anderem in der Rezeptionsgeschichte des „Was alle angeht“-Prinzips des römischen Privatrechts, das erst, so Yves Congar (1958), im kanonischen Recht ausgestaltet wurde. Diese umfasst die Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Demokratie und prägte das politische Denken Europas. Denn die Freiheit und die Anerkennung subjektiver Rechte eines jeden Menschen spielten schon in der mittelalterlichen Rechtswissenschaft der Kirche eine zentrale Rolle. So wurde das kanonische Recht zum ersten modernen westlichen Rechtssystem, die Kirche zum ersten modernen westlichen Rechtsstaat, der den rechtlichen Umgang mit der Autorität prägt.

Der Einfluss des kanonischen Rechts als positives, veränderbares Recht prägte auch das Privatrecht der Neuzeit, insbesondere im Ehe- und Familienrecht und im Vertragsrecht. Die Bedeutung des Rechts im Einflussbereich der lateinischen Westkirche hat, so Harold J. Berman, auch zum „relativen Erfolg bei der Schaffung von Freiheit von politischer und moralischer Tyrannei“ beigetragen (Berman 1991, 682). Die Mehrheit demokratischer Staaten stammt nach Ahmet Cavuldak, einem alevitischen Politologen, aus dem „(latein)christlich geprägten Erfahrungsraum“ des Westens (Cavuldak 2015, 590). Der Westen als säkulare Rechtsgemeinschaft wurzelt in einer rationalen theologischen Denktradition, die es bewusst zu machen gilt.

„Aber diese im kirchlichen Kontext entstandene demokratische Rechtstradition wird“, so Adrian Loretan im Interview mit dem theologischen Feuilleton feinschwarz.net (2025b), „seit der Französischen Revolution verdrängt: Die einen reklamierten sie als Errungenschaft von Aufklärung und Revolution, für die anderen war sie unvereinbar mit dem hierarchischen Selbstverständnis der Kirche nach dem Vatikanum I“. Aber auch wenn die Papst- und Bischofskirche die demokratische Rechtskultur schon im Vorfeld des Vatikanum I zurückdrängte und das hierarchische und monarchische Prinzip einseitig stärkte, so hat die auf den subjektiven Rechten des Einzelnen und auf geteilter Verantwortung basierende liberale Rechtstradition dennoch überlebt, und zwar an den Rändern der Institution, etwa in Ordensgemeinschaften, ortskirchlichen Bischofswahlrechten oder staatskirchenrechtlichen Körperschaften wie in der Schweiz bis heute.

Das Wissen um die in der Rechtswissenschaft der Westkirche entwickelte demokratische Rechtstradition ging mit der Französischen Revolution verloren. Und die römisch-

katholische Kirche des Vaticanum I wollte nicht mehr daran erinnert werden und verweigerte ihren eigenen Mitgliedern die Freiheitsrechte, weil sie nur so an ihrem vom Absolutismus geprägten Amtsverständnis festhalten konnte. „Die der absoluten Monarchie Louis XIV. nachgebildete Lehre von der Kirche (Ekklesiologie), welche das Kirchenrecht seit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) prägt, lässt uns glauben“, so Adrian Loretan weiter im Interview mit feinschwarz.net, „dass Demokratie, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung nichts mit der Rechtsgeschichte der Kirche zu tun hätten“.

Rechtsstaatlichkeit und Demokratie sind „zerbrechlich“

Die wohl wichtigste Lektion aus der Kirchenrechtsgeschichte, um diese Werte auch in Zukunft zu bewahren ist die: Rechtsstaatlichkeit und Demokratie sind höchst zerbrechlich und keineswegs selbstverständlich. Damit sie Bestand haben, braucht es ein Mindestwissen über deren Herkunft sowie die Überzeugung und die Bereitschaft aller, wehrhaft für sie einzustehen.

Für Adrian Loretan war nach 30 Jahren Lehrtätigkeit als Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Universität Luzern der Titel seines Buches zugleich das Thema seiner Abschiedsvorlesung: „Der demokratische Rechtsstaat. Zur Rechtskultur des Westens und der Westkirche“. Ihm ist wichtig, bei den unterschiedlichen religiösen Weltanschauungen Verständnis für das Friedensprojekt des säkularen Rechtsstaates zu wecken. Daher hebt er hervor, dass auch die religiösen Spuren der modernen Freiheit nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Denn viele Menschen muslimischen Glaubens etwa lehnen den westlichen Rechtsstaat ab, da er in ihrer Wahrnehmung ein a-religiöses Projekt sei. Der westliche Rechtsstaat wird aber nur dann verstanden, wenn er sowohl säkular als auch religiös begründet werden kann. Es braucht somit gegenüber der Verfassung einen „überlappenden Konsens“ der verschiedenen Weltanschauungen.

Die römisch-katholische Kirche, einst Vorreiter für Menschenrechte – und heute?

Wenn nun die römisch-katholische Kirche für sich zu recht in Anspruch nehmen darf, Wegbereiterin für Partizipation und Rechtsstaatlichkeit gewesen zu sein, so frage ich mich umso mehr: Wie steht es heute um die Rechte und um die Durchsetzung der Menschenrechte sowie um die subjektiven Personen- und Mitentscheidungsrechte aller Getauften innerhalb der Kirche? Muss das Recht nicht zuallererst und vor allem ein wirksames Mittel in der Kirche selbst sein? Und zwar ...

... im Umgang mit Missbrauch geistlicher Autorität und sexueller Gewalt in der Kirche?

Papst Paul VI. (*1897; 1963–1978), ein Kirchenrechtler, hatte 1974 ein kirchliches Grundgesetz, eine „Lex Ecclesia Fundamentalis“ in Auftrag gegeben, an deren Anfang ein eigener Menschenrechtskatalog die Grundrechte festschreiben sollte. Dieses Grundgesetz stellte die personale Würde jedes einzelnen Menschen als Gottes Ebenbild an den Anfang. Erst auf diesem Fundament der Rechte aller Getauften und aller Menschen in der Kirche konnten die Rechte der Ämter entfaltet werden. Dieses Verfassungsprojekt Pauls VI. blieb unvollendet und wurde von Papst Johannes Paul II. (*1920; 1978–2005) schubladisiert und nur ein Teil seines Inhalts fand Eingang in den CIC/1983. Die vom Heiligen Stuhl 1990 ratifizierte UN-Kinderrechtskonvention wurde deshalb nie im CIC/1983 umgesetzt.

Menschen, die als minderjährige Schutzbefohlene sowie als schutzbedürftige Erwachsene durch Priester, Diakone, männliche und weibliche Ordensangehörige Missbrauch geistlicher Autorität und sexualisierte Gewalt erfahren haben, haben in der Kirche keine Menschenrechte, auf die sie sich stützen könnten, um gegen diejenigen vorzugehen, die ihre Institutionsmacht missbrauchen, sei es als Täter oder als Vertuscher. Zudem können sie nicht selbst ihre Rechte gegen die, die sie missbrauch(t)en, einklagen, da sie in der empörenden Eigenlogik des kirchlichen Rechts keine Rechtssubjekte sind (Belok 2025, 28–32).

Heute bräuchte es für die kirchlichen Gerichte zudem die Mitwirkung von Jurist:innen, die im staatlichen Recht Gerichtspraxis haben. Wichtig ist eine Gewaltentrennung, damit auch Bischöfe, die den Misshandelten keinen Rechtsschutz gewährten, angeklagt werden können.

Inzwischen sind in der katholischen Kirche in Deutschland und in der Schweiz Maßnahmen eingeleitet, die durch entschlossenes Handeln neues Vertrauen aufbauen können. So wurden in Deutschland, zum 1. März 2025 im Bistum Münster, erste handfeste rechtliche Konsequenzen in Kraft gesetzt. Ebenso wurden in der Schweiz im Kampf gegen den Machtmissbrauch geistlicher Autorität und gegen sexualisierte Gewalt entsprechende Maßnahmen ergriffen: die Errichtung einer nationalen Dienststelle „Missbrauch im kirchlichen Umfeld“ als auch die Einführung von obligatorischen psychologischen Eignungstests (Assessments) für künftige Seelsorger:innen zum 31. März 2025 sowie die Verabschiedung der Statuten für ein Nationales Straf- und Disziplinargericht (Belok 2025, 35–44).

... in der Frage fehlender Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche?

Aristoteles ging noch davon aus, dass Frauen nicht zu vernünftigem Handeln fähig sind, was der männlichen Autorität entsprechende Vorrechte einräumte, die im kirchlichen

Recht teilweise bis heute gelten. So etwa hinsichtlich der Zulassung zur Priesterweihe: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“ (can. 1024 CIC/1983). Auch kann nur ein Priester – in dieser Logik also nur ein Mann – eine Pfarrei leiten (can. 517 § 1 CIC/1983). Und dies, obwohl bereits im Neuen Testament eine Frau, nämlich Junia, als Apostelin (Röm 16,7) geführt und eine weitere Frau, Phöbe, für ihren Leitungsdienst gewürdigt wird (Röm 16,1). Zur Frage der Letztkompetenz ist im Neuen Testament ein normatives Schweigen feststellbar, was in den verschiedenen Kirchen zu völlig unterschiedlichen Kirchenbildern geführt hat. Auch hier wird deutlich: Das kirchliche Lehr- und Leitungsamt muss zur eigenen demokratischen Rechtstradition zurückfinden, die sie im Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) abgelegt hat.

Eine hilfreiche Ermutigung hierzu ist der Hinweis von Papst Franziskus (*1936; 2013–2025), den er bereits 2013 in seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* formuliert hat: „die Kirche“ (genauer müsste es wohl heißen: das kirchliche Lehr- und Leitungsamt) dürfe keine Angst haben, die kirchlichen Normen zu revidieren, denn Thomas von Aquin habe betont, „dass die Vorschriften, die dem Volk Gottes von Christus und den Aposteln gegeben wurden, ganz wenige‘ sind. [...] Er schrieb, dass die von der Kirche später hinzugefügten Vorschriften mit Maß einzufordern sind, ‚um den Gläubigen das Leben nicht schwer zu machen‘ und unsere Religion nicht in eine Sklaverei zu verwandeln, während ‚die Barmherzigkeit Gottes wollte, dass sie frei sei“ (EG 43). Und bedenkt man, wie oft das Lehr- und Leitungsamt der römisch-katholischen Kirche eine Entscheidung, die es unbedingt durchsetzen wollte, als „göttliches Recht“ ausgegeben und die Interpretation dieses „göttlichen Rechts“ für sich allein beansprucht hat, so ist auch hier an Thomas von Aquin zu erinnern, dass das göttliche Recht, das auf der Gnade beruht, das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, keineswegs aufhebt.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1963–1965) hat sich in seinen 16 Dokumenten – Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen – mehrfach und eindeutig für die unbedingte Achtung der Menschenrechte ausgesprochen. So etwa in *Gaudium et spes*, der Pastoralkonstitution der Kirche in der Welt von heute: „Jede Form einer Diskriminierung [...] sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (GS 29). Solange die römisch-katholische Kirche, deren Rechtswissenschaft die Menschenrechte im 16. Jahrhundert entwickelt hat, diese Menschenrechte nach innen nur lehramtlich fordert, aber „im eigenen Haus“ kirchenrechtlich nicht umsetzt, werden weiterhin mehr als 50 Prozent der Gläubigen diskriminiert.

Literaturverzeichnis

- Belok, Manfred (2025). Seelsorge: Vertrauensraum und Gefahrenzone. Ein Dringlichkeitsappell. In: Burkhard Berkmann, Andreas Eicker, Peter G. Kirchschräger & Martina Tollkühn (Hg.), *Iustitia-Libertas-Dignitas* (FS Adrian Loretan). Berlin: Peter Lang, 21–45.
- Berman, Herold J. (1983/²1991). *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (übersetzt von Hermann Vetter). Frankfurt/M.: Suhrkamp. Original: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cavuldak, Ahmet (2015). *Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Congar, Yves (1958). „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet“. In: *Revue historique de droit français et étranger* (4e série) 36, 210–259.
- Habermas, Jürgen (2001). *Jerusalem, Athen und Rom*. In: Ders., *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 171–196.
- Jefferson, Thomas (1776). *Amerikanische Unabhängigkeitserklärung*. In: *Der Sozialstaat - Quelle: Amerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776)* [28.3.2026].
- Loretan, Adrian (2025a). *Der demokratische Rechtsstaat – eine Ideengeschichte. Zur Rechtskultur des Westens und der Westkirche*. Zürich: Theologischer Verlag (TVZ).
- Loretan, Adrian (2025b). *Demokratie und Menschenrechte gehören zur Rechtstradition der Kirche*. In: feinschwarz.net *Theologisches Feuilleton*, 15.9.2025, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/Demokratie-und-Menschenrechte-gehoren-zur-Rechtstradition-der-Kirche/> [28.3.2026].
- Papst Pius XII. (1942). *Weihnachtsansprache*. In: Emil Marry (Hg.) (1945). *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*. Freiburg: Herder, 657–680.
- Tierney, Bryan (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*. Emory: University Press.
- UN-Resolution (2026). In: *ARD-Tagesschau* 25.3.2026, abrufbar unter <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/un-resolution-sklavenhandel-100.html> [28.3.2026].

Prof. Dr. theol., Dipl.-Päd. Manfred Belok
Professor em. für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Hochschule Chur
Wiesbadener Str. 1
D-65549 Limburg/Lahn
manfred.belok(at)gmx(dot)de

Hinter jeder politischen Parole steht ein Mensch Ein Interview zur Situation in der Kriegsregion des Nahen Ostens

Wolfgang Beck: Lieber Stephan Wahl, du lebst seit vielen Jahren in Ostjerusalem und bist Israel sowie den besetzten palästinensischen Gebieten seit Langem verbunden. Wie kam es dazu?

Stephan Wahl: Meine erste Begegnung mit dem Land fand bereits während meiner Schulzeit statt. Als Bonner Oberstufenschüler nahm ich 1978 an einem Schüleraustausch mit einer Schule in Tel Aviv teil. Das hat mich nachhaltig beeindruckt.

Zu Beginn meines Theologiestudiums erfuhr ich dann von der Möglichkeit, mit einem Stipendium des DAAD am ökumenischen theologischen Studienjahr an der Dormitio-Abtei in Jerusalem teilzunehmen. Ich bewarb mich und verbrachte 1981/82 ein Jahr dort. Zusammen mit evangelischen Studierenden zu leben, zu studieren und das Land zu erkunden, hat mein theologisches wie spirituelles Denken entscheidend geprägt.

Das intensive Studienprogramm umfasste Vorlesungen evangelischer und katholischer Dozentinnen und Dozenten, Seminare, Vorträge und Exkursionen zu Islam, Judentum und Archäologie. Wir lernten die verschiedenen Jerusalemer Konfessionen und Denominationen durch Besuche kennen und erlebten prägende Begegnungen mit beeindruckenden Persönlichkeiten des Landes. Unvergessen bleibt für mich unter anderem Shalom Ben-Chorin, der uns in den jüdischen Festkalender einführte, ebenso wie ein Abend mit dem damals amtierenden, legendären Bürgermeister Jerusalems, Teddy Kollek.

In meiner beruflichen Laufbahn habe ich verschiedene Aufgaben in der katholischen Medienarbeit wahrgenommen – zuletzt als Kommunikationsdirektor des Bistums Trier. Als ich gegen Ende das überraschende Angebot erhielt, eine Aufgabe in der Jerusalemer Pilgerseelsorge zu übernehmen, habe ich diese Chance gerne ergriffen. Dankenswerterweise mit Unterstützung meines Trierer Bischofs. So lebe ich seit 2018 in Jerusalem – in einer Stadt, in der sich Glaube, Geschichte und Gegenwart auf ebenso faszinierende wie schmerzhaft Weise verdichten. „Mein“ Jerusalem ist ein heilig-unheiliges Jerusalem.

Nicht nur das Land Israel mit den besetzten palästinensischen Gebieten ist von großen regionalen Unterschieden und Widersprüchen geprägt. Das gilt eigentlich schon für die Stadt Jerusalem selbst. Wie erlebst du die Entwicklung der Stadt in den letzten Jahren? Du lebst bewusst in Ostjerusalem – was macht das alltägliche Leben dort aus?

Jerusalem ist eine Stadt, in der Weltgeschichte an jeder Straßenecke auf den banalen Alltag trifft. Überall wird man an die große und schmerzhaftige Geschichte der Stadt erinnert, und gleichzeitig geht das „ganz normale“ Leben seinen Gang.

Wenn man hier lebt, lernt man schnell, dass es nicht das eine Jerusalem gibt. Die Stadt ist ein Mosaik aus Vierteln, die oft nur eine Straße voneinander entfernt liegen und doch in völlig unterschiedlichen Realitäten existieren. In der Weststadt gibt es forcierte bauliche Initiativen durch Großprojekte, und im Großraum entstehen neue Siedlungsvorhaben wie das umstrittene „E1“-Projekt, das Ostjerusalem geografisch weiter vom Westjordanland isoliert.

Im August 2025 genehmigte das Oberste Planungskomitee der Zivilverwaltung (HPC) den Bau einer Siedlung mit 3.400 Häusern. Nicht erst seit dem 7. Oktober vertieft sich die soziale und politische Kluft. Das Gefühl der „Unteilbarkeit“, das politisch oft beschworen wird, fühlt sich im Alltag eher wie eine „geteilte Unverbundenheit“ an.

Dass ich bewusst in Ostjerusalem lebe, bedeutet, den Alltag in einem Raum zu verbringen, der von Provisorien und tiefen Widersprüchen geprägt ist. Man erlebt unmittelbar die Ungleichheit zwischen Ost und West – sei es bei der kommunalen Infrastruktur, der Müllabfuhr oder den Baugenehmigungen. Man spürt die tägliche Präsenz von Sicherheitskräften und die Fragilität des Friedens.

Wenn ich als Europäer oder Israeli die Altstadt betrete, hindert mich niemand. Palästinenser – vor allem junge palästinensische Männer – müssen dagegen immer wieder damit rechnen, angehalten und kontrolliert zu werden. Trotzdem versuchen die Menschen, dem Druck standzuhalten. Nachbarschaftlichkeit wird in Ostjerusalem großgeschrieben. Das Leben findet auf der Straße statt; es gibt eine tiefe Verwurzelung und den Stolz, die eigene Identität trotz aller Widrigkeiten zu bewahren.

Ich selbst bin hier mit meinem unarabischen Aussehen ein „Exot“, der aber akzeptiert ist. Bisweilen kann es vorkommen, dass man für einen Israeli gehalten wird, was problematisch sein kann – besonders nach dem 7. Oktober. In den ersten Wochen habe ich aus Sicherheitsgründen bewusst Priesterkleidung getragen oder ein T-Shirt mit arabischem Aufdruck.

Für viele Israelis ist der Ostteil der Stadt ein Gebiet, das man nicht betritt – oft aus irrationalen Unsicherheitsgefühlen und abenteuerlichen Vorurteilen. Vor einiger Zeit habe ich in einem Geschäft im Jerusalemer Westen etwas bestellt, das mir aber nicht nach Hause geliefert werden konnte. Ich musste mit dem Boten einen Treffpunkt in einer nahe gelegenen israelischen Siedlung vereinbaren; er weigerte sich, mein Viertel zu betreten.

Ich erlebe eine Gleichzeitigkeit von Gegensätzen: Morgens geht man durch die Enge der Altstadt, wo religiöse Inbrunst auf touristischen Kommerz trifft, und abends sitzt man in einem Viertel, das von existenzieller Sorge um Hausräumungen geprägt ist. In Ostjerusalem zu leben bedeutet für mich, die Augen nicht vor der Besatzungsrealität zu verschließen, aber auch die Schönheit und Menschlichkeit jenseits der Schlagzeilen

zu sehen. Es ist ein Leben in der „vordersten Reihe“ eines Konflikts, der keine einfachen Antworten zulässt. Man lernt hier vor allem eines: Hinter jeder politischen Parole steht ein Mensch mit einer ganz konkreten, oft schmerzhaften Geschichte.

Wie hast du die letzten Jahre nach den Terroranschlägen vom 7. Oktober 2023 und dem folgenden Krieg im Gazastreifen erlebt?

Sie waren zum Teil kaum auszuhalten. Der Hamas-Terror vom 7. Oktober hat mich tief erschüttert – ebenso leider auch das Wie der israelischen Reaktion. Ich war hier in Ostjerusalem nie ernsthaft in Gefahr. Doch das Gefühl, ein relativ normales Leben zu führen, während nur rund 80 Kilometer entfernt täglich – bis heute, trotz „Ceasefire“ – gelitten und gestorben wird, konnte ich nie abschalten.

Die apartheidähnliche Situation in den besetzten Gebieten und die damit verbundene Siedlungspolitik sind schlicht unmenschlich und entsetzlich. Daran gibt es keinen Zweifel. Aber kein noch so großes Unrecht, das Palästinenser erleiden mussten, rechtfertigt in geringster Weise das barbarische Massaker vom 7. Oktober. Keinesfalls. Umgekehrt rechtfertigt der 7. Oktober aber auch nicht die völlig unverhältnismäßige, genozidähnliche Reaktion Israels im Gazastreifen.

Aufgrund dieser Vorwürfe ist beim Internationalen Gerichtshof (IGH) eine Klage anhängig. Die Brutalität und Empathielosigkeit auf beiden Seiten haben die Hoffnung auf eine Versöhnung der beiden Völker auf nicht absehbare Zeit zerstört. Die Wunden sind zu tief, die Gräben derzeit unüberwindbar. An die von der Weltgemeinschaft unverdrossen eingeforderte Zweistaatenlösung glaubt hier kaum noch jemand ernsthaft. Mehr denn je erscheint sie als ein unrealistischer Traum – zumindest im Moment.

Vielleicht ist in keiner Region der Erde die Diskrepanz zwischen religiöser Bedeutung und Emotionen einerseits und den gewaltsamen und kriegerischen Konflikten andererseits so groß wie im Nahen Osten. Wie nimmst du dieses Verhältnis wahr?

Der Nahe Osten zeigt diese Diskrepanz tatsächlich in extremer, kaum zu übersehender Schärfe. Religion ist und bleibt eine zentrale Quelle von Sinnstiftung, Hoffnung und Identität. Zugleich wird sie instrumentalisiert und missbraucht – zur Legitimation von Machtansprüchen zu legitimieren, zur Erzeugung von Angst zu erzeugen und zur Rechtfertigung von Gewalt in ungelösten politischen Konflikten zu rechtfertigen.

Wo heilige Orte, Texte und religiöse Gefühle mit nationalen und existenziellen Ängsten verschmelzen, wird Religion leicht zum Brandbeschleuniger. Gott wird zur Waffe gemacht. Gleichzeitig begegne ich immer wieder Menschen mit muslimischem, christlichem oder jüdischem Glauben, für die Gewalt absolut unvereinbar ist und die das auch

öffentlich vertreten. Die gemeinsamen Stellungnahmen der Oberhäupter der Jerusalemer Kirchen zur aktuellen Situation sind dafür ein Beispiel.

Daneben gibt es auch den Rückzug ins Religiöse unter Ausblendung der politischen Realität. Insgesamt bleibt es ein dauerhaft angespanntes Verhältnis.

Gerade im interreligiösen Dialog wird immer wieder nach Beiträgen der religiösen Traditionen für das Gemeinwohl und ein friedliches Zusammenleben gefragt. Wie erlebst du die großen Religionen in dieser Hinsicht?

Im Moment erlebe ich sie als auf unterschiedliche Weise zutiefst verwundet. Ob als Christ oder Muslim mit Angehörigen in Gaza oder der Westbank, ob als Jude, der am 7. Oktober Freunde oder Familienmitglieder verloren hat oder einem der getöteten Soldatinnen oder Soldaten nahe stand – fast alle sind direkt oder indirekt betroffen.

Und dennoch gibt es auch jetzt brückenbauende Initiativen. Ein Beispiel ist die Interfaith-Bewegung: ein Netzwerk verschiedener Organisationen und Graswurzelinitiativen, die sich für Dialog, gegenseitiges Verständnis und friedliche Koexistenz zwischen den Religionsgemeinschaften – vor allem Juden, Muslimen, Christen und Drusen – einsetzen.

Eine wichtige Rolle spielt dabei die Interfaith Encounter Association (IEA), eine der größten Organisationen, die Hunderte von Dialoggruppen in ganz Israel und den palästinensischen Gebieten koordiniert. Ebenso das Rossing Center for Education and Dialogue, das Bildungsprogramme und Dialogveranstaltungen für Israelis und Palästinenser anbietet.

Der Krieg hat den Dialog massiv erschwert und gezeigt, dass selbst langjährige interreligiöse Beziehungen auf eine harte Probe gestellt werden. Dennoch geben diese Initiativen nicht auf. Sie arbeiten weiter daran, Vorurteile abzubauen, Respekt zu fördern und an die Möglichkeit eines gewaltfreien Zusammenlebens zu glauben.

Im Umgang mit Terrorismus und religiösem Fanatismus wird häufig übersehen, dass Gewalt diese religiösen Phänomene in vielen Facetten betrifft und Menschen über Religionsgrenzen hinweg zu Opfern macht. Wie geht es dir als Christ, Theologe und Priester in diesem Umfeld?

Sagen wir besser: Wie geht es mir damit als Mensch? Ja, ich erlebe diese extremen Formen – meist aber aus der Distanz. Kurz gesagt: Ich pflege weder Kontakte zu Hamas-Sympathisanten noch zu nationalreligiös fanatischen Siedlern oder zu anderen extremen Rändern religiöser Traditionen.

Wo Glaube zur Identitätspanzerung wird, Angst heiliggesprochen und Gewalt religiös aufgeladen wird, halte ich mich nicht auf. Ich kenne jedoch viele tief religiöse Men-

schen, die unter diesen Formen von Fanatismus leiden, sie ablehnen und sich ihnen widersetzen – oft leise, oft mutig.

Die sogenannte „Assmann-These“ von Jan und Aleida Assmann hat große Anfragen an die Toleranzfähigkeit monotheistischer Religionen gestellt. Wie würdest du Potenziale und Risiken der drei großen Religionen im Nahen Osten beschreiben?

Die sogenannte „Assmann-These“ (vor allem Jan Assmanns Hinweis auf die mosaische Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Gott und Götzen) hat ja weniger behauptet, dass Monotheismus notwendig intolerant sei, sondern dass er eine neue, folgenreiche Struktur religiöser Wahrheit in die Welt gebracht habe.

Darin liegt wahrscheinlich ein Schlüssel, um Potenziale und Risiken der drei großen Religionen im Nahen Osten nüchtern, unapologetisch zu beschreiben.

Alle drei monotheistischen Religionen im Nahen Osten tragen zugleich ein hohes Friedens- und ein hohes Konfliktpotenzial in sich. Sie haben das Potenzial, auf die gleiche universale Würde aller Menschen hinzuweisen, relativieren politische Macht und besitzen starke prophetische Ressourcen zur Kritik von Gewalt und Unrecht. Gleichzeitig kann ihre exklusive Wahrheitslogik – besonders unter Angst, Trauma und politischem Druck – zur Sakralisierung von Feindbildern und zur religiösen Legitimation von Gewalt führen: das Risiko.

Entscheidend ist, ob Religion sich kritisch gegen Macht stellt oder mit Macht identifiziert. Religionen werden nicht gefährlich, weil sie monotheistisch sind, sondern wenn sie unter existenziellem Druck stehen. Krieg, Trauma, Besatzung, Demütigung, Angst um Identität – all das begünstigt: vereinfachte Wahrheiten, sakralisierte Feindbilder, religiöse Selbstverabsolutierung.

Zukunftsfähig ist Monotheismus, egal welcher Couleur, dort, wo er sich selbst der prophetischen Kritik unterwirft, die er hervorgebracht hat. Gott ist größer als jede religiöse Gewissheit über ihn.

Gibt es positive Ansätze des interreligiösen Dialogs und der Bemühungen um ein friedliches Miteinander?

Neben der Interfaith-Bewegung gibt es NGOs wie *Rabbis for Human Rights* oder *Tag Meir*, die ich unterstütze, sowie Initiativen wie *A Land for All* oder *Standing Together*. Diese Gruppen treten öffentlich auf und verwenden bewusst eine religiöse Sprache gegen Gewalt.

Besonders wirksam sind oft praktische Kooperationen – etwa in der humanitären Hilfe, in Bildungsprojekten oder durch Schutzbegleitung –, die über reine Dialogforen hinausgehen. *Rabbis for Human Rights* organisieren beispielsweise während der Olivenernte

freiwillige Einsätze zur Begleitung palästinensischer Landwirte in der Westbank. Ich war in diesem Jahr zweimal dabei und musste hautnah erleben, welche Konsequenzen solche Aktionen haben können. Unsere Gruppe wurde zeitweise festgenommen, weil wir ein als solches deklariertes militärisches Sperrgebiet betreten hatten – ein Feld mit Olivenbäumen. Was Sperrgebiet ist und was nicht, wechselt und ist oft nicht nachvollziehbar. Wir wurden mehrere Stunden festgehalten, erkennungsdienstlich behandelt und verhört. Zwei jüdische US-Amerikanerinnen wurden nicht freigelassen, sondern deportiert und dürfen zehn Jahre lang nicht nach Israel einreisen. Es ist verstörend, dass friedliche Erntehelfer so behandelt werden, während aggressive Siedler oft unbehelligt bleiben.

Die Politikwissenschaftlerin Anna Colin Lebedev spricht von einer gesellschaftlichen Erschöpfung im Kriegszustand. Gibt es Vergleichbares in Israel und den palästinensischen Gebieten?

Ja – sehr deutlich. Nach Jahrzehnten der Gewalt zeigt sich eine tiefe gesellschaftliche Erschöpfung: eine Mischung aus Trauma, Abstumpfung, Zynismus und dem Verlust von Zukunftsvorstellungen.

In Israel wird der Ausnahmezustand zunehmend als Normalzustand empfunden, verbunden mit wachsender innerer Polarisierung und einer erschreckenden Distanz zum Leid der „anderen Seite“. Auf palästinensischer Seite dominieren Hoffnungslosigkeit und politische Resignation; viele junge Menschen versuchen, das Land zu verlassen. Besonders junge palästinensische Christen emigrieren, weil sie für ihr Leben keine Zukunft sehen. Diese Müdigkeit angesichts immer neuer Opfer ohne Perspektive ist allgegenwärtig.

Ich gebe die Hoffnung dennoch nicht auf. Wer hätte geglaubt, dass Menachem Begin, der ehemalige Chef der gewalttätigen Irgun-Bewegung, einst den ersten Frieden mit einem arabischen Land schließen würde? Oder dass Yitzhak Rabin dem Frieden so nahe kommen würde – bis zu den tödlichen Schüssen vom 4. November 1995, von denen sich der Friedensprozess bis heute nicht erholt hat?

Natürlich wird das Verhältnis der deutschen Bundesregierung und des deutschen Staates zu Israel immer durch die Shoa geprägt bleiben. So ist dieses Verhältnis vielleicht als besonders eng und zugleich besonders fragil zu beschreiben. Zugleich sehen sich auch in Deutschland jüdische Menschen immer häufiger antisemitischen Erfahrungen bis zu Gewalttaten ausgesetzt. Das Formulieren einer Position, in der eine Kritik an der israelischen Regierung aufgenommen wird, ohne dabei in einen israelbezogenen Antisemitismus zu rutschen, scheint sogar für Menschen in politischer Verantwortung schwierig und heikel. Würdest du hier eine persönliche Empfehlung formulieren?

Eine persönliche Empfehlung steht mir nicht zu. Es ist sicher eine der schwierigsten Gratwanderungen unserer Zeit. Die historische Verantwortung Deutschlands für die Shoa ist nicht nur Teil unserer Vergangenheit, sondern Fundament unserer staatlichen Identität. Daraus folgt die Pflicht, jüdisches Leben in Deutschland bedingungslos zu schützen – gerade weil Angriffe auf Jüdinnen und Juden hierzulande heute oft mit Verweisen auf die Politik Israels gerechtfertigt werden. Das ist inakzeptabel.

Auf der anderen Seite darf fundierte Kritik am aktuellen Handeln der israelischen Regierung nicht mit Antisemitismus verwechselt werden. Wenn ich die beiden faschistoiden israelischen Minister Ben Gvir und Smotrich für ihre fanatischen Ansichten kritisiere, beleidige ich doch nicht eine jüdische Familie in New York oder Frankfurt. Wir müssen klar zwischen dem jüdischen Volk, dem Staat Israel und der jeweils amtierenden Regierung unterscheiden. Kritik an konkreten Regierungsentscheidungen – wie sie ja auch in der israelischen Gesellschaft selbst massiv artikuliert wird – ist ein demokratisches Grundrecht. Kritik rutscht dann in den Antisemitismus, wenn sie Israel als Ganzes dämonisiert und das Existenzrecht Israels infrage stellt. Kritik ist dann am stärksten und am wenigsten angreifbar, wenn sie auf universellen Werten und dem Völkerrecht basiert, anstatt mit emotionalisierten oder historisch belasteten Begriffen zu arbeiten. Kurz gesagt: Eine enge Freundschaft zu Israel muss Kritik am Regierungshandeln aushalten können, gerade weil uns gemeinsame demokratische Werte verbinden. Aber diese Kritik darf niemals zur Projektionsfläche für alten oder neuen Judenhass werden. Zu einer guten, engen und wahrhaftigen Freundschaft gehört auch, dass man den Freund deutlich zurechtweist, wenn er sich verrannt hat. Auf Freunde, die mir nach dem Mund reden oder nötige Kritik aus taktischen Gründen vermeiden, kann ich auch in meinem persönlichen Umfeld gut verzichten.

Über die Wochen hinweg, in denen wir uns zu diesem Interview austauschen, hat ein Krieg begonnen, der mittlerweile den ganzen Nahen Osten umfasst und vor allem zwischen den USA und dem Iran, aber auch zwischen Israel und der Hisbollah im Libanon geführt wird. Wie verändert diese umfassende Eskalation die Situation und deine Wahrnehmung des Lebens in Ostjerusalem?

Die Frage ist schwer zu beantworten, da sich mein Leben seit Kriegsbeginn aus Sicherheitsgründen in einem sehr kleinen Radius in Ostjerusalem abspielt. Die oft gehörte Beruhigung, Jerusalem sei wegen der heiligen Stätten des Islam sicherer als andere Landesteile, greift nicht mehr – spätestens seit Trümmerteile abgefangener Raketen sogar nahe der Grabeskirche einschlugen. Dennoch: Im Vergleich zu Tel Aviv oder dem Norden, wo drei- bis viermal so viele Alarmsituationen zu bestehen sind, leben wir hier noch in relativer Sicherheit.

Während ich dies schreibe, komme ich zum 52. Mal aus meinem Mamad, dem stabilen Schutzraum in meiner Wohnung. Er ist ein Privileg im Ostteil der Stadt und den Bauvorschriften für neuere Gebäude zu verdanken. Freunde in Tel Aviv verbringen dagegen ihre Nächte mittlerweile in öffentlichen Schutzräumen, Bunkern oder auf Matratzen in U-Bahn-Stationen. In diesen Momenten zeigt sich auch die tiefe Kluft zwischen West- und Ostjerusalem besonders deutlich: Während es im Westen ein Netz bekannter öffentlicher Schutzräume gibt, fehlen diese im Osten und in der Westbank fast völlig.

Dass dieser Krieg nun direkt zwischen den USA, Israel und dem Iran ausgetragen wird, verstärkt hier das beklemmende Gefühl, nur noch Manövriermasse in einem globalen Machtkampf zu sein. Während die kriegsführenden Lager ihre strategischen Ziele verfolgen, fühlen sich die Menschen in Ostjerusalem politisch völlig schutzlos. Ich beobachte in meinem Umfeld eine Art ‚dignified resignation‘ – eine würdevolle, fast schicksalsergebene Gelassenheit. Wenn die Sirenen heulen und ich in den Schutzraum gehe, sehe ich draußen oft noch Menschen seelenruhig weitergehen. Jahrelange Extremerfahrungen haben zu einem Fatalismus geführt, der mich einerseits erstaunt, andererseits die permanente Spannung nur mühsam kaschiert. Jeder dumpfe Knall am Himmel löst die inständige Hoffnung aus, dass es das Geräusch der Abfangrakete war und nicht das eines Einschlags. Diese Ungewissheit ist zermürend.

Der Alltag läuft oberflächlich weiter, die Geschäfte sind offen, das Lebensnotwendige ist greifbar. Doch das gesellschaftliche Leben ist gelähmt: Schulen sind geschlossen, der Unterricht findet online statt. Selbst spirituelle Orte wie etwa die katholische Dormitio-Abtei oder die evangelische Erlöserkirche sind für Gottesdienste unzugänglich; die Gemeinden treffen sich digital.

Besonders bitter ist die wirtschaftliche Lage. Nach der kurzen Atempause im Gaza-Konflikt kehrten erste Pilger zurück – das ist nun schlagartig vorbei. Da Reiseveranstalter langfristig planen, ist die Existenzgrundlage von Händlern, Guides und Busunternehmern auf Jahre beschädigt. Wenn selbst eine Institution wie das renommierte Restaurant ‚The Eucalyptus‘ von Starkoch Moshe Basson in Westjerusalem nach fast 40 Jahren schließen muss, kann man sich vorstellen, wie düster es um die weniger bekannten Betriebe in Ostjerusalem steht.

Im Gegensatz zu manchen Teilen der israelischen Gesellschaft gibt es hier im Osten keine Kriegseuphorie im Kampf gegen den ‚Erzfeind‘ Iran. Kaum jemand hier sympathisiert mit dem iranischen Regime, aber die Menschen sind schlichtweg kriegsmüde. Es herrscht der dringende Wunsch, dass zumindest dieser Konflikt ein schnelles Ende findet. Ob ich selbst noch Hoffnung habe? In Jerusalem lernt man, Hoffnung nicht mit Optimismus zu verwechseln. Im Moment konzentrieren wir uns darauf, die tägliche Zermüderung zu überstehen und die eigene Menschlichkeit nicht zu verlieren, während die Weltmächte über unsere Köpfe hinweg Tatsachen schaffen. Wahre Hoffnung setzt

ein Schweigen der Waffen voraus, das derzeit in weiter Ferne scheint. Aber die Hoffnung bleibt bestehen – trotz allem.

Herzlichen Dank für den Austausch und alles Gute für dich und die Mitmenschen in der schwierigen und gefährlichen Region!

Stephan Wahl ist katholischer Theologe und Priester der Diözese Trier.
Er lebt und arbeitet in Jerusalem.