



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

ORIENTIERUNG
ORIENTATION



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2026 | 9:1

ORIENTIERUNG

ORIENTATION

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Modena)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / České Budějovice)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Issue Editors

Christian Feichtinger
Ralf Lutz

Contributors

Michael Ackerl (Graz)
Maike Maria Domsel (Bonn)
Daniel Frank (Tübingen)
Sonja Huber (Wien)
Mario Kropf (Graz)
Andreas Mitterer (Graz)
Regina Polak (Wien)
Abdelghafar Salim (Tübingen)
Ulrike Sallandt (Oldenburg)
Philipp Thomas (Weingarten)
Stefan van der Hoek (Pará, Brasilien)
Vito Alexander Vasser Santos Batista (Bochum)

Cover image

© diggersstory | Pixabay

DOI: 10.25364/17.9:2026.1.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ

Universitätsbibliothek
Publikationsservices



Editorial	Christian Feichtinger und Ralf Lutz Editorial: Orientierung <i>Editorial: Orientation</i>	7 13
Items	Regina Polak Was glaubt Österreich? Praktisch-theologische Perspektiven auf das einst katholische Österreich	18
	Abdelghafar Salim Normative Orientierungssuche muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland im Spannungsfeld von Religion, Recht und Alltag	38
	Philipp Thomas Orientierung durch Philosophie Ein Überblick	80
	Ulrike Sallandt Beyond Church, Society and Politics Theologisch / Theologie herausgefordert im Gespräch mit indigenen Weltanschauungen	98
	Maike Maria Domsel Gelassenheit als Widerstand gegen normative Selbstverengung Religionspädagogische Perspektiven auf Identitätsbildung im digitalen Zeitalter	118
	Michael Ackerl Vegetierst du noch oder blühst du schon? Resonanz und Sinnorientierung im Umgang mit einer ethisch privatisierten Welt	145
	Andreas Mitterer Finding Objectively Valid Orientation through Value Plurality	171

	Daniel Frank	193
	Orientierung am Ähnlichen	
	Ethisches Navigieren mithilfe von Analogien	
	Mario Kropf	221
	When Spiritual Robots Fail	
	AI-based robots, spirituality, and moral responsibility for bad outcomes	
	Sonja Huber	247
	Der Jude Jesus als Dreh- und Angelpunkt der Orientierung (an) der Kirche in einer Zeit des gesellschaftlichen Klimawandels	
	Vito Alexander Vasser Santos Batista und Stefan van der Hoek	265
	Verlust, Resilienz und Hoffnung	
	Eine religionspädagogische Perspektive in der spätmodernen Verlustgesellschaft	
	LIMINA-Newsletter	284
	Bleiben Sie in Kontakt! / Keep in touch!	
Calls for Papers	Call for Papers LIMINA 10:1 (Frühjahr / Spring 2027)	
	Ideologien	285
	„Überzeugungssysteme“ zwischen Vertrauen und Verdacht	
	Ideologies	289
	“Systems of conviction” between trust and suspicion	
	Call for Papers LIMINA 10:2 (Herbst / Autumn 2027)	
	Kirche – Politik – Macht	292
	Ein theologischer Blick auf neue Netzwerke von christlicher und politischer Rechten	
	Church—Politics—Power	297
	A theological perspective on new Christian right-wing networks	
	Imprint	301

Editorial: Orientierung

Seit Jürgen Habermas 1985 die „neue Unübersichtlichkeit“ diagnostizierte, hat die gesellschaftliche Komplexität weiter zugenommen. Individuen und Institutionen stehen vor der Herausforderung, sich in einem zunehmend fragmentierten und von Unsicherheiten geprägten Umfeld zurechtzufinden. Ein Aspekt dieser Entwicklung ist dabei der Bedeutungsverlust allgemein akzeptierter Normen- und Sinnsysteme zugunsten einer Pluralisierung und Individualisierung von Orientierungs- und Sinnstiftungsmustern. Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass gerade auch eine plurale und individualistische Gesellschaft auf gemeinschaftlich getragene Normen und Orientierung angewiesen ist, um Zusammenleben zu ermöglichen. Darüber hinaus sind Menschen auch als Individuen auf Orientierung angewiesen und suchen Sicherheit entlang unterschiedlichster Normangebote.

Der Mensch muss als Freiheitswesen *nolens volens* nach gut und böse, richtig und falsch fragen, um die vermeintlich gute und richtige Handlungsorientierung schließlich von dessen Gegenteil zu unterscheiden – und dabei auf die Frage nach sich selbst, die er in gewisser Weise verkörpert und ganz praktisch – durch seinen Lebensvollzug – zu beantworten hat, angemessen reagieren zu können. Daher sind Kompetenzen, die den einzelnen Menschen (genauso wie ein Kollektiv) befähigen, praktische, handlungsrelevante Antworten auf die basalen Fragen seines Handelns zu geben, wichtiger denn je.

Das wachsende menschliche Bedürfnis nach Orientierung kann zwar aus der Handlungssituation des Menschen verständlich gemacht werden, die durch ein hohes Maß an Handlungsunsicherheit gekennzeichnet ist aufgrund der fundamentalen Weltoffenheit des Menschen, wird aber ande-

rerseits durch die Enttraditionalisierungs-, Liberalisierungs- und Pluralisierungstendenzen westlich orientierter Gesellschaften weiter verstärkt. Der Mensch kann dabei in einem bislang ungekannten Ausmaß aus Orientierungsangeboten wählen – Zielen, Werten, Normen, Lebensentwürfen. Er ist paradoxerweise aber auch immer deutlicher dazu gezwungen, sich selbst und seinem Handeln selbsttätig eine Orientierung zu geben, unter Einsatz und Wahrung seiner Autonomie. Auch wenn die Antworten auf höchst unterschiedlichen Konkretionsebenen liegen können, gibt er durch sein Handeln – quasi praktisch – auf diese Fragen Antwort. Ein angemessenes Verständnis menschlicher Handlungsorientierung hat daher der Multiperspektivität entsprechender Verstehensbemühungen notwendig Rechnung zu tragen. Ganz in diesem Sinne haben sich in den letzten Jahren auch vielfältige und neue normative Diskurse und Angebote etabliert: Auf gesellschaftlicher Ebene werden unterschiedliche Vorstellungen von „Ethik“ und „europäischen Werten“ verstärkt öffentlich diskutiert, was nicht zuletzt ein Ringen um Gemeinsinn, Verbindlichkeit und soziale Identität darstellt. Fragen nach den Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenhalts oder der eine Gemeinschaft verbindenden Werteordnung bringen das zum Ausdruck. Auch die gesellschaftlichen Subsysteme von Politik, Wirtschaft, Kultur, Bildung und Medien suchen nach Orientierung und den sie prägenden normativen Maßstäben.

Auf individueller Ebene haben, verstärkt durch Soziale Medien, Influencer:innen oder charismatische religiöse Prediger:innen und öffentliche Figuren die Rolle von Stifter:innen von Normen und Orientierung eingenommen. Dabei werden nicht nur neue und alternative Norm- und Orientierungsmodelle entwickelt; vielmehr erscheint sowohl in öffentlichen wie auch privaten Kontexten eine Rückkehr zu traditionellen Normen, Rollenbildern oder vermeintlich bewährten politischen und religiösen Konzepten als Antwort auf Desorientierung und Normenschwäche in der Gesellschaft wieder attraktiv. Dies wird nicht selten auch als rebellischer Akt und Protest gegen neue, liberale Normen wie Toleranz oder Diversität inszeniert.

Religion nimmt traditionell eine zentrale Rolle in der Sinn- und Orientierungsstiftung ein – sowohl für Individuen als auch für Gemeinschaften. Die Bibel und andere religiöse Schriften geben immer wieder Hinweise darauf, wie Menschen in einer Welt der Unsicherheit und des Wandels Lebens- und Handlungsorientierung finden können. Religiöse Traditionen und Praktiken bieten dabei die Voraussetzungen für eine Orientierung an, die auf einem übergeordneten Sinn gründet und mit universalem Anspruch auftritt und dabei eine Vielzahl von Denk- und Handlungsformen bereit-

hält, das humane Orientierungsbedürfnis, gerade indem es theoretisch und praktisch beantwortet wird, immer wieder aufs Neue für eine Beantwortung offenzuhalten. Doch wie steht es heute um diese Funktion? Während neue religiöse Bewegungen alternative Formen der Sinnsuche anbieten, ringen etablierte Kirchen mit ihrer Rolle in einer pluralistischen Gesellschaft. Parallel dazu erschwert es die digitale Informationsflut, verlässliche Orientierungspunkte zu identifizieren, und fördert Skepsis gegenüber traditionellen Wissensautoritäten.

Welche Rolle spielen aber Religionen und Glaubensgemeinschaften heute genau bei der individuellen, genauso wie auch der politischen, rechtlichen, pädagogischen, medialen und gesamtgesellschaftlichen Suche nach Orientierung und Sinn? Sind traditionelle religiöse Institutionen und deren Semantiken noch tragfähige Orientierungspunkte? Welche Impulse kann eine theologische Reflexion auf den Begriff der Orientierung für Kirche und Gesellschaft setzen? Was verbindet und was unterscheidet religiöse Sinn- und Orientierungsangebote von säkularer ethischer Normativität? Wie werden diese jeweils verbindlich? Welche Bedeutung haben biblische Narrative als Sinnstiftung in Zeiten gesellschaftlicher Unsicherheit und wie gehen Kirchen und Religionsgemeinschaft bzw. Theologien mit der Spannung von Autonomie und Bindung bei der Suche nach Orientierung und Normen um?

Die vorliegende Ausgabe von [LIMINA](#) widmet sich entlang der erwähnten Fragen dem Thema *Orientierung* und sucht nach Möglichkeiten der Navigation in einer sich rasant wandelnden Welt. Sie fragt dabei auch, worin das Bedürfnis nach Orientierung gründet und was da eigentlich gesucht wird und wie sich dessen Gestalt im Kontext aktueller Transformationsprozesse verändert hat. Welche Herausforderungen ergeben sich durch die Informationsflut und die Verbreitung von Fake News für traditionelle und moderne Orientierungsangebote und Inwiefern bieten Konzepte wie Resonanz oder Lebensqualität neue Perspektiven für die Orientierung(slosigkeit) in einer komplexen Welt? Zudem gilt es zu fragen, welche expliziten und impliziten Normen und Orientierungssysteme die letzten Jahre hervorgebracht haben, was sie hat entstehen lassen, worin sie begründet sind und wie sie wirksam werden. Von hohem zeitdiagnostischem Wert wäre zudem die Frage, inwiefern die Rückkehr zu traditionellen Normenkonzepten (etwa mit Blick auf traditionalistische oder fundamentalistische Religionskonzepte, traditionelle Geschlechterrollen, Nationalismus oder Ehre) als Reaktion auf die Suche nach Orientierung zu verstehen sind. Die Beiträge dieser Ausgabe

versuchen exemplarisch Antwortversuche auf einzelne dieser Fragen kritisch zu beleuchten und laden damit zu vertiefter Reflexion ein:

Im ersten Beitrag des Hefts stellt *Regina Polak* das zwischen 2023 und 2024 durchgeführte Forschungsprojekt „Was glaubt Österreich?“ vor. In dieser repräsentativen empirischen Studie wurden Sinn-, Wert und Glaubensvorstellungen in der österreichischen Bevölkerung erhoben. Im Beitrag werden anhand von fünf ausgewählten Themenbereichen Dimensionen der gesellschaftlichen und persönlichen Orientierung erläutert und daraus praktisch-theologische Konsequenzen für Kirche und Pastoral abgeleitet. Die normative Orientierungssuche von muslimischen Geflüchteten analysiert *Abdelghafar Salim* auf Grundlage ethnografischer Forschung. Er zeigt, wie sich Geflüchtete in ihrem neuen, von Pluralität und Multioptimalität geprägten, Lebenskontext zurechtfinden und sie dabei normative Maßstäbe in den Bereichen Religion, Moral, Konventionen oder Recht neu verhandeln. Er beschreibt diesen Prozess als aktives Navigieren zwischen unterschiedlichen Normangeboten, das meist auch mit Irritationen einhergeht.

Philipp Thomas bietet in seinem Beitrag einen systematischen Überblick über verschiedene philosophische Ansätze der ethischen Orientierung. Dabei vergleicht er Philosophie nach dem Weltbegriff, Selbstkultivierung durch Tugendethik, Orientierung durch Selbstartikulation im rationalen Diskurs, Verlebendigung von Werten und Herzensbildung als Kultivierung eines Moral Sense. Durch diesen Vergleich zeigt sich, dass der Beitrag der Philosophie zu Fragen der Orientierung weit über die bloße Definition von Normen hinausgeht.

Das Gespräch zwischen Theologie und indigenen Weltanschauungen stellt *Ulrike Sallandt* ins Zentrum ihres Beitrags, der ausgehend vom Denken Emanuel Levinas' indigene Ansätze erkundet, mit dem Ziel, anthropozentrische Denkweisen zu überwinden. Besondere Aufmerksamkeit wird hier Aspekten der Gemeinschaft, der Körperlichkeit und der Relationalität gewidmet. Entscheidend für Sallandt ist die Frage, an welchen Konzepten und Maßstäben sich eine Theologie orientieren kann, die über traditionelle logozentrische bzw. eurozentrische Denkweisen hinausgehen will.

Maike Maria Domsel eröffnet in der Folge eine Diskussion zu Gelassenheit als Widerstand gegen normative Selbstverengung. Ausgehend vom Befund, dass Jugendliche heute, nicht zuletzt durch die Dominanz von Sozialen Medien, einem Optimierungsimperativ unterliegen, erörtert sie das Potenzial von Gelassenheit als pädagogischer und spiritueller Gegenstrategie zu diesem Prozess. Als Form des Widerstandes bedeutet Gelassenheit eine

Widergewinnung von Subjektivität abseits instrumenteller Logiken, die pädagogisch gerade auch durch den Religionsunterricht eingeübt werden kann.

„Vegetierst du noch oder blühst du schon?“ – diese existenzielle Frage stellt *Michael Ackerl* mitten hinein in eine diagnostizierte Orientierungskrise der gegenwärtigen Multioptionsgesellschaft, die zu Entfremdung und Ziellosigkeit führen kann. Dagegen diskutiert Ackerl Resonanz- und Sinnorientierung als Dimensionen einer neuen Form des guten Lebens unter den Bedingungen der Gegenwart und plädiert dafür, die individuelle Möglichkeit zur Selbstentfaltung als öffentliche Verantwortung zu betrachten.

Andreas Mitterer diskutiert in seinem Beitrag die Frage, ob Wertepluralität notwendig zu einem Werterelativismus und damit Orientierungsrelativismus führt, oder ob in dieser Situation der Pluralität Werte doch objektiv bestimmbar bleiben. Er zeigt dabei auf, dass die Erfahrung von Orientierungslosigkeit angesichts einer Wertepluralität gerade zu einem Ausgangspunkt für eine evidenzbasierte Ethik und die Bestimmung des objektiv Wertvollen werden kann.

Daniel Frank befasst sich mit der Bedeutung von Analogien für ethische Argumentation. Dabei stellt er die These auf, dass Ethik nicht nur eine Orientierungsfunktion hat, sondern selbst eine Praxis des Orientierens darstellt. Die Verwendung von Analogieargumenten in der ethischen Argumentation lässt sich dabei als vorläufiges, situatives Navigieren verstehen, das eine eigenständige Form der Rationalität darstellt. Analogien sind, so der Autor, zwar keine Beweise, aber wertvolle Instrumente der Orientierung in unsicheren und offenen moralischen Fragen.

Eine konkrete Fallstudie zu neuen Fragen ethischer Orientierung bietet der Beitrag von *Mario Kropf*: Er analysiert den Einsatz von KI-basierten Robotern in spirituellen Kontexten, etwa als Gesprächspartner bei religiösen Anliegen oder als spiritueller Praxisbegleiter. Spiritualität wird dabei als individuelle Orientierung, die sich durch Sinn, Transzendenz und Verbundenheit auszeichnet, definiert. Anhand von konkreten Fallbeispielen wird anschließend diskutiert, inwiefern der Einsatz von Robotern im Bereich der Spirituellen ein eigenständiges Feld darstellt, das in der ethischen Auseinandersetzung mit KI-basierten Robotern noch unzureichend wahrgenommen wurde.

Sonja Huber reagiert in ihrem Beitrag auf einen wiederaufflammenden gesellschaftlichen Antisemitismus und fordert dabei eine Neuorientierung kirchlichen Redens und Handelns, welches das Judesein Jesu ins Zen-

trum ihrer Theorie und Praxis stellt. Anhand einer Analyse von Liedtexten aus dem *Gotteslob* zeigt sie Spuren einer antijudaistischen Geschichte des Christentums auf, die Anlass bieten sollen, sich noch klarer dieser Geschichte zu stellen und Revisionen durchzuführen, die auch subtile Formen des Antijudaismus überwinden. Nicht zuletzt kann Kirche auf diese Weise Orientierung für eine Gesellschaft bieten, in der antisemitische Vorstellungen weiterhin Einfluss haben.

Abschließend diskutieren *Vito Alexander Vasser Santos Batista* und *Stefan van der Hoek* ausgehend von Andreas Reckwitz' Befund der spätmodernen „Verlustgesellschaft“, welche Anforderungen sich aus diesen Fragen des Verlusts für die Religionspädagogik ergeben. Sie plädieren dafür, die klassischen christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe als Orientierungsressourcen zu betrachten, die Resilienz unterstützen – nicht nur als individuelle Leistung, sondern als relationale Praxis, in der Hoffnung als *doing hope* zu einer lernbaren Kompetenz wird.

Wir wünschen Ihnen auch mit dieser Ausgabe von [LIMINA – Grazer theologische Perspektiven](#) eine interessante und bereichernde Lektüre.

Mai 2026

Christian Feichtinger und *Ralf Lutz*
Issue Editors,
im Namen des Herausgeber:innen-Teams

Editorial: Orientation

Since Jürgen Habermas proclaimed a “new obscurity” in 1985, societal complexities have only increased. People and organisations alike face challenges in navigating evermore fragmented environments dominated by uncertainty. As a consequence of this continued trajectory, commonly accepted normative concepts and value systems are losing relevance, while models of orientation and meaning-making become increasingly pluralistic and individualistic. Yet even pluralistic and individualistic societies depend on shared norms and on an orientation to facilitate co-existence, perhaps especially so. Furthermore, people as individuals need orientation and turn to a range of different norms on offer in search of safety and security.

Humans are freedom-oriented beings who *nolens volens* must consider what is good or bad, right or wrong, in order to ultimately distinguish between supposedly good and right behaviour and the opposite. This then forms the basis for appropriately addressing the question of who they are—a question everyone asks of themselves and embodies, practically, in how they conduct their life. Therefore, competencies that enable individuals and collectives to find and implement practical and behaviour-relevant answers to the fundamental questions guiding their actions are particularly important.

The growing human need for orientation can be explained through the context that determines human behaviour and which is characterised by a high degree of behavioural uncertainty. It is also further exacerbated by the fundamental open-mindedness of human beings and the influences of detraditionalization, liberalisation and pluralisation trajectories of Western-oriented societies. People encounter an unprecedented and diverse

Translation:
Dagmar Astleitner MA
London

spectrum of possibilities for orientation: goals, values, norms, life scripts. At the same time—and paradoxically—people are required to determine their own guiding principles by exercising, and continually sustaining, their autonomy. Everyone might reach a vastly different conclusion, but everyone demonstrates and embodies their specific answers—quite literally practically—through their actions. An adequate understanding of human behavioural orientation must therefore consider the multi-perspectival character of interpretative efforts. This has given rise to new normative discourses and offerings in recent years: On a societal level, “ethics” and “European values” have become a fervently and publicly discussed topic, revealing a quest for community spirit, accountability and social identity. We can see this quest reflected in the questioning of what underpins social cohesion, and what constitutes a cohesive value system. Politics, science, culture, education and the media—subsystems of society—equally seek orientation through normative parameters to follow. On an individual level, influencers, charismatic religious preachers and public figures have taken over the mantle of providing guidance and goals, not least accelerated by social media. These figures and platforms not only introduce new and alternative norms and models for orientation, but also—and in many cases predominantly—shepherd a return to traditional views and roles rooted in allegedly proven political and religious concepts. They promise an antidote to the disorientation and perceived lack of social values in people’s personal and public life. Often, these solutions are presented as a rebellious act and protest against new, liberal norms such as tolerance and diversity. Traditionally, religion serves as a central point of reference for meaning and orientation—both on a personal and societal level. The Bible and other scriptures offer guidance for navigating uncertainty and change, supporting people in forming behavioural principles and orienting themselves in life. Religious traditions and practices offer frameworks for orientation that follow a higher purpose and claim universal validity, thus presenting a plethora of ideas and actions that theoretically and practically address the human need for orientation while continuing to hold space for new interpretations. What do these guideposts look like today? New religious movements offer alternative ways for finding meaning, whereas established Churches struggle to adapt in a pluralistic society. Additionally and compoundingly, the digital flood of information obscures reliable (re)sources for orientation and encourages scepticism towards traditional authorities of knowledge.

What role do religions and faith communities currently and concretely play in supporting individuals—as well as political, judicial, educational, and media institutions, and society at large—in their search for orientation and meaning? Do traditional religious institutions and their symbolic frameworks still serve as relevant guides for orientation? How can a theological reflection on the concept of orientation contribute towards new impulses for the Church and for society? What are the differences and what is the common ground between religious guidance for finding meaning and orientation, and secular ethical norms? In what way do they encourage or demand commitment? What role do Bible narratives play in creating meaning during times of social insecurity? And how do Churches, faith communities and theology bridge the tension between autonomy and commitment in the search for orientation and norms?

This edition of [LIMINA](#) foregrounds orientation—guided by the questions outlined above—and aims to highlight possibilities for navigating a rapidly changing world. It also seeks to understand what gives rise to this need for orientation and what it is that humans ultimately seek—and how this may have changed in the context of current processes of transformation. What are the challenges arising from the flood of information and the dissemination of fake news for traditional and modern offerings for orientation? And do concepts such as resonance or quality of life open up new perspective for (dis)orientation in a complex world? Further, we seek to concretise the explicit and implicit norms and systems of orientation that have emerged in recent years—why they have emerged, what underpins them, and how they take effect. Of particular timely relevance is the question of how to understand the return to traditional normative concepts (e. g. traditionalist or fundamentalist religious concepts, traditional gender roles, nationalism and marriage) in the search for orientation. The contributions in this issue attempt to critically examine these questions, offer potential answers, and encourage further reflections:

In the first article, *Regina Polak* presents the research project “What does Austria believe?”, which was conducted in 2023–2024. This representative study empirically captures the concepts of meaning, values and beliefs held by people residing in Austria. Based on five key topics, this article offers insights into the dimensions of societal and personal orientation and corresponding practical theological implications for the Church and pastoral care.

Abdelghafar Salim analyses the normative search for orientation of Muslim refugees based on ethnographic research. He shows how refugees find

their way in a new environment characterised by plurality and multiplicity of options, and in doing so redefine normative views on religion, morality, convention and laws. He describes this process as a form of active navigation between different normative concepts that often also gives rise to irritation.

Philipp Thomas offers a systematic overview of various philosophical approaches for ethical orientation. He sets in contrast Kant's philosophy as a world concept, self-cultivation through virtue ethics, orientation through self-articulation in rational discourse, embodiment of values and cultivation of the heart as cultivation in a moral sense. This comparison reveals that philosophy provides answers to the question of orientation far beyond mere definitions and norms.

Ulrike Sallandt opens up a conversation between theology and indigenous worldviews. She explores indigenous approaches on the basis of Emanuel Levinas' experiences with the aim of thinking beyond anthropocentric concepts. Aspects of community, corporeality and relationality gain a particular focus here. Sallandt's main aim is to find guiding concepts and principles of orientation for a theology that expands beyond logocentric and Eurocentric understandings.

Maike Maria Domsel opens up a discussion on *Gelassenheit* (serenity) as resistance against normative self-narrowing. In response to the mounting pressure on young people today for constant optimisation, to a large degree effected by the dominant force of social media, she proposes *Gelassenheit* as a pedagogical and spiritual counter-tool. *Gelassenheit* as resistance means to regain subjectivity independent of instrumental logics, which can be taught in practice and in particular through religious education.

Michael Ackerl ponders the existential question "Are you floundering or flourishing?" amidst what he diagnoses to be a crisis of orientation in our current multi-optional society that leads to alienation and aimlessness. In response, he promotes resonance and meaning as approaches towards a new form of the good life under current conditions and advocates for reframing individual possibilities for self-realisation as public responsibility.

Andreas Mitterer poses the question whether value pluralism necessarily leads to value relativism and thus orientation relativism; or whether values remain objectively definable within this context of pluralism. He demonstrates that the experience of disorientation in the face of value pluralism can, in fact, lay the ground for evidence-based ethics and determining what is objectively valuable.

Daniel Frank examines the relevance and effectiveness of analogies in ethical arguments. He proposes the theory that ethics is not just a means for orientation but constitutes itself a practice of orientation. Employing analogical arguments in ethical reasoning functions as a temporary and situational tool for navigation that creates its own form of rationality. Although analogies are not facts, Frank understands them as valuable instruments of orientation in addressing uncertain and open moral questions.

Mario Kropf presents a specific case study that exemplifies new challenges for ethical orientation: He analyses the application of AI-based robots for spiritual purposes, for example as dialogue partners to discuss topics of religion or as guides in spiritual practice. In this context, spirituality is understood as an individual's orientation manifested in purpose, transcendence and connectedness. Looking at concrete case studies, Kropf discusses in how far the use of robots in spiritual environments constitutes a distinct domain that has thus far not been sufficiently recognised in the ethical discourse on AI-based robots.

Sonja Huber responds to the resurgence of antisemitism in today's society and demands a reorientation of discourse and action in the Church towards one that puts Jesus' Jewishness at the centre of theory and practice. Analysing lyrics in the *Gotteslob* (Praise of God), she sheds light on the anti-Jewish history of Christianity, which should motivate us to confront and redress this aspect of Christian history more explicitly, in a way that also addresses subtle forms of anti-Judaism. Through this process, the Church may then also support society at large, which still harbours antisemitic attitudes with real-life implications, in reorienting itself.

Finally, *Vito Alexander Vasser Santos Batista* and *Stefan van der Hoek* respond to Andreas Reckwitz' diagnosis of a late-modern "society of loss" by investigating the challenges these questions of loss pose for religious education. They demonstrate how the traditional Christian virtues of faith, hope, and love can serve as resources for orientation and support resilience—not just for individuals but as a relational practice, that by "doing hope" transforms hope into a learnable competence.

We hope you find the articles in this issue to be interesting and engaging, and that [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#) can be an enriching resource for you.

May 2026

Christian Feichtinger and *Ralf Lutz*
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Regina Polak

Was glaubt Österreich?

Praktisch-theologische Perspektiven auf das einst katholische Österreich

DEUTSCH

ABSTRACTS

Der Beitrag gibt anhand fünf ausgewählter Themenbereiche Einblicke in die Studie *Was glaubt Österreich?*. Die repräsentative Studie wurde 2023 bis 2024 als Kooperation zwischen der Universität Wien und dem ORF / Abteilung Religion und Ethik multimedial durchgeführt und beschreibt Sinn-, Wert- und Glaubensvorstellungen der österreichischen Bevölkerung. Die Autorin interpretiert die Ergebnisse praktisch-theologisch und skizziert Konsequenzen für Kirche und Pastoral.

ENGLISH

What does Austria believe? Practical theological perspectives on the formerly Catholic Austria

Based on five selected thematic areas, this article offers insights into the study What Does Austria Believe?. The representative study was conducted between 2023 and 2024 as a multimedia collaboration between the University of Vienna and the Department of Religion and Ethics at the ORF (public broadcaster in Austria) and captures the concepts of meaning, values and beliefs held by people residing in Austria. The author interprets the results from a practical theological perspective and outlines implications for the Church and pastoral care.

| KEY WORDS

Kirche in Österreich; Religionsforschung; Glaubenskrise; Kirchenkrise

Church in Austria; religious studies; crisis of faith; crisis of the church

| BIOGRAPHY

Regina Polak (1967) ist Professorin für Praktische Theologie und Interreligiösen Dialog an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören interreligiöser Dialog, Migration, Werteforschung und interdisziplinäre Religionsforschung.

ORCID  0000-0001-8052-9016

E-Mail: [regina.polak\(at\)univie.ac.at](mailto:regina.polak(at)univie.ac.at)

1 Hinführung

Über 30 Jahre befand sich Österreich im Ranking der Europäischen Wertestudie unter den Ländern mit einer hohen, katholisch geprägten Religiosität (vgl. Polak/Schachinger 2011; Pickel/Pickel 2023). 1990 bezeichneten sich noch 80 % der Befragten als religiös; 2008, 2018 und 2021 stimmten zwei Drittel einem religiösen Selbstverständnis und dem Glauben an Gott zu (vgl. Willmann 2022). Zeitgleich erodierten allerdings das konfessionelle Selbstverständnis, Gottesdienstbesuch und Gebet. Im Zuge der Covid-19-Pandemie sanken diese Zahlen dann noch einmal deutlich: 2021 bezeichneten sich nur mehr 52 % als religiös, 54 % bekannten sich zum Glauben an Gott, für 20 % war dieser Gott ein persönlicher Gott (vgl. Netzwerk Interdisziplinäre Werteforschung 2023, 47).

Um diese Transformation vertieft zu verstehen, führten Astrid Mattes-Zippenfenig und ich im Rahmen des Forschungszentrums *Religion and Transformation* der Universität Wien gemeinsam mit dem ORF / Abteilung Religion und Ethik multimedial 2023–2024 das Projekt *Was glaubt Österreich?* (WGÖ 2025) durch. Im Fokus stand dabei die Erforschung der Sinn-, Wert- und Glaubensvorstellungen der österreichischen Bevölkerung angesichts dynamisierter Säkularisierung und religiöser Pluralität. Dieser Beitrag bietet ausgewählte Einblicke in die empirischen Ergebnisse und skizziert aus praktisch-theologischer Perspektive Konsequenzen für Kirche und Pastoral.

2 Zur Studie

Was glaubt Österreich? ist eine interdisziplinäre, in zwei Phasen durchgeführte Mixed-Methods-Studie. In der ersten Phase wurde in einer qualitativen Pilotstudie (WGÖ I 2025) online und ohne Vorgaben erhoben, worin Menschen in Österreich im Leben Sinn finden, woran sie glauben, wie sie sich Transzendenz vorstellen, welche Rituale sie praktizieren, wie sie zu ethischen Entscheidungen kommen und in welchen Gemeinschaften sie sich engagieren. Die 1.661 eingegangenen Fragebögen eröffneten einen Zugang zu Sinn-, Wert- und Glaubensvorstellungen, die in religionssoziologischen Studien zu Österreich bisher nicht aufschienen. So gaben z. B. viele Befragte an, an das Schicksal oder das Universum zu glauben. Der Glaube an Christus wurde explizit kaum bzw. primär von freikirchlichen Christ:innen benannt. Übergreifende sinnstiftende Er-

zählungen vom Sinn des Lebens waren ein Minderheitenphänomen; die Menschen finden Sinn in kleinen Lebenswelten wie Familie oder Freundschaften. Christliche Narrative wie der Glaube an die Heilsgeschichte waren faktisch absent. Häufig fanden sich auch religionskritische Aussagen. Insgesamt dokumentiert der qualitative Studienteil zahlreiche Neuheiten, während parallel – insbesondere im ruralen Raum – nach wie vor traditionell-religiöse Vorstellungen und Strukturen bestehen. Funktionen von Religion und religiöse Semantik verschieben und/oder verändern sich innerhalb (noch) bestehender Strukturen; religiöse und weltanschauliche Konzepte werden individuell und vielfach inkohärent verbunden. Man könnte von einer „Refiguration“ von Religion sprechen (vgl. Knoblauch 2020, 9).

Eine „Refiguration“ von Religion

Auf der Basis der qualitativen Ergebnisse entwarfen wir für die zweite Phase – die repräsentative quantitative Umfrage – einen Fragebogen, den wir zur Überprüfung von Zeitvergleichen um klassische religions- bzw. wertesoziologische Fragestellungen ergänzten. Befragt wurden 2.160 Personen, inkl. eines Oversamples von 560 Personen zwischen 14 und 25 Jahren. Die repräsentative Erhebung wurde im Frühjahr 2024 von einem Meinungsforschungsinstitut durchgeführt und als Forschungsbericht im Mai 2025 online publiziert (WGÖ II 2025). Sie ist repräsentativ für Personen zwischen 14 und 75 Jahren mit Wohnsitz in Österreich. Repräsentative Aussagen lassen sich aufgrund der Fallzahl auch über Katholik:innen, orthodoxe Christ:innen und sunnitische Muslim:innen treffen, für Evangelische lassen sich Tendenzen benennen.¹

3 Ausgewählte Ergebnisse

Fokus 1: Stellung von Religion in der Gesellschaft

Österreich erscheint nach wie vor als religionsfreundliches Land. So werden Funktionen von Religion, die für das Individuum nützlich sind, auch von Personen geschätzt, die sich als nicht-religiös verstehen. 47 % der Befragten bejahen die Aussage, dass Religion Menschen Halt und Orientierung bietet; nur 13 % lehnen dies ab. 42 % sind der Ansicht, dass religiöse Rituale bei wichtigen und/oder schwierigen Lebensereignissen wie

¹ Zu Details zur konfessionellen, religiösen bzw. weltanschaulichen Verteilung im Sample siehe WGÖ II 2025, 6–9. Die Studie erfragte sowohl die formale Zugehörigkeit als auch die religiöse/weltanschauliche Selbsteinschätzung. Repräsentative Aussagen sind auch für nicht-religiöse Menschen möglich, werden in diesem Beitrag aber nicht dargestellt.

der Geburt eines Kindes, bei Hochzeit oder Todesfällen helfen; dies lehnen nur 18 % ab. Auch gesellschaftlich relevante Funktionen wie z. B. die Vermittlung von Werten oder das Fördern des sozialen Zusammenhalts finden bei der Mehrheit zumindest teilweise Zustimmung (vgl. WGÖ II 2025, 46–49).

Nach wie vor ein religionsfreundliches Land

Anders sieht es bei Einstellungen zum Verhältnis zwischen Kirche/Religionsgemeinschaften und Staat aus. So befürworten 42 % einen Privilegienabbau für Religionsgemeinschaften. Nur 26 % befürworten die staatliche Unterstützung von Sozial-, Pflege- und Gesundheitseinrichtungen der Religionsgemeinschaften; 28 % stimmen teilweise zu, 32 % lehnen dies ab. Die Förderung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen bejahen 26 %, 29 % stimmen teilweise zu, 35 % lehnen dies ab. Die eigens abgefragte Förderung des islamischen Religionsunterrichts bejahen 32 %. Schließlich stimmen 43 % der Aussage zu, dass Religion ein Mittel zur Machtausübung sei (vgl. WGÖ II 2025, 45–49). Die Religionsfreundlichkeit bezieht sich demnach primär auf ein privatisiertes Religionsverständnis; die öffentliche Rolle von Religionsgemeinschaften wird kritisch betrachtet.

Fokus 2: Religiosität, Spiritualität und Transzendenzvorstellungen

Angesichts des Wandels im sozioreligiösen Feld im Zeichen einer mehrdeutigen „Spiritualität“ (vgl. Polak 2022) boten wir den Respondent:innen die Möglichkeit, sich sowohl als religiös als auch als spirituell zu bezeichnen. 27 % wählten ein religiöses und 24 % ein spirituelles Selbstverständnis; 29 % lehnten beide Selbstverständnisse ab. Mit 19 % bzw. 27 % ist sich ein nennenswerter Anteil nicht sicher, ob er religiös oder spirituell ist. 11 % verstehen sich sowohl als religiös als auch als spirituell; 23 % aller Religiösen lehnen ein spirituelles Selbstverständnis ab; 34 % aller Spirituellen negieren ein religiöses Selbstverständnis. Die Befragten unterscheiden demnach bewusst zwischen beiden Begriffen. Mit Religiosität wird vor allem ein traditionelles Religionsverständnis assoziiert; Spiritualität gilt als Vertiefung oder Alternative. Auffällig ist auch die hohe Zahl der „Unsicheren“. Bemerkenswert ist die Geschlechterdifferenz: Frauen verstehen sich mit 29 % mit höherer Wahrscheinlichkeit als spirituell als Männer mit nur 19 % (vgl. WGÖ II 2025, 10–11). Mög-

licherweise fühlen sich viele Frauen von Religionsgemeinschaften, die öffentlich primär von männlichen Religionsführern repräsentiert werden, zunehmend weniger vertreten. Insgesamt kann von einem völligen Religionsverlust aber nicht die Rede sein.

Der Einbruch des christlichen Glaubens zeigt sich vor allem am Inhalt der in der Studie erhobenen Transzendenzvorstellungen (vgl. WGÖ II 2025, 11–12). So stimmen nur 22 % der Aussage zu, dass es einen Gott oder eine göttliche Wirklichkeit gibt. 36 % sind der Ansicht, dass es ein höheres Wesen, eine höhere Energie oder geistige Macht gibt. Frauen stimmen mit 40 % eher der abstrakteren Begrifflichkeit zu. 22 % glauben weder an Gott noch an irgendeine andere höhere Wirklichkeit, und 15 % wissen nicht richtig, was sie glauben sollen. Damit hat der Glaube an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit im Zeitvergleich einen Tiefpunkt erreicht. Allerdings implodiert nicht der Transzendenzbezug als solcher, sondern die Zustimmung zum Wort „Gott“. Trotz konfessioneller Unterschiede – 30 % der Personen mit katholischem Selbstverständnis glauben an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit, 36 % der christlich Orthodoxen, 22 % der Evangelischen und 76 % der Sunnit:innen – wählen auch Christ:innen in Österreich eher den Glauben an ein höheres Wesen, eine höhere Energie oder geistliche Macht.² Wenn mit jeweils 37 % ein höherer Anteil der Befragten an ein Schicksal oder mit 38 % mehr Befragte an das Universum glauben als an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit, kann dies ein Indikator sein, dass viele Menschen ihre Transzendenzvorstellungen mit dem Wort „Gott“ nicht (mehr) verbinden können oder wollen.

Transzendenzvorstellungen werden häufig nicht mehr mit dem Wort „Gott“ verbunden.

Noch deutlicher zeigt sich die Krise des christlichen Gottesglaubens in den inhaltlichen Vorstellungen der Transzendenz, für die wir Bezeichnungen aus dem qualitativen Studienteil heranzogen. Mehrfachnennungen waren möglich (vgl. WGÖ II 2025, 12). Nur 14 % verbinden mit Transzendenz die Vorstellung eines persönlichen Gottes, mit dem sie sprechen und zu dem sie „Du“ sagen können. 17 % verstehen Transzendenz als universale Energie, Macht, Kraft, die alles durchströmt – wie Luft, ein Hauch. Für 23 % ist Transzendenz eine unbegreifliche Wirklichkeit, die man letztlich nicht beschreiben kann. 10 % verstehen Transzendenz als menschliche Idee oder Vorstellung. Für 12 % ist Transzendenz eine kosmische Kraft, die die Welt verbindet, ordnet oder heilt, und für 10 % das Wert-

² Hier zeigen sich konfessionelle Unterschiede: 40 % der sich als katholisch Bezeichnenden, 41 % der sich als evangelisch Bezeichnenden und 26 % der sich als orthodox Bezeichnenden wählten diese Option.

vollste, der innerste Kern im Menschen. 11 % stimmen der Aussage zu, dass Transzendenz unendliche Liebe sei. Personen, die sich als Christ:innen bezeichneten, erhielten überdies die Aussage, dass die Transzendenz „ein Gott [ist], der sich in Jesus Christus offenbart hat“, zur Wahl. Dieser Option stimmen allerdings nur 11 % zu. Von jenen, die nicht richtig wissen, woran sie glauben sollen, sind 56 % der Ansicht, dass man über Gott oder eine höhere Wirklichkeit letztlich gar nichts aussagen kann. In dieser Gruppe geben überdies 56 % zumindest teilweise an, dass sie gerne an einen Gott oder eine höhere Wirklichkeit glauben würden. 40 % der bezüglich einer Transzendenz unsicheren Befragten stimmen außerdem der Aussage zu, dass sie selbst zwar nicht an Gott oder eine höhere Wirklichkeit glauben, es für die Gesellschaft jedoch gut sei, dass manche Menschen an Gott glauben.

Fokus 3: Die 14- bis 25-Jährigen

Junge Menschen zwischen 14 und 25 Jahren weichen in der WGÖ-Studie deutlich vom Durchschnitt ab (vgl. WGÖ II: 69–72). Sie bejahen häufiger ein religiöses Selbstverständnis (35 % im Vergleich zu 27 % der Gesamtstichprobe); sie lehnen ein solches Selbstverständnis seltener ab (37 % im Vergleich zu 48 %). 30 % geben an, an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit zu glauben (Gesamtstichprobe: 22 %), ebenso glauben 30 % an ein höheres Wesen, eine höhere Energie oder geistige Macht (im Vergleich zu 36 %). In der Gruppe der muslimischen Jugendlichen geben sogar 65 % an, an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit zu glauben, während nur 17 % an ein höheres Wesen, eine höhere Energie oder geistige Macht und lediglich 10 % nicht an Gott oder eine andere höhere Wirklichkeit glauben.

Bei 14- bis 25-Jährigen ist die Zustimmung zu einem Transzendenzglauben deutlich höher.

Aber auch ohne die muslimischen Befragten ist die Zustimmung zu einem Transzendenzglauben in dieser Kohorte höher als im Durchschnitt. Dann sind es 25 %, die an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit glauben, und 32 %, die an ein höheres Wesen, eine höhere Energie oder geistige Macht glauben. Für 14- bis 25-Jährige, die angeben, an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit zu glauben, ist Gott mit 55 % auch wichtiger im Leben als für den Durchschnitt (45 %). Zugleich geben nur 20 % an, dass eine Re-

ligionsgemeinschaft in ihrer Kindheit und Jugend sehr wichtig war bzw. ist. Gelegentliche Berührungspunkte mit einer Religionsgemeinschaft gab es für 40 % der Befragten, während es für 10 % überhaupt keine Berührungspunkte mit einer Religionsgemeinschaft gab.

Die 14- bis 25-Jährigen mit christlichem Selbstverständnis geben im Vergleich zum Durchschnitt auch häufiger an, regelmäßig an Gottesdiensten oder Andachten via Medien teilzunehmen. Sie besuchen häufiger außerhalb des Gottesdienstes Kirchen und lesen häufiger in der Bibel, fasten, pilgern und bilden sich in Glaubensfragen häufiger weiter als der Durchschnitt. In Bezug auf Gebet und Meditation (40 %) unterscheidet sich diese Kohorte insbesondere von den 26- bis 45-Jährigen, die weniger beten und meditieren (33 %).

Fokus 4: Ethik

Befragte mit religiösem und spirituellem Selbstverständnis setzen sich häufiger mit Fragen nach Gut und Böse sowie Schuld auseinander. Muslimische Befragte, Personen, die an Gott oder eine göttliche Wirklichkeit glauben und beten oder meditieren, teilen überdies häufiger die Überzeugung, dass es klare objektive Normen für Gut und Böse gibt, als der Durchschnitt (vgl. WGÖ II 2025, 59). Insgesamt spielt Religion jedoch als Orientierungsquelle, aus der die Befragten ihre Maßstäbe für moralische Entscheidungen beziehen, eine geringe Rolle. Bei moralischen Entscheidungen rangieren das Bauchgefühl (59 %), Recht und Gesetz sowie Familie (jeweils 46 %) als entscheidende Bezugspunkte auf den ersten drei Rängen (drei Optionen konnten gewählt werden), während die Religion (10 %) am vorletzten Platz zu finden ist. Religion und moralische Urteilsfindung sind somit weitgehend entkoppelt.

Moralische Entscheidungen nach dem Bauchgefühl

Differenzierter stellt sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und moralischen Urteilen bei Einstellungen zu konkreten ethischen Themen dar (vgl. WGÖ II 2025, 53–55). Personen mit religiösem Selbstverständnis unterscheiden sich vor allem bei beziehungs-, sexual- und lebensethischen Themen vom Durchschnitt. Dabei spielt v. a. die konfessionelle/religiöse Zugehörigkeit eine zentrale Rolle, wie die folgende Tabelle zeigt. Bemerkenswert ist, dass evangelische Befragte häufig ebenso bzw. sogar stärker liberal eingestellt sind wie Personen ohne Bekenntnis.

	islamisch	orthodox	katholisch	evangelisch	keines	gesamt
Abtreibung	48	33	20	21	13	19
Homosexualität	58	50	15	12	12	17
Transidentität	51	36	24	22	22	25
In-vitro-Fertilisation	25	27	10	14	11	13
aktive Sterbehilfe	43	19	14	16	9	14
Suizid	73	52	46	40	42	45
Polyamorie	55	50	41	27	31	37

Abb. 1: Ablehnung von bestimmten moralisch relevanten Verhaltensweisen („Welche der folgenden Punkte finden Sie unter keinen Umständen in Ordnung, in jedem Fall in Ordnung oder irgendetwas dazwischen?“) nach religiösem Bekenntnis („Gehören Sie einer Religionsgemeinschaft an? Wenn ja, welcher?“), zehnstufige Skala, Antwortoptionen 1-4 zusammengefasst, Angaben in Prozent, n = 2.160. WGÖ II 2025

Fokus 5: Gemeinschaft

Zur Erhebung der Bedeutung von intermediären Gruppen befragten wir die Respondent:innen sowohl nach ihrem Zugehörigkeitsgefühl zu als auch nach ihrer aktiven Beteiligung im Jahr vor der Befragung in 12 verschiedenen Gemeinschaften und Organisationen: u. a. Sport- und Freizeitgruppen, Berufsverbände und Gewerkschaften, Organisationen/Vereine für Bildung, Kunst, Musik und Kultur, Selbsthilfegruppen und Nachbarschaftshilfe, humanitäre oder Wohlfahrtorganisationen, Parteien oder politische Gruppen – und auch religiöse oder kirchliche Organisationen. Mehrfachnennungen waren möglich (vgl. WGÖ II 2025, 116–119).

Während sich 62 % der Befragten zumindest einer der abgefragten Gruppen zugehörig fühlen, engagierten sich 55 % in mindestens einer dieser Gruppen auch tatsächlich im Zeitraum der Erhebung. Demgegenüber fühlt sich ca. ein Drittel keiner der genannten Gruppen zugehörig und hat sich auch nicht engagiert.

Nach Sport- und Freizeitgruppen (mit 25 %) nehmen religiöse oder kirchliche Organisationen mit 13 % im Ranking der abgefragten Gruppierungen den zweiten Platz beim Zugehörigkeitsgefühl ein. In Bezug auf

die aktive Beteiligung im Jahr 2024 liegen religiöse oder kirchliche Organisationen mit 9 % am dritten Platz – nach Sport- und Freizeitgruppen (26 %) und Berufsverbänden und Gewerkschaften sowie Organisationen und Vereinen für Bildung, Kunst, Musik und kulturelle Tätigkeiten (jeweils 10 %). Trotz dieser niedrigen Zahl zeigt dies, dass religiöse und kirchliche Organisationen für die soziale Kohäsion nach wie vor wichtig sind – aber ebenso, wie fragil die Lage intermediärer Gruppen selbst im Vereinsland Österreich ist.

4 Praktisch-theologische Perspektiven

Die Krise der katholischen Kirche und der Einbruch des christlichen Glaubens ist auch in Österreich dramatischer als viele kirchlich Verantwortliche vermuten. Gleichwohl gibt es deutliche Unterschiede zu Deutschland, dessen Kirchen- und Glaubenskrise die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD 2022) belegt. Trotz methodisch und inhaltlich begrenzter Vergleichbarkeit dokumentiert die WGÖ-Studie, dass in Österreich im Unterschied zu Deutschland die Offenheit für Transzendenzerfahrungen sowie das Interesse an spezifischen Funktionen von Religion keineswegs obsolet sind. Österreich erscheint auf den ersten Blick als religionsfreundliches Land. Das mag u. a. daran liegen, dass – historisch und kulturell bedingt – Österreich als traditionell mehrheitlich katholisches Land der Vielfalt gelebter Religiosität gegenüber größere Akzeptanz entgegenbringt. Überdies werden insbesondere der katholischen Kirche zwar ambivalente, aber nach wie vor gewisse Erwartungen entgegengebracht, wie man z. B. an den euphorischen Reaktionen auf die Ernennung von Josef Grünwidl zum Erzbischof von Wien erkennen konnte, die weit über die Kirche hinausreichen.

Religionsfreundlichkeit und demokratiepolitisch problematische Einstellungen

Dieser Befund sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Religionsfreundlichkeit bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung mit kritischen Einstellungen, Indifferenz gegenüber Kirche und Christentum und demokratiepolitisch problematischen Einstellungen (vgl. WGÖ II 2025, 107–110) verbunden ist. So sprechen sich zwar 62 % der Befragten dafür aus, dass Österreich ein christliches Land ist und auch bleiben

soll (vgl. WGÖ II 2025, 93), angesichts des Einbruchs genuin christlicher Glaubensüberzeugungen erscheint dieses Votum aber eher identitätspolitisch als religiös motiviert. Es scheint bei einem signifikanten Teil der befragten Christ:innen in der Zusammenschau mit deren autoritären Einstellungen und sozialen Distanzwünschen (vgl. WGÖ II 2025, 81–102), v. a. gegenüber Migrant:innen und Muslim:innen, wohl eher dem Erhalt kultureller Hegemonie zu dienen.

Welche praktisch-theologischen Konsequenzen ergeben sich für die katholische Kirche und die Pastoral?

Fokus 1: Stellung von Religion in der Gesellschaft

Mit der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* versteht sich die katholische Kirche als „Kirche in der Welt von heute“ und hat sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Dialog mit der Gesellschaft bekannt. Das Gelingen dieses Dialogs hängt wesentlich von Einstellungen zur Rolle von Religion in der Gesellschaft ab. Diese sind aus Sicht der Religionsgemeinschaften prekär, denn die an Einfluss gewinnende Vorstellung von Religion als „Privatsache“ droht auch die bisher hohe Wertschätzung kulturdiakonaler Einrichtungen (Schulen, Krankenhäuser etc.) zu unterminieren. Weiters schaden die medial wie politisch pauschal „den Islam“ stigmatisierenden Debatten der öffentlichen Meinung über Religion als solcher und verstärken die Instrumentalisierung des christlichen Glaubens für identitätspolitische Zwecke.

Eine strategische Dialog-Offensive

Es bedarf daher einer strategischen Dialog-Offensive, die sich mit qualifizierten, auch selbstkritischen Argumenten in die gesellschaftlichen Debatten über Religion einmischt und – ökumenisch und interreligiös angelegt – die gesellschaftlichen Beiträge von Kirchen und Religionsgemeinschaften besser sichtbar macht, ohne dabei in eine apologetische Frontstellung gegenüber dem nicht-religiösen Teil der Gesellschaft zu geraten.

Fokus 2: Religiosität, Spiritualität und Transzendenzvorstellungen

Der Befund Jan Loffelds (2024) – „wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“ – trifft in dieser Schärfe für Österreich nicht zu. Religiosität ist in Öster-

reich liquide – fluide, diffus, aber nicht verschwunden. Gleichwohl sollte man die empirischen Befunde nicht verharmlosen. Denn bei aller pastoral-katholischen Großzügigkeit stehen auch in Österreich die Offenbarungstheologischen Fundamente des biblischen Zeugnisses und der kirchlichen Glaubensstraditionen zur Disposition – vor allem der Glaube an den dogmatisch geglaubten Christus scheint nur für eine Minderheit von Bedeutung zu sein. Zugleich ist daran zu erinnern, dass weder Daten noch soziologische oder theologische Deutungen mit Sicherheit beweisen, ob die Befragten den für das Heil notwendigen Glauben haben. Dieses Urteil obliegt theologisch allein Gott und schützt Menschen vor der Verurteilung durch andere und auch sich selbst. Was es nun braucht, sind interdisziplinäre und theologische Ursachenforschung und multiperspektivische Interpretationen der Ergebnisse.

Interdisziplinäre und theologische Ursachenforschung

Dabei ist vor pauschalen „Schnellschüssen“ zu warnen, die in den Daten entweder einen völligen Gottesverlust erkennen oder aber selbst den diffusen Schicksalsglauben christlich „taufen“ wollen. Theologisch ist vielmehr davon auszugehen, dass Gott bei den Menschen ist, noch ehe sich Kirche oder Theolog:innen ihnen zuwenden (vgl. Zulehner 2002). Dies ist biblisches Zeugnis: Der Name Gottes JHWH (Ex 6,2–3) verweist auf seine universal-transzendente Präsenz; die Glaubenserfahrung, dass Gott in jedem Menschen repräsentiert wird (Gen 1,27), steht vor aller Berufung eines auserwählten Volkes, und der Glaube an die Heilsgeschichte setzt das Mit-Sein Gottes an der Seite aller Menschen voraus. Es darf und muss also mit Paul M. Zulehner durchaus nach „Gottesverstecken“ gesucht werden. Dies, wie Detlef Pollack, als „theologische Immunisierungs- und Verteidigungsstrategie“ (Pollack 2025) abzuqualifizieren, wäre eine theologische Kapitulation.³

Jene, die nach der WGÖ-Studie Gott als unbegreiflich erleben oder ihre Transzendenzerfahrungen in anderem Vokabular ausdrücken, die Spirituellen, die Unsicheren können auf ein Ahnen Gottes oder vielleicht sogar auf Erfahrungen mit Gott verweisen, denen man theologisch wie pastoral nachgehen sollte. Dazu bedarf es Seelsorger:innen und Theolog:innen, die die Fragen, Ahnungen, Sehnsüchte und Erfahrungen der Menschen mit dem christlichen Offenbarungsglauben in einen Dialog bringen und letzteren in Tat und Wort anschlussfähig übersetzen können. So kann sich die Zustimmung zu einem Schicksal, das es gut mit mir meint,

³ Für einen Überblick zu dieser Debatte vgl. Kathpress, 26.03.2025.

durchaus mit jenem Vertrauen in eine Wirklichkeit verbinden, das viele aus noch besser zu verstehenden Gründen nicht (mehr) „Gott“ nennen können oder möchten. Auch die Vorstellung einer kosmischen Kraft, die alles verbindet, ordnet oder heilt, kann an die christliche Pneumatologie anknüpfen. Solche Übersetzungen verlangen allerdings ein kirchliches Personal, das ebenso theologisch gebildet wie zugleich kulturell mehrsprachig ist, sich nicht hinter frommen Formeln versteckt und in der Lage ist, die existenziellen Erfahrungen und Fragen, die dem christlichen Dogma und dem zeitgenössischen Vokabular zugrunde liegen, zu dechiffrieren und (selbst-)kritisch zu verbinden. Wichtig wäre dazu ebenso die Förderung spiritueller Zentren, in denen eine theologisch gebildete Spiritualität eingeübt wird, sowie die Entwicklung einer wissenschaftlich begleiteten Katechetik, die Modelle des Glaubenslernens in religiös pluralen und säkularen Gesellschaften bereitstellt.

Fokus 3: Die 14- bis 25-Jährigen

Besonderer Achtsamkeit und Verantwortung von Seiten kirchlich Verantwortlicher bedürfen die Entwicklungen bei jungen Menschen. Ihr gestiegenes religiöses Interesse, ihre Erfahrungen und Fragen, das Vertrauen, das sie schenken, ihre emotionale Vitalität beleben eine alt und müde gewordene Kirche. Zugleich darf man in dieser Entwicklung nicht primär die Stabilisierung und Zukunft einer krisengeschüttelten Kirche sehen. Nicht zu unterschätzen ist auch die Versuchung, über das wahrnehmbar geringere Interesse junger Menschen an Struktur- und Reformfragen oder intellektuell-kritischer Durchdringung des Glaubens erleichtert zu sein und die jungen Menschen rasch in Bestehendes einzugemeinden. Junge Menschen brauchen Personen, Räume und Prozesse, mit und in denen sie gemeinsam einen emotional belastbaren und intellektuell redlichen, theologisch verantworteten Glauben einüben und lernen können. Dazu gehört auch die kritische Auseinandersetzung mit den Schattenseiten manch jugendlicher Religiosität: der Fokussierung auf ihren psychischen Nutzen, der Instrumentalisierung für identitäre Zwecke, der Versuchung zu Rückzug und Abschottung, dem Anti-Intellektualismus. Pastoral kann es also nicht nur um die Quantität religiöser junger Menschen gehen. Vielmehr sollte mit ihnen gemeinsam um eine qualitätsvolle Reinterpretation der christlichen Tradition im Horizont zeitgenössischer, auch ethischer und politischer Herausforderungen gerungen werden.

Fokus 4: Ethik

Die Entkoppelung von Religion und Ethik ist aus theologischer Sicht ein alarmierender Befund. Denn der christliche Glaube an Gott ist untrennbar mit ethischen und rechtlichen Normen und Werten verbunden. Dieser konstitutive Zusammenhang gehört zum Zentrum der biblischen Offenbarung: Wer an den biblisch bezeugten Gott glaubt, ist zugleich einem Leben nach den Gesetzen und Geboten der Thora verpflichtet. Wer diese negiert, glaubt nicht an jenen Gott, der sich als JHWH in der Geschichte offenbart hat. Dieser Zusammenhang durchzieht das gesamte Alte Testament. Der Bundesschluss Gottes am Sinai, bei dem Gott die Thora offenbart und aus den hebräischen Flüchtlingen das Volk Israel konstituiert wird, verpflichtet die damit entstandene Glaubens- und Rechtsgemeinschaft auf ein Leben nach den ethischen und rechtlichen Normen Gottes.

Die Verpflichtung auf ein Leben nach den ethischen und rechtlichen Normen Gottes

Das Buch Leviticus – für Jüdinnen und Juden bis heute das Zentrum der Thora – entwirft die Vision einer Gemeinschaft, die durch die kultische Anbetung Gottes und ein ethisches Leben den gesamten Kosmos heiligen und damit transformieren soll. Die Botschaft des Juden Jesus von Nazareth und damit Schlüsseltexte des Neuen Testaments stehen ganz in dieser Tradition der Verbindung von Glaube und Ethik bzw. Recht – wenn Jesus das Gebot der Gottesliebe mit dem Gebot der Nächstenliebe verbindet und als Interpretationsschlüssel der Thora definiert. Die Weltgerichtsrede Matthäus 25 lässt Christus nicht nach Glaubensbekenntnissen, sondern ethischem Handeln fragen. Und 1 Joh 4,20 bringt es auf den Punkt: „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.“ Auch wenn die ethischen und rechtlichen Vorstellungen in jeder Generation im Kontext der jeweiligen Zeit reinterpretiert werden müssen, so steht deren Verbindung mit dem Glauben an Gott doch nicht zur Disposition.

Die Ergebnisse der WGÖ-Studie zu den ethischen Einstellungen belegen, dass diese Zusammenhänge vielen Christ:innen im Land zumindest unbekannt sind oder von ihnen sogar abgelehnt werden. Sie müssen neu gelernt und in der Pastoral und im öffentlichen Raum wieder klarer benannt und begründet werden. Die derzeit auch in Österreich beobacht-

bare Polarisierung zwischen den „Sozial-Christ:innen“ und den „Spirituellen“, deren jeweilige Vertreter:innen mitunter das Deutungsmonopol des Christlichen beanspruchen, ist ein Irrweg, der den christlichen Glauben und seine Überzeugung von der Einheit zwischen Nächsten- und Gottesliebe (vgl. Rahner 1965) zerstört. Weder erschöpft sich kirchliche Praxis ausschließlich in karitativem oder politischem Handeln noch decken Gebet und Liturgie die Fülle eines christlichen Lebens ab. Hierarchisierung wie auch Trennung dieser beiden Existenzweisen widersprechen der kirchlichen Sendung. Vielmehr gilt es, die Verbindung zwischen Glaube und Spiritualität mit Ethik und Recht erleb- und erfahrbar zu machen sowie intellektuell einzuholen. Die Spiritualitäten geistlicher Bewegungen müssen sich daher auf ihre ethischen Implikationen befragen lassen; sozialdiakonisches Wirken (wie z. B. die Caritas-Arbeit) bedarf theologischer Begründung und spiritueller Vertiefung. Dazu braucht es Bildungsarbeit und mehr Dialog und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen „Flügeln“ der Kirche. Auch die Theologie sollte sich in dieser Hinsicht selbstkritisch prüfen und weiterentwickeln. Infolge der hochgradigen Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen steht die Einheit der Theologie auf dem Spiel, wenn z. B. die Diskurse in Dogmatik und Sozialethik nur wenige Berührungspunkte haben.

Fokus 5: Gemeinschaft

Die Hyperindividualisierung der Gesellschaft – Andreas Reckwitz (2019) spricht in diesem Kontext sogar von einer „Gesellschaft der Singularitäten“ – hat auch Religionsgemeinschaften und Religiositäten erfasst. Vier Jahrzehnte kultureller Hegemonie des (neoliberalen) Kapitalismus (vgl. Bucher 2020) sind am christlichen Glauben und der Kirche nicht spurlos vorüber gegangen und haben diese in den Sog des Privatisierungsparadigmas gezogen. So ist eine der wesentlichen Ursachen für den Einbruch des Gottesglaubens wie auch für die Diffusivität von Transzendenzvorstellungen die Erosion von religiösen Gemeinschaften. Denn ohne soziale An- und Einbindung diffundiert auch der Glaube an Gott, der nach biblischem Zeugnis untrennbar an ein Leben in Gemeinschaft (hebräisch: *qahal*; griechisch: *ecclesia*) gebunden ist. Glaube ist zwar zutiefst persönlich, aber nicht privat: Ohne signifikant andere Gläubige, mit und von denen der Glaube im Alltag gelernt, geteilt, gebildet, gelebt und auch korrigiert wird, droht dieser zu einer individualistischen Weltanschauung zu verkümmern oder aber ganz zu verdunsten.

Diesen Zusammenhang zwischen Glaube und Gemeinschaft belegten aus soziologischer Sicht bereits die Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1969) mit ihrer These von den „Plausibilitätsstrukturen“, d. h. jenen auf individuellen Sinn bezogenen gesellschaftlichen Bedingungen, die die jeweiligen Überzeugungen, Einstellungen und das damit verbundene Handeln vernünftig und stimmig erscheinen lassen. Ideen, Werte, Normen und eben auch der Glaube müssen demnach durch sozial glaubwürdige Andere, Praxis und Institutionen abgestützt sein, um lebendig zu bleiben.

Auch der Glaube muss durch sozial glaubwürdige Andere abgestützt sein.

Ebendiesen Prozess belegen religionssoziologische Studien (nicht nur) für Österreich schon seit Jahrzehnten. Zuerst erodieren aktive Kirchenglieder und Gottesdienstbesuch, sodann Gebet und andere religiöse Praxisformen – und schlussendlich der nicht mehr durch Praxis abgestützte Glaube. Auch diesen Prozess muss man in gesellschaftliche Entwicklungen eingebettet sehen: Eine neoliberale Turbo-Gesellschaft lässt Beziehungen fragil werden, ermöglicht den meisten Menschen kaum mehr Spielräume für zivilgesellschaftliches Engagement und reduziert auch substanzielle Du-Erfahrungen, die die anthropologische Voraussetzung für das analoge Gottesverständnis als Person sind. Nicht unterschätzen darf man auch die Auswirkungen der Covid-19-Pandemie, die diese Dynamiken und den Rückzug ins Private beschleunigt haben. So manche:r hat in dieser Zeit der leeren Kirchen – mit Jan Löffel paraphrasiert – bemerkt, dass „nichts fehlt, wo der Kirchgang fehlt“. Soziologisch darf man selbstverständlich auch die Auswirkungen der unzähligen Skandale und Krisen der Katholischen Kirche nicht übersehen: das schneckenartige Reformtempo, das Bild einer zerstrittenen Kirche, die Konflikte um die Rolle von Frauen in der Kirche, insbesondere das Priestertum für Frauen, und nicht zuletzt die Skandale des Missbrauchs. Das Vertrauen in die Kirche liegt in Österreich derzeit bei 23 % (vgl. Netzwerk Interdisziplinäre Werteforschung 2023, 47; 2018 noch bei 39 %). Eine Kirche, die mit ihren internen Skandalen und Machtkonflikten das eigene Zeugnis konterkariert, trägt wesentlich zur Erschütterung des Glaubens bei. Zu lesen sind die empirischen Befunde daher auch als eine zu einem wesentlichen Teil selbstverschuldete Folge dieser Skandale.

An der aktuellen Situation wird auch das intensive Engagement von kompetenten Seelsorger:innen mittelfristig vermutlich nicht viel ändern können. Es bedarf daher eines geduldigen Müehens um den Wiederaufbau von Vertrauen. Angesichts multipler Krisen, Sinn- und Orientierungsprobleme und grassierender Einsamkeit sind dabei gerade christliche Gemeinschaften und Gemeinden ein wirkliches *Asset* der Kirche, das insbesondere auf lokaler Ebene an Bedeutung gewinnen kann. Die Kirchenleitung ist daher angehalten, bestehende Gemeinden in ihrem Selbstbewusstsein zu unterstützen, sie mit geistigen und materiellen Ressourcen zu ermutigen und zugleich die Bildung und Neuentstehung von lokalen, überschaubaren Gruppen (*Church Planting, Community-Building*) zu unterstützen. Dazu gehört auch die Veränderung des Mindsets von Gemeinden: Christliche Gruppen und Gemeinschaften sind kein Selbstzweck, sondern stehen im Dienst, das Evangelium in Wort und Tat in die Gesellschaft zu kommunizieren.

Knotenpunkte sozialer Netzwerke und Orte des Glauben-Lernens

Die Gemeinden sind daher angehalten, über den eigenen Tellerrand zu sehen, in ihrer Umgebung auf die Nöte und Sorgen der Menschen zu reagieren, und mit ihnen gemeinsam ein gutes Zusammenleben einzuüben, in das der christliche Glaube eingespielt wird. Christliche Gemeinden können und werden dann Knotenpunkte sozialer Netzwerke sein, die die soziale Kohäsion stärken und zugleich für jene, die mehr wollen, zu Orten des Glauben-Lernens werden.

5 Fazit

Der Befund der WGÖ-Studie fordert Kirche und Pastoral zu einer theologisch reflektierten pastoralen Neuorientierung auf. Der aktuelle Zulauf junger Menschen und die in Europa leicht steigenden Katholik:innenzahlen (vgl. Kathpress, 17.10.2025) schenken Hoffnung und Mut, dürfen aber nicht dazu führen, den anstehenden Aufgaben auszuweichen. Weil die Motive und Ursachen dieser Tendenzen noch zu wenig erforscht und mit hoher Wahrscheinlichkeit ambivalent sind, müssen sich die kirchlich Verantwortlichen hüten, allein von den Ängsten und Nöten der Menschen zu profitieren und als „Krisengewinner:innen“ die Kirchen wieder zu füllen – zu gravierend ist die Erschütterung der christlichen „Substanz“.

Vielmehr sind die Ergebnisse der WGÖ-Studie ein „Weckruf“ zu Aufbruch und Umkehr. Die damit verbundene Transformation ist nicht allein durch die primäre Orientierung an religiösen Bedürfnissen oder einer Optimierung der „Verpackung“, z. B. durch Social-Media-Auftritte, zu bewerkstelligen. Die Kirche kann und soll ihre Sendung zwar gerade in Krisenzeiten entfalten, aber Krisenzeiten verlangen nach biblischem Zeugnis immer auch nach profunder Selbstkritik sowie spiritueller und theologischer Vertiefung und Erneuerung nach innen, d. h. der *missio ad intra*. Eine solche „Umkehr“ – hebräisch: *teschuwa* (Rückkehr, Reue), griechisch: *metanoia* (anders, darüber hinaus wahrnehmen und denken) – bildet auch das Herzstück der Botschaft des Jesus von Nazaret (Mk 1,15). Immer war es diese Umkehr, die dem Volk Gottes in Krisenzeiten Zukunft geschenkt hat – als Rückkehr zu Gott, die die Gläubigen belebt und deren Glauben vertieft hat. Ungeachtet der aktuellen Umstände ist eine solche Bewegung im Übrigen jeder Generation aufgegeben: als Reinterpretation der Tradition in Tat und Wort im Licht der Zeichen der Zeit, zu denen auch die aktuelle religionssoziologische Situation gehört. In diesem Sinn ist die Situation heilsam auch für die Kirche selbst und kein Grund für Frust und Klage; frustrieren kann höchstens der Verlust des hegemonialen Deutemonopols, den die Kirche schon länger zur Kenntnis hätte nehmen können.

Missio ad intra und *missio ad extra* gehen also Hand in Hand. Für letztere wird man einerseits nach Anknüpfungspunkten zu den Erfahrungen und Vorstellungen der Menschen suchen, andererseits das christliche Kerygma hinkünftig verstärkt einspielen und dessen spezifisches Profil als „Frohe Botschaft“ schärfen dürfen und müssen. Freilich nicht als dogmatische Belehrung, sondern in dialogischen Lern- und Begegnungsprozessen, bei denen der christliche Glaube als eine das ganze Leben umfassende Lebensweise gemeinsam eingeübt und entwickelt wird.

Der Synodale Prozess, in dem sich auch die österreichische Kirche befindet, kommt da wie gerufen, setzt doch auch dieser vor aller strukturellen Reform auf die innere, geistliche Reform der Gläubigen und der Kirche. So gesehen ist die aktuelle Krise auch eine ausgezeichnete Gelegenheit, Kirche und Theologie von Gott selbst verwandeln zu lassen und im Glauben zu wachsen. Christsein war von jeher im Wandel – und der „epochale Wandel“ (Papst Franziskus 2019), in dem sich auch die Kirche in Österreich befindet, kann und sollte in diesem Vertrauen gestaltet werden.

Literatur

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer, 165–181.

Bucher, Rainer (Hg.) (2020), *Pastoral im Kapitalismus*, Würzburg: Echter.

EKD – Evangelische Kirche in Deutschland (2022), 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft, <https://kmu.ekd.de> [25.10.2025].

Kathpress, 26.03.2025, Zulehner: Theologie sollte verstärkt „Gottesverstecke aufspüren“, <https://www.kathpress.at/goto/meldung/2460708/zulehner-theologie-sollte-verstaerkt-gottesverstecke-aufspueren> [25.10.2025].

Kathpress, 17.10.2025, Zahl der Katholiken steigt auch in Europa, <https://www.kathpress.at/goto/meldung/2521196/zahl-der-katholiken-steigt-auch-in-europa/> [25.10.2025].

Knoblauch, Hubert (2020), Einleitung: Die Refiguration der Religion, in: ders. (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim/Basel: Beltz, 7–28.

Loffeld, Jan (2024), *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg i. Br.: Herder.

Netzwerk Interdisziplinäre Werteforschung der Universität Wien (2023), *Covid-19-Sonderedition der Europäischen Wertestudie 2021/22. Endbericht zum Projekt GR-075076 Value Change in Europe due to Covid-19? An Austrian Perspective*, unveröff. Bericht, Wien.

Papst Franziskus (2019), *Weihnachtsansprache des Papstes an die Kurie*, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-12/papst-franziskus-weihnachtsansprache-kurie-2019-evangelisierung.html> [25.10.2025].

Pickel, Susanne / Pickel, Gerd (2023), *Political Values and Religion. A Comparison Between Western and Eastern Europe*, in: Polak, Regina / Rohs, Patrick (Hg.), *Values – Politics – Religion. The European Values Study*, Cham: Springer (Philosophy and Politics – Critical Explorations 26), 157–203. DOI: 10.1007/978-3-031-31364-6_5.

Polak, Regina (2022), *Nahe bei Gott und den Menschen unserer Zeit? Katholisch-theologische Perspektiven auf das spirituelle Feld der Gegenwart*, in: Allolio-Näcke, Lars / Bubmann, Peter (Hg.), *Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer, 103–120.

Polak, Regina / Schachinger, Christoph (2011), *Stabil in Veränderung. Konfessionsnahe Religiosität in Europa*, in: Polak, Regina (Hg.), *Zukunft – Werte – Europa: Die Europäische Wertestudie 1990–2010. Österreich im Vergleich*, Wien: Böhlau, 191–222.

Pollack, Detlef (2025), *Theologische Lernverweigerung. Eine Replik auf Paul M. Zulehner*, *Communio online* vom 31.3.2025, <https://www.herder.de/communio/theologie/eine-replik-auf-paul-m-zulehner-theologische-lernverweigerung/> [04.04.2026].

Rahner, Karl (1965), *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, *Geist und Leben* 3, 168–185.

Reckwitz, Andreas (2019), *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne (Wissenschaftliche Sonderausgabe)*, Berlin: Suhrkamp.

Willmann, Johanna (2022), *Wie gut hat Gott die Pandemie überlebt? – Covid-19-Sonderedition II (Werte-Zoom 18)*, <https://www.werteforschung.at/projekte/werte-zoom/werte-zoom-18-religion-in-der-pandemie/> [25.10.2025].

WGÖ (2025), Projekt *Was glaubt Österreich?*, Wien, <https://wasglaubtoe.univie.ac.at> [25.10.2025].

WGÖ I (2025), Projekt *Was glaubt Österreich?*, Projektbeschreibung & Qualitative Pilotstudie, Wien, https://wasglaubtoe.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_wasglaubtoe/Was_glaubt_OEsterreich_Endbericht_Qualitativer_Teil.pdf [25.10.2025].

WGÖ II (2025), Projekt *Was glaubt Österreich?*, Repräsentative quantitative Studie, Wien, https://wasglaubtoe.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_wasglaubtoe/Was_glaubt_OEsterreich_Endbericht_Quantitativer_Teil.pdf [25.10.2025].

Zulehner, Paul M. (2002), *Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor: Zur Theologie der Seelsorge heute*. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Ostfildern: Schwabenverlag.

Abdelghafar Salim

Normative Orientierungssuche muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland im Spannungsfeld von Religion, Recht und Alltag

ABSTRACTS

In einer von Pluralität, Mobilität und sich überlagernden normativen Ordnungen geprägten Gegenwart gewinnen Fragen normativer Orientierung zunehmend an Bedeutung. Der Beitrag untersucht auf der Basis ethnografischer Feldforschung in ostdeutschen Städten, wie muslimische Geflüchtete unter den Bedingungen von Flucht und Migration mit religiösen, gewohnheitsrechtlichen und nationalstaatlichen Ordnungen und Bezugssystemen umgehen. Im Zentrum steht die Frage, wie normative Handlungsmaßstäbe im Alltag wahrgenommen, verhandelt, (re-)interpretiert und situativ angepasst werden. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Geflüchtete nicht lediglich passive Rezipient:innen bestehender Normsysteme sind, sondern aktiv zwischen unterschiedlichen normativen Angeboten navigieren. Ziel des Beitrags ist es, normative Orientierung als relationalen und lebensweltlich eingebetteten Aushandlungsprozess zu erfassen. Anhand ethnografischer Vignetten richtet der Beitrag den Blick auf Konstellationen, in denen sich im praktischen Umgang mit normativen Ordnungen Verschiebungen, Bedeutungsnuancen und neue Formen ihrer Geltung herausbilden.

Muslim refugees' search for normative orientation at the intersection of religion, law and everyday life in Eastern Germany

In a contemporary world shaped by plurality, mobility, and overlapping normative orders, questions of normative orientation are becoming increasingly sig-

nificant. Drawing on ethnographic fieldwork in cities in Eastern Germany, this article examines how Muslim refugees navigate religious, customary, and nation-state orders and frames of reference under conditions of flight and migration. It asks how normative standards for action are perceived, negotiated, (re-) interpreted, and situationally adapted in everyday life. The article starts from the observation that refugees are not merely passive recipients of existing normative systems, but actively move between different normative options. Its aim is to conceptualize normative orientation as a relational process of negotiation embedded in everyday life. Through ethnographic vignettes, the article focuses on constellations in which shifts, nuances of meaning, and new forms of normative validity emerge through the practical engagement with normative orders.

| KEY WORDS

muslimische Geflüchtete; normative Orientierung; Rechtspluralismus; islamische Normativität; Alltagspragmatik; Gerechtigkeitssinn; prozessuale Ethnografie; Rechtsbewusstsein; Flucht und Migration; Ostdeutschland; Aushandlungsprozesse; Iteration; Eigen-, Mit- und Umwelt

Muslim refugees; normative orientation; legal pluralism; Islamic normativity; everyday pragmatics; sense of justice; processual ethnography; legal consciousness; flight and migration; East Germany; negotiation processes; iteration; private, social and surrounding world

| BIOGRAPHY

Abdelghafar Salim ist seit 2023 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen. Zuvor war er Forscher am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale. 2024 promovierte er an der Universität Leipzig mit einer Ethnografie zu den Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Deutschland. Er studierte Germanistik, Deutsch als Fremdsprache, Arabistik und Islamwissenschaften. Er forscht an der Schnittstelle von Recht, Ethik und praktischer Theologie im Islam. Seit 2023 ist er Mitglied des Vorstands der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR).

ORCID  0009-0004-8251-5207

E-Mail: [abdelghafar.salim\(at\)zith.uni-tuebingen.de](mailto:abdelghafar.salim@zith.uni-tuebingen.de)

1 Einleitung

In einer von Mobilität, Globalisierung, Pluralität, technologischen Innovationen und tiefgreifendem Wandel geprägten Welt wird die Vielfalt normativer Ordnungen und deren wechselseitige Überlagerung zunehmend sichtbar. Menschen agieren in diesem Gefüge nicht lediglich als Rezipient:innen vorgegebener Rechts- und Normensysteme, sondern als handelnde Akteur:innen, die innerhalb sich verändernder Strukturen, Rahmenbedingungen und fragmentierter Normangebote fortlaufend normative Ordnungen auswählen, interpretieren und miteinander verknüpfen (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39). Die Verschiebung sozialer, kultureller, politischer, rechtlicher und religiöser Bezugssysteme verdeutlicht, dass normative Orientierungsprozesse nie statisch sind, sondern in einem kontinuierlichen Aushandlungs- und Gestaltungsprozess entstehen. Dies erfordert nicht nur Flexibilität, sondern auch die Fähigkeit, aktiv an der (Re-)Produktion neuer normativer Grundlagen mitzuwirken.

Besonders deutlich zeigt sich diese Dynamik im Kontext der Migration von Menschen muslimischen Glaubens nach Deutschland: Sie bringen vielfältige normative Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme – etwa islamisches Recht, nationalstaatliche Regelungen oder gewohnheitsrechtliche Normierungen – mit, die sie im Aufnahmeland neu verorten, kombinieren oder transformieren (vgl. Turner 2012, 170–175; Salim 2025, 88–92). Zugleich sehen sie sich mit geschriebenen und ungeschriebenen Normen, Werten, Verhaltenskodizes, rechtlichen Strukturen und gesellschaftlichen Erwartungen ihres neuen Umfelds konfrontiert. Für viele Geflüchtete ist dies mit Irritationen, Unsicherheiten und dem Experimentieren mit zahlreichen Handlungsmustern verbunden (vgl. Salim 2025). Daraus resultieren komplexe Aushandlungsprozesse, in denen unterschiedliche, teils widersprüchliche normative Ordnungen aufeinandertreffen, miteinander konkurrieren oder in hybride Formen übergehen und so das alltägliche Handeln wie auch das Selbstverständnis der Betroffenen prägen. Die erwähnten Irritationen, Unsicherheiten und experimentellen Interaktionen werden hier als Teil der normativen Orientierungsprozesse von Geflüchteten verstanden, in denen sie nicht nur nach Orientierung und Sicherheit suchen, sondern sich als Rechtsakteur:innen kreativ an der Normproduktion beteiligen, mit normativen Orientierungsangeboten bewusst umgehen und ihren experimentellen Handlungen einen

Sinn zuschreiben (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39). Dabei werden normative Bezugssysteme im neuen Lebenskontext Geflüchteter neu gedeutet, die teils als Ressource der Stabilisierung, teils als Ursache der Verunsicherung, teils als Kontroll- und Druckmechanismen oder als eine Mischung widersprüchlicher Faktoren fungieren können. Der Zugriff auf normative Orientierungssysteme ist nicht losgelöst von der sozialen Praxis, den normativen Erwartungen sowie den räumlichen Umfeldern, in denen man sich physisch und psychisch befindet. Dieser steht immer in Verbindung mit unterschiedlichen Relationalitäten, Erfahrungen und Interaktionen mit der Eigen-, Mit- und Umwelt.

Konkurrierende religiöse, gewohnheitsrechtliche und national-staatliche Ordnungen

Der vorliegende Beitrag setzt hier an und geht der Frage nach, wie muslimische Geflüchtete in Ostdeutschland konkurrierende religiöse, gewohnheitsrechtliche und national-staatliche Ordnungen aushandeln und welche Formen neuer normativer Orientierungen daraus entstehen. Der Fokus auf Ostdeutschland ergibt sich daraus, dass muslimische Lebenswelten in Deutschland bislang häufig aus einer westdeutschen Perspektive untersucht wurden. Ostdeutschland stellt jedoch aufgrund seiner spezifischen Migrationsgeschichte, der vergleichsweise schwach ausgeprägten muslimischen Organisations- und Infrastruktur sowie einer historisch gewachsenen größeren Distanz gegenüber Religion einen eigenen Forschungskontext dar. Diese Bedingungen prägen die Möglichkeiten religiöser Praxis, institutioneller Anbindung und normativer Orientierungssuche muslimischer Akteur:innen in besonderer Weise und lassen daher kontextspezifische Erkenntnisse erwarten.

Den Ausgangspunkt bildet eine theoretische Rahmung, die philosophisch-anthropologische und rechtsethnologische Perspektiven miteinander verbindet. Auf dieser Grundlage werden anhand empirischer Vignetten Einblicke in die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter gegeben und diese analytisch aufgeschlüsselt, bevor die Rolle gewohnheitsrechtlicher Elemente sowie der Religion bei der Orientierungssuche von Geflüchteten erörtert wird. Solche Prozesse der normativen Orientierung können zugleich Wirkungen auf die Aufnahmegesellschaft entfalten und Rückkopplungseffekte erzeugen.

2 Methodisches Vorgehen

Der vorliegende Beitrag stützt sich auf ethnografisches Material aus meiner Forschung mit muslimischen Geflüchteten in Ostdeutschland sowie auf Analysen aus meiner Dissertation, die hier in verdichteter Form aufgegriffen und um zusätzliche Beispiele ergänzt werden (vgl. Salim 2025). Die Analyse beruht auf leitfadengestützten Interviews, ethnografischen Gesprächen, teilnehmenden Beobachtungen und Feldnotizen, die im Kontext alltagspraktischer, religiöser und rechtlich geprägter Orientierungsfragen zwischen 2019 und 2023 entstanden sind. Einbezogen wurden Gespräche mit Personen unterschiedlicher Geschlechter, die aus Syrien, Afghanistan und dem Jemen stammen. Für den Beitrag wurden keine Vollrekonstruktionen einzelner Biografien angestrebt; vielmehr werden exemplarische Vignetten herangezogen, in denen sich wiederkehrende Konstellationen normativer Irritation, Aushandlung und Neuorientierung in besonderer Prägnanz zeigen. Die Auswertung des Materials erfolgte induktiv und thematisch sowie in fallvergleichender Perspektive.

Exemplarische Vignetten mit analytischer Aussagekraft

Die Auswahl der Vignetten war dabei nicht zufällig, sondern nach ihrer analytischen Aussagekraft und ihrem kontrastiven Potenzial im Hinblick auf unterschiedliche Formen des Umgangs mit Religion, sozialer Kontrolle, rechtlichen Rahmenbedingungen und alltagspraktischen Zwängen. In Anlehnung an Sally Falk Moore werden die hier herangezogenen Vignetten als diagnostische Ereignisse (*diagnostic events*) verstanden (vgl. Moore 1987). Gemeint sind damit Fallkonstellationen, in denen sich über den Einzelfall hinausreichende soziale und normative Prozesse in besonderer Verdichtung beobachten lassen. Ihre analytische Aussagekraft beruht daher nicht auf statistischer Repräsentativität, sondern auf ihrer Eignung, Prozesse normativer Orientierung sichtbar zu machen. Der Beitrag folgt damit einer prozessualen ethnografischen Perspektive, die normative Orientierung nicht als festen Bestand, sondern als fortlaufenden, situativ hervorgebrachten und relational eingebetteten Prozess untersucht (vgl. Moore 1987).

3 Rahmung normativer Orientierungssuche

Die Rahmung normativer Orientierungssuche verbindet damit zwei komplementäre Perspektiven:

- die philosophisch-anthropologische Betrachtung der menschlichen Existenz in Anlehnung an Martin Heideggers Dimensionen des Daseins (vgl. Heidegger 1967; siehe auch Jackson 2013, 4–9; Jackson 2011, 68–69), die es erlaubt, die multidimensionale Erfahrung von Geflüchteten in ihrer Komplexität und Ambivalenz zu kontextualisieren sowie die Rolle von Emotionen und Gefühlen wie Ängsten und Unsicherheiten zu erfassen;
- rechtsethnologische Ansätze im Zusammenhang mit dem Rechtspluralismus, die die normativen Orientierungsprozesse und die Handlungsmuster des Individuums und seine Interaktionen mit und innerhalb unterschiedlicher Rechtsgemeinschaften (*communities of law*) erklären.

Diese doppelte Perspektive ermöglicht es, die Orientierungssuche muslimischer Geflüchteter nicht lediglich als Reaktion auf bestehende Strukturen zu verstehen, sondern als aktiven und kreativen Prozess der (Re-)Produktion und Aushandlung von Normen. Die Bedeutung dieser Orientierungsprozesse reicht dabei über die Gemeinschaften der Geflüchteten hinaus und berührt grundlegende Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens insgesamt.

3.1 Existenzielle Rahmenbedingungen muslimischer Geflüchteter

Um die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in ihrer Komplexität und unter Berücksichtigung verschiedener Dynamiken und Erfahrungsebenen besser verstehen zu können, bietet sich Martin Heideggers Konzept der existenziellen Dimensionen des Daseins als heuristische Orientierung an. Dabei handelt es sich nicht um ein analytisches Raster, das von Beginn der Erhebungsphase an zugrunde gelegt wurde, sondern um eine Struktur, die sich aus den empirischen Daten selbst sowie aus den Wechselwirkungen zwischen persönlichen Erfahrungen, sozialen Interaktionen und räumlichen Bedingungen von Geflüchteten ergeben hat. Diese Interaktionen beschränken sich nicht auf den Aufenthalt Geflüchteter zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, sondern sind

eingebettet in ein Kontinuum von Erfahrungen sowohl in den Herkunftsgesellschaften als auch in der deutschen Aufnahmegesellschaft.

In Anlehnung an Heidegger lassen sich drei Dimensionen menschlicher Existenz unterscheiden: Eigenwelt, Mitwelt und Umwelt (vgl. Heidegger 1967; siehe auch Boeree 1997; Jackson 2013, 8–10).

- Die *Eigenwelt* bezeichnet die persönliche und subjektive Dimension des Daseins. Sie umfasst das körperliche Empfinden, die inneren Gedanken und Gefühle sowie das Selbstbild eines Menschen (vgl. Heidegger 1967, 116–134). Das Selbstbild eines Menschen ist nicht statisch, sondern dynamisch und veränderbar. Es steht in Relation zu den Erfahrungen in der sozialen Welt sowie zu Machtdynamiken, Druckmechanismen und vorgegebenen Strukturen, die den Handlungsspielraum des Einzelnen begrenzen oder erweitern. Im Heidegger'schen Sinne lässt sich die Eigenwelt zugleich als Ausdruck der Geworfenheit verstehen (vgl. Heidegger 1967, 135–148; Lems 2018, 51–52).

Geworfenheit im Kontext von Krieg, Flucht und Migration

Demnach finden sich Menschen in Lebensumständen vor, die sie nicht selbst gewählt haben, und müssen sich innerhalb dieser Bedingungen zu sich selbst und zur Welt verhalten. Bei muslimischen Geflüchteten zeigt sich diese Geworfenheit besonders deutlich in den durch Krieg, Flucht und Migration geprägten Erfahrungen, den damit verbundenen Traumata sowie den normativen Prägungen sowohl in den Herkunftsländern als auch in der Aufnahmegesellschaft (vgl. Salim 2025, 116–133). Die Eigenwelt der Geflüchteten wird somit wesentlich durch Faktoren und Kontexte bestimmt, in denen bereits Vorentscheidungen über ihre Möglichkeiten und Selbstverständnisse getroffen sind.

- Die *Mitwelt* beschreibt die soziale Dimension des Daseins. Sie umfasst die Interaktionen mit anderen Menschen, die geteilten, geschriebenen wie ungeschriebenen Normen und Verhaltensregeln, die Verhaltensweisen und das persönliche Auftreten, die moralischen Erwartungen, kulturellen Bewertungen und die Reaktionen des Umfelds auf das eigene Handeln. Die Mitwelt ist zugleich Ort der Aneignung und Verinnerlichung von Normen wie auch der

Kontrolle und gesellschaftlichen Sanktionierung abweichenden Verhaltens (vgl. Griffiths 2017, 106–107; Salim 2025, 121–128). Dabei beschränkt sich die Mitwelt nicht auf Begegnungen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Sie umfasst vielmehr die vergangenen und gegenwärtigen Interaktionen von Geflüchteten in ihren Herkunftsgesellschaften, in der Aufnahmegesellschaft sowie in transnationalen Kontexten. Die Lebenswelten von Geflüchteten und ihre Lebensentscheidungen sind jedoch weder absolut individuell noch komplett von den Erfahrungen mit und den Beziehungen zu anderen Menschen abhängig (vgl. Jackson 2015, 294). Vielmehr schwanken und bewegen sie sich zwischen beiden Polen und sind somit das Ergebnis zahlreicher Aushandlungsprozesse und Interaktionen mit sich selbst und der sozialen Welt.

- Die *Umwelt* bezeichnet die physisch-räumliche Dimension des Daseins. Dazu gehören natürliche Gegebenheiten, Dinge, infrastrukturelle Bedingungen, institutionelle Strukturen sowie symbolische Räume, die bestimmte Funktionen erfüllen und praktische Bedeutungen besitzen (vgl. Heidegger 1967, 66–68). Dabei geht es weniger um einen abstrakt-geometrischen Raum als um die Bedeutungs- und Bezugszusammenhänge, die durch räumliche Strukturen und menschliche Aktivitäten entstehen (vgl. Heidegger 1967, 77–78; 104–110; Wrathall 2025). So können bestimmte Praktiken wie etwa das Feiern religiöser Feste oder das Fasten im Monat Ramadan nur in bestimmten räumlich-zeitlichen Konstellationen ihre tragfähigen Bedeutungen entfalten. In einer Umwelt, in der institutionelle Strukturen und materielle Bedingungen solche Praktiken stützen, etwa durch sichtbare religiöse Präsenz, gemeinschaftliche Atmosphären oder infrastrukturelle Einbettung, werden sie Teil eines kohärenten spatio-temporalen Gefüges (vgl. Valverde 2014; Valverde 2015). In anderen Umwelten hingegen, in denen solche Bedingungen fehlen, verlieren diese Praktiken an Resonanz oder nehmen völlig neue Bedeutungen an. Dies entspricht der rechtsethnologischen Beobachtung, dass normative Praktiken sich entlang wechselnder zeitlicher Vektoren verändern (vgl. Turner 2013; Munn 1992). Damit wird deutlich, dass religiöse und normative Handlungen stets innerhalb spezifischer „Chronotope“ (Valverde 2015) situ-

iert sind, die aus der Wechselwirkung von Raum, Zeit und materiellen Gegebenheiten hervorgehen.

Die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter entstehen nicht losgelöst von diesen Dimensionen menschlicher Existenz. Sowohl die räumlichen Umfelder (Umwelten), in denen sich Geflüchtete physisch und psychisch befinden, als auch die rechtlichen, religiösen und soziokulturellen Rahmenbedingungen sowie die damit verbundenen normativen Erwartungen und Sanktionen in den Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften (Mitwelten) beeinflussen ihre Orientierungsprozesse maßgeblich. Hinzu kommen die eigenen Lebenszyklen, das dynamische Selbstverständnis (Eigenwelten) sowie vielfältige Erfahrungen und Interaktionen mit anderen Menschen, die eine entscheidende Rolle dahingehend spielen, wie Geflüchtete ihr Leben führen, welche Vorstellungen sie von Religion und Recht haben und wie sie Lebensentscheidungen treffen (vgl. Jackson 2013, 5–6).

„Eine Trennung zwischen diesen unterschiedlichen Welten ist analytisch hilfreich, letztendlich aber nicht vollständig aufrechtzuerhalten, da sie in der Realität in komplexer Weise aufeinander einwirken und ineinander verwoben sind“ (Salim 2025, 115).

Die Berücksichtigung dieser Dimensionen ermöglicht es jedoch, die Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in ihrer Komplexität sowie mit ihren inhärenten Spannungen und ihrem Ringen zu verstehen. Auf diese Weise können die Interaktionen, Handlungsweisen und Entscheidungen von Geflüchteten besser nachvollzogen werden.

Hinzu kommen die Kriegs- und Fluchterfahrungen, die häufig von Traumata, Verlusten, Gewalterlebnissen begleitet sind und eine nachhaltige Zerstörung des Gefühls von Rechtssicherheit bewirken. Diese Erfahrungen wirken sowohl auf der Ebene der normativen Orientierung als auch auf der persönlichen emotionalen Ebene (vgl. Salim 2025, 116–120). Auf normativer Ebene können sie Unsicherheiten und Irritationen hinsichtlich normativer Glaubenssätze und ihrer Verwirklichung in der sozialen Praxis hervorrufen. Darüber hinaus können sie zu einem Vertrauensverlust in bisherige normative Gewissheiten oder zu ihrer Verstärkung führen. Auf persönlicher emotionaler Ebene bestehen enge Zusammenhänge mit affektiven Zuständen wie Angst, Verunsicherung, Orientierungslosigkeit, Entfremdung, Leistungsdruck sowie Schuldgefühlen gegenüber

Menschen, die beispielsweise auf dem Fluchtweg nicht gerettet werden konnten. Geflüchtete Menschen können von diesen Gefühlen und Emotionen im neuen Lebenskontext ständig begleitet werden. Negative Erfahrungen, wie etwa Ablehnung oder Alltagsrassismus, können diese Gefühle und Emotionen verstärken und somit die Orientierungsprozesse der betroffenen Menschen beeinträchtigen.

Wie Kriegs- und Fluchterfahrungen nicht nur psychische Belastungen hervorrufen, sondern auch Prozesse normativer Verunsicherung und Neuorientierung anstoßen können, zeigt sich exemplarisch am Fall von Samira,¹ einer meiner syrischen Gesprächsteilnehmenden: Trotz der traumatisierenden Erlebnisse auf der Flucht gelang es ihr, sich zusammenzureißen und ihrem Vater sowie ihrer Schwester, die beim Untergang des Fluchtbootes zusammenbrachen, Halt zu geben, während andere Menschen vor ihren Augen ertranken. Erst nach der Ankunft in Deutschland setzte die Auseinandersetzung mit diesen Erlebnissen ein, als sie begann, über ihr Leben, ihre Fluchtreise und die im Boot ertrunkenen Menschen zu reflektieren. Der erlebte Alltagsrassismus aufgrund ihres Kopftuches, die wahrgenommene Ablehnung durch Teile der Aufnahmegesellschaft sowie die Stigmatisierung durch die Mitmenschen aufgrund ihres Single-Status belasteten sie psychisch stark und verstärkten ihre depressiven Verstimmungen.

Räume der Sicherheit und persönlichen Entfaltung, gleichzeitig neue Grenzen und Einschränkungen

Zugleich boten ihr diese Erfahrungen die Gelegenheit, über einige mitgebrachte gewohnheitsrechtliche und religiöse Normierungen nachzudenken und diese einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Insofern kam ihrer Um- und Mitwelt eine ambivalente Bedeutung zu, sowohl in physischer als auch in symbolischer Hinsicht. Einerseits eröffneten sich Räume der Sicherheit und persönlichen Entfaltung, in denen sie sich im Denken und Handeln freier fühlte. Andererseits wurden jedoch neue Grenzen und Einschränkungen evident, die in ihrem ursprünglichen Umfeld in Syrien in dieser Form nicht existierten.

3.2 *Rechtsethnologische Betrachtungsweise*

Wie andere geflüchtete Gruppen sind auch muslimische Geflüchtete von den normativen Ordnungen und Rechtsreferenzsystemen ihrer Her-

¹ Samira ist eine Forschungsteilnehmende aus Syrien, die während der Feldforschungszeit an der Universität Leipzig studierte. Mit ihr führte ich zahlreiche Gespräche zwischen den Jahren 2020 und 2023 in einem Café in Leipzig.

kunftsumfelder geprägt. Insbesondere religiöse, nationalstaatliche, soziale und gewohnheitsrechtliche Bezugssysteme prägen grundlegende Vorverständnisse und Erwartungen davon, was als Recht gilt und wie es im Alltag wirksam werden soll (vgl. Salim 2025, 88–92; Bourdieu 1977, 225). In Deutschland treffen sie auf ein staatliches Rechtssystem, auf geschriebene und ungeschriebene Gesetze, Normen und Verhaltensweisen und normative Erwartungen, die für die meisten alles andere als bekannt sind. Diese rechtspluralistische Konstellation kann für viele Geflüchtete zunächst eine Irritation und Verunsicherung hervorrufen.

Eine rechtspluralistische Konstellation

Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, an welche Rechtsordnung sie sich halten, in welchem Verhältnis die verschiedenen Ordnungs- und Rechtssysteme zueinander stehen, in welchen Situationen es zu Spannungen kommt, wann Kompromisse gesucht werden und welches System den Menschen in der konkreten Situation Orientierung bietet (vgl. Turner 2004, 159; F. v. Benda-Beckmann 2000, 50; F. v. Benda-Beckmann 1994, 7–8). Diese Fragen werden in der Rechtsethnologie unter dem Blickwinkel des „Rechtspluralismus“ gefasst. Dabei geht es darum, „die unterschiedlichen Konstellationen und Dynamiken des komplexen Nebeneinander, Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher normativer Ordnungen und der sie reproduzierenden Akteure“ (F. v. Benda-Beckmann 2009, 169) zu erfassen. Dieses rechtsethnologische Verständnis von Rechtspluralismus umfasst alle Formen normativer Orientierungsangebote, Ordnungs- und Rechtsreferenzsysteme und juridischer Praktiken, ohne dabei eine dieser Formen, wie das staatliche Recht, als Messinstrument und Ausgangspunkt der Betrachtung zu bestimmen (vgl. F. v. Benda-Beckmann 2000, 48; Gailhofer 2016, 74–75).

In diesem rechtspluralistischen Kontext sind muslimische Geflüchtete nicht bloß passive Praktizierende (*law abiding*) der nebeneinander, miteinander oder gegeneinander bestehenden Rechtsordnungen und Bezugssysteme, sondern werden im Sinne der *Critical Legal Anthropology* (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 38–39) als handelnde Rechtsakteur:innen (*law inventing*) betrachtet, die ständig je nach Bedarf und Alltagspragmatik zwischen den vorhandenen normativen Bezugs- und Orientierungssystemen auswählen, bestehende Normen komplett oder teilweise übertragen, neu interpretieren und für den neuen Lebenskontext weiterdenken. Demnach wird der Fokus nicht *per se* auf die normativen Ordnungen

selbst gelegt. Vielmehr steht die Rolle der Rechtsakteur:innen (*legal actors*), die innerhalb verschiedener Rechtsgemeinschaften (*communities of law*) nach Orientierung suchen, sich an der Normproduktion (*jurisgenesis*) in einem gewissen soziokulturellen Kontext beteiligen und mit der Zeit eine Art von neuer Binnen-Normativität innerhalb einer sich bindenden Rechtsgemeinschaft aushandeln und begründen, im Mittelpunkt. Damit tragen Rechtsakteur:innen eine gewisse Verantwortung für die Gestaltung und die Neudeutung von Normativität in der sozialen Praxis (vgl. Kleinhans/Macdonald 1997, 39; Macdonald/McMorrow 2007, 322).

Interpretation, Neudeutung und Transformation

Diese Prozesse der Interpretation, Neudeutung und Transformation von Normen in einem gewissen Kontext fassen Julia Eckert et al. (2012, 11–12) unter dem rechtsethnologischen Konzept „*iteration*“. In Anlehnung an Jacques Derrida (1991, 90) und Seyla Benhabib (2004, 79) schlagen Eckert et al. vor, normative Orientierungsprozesse und den damit verbundenen Wandel von Normen als iterativen Prozess zu verstehen. Iteration bezeichnet hier, dass jeder Bezug auf normative Ordnungen und jedes Engagement mit ihnen zugleich eine Neuinterpretation und Veränderung dieser Ordnungen mit sich bringt. Demnach werden normative Ordnungen nicht einfach statisch übernommen, sondern in konkreten Situationen neu aufgegriffen, wiederholt und transformiert. So ist also beispielsweise jede Berufung auf „die Scharia“, „die Tradition“ oder „das staatliche Recht“ nicht bloß eine Reproduktion des Immergleichen, sondern eine erneute Setzung im Hier und Jetzt. Gerade in dieser wiederholten Anwendung entstehen Verschiebungen, Bedeutungsnuancen und neue Konstellationen für die praktische Geltung und Anwendung von Normen. Dies kann sowohl auf der Ebene der individuellen Interaktionen und persönlichen Erfahrungen des Individuums als auch auf der Ebene der Interaktionen des Einzelnen mit und in Rechtsgemeinschaften geschehen (vgl. Eckert et al. 2012, 12). Der hier beschriebene Prozess normativer Orientierung ist weder völlig individuell noch frei von vorgegebenen Strukturen, Ordnungssystemen und Machtdynamiken, oder mit Bourdieu gesprochen von der *doxa* (vgl. Eckert 2012, 162; Bourdieu 1977). Solche vorgegebenen Strukturen prägen die normative Orientierung von Individuen in einem gewissen Maß (vgl. F. v. Benda-Beckmann 1991, 225). Dennoch können Individuen zu neuen Interpretationen von Normen gelangen, die vom Vorgegebenen abweichen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Deutschland als iterative Aushandlungsprozesse verstehen. In der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen rechtlichen, religiösen und gewohnheitsrechtlichen Ordnungssystemen, die sie aus ihren Herkunftsumfeldern mitbringen und in den neuen Lebensumfeldern vorfinden, greifen sie auf bestehende normative Wissensbestände zurück, interpretieren diese neu und passen sie den veränderten Kontexten an. In diesem Sinne werden mitgebrachte normative Ordnungen, Orientierungssysteme und juristische Praktiken nicht einfach beibehalten oder aufgegeben, sondern in konkreten Situationen neu interpretiert und in spezifischen lebensweltlichen Bezügen transformiert. Diese konstruktiven Prozesse können die Bestätigung, die Modifikation oder den (partiellen) Verzicht auf mitgebrachte Rechtsreferenzsysteme umfassen, ebenso wie deren Verschmelzen mit neuen Ordnungssystemen. Sally Engle Merry fasst diese Formen, in denen sich das Verständnis von Recht und seine bewusste wie habituelle Einbettung in alltägliche Praktiken ausdrücken, unter dem Terminus Rechtsbewusstsein (*legal consciousness*) zusammen (vgl. Merry 1990, 5; siehe auch Chua/Engel 2019; Silbey 2015).

In diesem Sinne ist Rechtsbewusstsein nicht abstrakt, sondern an die individuellen Erfahrungen von Menschen gebunden, die sich innerhalb gesellschaftlicher Strukturen und Einschränkungen bewegen und in ihrem Alltag mit unterschiedlichen Erwartungen, Normen und Widersprüchen konfrontiert sind (vgl. Merry 1990, 5; Comaroff 1985, 5). Es entwickelt sich in der Auseinandersetzung mit diesen Spannungen und verändert sich, wenn Menschen Diskrepanzen zwischen ihren Erwartungen und den tatsächlichen Erfahrungen wahrnehmen. Damit wird Rechtsbewusstsein zu einem dynamischen, erfahrungsbasierten Prozess der normativen Orientierung, in dem Individuen ihre Handlungsweisen, Verantwortlichkeiten und Selbstverständnisse fortlaufend aushandeln und transformieren.

4 Normative Orientierung im Migrationskontext muslimischer Geflüchteter

Den bisherigen theoretischen Ausführungen zufolge werden die normativen Orientierungen von muslimischen Geflüchteten in Deutschland als iterativer Prozess verstanden, in dem Geflüchtete bei jeder Auseinander-

setzung mit den Bezugssystemen neue Deutungen und Veränderungen dieser Bezugssysteme für die jeweiligen Lebenskontexte generieren. Diese Neukonstruktion ist jedoch nicht losgelöst von Ordnungsverhältnissen, Machtstrukturen und den Bezugssystemen selbst, die zu einem gewissen Grad die Neukonstruktionen beeinflussen. Aufbauend auf diesem theoretischen Verständnis richtet sich der Blick nun auf die konkreten Kontexte und Praktiken, in denen muslimische Geflüchtete in Ostdeutschland ihre normativen Bezugssysteme aushandeln. Diese Prozesse sind eng mit den Erfahrungen von Krieg, Flucht, Unsicherheit und der sozialen Neuverortung verbunden und spiegeln das Spannungsfeld zwischen mitgebrachten Ordnungsvorstellungen und neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wider. Der Migrationskontext stellt dabei nicht nur einen geografischen oder rechtlichen Übergang dar, sondern auch einen Raum der Neukonfiguration von Normativität: ein Raum, in dem rechtliche, religiöse, moralische und soziale Orientierungssysteme aufeinandertreffen, ineinandergreifen und miteinander konfliktieren können. Um diese Dynamiken zu verstehen, werden zunächst relevante lebensweltliche Kontexte muslimischer Geflüchteter vorgestellt. Daran anschließend werden die normativen Orientierungs- und Aushandlungsprozesse muslimischer Geflüchteter analysiert, in denen sich die zuvor beschriebenen Erwartungshorizonte und normativen Prägungen in konkrete Handlungs- und Deutungsprozesse übersetzen.

4.1 Lebensweltliche Kontexte

4.1.1 Individuelle biografische Prägungen und Migrationserfahrungen²

Die lebensweltlichen Kontexte muslimischer Geflüchteter in Deutschland sind stark von ihrer Migrationsgeschichte und den Erlebnissen in den Herkunftsländern geprägt. Obwohl diese Erlebnisse viele Gemeinsamkeiten aufweisen, werden sie von jedem Individuum auf andere Weise wahrgenommen. Die Erfahrungen von Krieg und Flucht, der Verlust von Familienangehörigen, die Zerstreung von Familien und die empfundene Vertreibung aus der eigenen Heimat haben in vielen Geflüchteten tiefe Spuren hinterlassen (vgl. Spyska 2023; Zbidat et al. 2020). Diese Erlebnisse begleiten Geflüchtete im Einwanderungsland, werden bei neuen Situationen immer wieder abgerufen und beeinflussen ihr Selbstbild, ihren Blick auf das Leben und ihre Mitmenschen (vgl. Haumeder et al. 2019). Gleichzeitig sind Geflüchtete jedoch nicht ausschließlich von diesen Er-

² Die Ausführungen in diesem Abschnitt beruhen im Wesentlichen auf den Darstellungen in meiner Dissertation (vgl. Salim 2025, 116–120).

lebnissen und Erfahrungen bestimmt. In den Interaktionen mit den Mitmenschen in Deutschland entwickeln sie neue Vorstellungen von sich selbst, ihrer Mit- und Umwelt. Dabei werden Identitäten und Eigenvorstellungen modifiziert und Individualverantwortlichkeiten und Verhältnisse des Einzelnen zu seiner Mitwelt neu justiert. Für viele Geflüchtete war die Flucht nach Deutschland mit Hoffnungen auf Schutz, Sicherheit und die Aussicht auf ein besseres Leben für sich und ihre Familien verbunden.

Die Flucht als eine Bewegung ins Ungewisse

Die Flucht bedeutete für einige meiner Gesprächsteilnehmenden zugleich eine Bewegung ins Ungewisse. Dabei wussten sie nicht, was sie im Aufnahmeland erwartet und wie sie ihr Leben in einem fremden gesellschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Umfeld weiterführen können. Die mitgebrachten Erwartungen und die ersten Begegnungen mit der Aufnahmegesellschaft beeinflussten maßgeblich, wie Geflüchtete ihre neue Umwelt wahrnahmen und sich in ihr orientierten. Die bereits erwähnte Gesprächsteilnehmende Samira reflektiert über ihre erste Begegnung mit der deutschen Aufnahmegesellschaft und darüber, wie diese Erfahrung ihr Selbstbild und ihre Wahrnehmung der Mit- und Umwelt geprägt hat:

„Ich litt zu Beginn meines Aufenthalts in Deutschland an einer Depression. Es hatte für mich früher eine Rolle gespielt, gesellschaftlich effektiv und engagiert zu sein. Ich arbeitete, studierte an der Universität und war im letzten Semester. Dann kam ich hierher. Das war für mich eine Zeit der Verlorenheit, weil ich nicht arbeiten, nicht kommunizieren, gar nichts machen konnte. Das war für mich sehr schwer. Ich musste von Null beginnen und die Sprache lernen. Keiner akzeptierte mich. Sprache ist ein Kontakt zwischen Menschen. Ich versuchte, mithilfe des deutschen Fernsehens zu lernen, aber ich fand die deutschen Filme sehr, sehr schlecht. Auch die deutsche Kultur war mir nicht nah. Ich hatte keine Vorstellung davon, was die deutsche Kultur ist und auch nicht, was für eine deutsche Kultur uns vermittelt werden sollte. Ich weiß auch nicht, ob Deutsche ihre eigene Kultur wirklich kennen. Das war schwer für mich. Ich wusste nicht, womit ich anfangen soll. Die einzige Person, mit der man auf Deutsch sprechen konnte, war die Lehrerin in der Sprachschule.“³

³ Der hier zitierte Gesprächsausschnitt ist eine Übersetzung des Verfassers aus dem Arabischen. Dies gilt für alle weiteren Gesprächsaussagen, die hier zitiert werden.

Das Gespräch mit Samira fand am 02.02.2020 in einem Café in Leipzig statt.

Dieser Gesprächsausschnitt verdeutlicht, mit welchen Herausforderungen Geflüchtete in der ersten Zeit ihres Aufenthalts konfrontiert sein kön-

nen. In einer neuen Umgebung verlieren Gewohntes, Vertrautes und Gelerntes häufig ihre Funktion als Orientierungspunkte. Samira beschreibt eine Phase der Entwurzelung, in der sich ihr bisheriges Selbstverständnis und ihre Rolle in der Gesellschaft grundlegend verschoben haben. Hinzu kommen Erfahrungen von Alltagsrassismus und sozialer Ausgrenzung, die das Gefühl der Entfremdung verstärken. Auch wenn solche Begegnungen nur einen kleinen Teil der Aufnahmegesellschaft betreffen, sind ihre Auswirkungen für die Betroffenen tiefgreifend. Die Beleidigungen und der Alltagsrassismus, die Samira in Grünau, einem Stadtteil von Leipzig, aufgrund ihres Kopftuches erlebte, riefen bei ihr große Hemmungen und Ängste vor der Aufnahmegesellschaft hervor. Dies war verbunden mit den sprachlichen Herausforderungen und dem begrenzten Kontakt zu den Einheimischen. Nachdem aber Samira die Sprache erlernt und einen Studienplatz an der Universität erhalten hatte, änderte sich ihr Blick auf das Leben und auf die Mitmenschen. Das universitäre Umfeld und die kleinen Erfolge im Studium trugen dazu bei, dass sie trotz Schwierigkeiten im Studium statt Frustration Hoffnung und statt Trauer Freude spürte.

Die Fluchtgeschichte von Raghad hingegen gestaltete sich anders. Sie kam ohne Rückkehrperspektive nach Deutschland.⁴ Beim Verlassen ihrer Heimatstadt Suweida (*as-Suwaydā*) weigerten sich einige Verwandte, sich von ihr zu verabschieden. Für sie war es unvorstellbar, dass eine Frau ohne (männliche) Begleitung den Fluchtweg antritt. Auf Nachfrage, ob sie gemeinsam mit ihrer Schwester ausgewandert sei, erklärte Raghad:

„Das stimmt, aber meine Schwester kam in Begleitung ihres Mannes. Ich bin nicht verheiratet. Den Verwandten schien es unbegreiflich, was ich hier allein machen sollte.“

Sie berichtete, dass in der drusischen Gemeinschaft strenge soziale Regeln und traditionelle Vorstellungen gelten, die als heilig betrachtet werden. Gemäß diesen Regelungen ist es Frauen untersagt, außerhalb der Gemeinschaft zu heiraten, während dies für Männer nur in geringem Maße der Fall ist. Mit diesen Regelungen kann sich Raghad nicht mehr identifizieren. Ihre Erfahrungen mit sozialer Kontrolle in Suweida (als Ausdruck ihrer Mit- und Umwelt) sowie die politischen und gesellschaftlichen Zustände in Syrien haben zu einer signifikanten Schwächung ihres Zugehörigkeitsgefühls zu ihrem Heimatland geführt. Ihre aktuelle Sichtweise auf ihr Heimatland beschreibt sie wie folgt:

⁴ Die folgenden Ausführungen zu Raghads Geschichte entstanden aus einer kollaborativen Zusammenarbeit über mehr als drei Jahre (zwischen 2019 und 2022), in denen wir ständig im Austausch waren.

„Syrien ist zu einem dreckigen Sumpf geworden. Es ist uns verboten worden, in andere Länder zu reisen. Wir sind unerwünscht, und kein Land will uns aufnehmen. Das Zugehörigkeitsgefühl zu Syrien hat sich bei vielen Syrer:innen zum Schlechten verändert. Viele möchten nicht mehr nach Syrien zurückkehren.“

In den Gesprächen zeigte sich bei Raghad ein gradueller Verlust ihres Zugehörigkeitsgefühls zu Syrien, dem zugleich ein wachsendes Gefühl der Verbundenheit mit Deutschland gegenüberstand. Sie berichtete, dass sie sich in ihrem Lebensumfeld willkommen fühle und bisher ausschließlich positive Erfahrungen gemacht habe. Im Vergleich zu ihrem Leben in Syrien empfinde sie ihr soziales Leben in Deutschland als freier und selbstbestimmter, da sie ihre Freund:innen- und Bekanntenkreise eigenständig wählen könne. Ihr äußeres Erscheinungsbild habe ihr das Leben in Deutschland erleichtert, da sie weniger als Syrerin, denn als Europäerin wahrgenommen und entsprechend positiv bewertet worden sei. Anders als ihre Freundinnen, insbesondere jene, die ein Kopftuch tragen, habe sie keine Schwierigkeiten gehabt, eine Arbeit zu finden oder mit anderen Menschen in Kontakt zu treten. Der Wandel ihres Zugehörigkeitsgefühls vollzieht sich somit in der Interaktion mit unterschiedlichen Mitwelten.

Wahrnehmung und Bewertung des äußeren Erscheinungsbildes

In beiden Kontexten spielen die Wahrnehmung und Bewertung des äußeren Erscheinungsbildes eine zentrale Rolle. Während im Herkunftsland geschlechtsspezifische Zuschreibungen und daraus abgeleitete Verhaltensnormen ihr Selbstverständnis bestimmten, bilden im deutschen Alltag dieselben Merkmale die Grundlage dafür, dass sie sich von den ihr um- und mitweltlich Begegnenden anerkannt und aufgenommen fühlt.

4.1.2 Soziale Kontrolle und normative Vorprägungen

Das von Raghad beschriebene Verlustgefühl gegenüber ihrem Heimatland steht in engem Zusammenhang mit Formen sozialer Kontrolle, die in den Herkunftsumfeldern vieler muslimischer Geflüchteter weiterhin an Relevanz gewinnen und ihre normativen Orientierungen wesentlich beeinflussen. In diesen Kontexten bestimmen lokal verankerte normative Ordnungen, wie sich Individuen im sozialen Umfeld zu verhalten haben. Der Einzelne ist verpflichtet, eigene Interessen und Entschei-

dungen im Rahmen dieser vorgegebenen sozialen Ordnung zu gestalten und durchzusetzen. Dies kann von alltäglichen Handlungen bis hin zu existenziellen Lebensentscheidungen reichen. Innerhalb dieses Rahmens werden Individualverantwortlichkeiten definiert, die häufig im Dienst der kollektiven Erwartungen und Verpflichtungen gegenüber der sozialen Gruppe stehen. In den sozialen Interaktionen tragen sowohl das Individuum (durch die Verinnerlichung von Normen) als auch die Gemeinschaft (durch soziale Kontrolle und Sanktionen) dazu bei, dass diese Ordnung aufrechterhalten wird. So werden alltägliche Interaktionen zu Lernfeldern, in denen Individuen die Handlungen anderer beobachten, Reaktionen auf ihr eigenes Verhalten wahrnehmen und ihr Handeln gegebenenfalls an die bestehenden normativen Erwartungen anpassen (vgl. Griffiths 2017, 106–107; Moore 2000).

Alltägliche Interaktionen als Lernfelder

Im Rahmen dieses Beitrags werden Prozesse der Beobachtung, Steuerung und Regulierung menschlichen Verhaltens in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext als soziale Kontrolle (arab. *aḍ-ḍabṭ al-iğtimā'ī*, *ar-riqāba al-iğtimā'īya*) verstanden (vgl. Salim 2025, 121–128). Aus den unter Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern erhobenen Daten geht hervor, dass Formen und Mechanismen sozialer Kontrolle ihr Selbstbild und ihre normative Orientierung wesentlich geprägt haben. Diese Formen können jedoch je nach sozialem Feld deutlich variieren: Eine Handlung, die in einem bestimmten Kontext als tabu gilt und sozial sanktioniert wird, kann in einem anderen als unproblematisch oder gar selbstverständlich wahrgenommen werden. Als Beispiel dafür ziehen meine syrischen Gesprächsteilnehmenden das Shisha-Rauchen von Frauen heran, das als normale Praxis in bestimmten Regionen gilt, in anderen aber als gesellschaftliches Tabu (arab. *'ayb*).

Selbst wenn manche Gesprächsteilnehmende über einen vergleichsweise großen Handlungsspielraum in ihren Lebensentscheidungen verfügen und eine gewisse Flexibilität im Umgang mit Normativität zeigen, bleiben diese Entscheidungen dennoch Druckmechanismen und Aushandlungsprozessen mit ihren Mitwelten ausgesetzt, in denen sie hinterfragt und normativ bewertet werden. Dies gilt sowohl für die Herkunftsgesellschaften als auch – wenn auch in abgeschwächter Form – für die Aufnahmegesellschaft.

Dass selbst vergleichsweise autonom getroffene Entscheidungen nicht außerhalb sozialer Druckmechanismen stehen, sondern in unterschiedliche Mitwelten eingebettet und dort normativ bewertet werden, zeigt sich exemplarisch am Beispiel von Asmaa,⁵ einer Gesprächsteilnehmenden aus dem Jemen, die nach eigenen Angaben einem offenen Stamm (arab. *qabīla*) in der Stadt Aden angehört. Ihre Reise nach Deutschland ohne männliche Begleitung war innerhalb ihrer Familie kein Anlass zu Diskussionen. Sie erklärte, dass sie frei entscheiden konnte, was sie für richtig hielt und was für ihre Zukunft wichtig sei. In ihrem weiteren Umfeld jedoch stieß diese Entscheidung auf Unverständnis: Für ihren Freundeskreis und viele Menschen aus ihrem sozialen Umfeld war es kaum nachvollziehbar, dass eine muslimische Frau ohne die Begleitung eines männlichen Verwandten (arab. *mahram*) ins Ausland reist. Auch von männlichen Landsleuten in Deutschland sei sie darauf angesprochen worden. Zudem habe ihre Kleidung, die von den traditionellen Bekleidungsformen in bestimmten Regionen des Jemen abweicht, bei anderen jemenitischen Landesleuten Irritationen und Unverständnis hervorgerufen.

Reaktionen als Ausdruck einer männlich geprägten Gesellschaft und religiöser Strenge

Diese Reaktionen interpretiert Asmaa in zweierlei Hinsicht: Zum einen sind sie ein Ausdruck einer männlich geprägten Gesellschaft (arab. *al-muğtama‘ ad-dukūrī*), die, so Asmaa, das äußere Erscheinungsbild von Frauen, ihr Auftreten, Handeln und Sprechen bestimme, beobachte und kontrolliere. Zum anderen sind diese Reaktionen ein Ausdruck religiöser Strenge (arab. *tašaddud*), die zu Einschränkungen im alltäglichen Leben führen. Mit Formen dieser religiösen Strenge war sie in Deutschland konfrontiert, als sie zu Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland Fleisch aus deutschen Supermärkten verzehrte, welches nicht halal geschächtet ist. Dieses Fleisch sei, so ihre muslimischen Kolleg:innen, für Muslim:innen zum Verzehr verboten. Asmaa lebte damals in einem Dorf, wo es keine Halal-Lebensmittelgeschäfte gab. Um halal-Fleisch zu kaufen, hätte sie eine lange Fahrt zu einem weit entfernten Geschäft auf sich nehmen müssen. Sie entschied sich daher pragmatisch, Fleisch – mit Ausnahme von Schweinefleisch – aus nahegelegenen Supermärkten zu konsumieren. Als religiöse Legitimation für ihre Entscheidung berief sie sich auf den Koranvers 5:5: „Und die Speise derer, denen die Schrift gegeben wurde, ist euch erlaubt.“ Schon in ihrer Kindheit war Asmaa für den Ver-

⁵ Das Gespräch mit Asmaa fand am 29.06.2020 in einem Café in Leipzig statt.

zehr von Fleisch bei Nichtmuslim:innen sensibilisiert, da sie aufgrund der Arbeit ihres Vaters häufig bei ausländischen, nichtmuslimischen Familien zu Gast war.

Bedeutung, Legitimität und Zugehörigkeit werden immer wieder neu definiert.

Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass selbst dort, wo Individuen etablierten Macht- und Normstrukturen ausweichen, ihre normative Orientierung weiterhin in diese Strukturen eingebettet bleibt. Dabei sind sie nicht frei von sozialen Erwartungen und Bewertungen, sondern bewegen sich innerhalb der Spannungsfelder, die durch ihre Mitwelten erzeugt werden. Diese Interaktionen verdeutlichen den iterativen Charakter normativer Orientierung: Jede Abweichung oder Neuinterpretation erfolgt im Rückbezug auf bestehende Normen und ruft zugleich neue Aushandlungsprozesse hervor, in denen Bedeutung, Legitimität und Zugehörigkeit immer wieder neu definiert werden.

4.1.3 Irritation und Erstorientierung im Aufnahmekontext

Die Lebenswelten muslimischer Geflüchteter in Deutschland bleiben von den normativen Bezugssystemen und Formen sozialer Kontrolle beeinflusst, die sie aus ihren Herkunftsgesellschaften mitbringen. Diese unterscheiden sich je nach sozialem Feld, Geschlecht und religiöser Zugehörigkeit in ihrer Reichweite und Wirkung und prägen die normative Orientierung der Individuen auf unterschiedliche Weise. In Deutschland treffen diese Bezugssysteme auf einen neuen rechtlichen, politischen und soziokulturellen Rahmen, der andere Formen normativer Erwartung und neue Formen sozialer Kontrolle hervorbringt. Das Zusammentreffen dieser unterschiedlichen Ordnungssysteme führt häufig zu einer Phase der Irritation und Desorientierung, in der bestehende Gewissheiten hinterfragt und normative Maßstäbe neu verhandelt werden. Viele meiner Gesprächsteilnehmenden beschrieben den neuen Kontext als „unislamisch“, als eine Umgebung, in der vieles, was sie als religiös verboten kennengelernt hatten, erlaubt ist. Diese Wahrnehmung führte zu unterschiedlichen Reaktionen: Einige meiner Gesprächsteilnehmenden sahen sich als Gläubige in besonderer Verantwortung, ihre Religion gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu vertreten. Sie interpretierten ihre Handlungsweisen und die Einhaltung religiöser Vorschriften als sichtbaren

Ausdruck ihrer religiösen Identität. Bemerkenswert ist dabei, dass einige von ihnen einräumten, bestimmte religiöse Pflichten in ihren Herkunftsländern weniger konsequent befolgt zu haben. In Deutschland verstärkte sich das Bewusstsein für die Einhaltung religiöser Vorschriften nicht allein aus einem Gefühl der Repräsentationsverantwortung heraus, sondern auch aus einer neu zu balancierenden Konstellation von Eigen-, Mit- und Umwelt.

Eine neu zu balancierende Konstellation von Eigen-, Mit- und Umwelt

Bei anderen Gesprächsteilnehmenden führte die Wahrnehmung des neuen Umfeldes als „unislamisch“ zu Abwehr- und Distanzierungsreaktionen. Diese Gruppe bewertete alltägliche Handlungen nahezu ausschließlich entlang der Halal-Haram-Dichotomie und mied zahlreiche alltägliche Handlungen aus der Befürchtung heraus, durch bestimmte Verhaltensweisen etwas Verbotenes zu begehen. Wie sich die Wahrnehmung des neuen Umfeldes als religiös irritierend und normativ unsicher auf alltägliche Entscheidungen auswirken kann, zeigt sich exemplarisch am Fall von Omar,⁶ der im Jahre 2014 als junger Syrer allein nach Deutschland kam. Seine ersten Eindrücke schilderte er wie folgt:

„Ich bin nach bestimmten Grundsätzen erzogen worden, die mich mein Leben lang begleitet haben. Auf einmal befindet man sich in einem Umfeld, wo Alkohol (ħamr) überall vorhanden ist. Alles, woran ich mich gewöhnt hatte, dass es verboten (haram) ist, ist hier verfügbar.“

Die große Umstellung seines Lebens, vom ländlich geprägten Umland von Damaskus zu einem städtischen Umfeld in Deutschland, verstärkte ein Angstgefühl, Angst vor göttlicher Sanktionierung, etwas Verbotenes zu tun. Ähnliche Reaktionen zeigten Hoda und Fatma, zwei Gesprächsteilnehmende aus dem Jemen, die zahlreiche Produkte aus deutschen Supermärkten bewusst mieden, aus Sorge, dass deren Inhaltsstoffe religiös verbotene Bestandteile enthalten könnten.⁷

Die Begegnung mit der Aufnahmegesellschaft (Mitwelt) wurde von meinen Gesprächsteilnehmenden sehr unterschiedlich wahrgenommen. Für Hoda und Fatma stellten der Alltag in Deutschland und der Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung eine zusätzliche Belastung dar. Eine prägende Rolle spielte dabei ihre erste Erfahrung im öffentlichen Raum: An

⁶ Das Gespräch mit Omar war ein Teil zweier Familieninterviews mit Haddads Familie, bei dem Omar, seine Geschwister sowie seine Eltern anwesend und in das Gespräch involviert waren. Die Gespräche mit Omar fanden am 04. und am 15.12.2019 statt.

⁷ Hoda und Fatma sind jemenitische Student:innen, die zum Studium nach Deutschland kamen. Ihr Status war für mich vor dem Gespräch unklar, sie haben jedoch keinen Flüchtlingsstatus. Auch wenn sie aufgrund ihres Aufenthaltsstatus nicht ganz in meine Fokusgruppe fallen, schien es mir plausibel, sie in meine Forschung einzubeziehen. Vergleichbar mit syrischen und afghanischen Teilnehmenden findet in ihrem Heimatland ein Krieg statt. Sie lebten in Deutschland zeitweise ohne Rückkehr- oder Bleibeperspektive und haben mehrere Aushandlungsprozesse und Experimente durchlaufen. Das Gespräch mit Hoda und Fatma fand am 01.05.2020 während der Corona-Einschränkungen im Leipziger Friedenspark statt.

ihrem ersten Tag in Leipzig wollten sie die Stadt erkunden, wurden jedoch von einem Passanten aufgrund ihres Kopftuchs angeschrien, beleidigt und bespuckt. Hoda und Fatma äußerten ihre Enttäuschung darüber, dass Umstehende nicht eingegriffen hätten. Von besonderem analytischem Interesse ist hier die normative Erwartung, die sie gegenüber ihrer Mitwelt haben. Diese sollte eine Form der sozialen Kontrolle analog zu ihren Herkunftsumfeldern ausüben und im Sinne einer Verantwortungs- und Verpflichtungsgemeinschaft intervenieren. Dass dies ausblieb, verstärkte ihr Gefühl der Unsicherheit und prägte nachhaltig ihre Wahrnehmung der Aufnahmegesellschaft.

Andere Forschungsteilnehmende berichteten, dass sie im öffentlichen Raum häufig darauf angesprochen wurden, warum sie ein Kopftuch tragen und dass sie es in Deutschland doch ablegen dürften. Damit war Samira, stellvertretend für viele andere Gesprächsteilnehmerinnen, immer wieder konfrontiert. Sie schilderte etwa eine Begegnung in öffentlichen Verkehrsmitteln, bei der sie von einer Frau „aus Liebe“ folgendermaßen adressiert wurde: „Sie sind hier frei. Warum tragen Sie das Kopftuch? Sie müssen gegen Ihre Gesellschaft revoltieren.“

Auf der Suche nach rationalen Argumentationsmustern für religiöse Vorschriften

Auch im universitären Umfeld sah sich Samira mit zahlreichen Fragen zu ihrem Glauben konfrontiert, auf die sie nicht sofort antworten konnte. Sie bemerkte, dass sie in ihrer religiösen Sozialisierung vieles unreflektiert übernommen hatte. In ihrem Herkunftsland habe sie sich weder intensiv damit auseinandergesetzt, warum Frauen im Islam ein Kopftuch tragen, noch warum Muslim:innen an heißen und langen Sommertagen fasten, ohne etwas zu essen oder zu trinken. Erst durch die Neugier, das Interesse und teilweise auch die Ablehnung ihrer neuen Mitwelt begann sie, sich stärker mit ihrer Religion zu befassen. Sie suchte nach rationalen Argumentationsmustern für religiöse Vorschriften, die ihr zuvor nicht erklärungsbedürftig erschienen, um in Interaktionen mit ihrer Mitwelt überzeugende und nachvollziehbare Antworten geben zu können. Dies führte Samira dazu, sich eingehender mit dem islamischen Recht (*fiqh*), der Auslegung koranischer Verse und der prophetischen Überlieferung (*sunna*) zu beschäftigen. Diesen Entwicklungsprozess, in dem sie nach eigener Beschreibung freier, selbstständiger und jenseits zuvor verinner-

lichter normativer Vorstellungen zu denken begann, empfand sie als besonders positiv.

Im Unterschied dazu fühlten sich andere Gesprächsteilnehmende durch das zunehmende Interesse an ihrer Religion eher unter Druck gesetzt, sich als Expert:innen äußern zu müssen. Dies zeigte sich im Fall von Omar, der als einziger Muslim seiner Schulklasse als Ansprechpartner für sämtliche Fragen zum Islam angesehen wurde, insbesondere zu problembehafteten Themen. Diese Erwartungshaltung überforderte ihn sehr, sodass er auf derartige Fragen nicht mehr eingehen wollte. Einerseits fehlte ihm das theologische Wissen, andererseits befürchtete er, ein negatives Bild des Islam zu vermitteln, was sich möglicherweise auf sein Verhältnis zu seinen Kommiliton:innen negativ auswirken könnte.

Ein zutiefst relationaler Aushandlungsprozess

Die in diesem Abschnitt dargestellten ethnografischen Vignetten verdeutlichen, wie die ersten Begegnungen muslimischer Geflüchteter mit ihrer neuen Mit- und Umwelt sowie den darin wirkenden normativen Ordnungen Irritationsmomente hervorrufen, die eine Neupositionierung des Normativen (*forum externum*), seien es religiöse, gewohnheitsrechtliche oder nationalstaatliche Bezugssysteme, im Alltag notwendig machen. Diese Irritationen und die damit verbundenen Erfahrungen von Ablehnung, Unsicherheit oder Scheitern eröffnen Geflüchteten zugleich die Möglichkeit, über routinisierte, verkörperte und kultivierte Praktiken nachzudenken, ihr Selbstbild zu hinterfragen und ihr Verhältnis zur Mitwelt sowie die damit verbundenen gegenseitigen Verantwortlichkeiten neu zu definieren. Es ist ein fortlaufender, situativer und zutiefst relationaler Aushandlungsprozess, in dem Geflüchtete immer wieder neue Lern- und Orientierungsprozesse durchlaufen.

4.2 Normative Orientierungsprozesse

4.2.1 Begegnung neuer normativer Ordnungen und Rechtsreferenzsysteme

Die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter vollziehen sich nicht losgelöst von den mitgebrachten und den im Aufnahmeland vorgefundenen normativen Ordnungen, Rechtsreferenzsystemen und den Interaktionen mit den mit- und umweltlich Begegnenden. Irritationen entstehen dabei zunächst auf der Ebene alltäglicher Begegnun-

gen und sozialer Interaktionen, in denen Geflüchtete mit für sie neuen Erwartungen, sozialen Rahmenbedingungen und Selbstverständlichkeiten konfrontiert werden. Diese erste Verunsicherung intensiviert sich in einem zweiten Schritt durch die Auseinandersetzung mit bislang unbekanntem Rechtssystemen, formellen Institutionen, juristischen Praktiken. Die entstehende Irritation betrifft nicht nur alltägliche Handlungsrou-tinen, sondern wirkt sich auch auf die Selbstwahrnehmung und die Neu-bestimmung der eigenen Rolle innerhalb sozialer Gemeinschaften aus. Das Gefühl der Verunsicherung und die Suche nach Orientierung in einem säkularen Kontext wie Ostdeutschland begleiten viele Geflüchtete bereits in den ersten Monaten ihres Aufenthalts. Dabei sind sie nicht nur damit beschäftigt, Informationen über ihren rechtlichen Status zu sammeln, sondern sie bemühen sich zugleich, sich in der neuen Umwelt zurechtzu-finden und deren soziale und normative Erwartungen einzuordnen. In dieser frühen Phase orientieren sich muslimische Geflüchtete häufig an den mitgebrachten Normsystemen und juristischen Praktiken, einem vertrauten *body of knowledge*, da diese ihnen inmitten des Unbekannten eine erste Form von Orientierung und Sicherheit bieten (vgl. K. v. Benda-Beckmann/Turner 2020, 117). Die anfängliche, spontane Bezugnahme auf die eigenen Normsysteme erfährt jedoch mit der Zeit einen Wandel. Geflüchtete erproben routinisiert verinnerlichte Handlungs- und Verhal-tensmuster im neuen Lebensumfeld, beobachten die Reaktion der Mit-menschen und modifizieren ihr Handeln bewusst entsprechend sozialer Erwartungen oder versuchen, negativen Reaktionen auszuweichen. Dieser Prozess ist ein zentraler Bestandteil dessen, was Sally Engle Merry als Rechtsbewusstsein (*legal consciousness*) beschreibt. Er umfasst die habituelle wie bewusste Bezugnahme auf normative Ordnungssysteme, ihre situative Anwendung sowie die dynamische Anpassung an die so-ziale Praxis und normative Erwartungshaltung des jeweiligen Umfelds (vgl. F. v. Benda-Beckmann 1994, 7–8; Turner 2012, 162–163; Chua/Engel 2019; Silbey 2015; Moore 1973).

Beten „am falschen Ort und zur falschen Zeit“

Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Gebetspraxis, an der sich exem-plarisch zeigen lässt, wie religiöse Praxis unter veränderten räumlichen und institutionellen Bedingungen irritiert, angepasst und neu gedeutet wird. Viele muslimische Geflüchtete sind aus ihren Herkunftsumfeldern gewohnt, das rituelle Gebet an jedem sauberen, verfügbaren Ort zu ver-

richten, sofern keine nahegelegene Moschee erreichbar ist. Grundlage dieser Praxis ist die Überlieferung des Propheten Muḥammad: „Die ganze Erde wurde mir rein und als Gebetsstätte gemacht“ (al-Buḥārī 2001, 95). In deutschen Sprachschulen verrichteten einige meiner Gesprächsteilnehmenden ihr Gebet daher zunächst auf Fluren oder in freien Bereichen. Diese Praxis stieß jedoch häufig auf Erstaunen oder Ablehnung seitens ihrer Mitwelt. Die Reaktionen führten dazu, dass manche Geflüchtete die Einrichtung eines Gebets- oder Ruheraums anforderten. Die Sprachschulen lehnten dies jedoch meist ab, entweder aufgrund fehlender Räumlichkeiten oder aus der Sorge, dass ähnliche Ansprüche anderer religiöser Gruppen folgen könnten. Als Alternative suchten sich einige Gesprächsteilnehmende einen Ort, an dem sie heimlich beten konnten. Omran, ein syrischer Gesprächsteilnehmender, bezeichnete diese Praxis als „Schwarzbeten“. Mit diesem Ausdruck bildet sich ein neuer, in sich kohärenter Begriff heraus, der ein verändertes Rechtsbewusstsein sprachlich sichtbar macht. Schwarzbeten beschreibt eine Praxis, die als Beten „am falschen Ort und zur falschen Zeit“ verstanden wird.

Kreativ erzeugte neue Bedeutungen für juristische Praktiken

An den hier beschriebenen Aushandlungsprozessen rund um die Gebetspraxis lässt sich besonders gut erkennen, wie normative Orientierung im Migrationskontext hervorgebracht wird. Die religiöse Verpflichtung zum Gebet wird dabei weder schlicht fortgeführt noch aufgegeben, sondern unter veränderten räumlichen, institutionellen und sozialen Bedingungen iterativ neu interpretiert. In diesem Prozess entwickeln muslimische Geflüchtete veränderte Verständnisse ihrer Mit- und Umwelt und erzeugen kreativ neue Bedeutungen für juristische Praktiken. Der Ausdruck „Schwarzbeten“ verweist insofern auf ein verändertes Rechtsbewusstsein, das aus der Spannung zwischen religiösem Anspruch, institutioneller Begrenzung und alltagspraktischer Notwendigkeit hervorgeht. Die iterativen Aushandlungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Deutschland beziehen sich nicht nur auf Handlungen, die in ihren vertrauten Orientierungs- und Referenzrahmen verankert sind, sondern auch auf solche, die aufgrund ihrer konkreten Lebenssituation notwendig werden und im neuen Umfeld von der Mitwelt toleriert oder erwartet werden. Selbst wenn bestimmte Handlungsmuster für sie anfangs als unvorstellbar gelten, entwickeln sich im Laufe der Zeit neue normative

Maßstäbe, die solche Praktiken begründen und legitimieren. Maßgeblich für diese Entwicklung sind die neuen Erfahrungen der Geflüchteten sowie ihre Auseinandersetzungen mit dem neuen Lebensumfeld und seinen normativen Bezugssystemen. Diese stellen vertraute Glaubenssätze und verinnerlichte Überzeugungen infrage und können zugleich Ausgangspunkt tiefgreifender Denk- und Erkenntnisprozesse sein (vgl. Dewey 2002, 156; Adl-Amini et al. 2022, 23–24).

So hielten beispielsweise viele geflüchtete Frauen das Alleinleben in Deutschland zu Beginn ihres Aufenthalts für unmöglich. Diese Haltung war eng mit den lokal geprägten normativen Ordnungen ihrer Herkunftsumfelder verknüpft. Manche Gesprächsteilnehmerinnen standen unmittelbar nach ihrer Ankunft in Deutschland unter erheblichem Druck, zu heiraten, um das Alleinleben zu vermeiden. Für viele unverheiratete Frauen schien es zunächst nur zwei Optionen zu geben: zu heiraten oder bei der Familie zu bleiben. Einige wurden sogar gedrängt, das Familienhaus zu verlassen und einen Mann zu heiraten.

Wie familiärer Heiratsdruck, informelle Eheschließung und die Konfrontation mit unterschiedlichen Rechtsordnungen Prozesse normativer Neuorientierung auslösen können, lässt sich am Fall von Hiba,⁸ einer syrischen Gesprächsteilnehmenden, besonders deutlich nachvollziehen. Unter starkem Druck ihres Bruders heiratete sie in dieser angespannten Situation einen geschiedenen Mann aus ihrem Heimatland in einer Imam-Ehe. Erst im Zusammenleben stellte sie fest, dass ihr Mann die unwiderrufliche Scheidung von seiner ersten Frau lediglich mündlich vollzogen und nicht vor einem Gericht registriert hatte. Kurz darauf holte er seine erste Frau und die gemeinsamen Kinder im Rahmen der Familienzusammenführung nach Deutschland. Da die Scheidung weder nach syrischem noch nach deutschem Recht rechtswirksam war, galt die erste Ehe weiterhin als gültig. Die vom Mann ausgesprochene Scheidungsformel hatte in beiden Kontexten keine rechtliche Wirkung. Für Hiba war die Wiederaufnahme der ehelichen Beziehung zwischen einem Mann und seiner angeblich „unwiderruflich geschiedenen“ Frau im Islam verboten. Sie insistierte daher auf einer Scheidung. Ihr Mann sprach schließlich die Scheidungsformel aus, jedoch ohne dass dies rechtliche Folgen hatte. Weder Unterhaltsansprüche noch die im Imam-Ehevertrag vereinbarte Brautgabe habe Hiba geltend machen können. Sie habe feststellen müssen, dass die beim Imam geschlossene Ehe von deutschen Behörden nicht anerkannt wurde und sie ihre Ansprüche daher nicht durchsetzen konnte. Eine Rückkehr zu ihrem Bruder kam für Hiba nicht infrage. Die ge-

⁸ Das Gespräch mit Hiba fand am 08.03.2023 statt.

scheiterte Ehe und der ausbleibende Beistand ihres Bruders veranlassten sie dazu, sich an Alternativen aus in Deutschland vorfindbaren normativen Ordnungsvorstellungen zu orientieren. Sie erkannte, dass sie ihren Lebensunterhalt selbst sichern müsse, um unabhängig zu sein und allein leben zu können. Sie suchte einen Ausbildungsplatz, wagte den Schritt in die eigene Wohnung und stellte fest, dass das zuvor unvorstellbare Alleinleben keineswegs so undenkbar war, wie sie es sich aufgrund der normativen Prägungen aus ihrem Herkunftsland vorgestellt hatte.

Abweichungen von vertrauten Normen finden nicht unabhängig von bestehenden Strukturen statt.

Das Beispiel zeigt, dass Abweichungen von vertrauten Normen nicht unabhängig von bestehenden Strukturen und Selbstverständlichkeiten stattfinden. Selbst wenn im Bourdieu'schen Sinne *doxa* die normativen Orientierungsprozesse von Geflüchteten prägt, kann der Bezug auf diese vertrauten Ordnungssysteme im Migrationskontext eine tiefgreifende Transformation des Rechtsbewusstseins auslösen. In solchen Situationen entwickeln Geflüchtete neue Interpretationen und Handlungsmaßstäbe, die sich aus der konkret erlebten Situation ergeben und ihnen in der neuen Umwelt Orientierung bieten. In der beschriebenen Situation musste Hiba feststellen, dass die Imam-Ehe weder rechtliche Anerkennung noch Schutz gewährleistet. Diese Erfahrung führte zu einer grundlegenden Bedeutungsverschiebung: Für sie stellte sich die Imam-Ehe nicht mehr als legitime Ehe, sondern als eine Form von Unzucht (arab. *zinā*) dar, die lediglich unter dem Deckmantel einer religiösen Eheschließung praktiziert wurde. Diese Umdeutung ging aus ihrer konkreten Erfahrung hervor und spiegelte wider, wie bestimmte religiöse Elemente im neuen Umfeld iterativ neu gerahmt und in ein verändertes Bedeutungsgefüge eingebettet werden können. Diese Erfahrung veranlasste sie dazu, ihre normative Orientierung neu auszurichten und jenseits vorgeprägter Strukturen und Machtdynamiken den Schritt in die Selbstständigkeit und das Alleinleben zu wagen.

Der Fall von Hiba macht deutlich, dass Prozesse normativer Neuorientierung häufig aus Krisenkonstellationen hervorgehen, in denen familiäre Erwartungen, religiös legitimierte Ehepraktiken und unterschiedliche staatliche wie informelle Rechtsordnungen konflikthaft aufeinandertreffen. Zugleich zeigt sich, dass der Verlust bisheriger normativer und praktischer Selbstverständlichkeiten nicht nur rechtliche und soziale

Unsicherheiten erzeugt, sondern auch neue Handlungsspielräume eröffnen kann. Normative Neuorientierung erscheint hier als Folge einer konflikthaften Erfahrung, in der bisherige Erwartungen an Ehe, Familie und rechtliche Absicherung nicht eingelöst werden und dadurch alternative Lebensentwürfe an Bedeutung gewinnen.

Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen

Mit der normativen Orientierung in der neuen Umwelt und der damit verbundenen Transformation des Rechtsbewusstseins geht zugleich eine Veränderung des Selbstverständnisses und der Individualverantwortlichkeiten einher (vgl. Chua/Engel 2019; Silbey 2015). Diese Veränderung wird durch Interaktionen mit den Mitwelten und die normative Kraft des Faktischen ausgelöst. Dabei geht es weniger darum, ob muslimische Geflüchtete normative Vorstellungen und Handlungsmuster deutscher Prägung schlicht übernehmen. Von analytischem Interesse ist vielmehr, wie der Bezug auf neue normative Ordnungen erfolgt und wie Geflüchtete ihre Rolle sowie die Rolle anderer innerhalb ihrer jeweiligen Gruppenzugehörigkeit aushandeln und neu definieren. Dies zeigt sich deutlich im Fall von Barakat,⁹ der sich selbst als Individuum beschreibt, das für existenzielle Lebensentscheidungen wie die Suche nach einer Partnerschaft allein die Verantwortung trägt. Dieses neu entwickelte Selbstverständnis brachte ihn dazu, seine Mutter zu bitten, die traditionelle Form der Partnerschaftsvermittlung einzustellen, bei der sie zahlreiche Mütter in Deutschland angesprochen hatte, um eine passende Frau für ihren Sohn zu finden. Aus Barakats Sicht entsprach dieses Vorgehen nicht mehr den neuen Lebensumständen in Deutschland und stand sowohl im Widerspruch zu seinem veränderten Selbstverständnis als Individuum als auch zu seinem neu entwickelten Verständnis von Geschlechterrollen. Zugleich wurde in diesem Prozess auch die Rolle seiner Familie im neuen Lebenskontext neu ausgehandelt und gedeutet.

Der Bezug auf neue, von der Herkunft abweichende normative Ordnungen ist nicht als Bruch mit den eigenen Bezugssystemen zu verstehen, sondern als ein prozessuales Weiterdenken dieser Systeme, in dem Vertrautes in veränderten Situationen neu interpretiert und in die Anforderungen des neuen sozialen Umfelds eingeordnet wird. Dabei können muslimische Geflüchtete oft aus pragmatischen Gründen und auf selektive Weise von einer bestimmten Ordnung Gebrauch machen, nur bestimmte Teile einer normativen Ordnung aufnehmen oder mehrere Ord-

⁹ Das Gespräch mit Barakat fand am 07.01.2021 in Leipzig statt.

nungssysteme zusammenbringen und diese zugleich neu interpretieren (vgl. F. v. Benda-Beckmann 2009, 181–182).

Besonders deutlich zeigt sich dies am Beispiel von Omnia,¹⁰ die aufgrund negativer Erfahrungen mit einigen Männern arabischer Herkunft begann, neue Wege der Partnersuche jenseits arabischer Gemeinschaften auszuprobieren. Sie berichtete, an verschiedenen Aktivitäten teilgenommen zu haben, um Freundschaften zu knüpfen und möglicherweise einen Partner zu finden. Zunächst sei sie auf Partys gegangen, habe jedoch feststellen müssen, dass diese keine geeignete Atmosphäre boten, um jemanden kennenzulernen. Die meisten Männer seien betrunken gewesen und hätten andere Absichten verfolgt als sie selbst. Auf Empfehlung einer ägyptischen Freundin probierte Omnia daraufhin die Dating-App Tinder aus. In ihrem Profil machte sie deutlich, dass sie eine langfristige Beziehung anstrebe und sich Kinder wünsche. Die Tinder-Dates blieben jedoch erfolglos, was sie auf ihre muslimische Zugehörigkeit zurückführte. Für sie selbst sei die Religionszugehörigkeit eines Partners hingegen kein entscheidendes Kriterium gewesen. Nach zahlreichen Tinder-Begegnungen lernte sie schließlich ihren heutigen Mann kennen, der sich zum Christentum bekennt. Obwohl sie ihn über Tinder kennengelernt hatte, kam für Omnia eine Partnerschaft nach „deutschem“ Modell nicht infrage. Sie bestand auf einer islamischen Eheschließung, um ihre Familie von der Ehe mit einem nichtmuslimischen Deutschen zu überzeugen, selbst wenn ihr Mann den Islam nur formal angenommen habe. Ob ihr Mann bete oder wie er sein Verhältnis zu Gott gestalte, sei für sie nachrangig. Entscheidend sei für sie, wie er mit ihr umgehe. An ihm habe sie ein ausgezeichnetes moralisches Verhalten beobachtet, das sie bei vielen Muslim:innen nicht erlebt habe. Vor diesem Hintergrund konnte Omnia nicht nachvollziehen, weshalb die Religionszugehörigkeit des Partners im islamischen Recht bei muslimischen Frauen als zentrales Kriterium für die Eheschließung gilt, während muslimische Männer eine Nichtmuslimin aus den „Leuten der Schrift“ heiraten dürfen, ohne dass dies dieselbe normative Grenze darstellt. Ihre eigenen Eltern seien zwar Muslim:innen, doch ihr Vater sei – wie sie es schilderte – ein „Schein-Muslim“, da er viel Alkohol trinke und keine religiösen Praktiken einhalte.

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass in einer einzigen Lebenssituation verschiedene normative Ordnungen am Werk sind, die die Handlungsmuster der Menschen prägen. Dazu zählen religiöse Bestimmungen, familiäre Anerkennungslogiken, individuelle moralische Bewertungen und lokal geprägte Formen der Partnerschaftssuche. In

¹⁰ Die Gespräche mit Omnia fanden am 02.07., 06.07. und 25.08.2020 fernmündlich statt.

ihrer Verschränkung erzeugen sie Spannungsfelder, in denen Akteur:innen ihre Entscheidungen situativ aushandeln und neu justieren. Mit der Bezeichnung ihres Vaters als „Schein-Muslim“ unterscheidet Omnia zwischen einer lediglich behaupteten religiösen Zugehörigkeit und einer aus ihrer Sicht authentischen muslimischen Praxis. Diese Authentizität macht sie vor allem an der Einhaltung religiöser Ge- und Verbote fest, insbesondere am Verzicht auf Alkohol sowie an der Ausübung religiöser Praktiken. Gleichzeitig zeigt sich darin ein inneres Spannungsfeld: Während sie ihren Vater an islamischen Prinzipien misst, akzeptiert sie beim eigenen Partner eine rein formale Konversion. Diese Diskrepanz löst ganz neue Denkprozesse aus und deckt innere Widersprüche auf.

Diskrepanz, neue Denkprozesse und innere Widersprüche

In anderen lebensweltlichen Kontexten führt die Orientierung an den normativen Vorstellungen der Aufnahmegesellschaft nicht dazu, dass mitgebrachte Bezugssysteme vollständig aufgegeben werden. Vielmehr bleiben Letztere als *normatives System in Reserve* bestehen, das abhängig von Möglichkeit, Kontext und den lebensweltlichen Bedingungen wieder aktiviert werden kann (vgl. Salzman 1978, 723–724). Diese Reservestrategie tritt insbesondere dann hervor, wenn muslimische Geflüchtete zwischen unterschiedlichen sozialen Feldern und Rechtsgemeinschaften wechseln (*code-switching*) und je nach geltender normativer Ordnung handeln. So konsumieren manche junge Geflüchtete im Elternhaus ausschließlich halal geschächtetes Fleisch, verzichten jedoch im Freundeskreis mit deutschen, nichtmuslimischen Freund:innen auf den Verzehr von Halal-Fleisch.

In bestimmten lebensweltlichen Kontexten zeigt sich die Reservestrategie auch dort, wo Geflüchtete mit Normen und Handlungsmustern der Aufnahmegesellschaft experimentieren, um bestimmte Ziele zu erreichen. Werden diese Ziele nicht erreicht oder entfallen die Bedingungen, unter denen sie sich an den Normen der Aufnahmegesellschaft orientieren, greifen sie erneut auf ihre herkunftsgeprägten Bezugssysteme zurück. Ein besonders aufschlussreiches Beispiel hierfür ist Osama,¹¹ der seine normativen Vorstellungen und die soziokulturellen Kodizes der Partnersuche für eine gewisse Zeit zugunsten deutscher soziokultureller Muster modifizierte. Da diese formale Anpassung jedoch nicht zu einer erfolgreichen Beziehung führte, kehrte er zu seiner Reservestrategie zurück und entschied sich, eine Ehefrau in seinem Heimatort in Syrien zu suchen.

¹¹ Die Gespräche mit Osama wurden in informellem Rahmen während gemeinsamer Spaziergänge nach einem Schwimmkurs oder bei Treffen im Park zwischen November 2019 und Mai 2020 geführt.

4.2.2 Rolle mitgebrachter gewohnheitsrechtlicher Elemente

Die gewohnheitsrechtlichen Prägungen muslimischer Geflüchteter verlieren im Alltag nicht an Bedeutung. In Interaktionen mit Menschen derselben kulturellen Prägung wird häufig unbewusst auf gewohnheitsrechtliche Normierungen rekurriert. Dies betrifft nicht nur die individuelle Ebene der Verinnerlichung und habitualisierten Anwendung sozialer Normen, sondern auch deren Aufrechterhaltung in der sozialen Praxis. Formen der sozialen Kontrolle, verstanden als Fürsorge, Bewertung und Regulierung individuellen Handelns innerhalb einer sozialen Gruppe, wirken weiterhin fort. Zwar ist die Intensität dieser Kontrollmechanismen im Vergleich zu den Herkunftsumfeldern geringer oder sie ändern ihren Charakter, dennoch sind sie im habituellen Repertoire vieler Geflüchteter so tief verankert, dass insbesondere in den ersten Jahren des Aufenthalts Rücksicht darauf genommen wird.

Die Intensität von Kontrollmechanismen

Solche Formen sozialer Kontrolle beschränken sich nicht auf die unmittelbare Mitwelt in Deutschland. Sie manifestieren sich ebenso in Interaktionen mit Personen aus den Herkunftsgesellschaften sowie in transnationalen Netzwerken anderer Einwanderungskontexte. Diese können zu einer starken psychischen Belastung in dem Alltagsleben muslimischer Geflüchteter führen, wenn diese existenzielle Lebensentscheidungen betreffen und damit die Bewertung menschlichen Verhaltens einhergeht. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür betrifft das gewohnheitsrechtlich festgelegte Heiratsalter, das insbesondere für Frauen eine normative Sollensgrenze darstellt. Wird dieses Alter überschritten, geraten Frauen in ihren sozialen Feldern häufig unter erheblichen Druck und werden mit Misstrauen oder negativen Zuschreibungen konfrontiert. Die Verantwortung wird ihnen dabei individuell zugeschrieben, was sie in eine prekäre moralische Position bringt. Meine Gesprächsteilnehmerin Samira, die über dreißig Jahre alt und noch nicht verheiratet ist, war seitens ihrer Mitwelten in Syrien, in Deutschland und in transnationalen Netzwerken einem enormen Druck ausgesetzt, was bei ihr zu Selbstmordgedanken führte. Sie schilderte:

„Wir leiden viel. Insbesondere Frauen sind mit Aussagen konfrontiert wie: ‚Du bist immer noch nicht verheiratet!‘ Solche Aussagen haben mich in

Syrien kaum gestört, weil ich ständig mit der Arbeit beschäftigt war. Man wird mit negativen Bezeichnungen behaftet, ganz unabhängig davon, wer ich bin und ob ich eine tolle Persönlichkeit besitze, ob es meine eigene Wahl und Entscheidung ist, nicht heiraten zu wollen. Man wird mit Bezeichnungen wie ‘ānis (eine Frau, die das Heiratsalter überschritten und keine Chance zu heiraten hat) versehen und mit Aussagen wie: ‚Was hat sie in ihrem Leben gemacht, so dass sie nicht heiraten will?‘ Auch wenn das indirekt erfolgt, wird man dafür schuldig gemacht. Ich befinde mich in der schwachen Position. Im Endeffekt will man Selbstmord begehen. Aber das Einzige, was mich daran hindert, ist, dass der Selbstmord im Islam verboten ist. Ich glaube an Gott, das Jenseits und an den Tag der Abrechnung. Und ich will nicht in die Hölle gehen.“

Dieses Zitat verdeutlicht, mit welchen Herausforderungen Menschen konfrontiert sein können, wenn sie nicht im Einklang mit soziokulturellen Erwartungen handeln oder wenn es ihnen nicht gelingt, diese zu erfüllen. Samira berichtete, dass der erlebte Druck und die Stigmatisierung aufgrund ihres Beziehungsstatus bei ihr zu Selbstmordgedanken führten. Die normative Vorstellung, dass Selbstmord im Islam streng verboten sei, löste in ihr eine innere Spannung in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott aus, denn diese Vorstellung entsprach nicht ihrem Gottesbild. Samira setzte sich daraufhin intensiv mit der normativen Bewertung des Selbstmordes im islamischen Recht auseinander. Sie suchte gezielt nach einer islamrechtlichen Auffassung, die den Selbstmord differenzierter beurteilt und ihn nicht als unvergebbare „größte Sünde“ einstuft. Schließlich stieß sie auf die überlieferte Geschichte eines Prophetengefährten, der unter extremer psychischer Belastung stand und während seiner Auswanderung zum Propheten (*hiğra*) Selbstmord begangen haben soll (vgl. Krawietz 1991, 91–93). Während einige Prophetengefährten den Selbstmord dieses Mannes als große Sünde deuteten, wird berichtet, dass der Prophet Muḥammad erklärt habe, Gott habe diesem Menschen vergeben, da seine Auswanderung ursprünglich um des Propheten willen erfolgte.

Als Samira diese Geschichte gelesen hatte, fühlte sie sich unmittelbar angesprochen. Sie erkannte Parallelen zu ihrer eigenen Situation: Auch sie sei ausgewandert und habe ähnlich wie der Prophetengefährte unter enormem psychischem Druck gestanden. Die Vorstellung, dass Gott einem Menschen den Selbstmord vergeben könne, da er in einer extremen Belastungssituation begangen wurde, entsprach ihrem eigenen Gottesbild. Dieses Gottesbild wurde für sie zu einer zentralen Ressource, um sich von den Selbstmordgedanken zu lösen. Zugleich veränderte sich da-

durch ihr Blick auf das Leben und auf die Beziehungen zu ihren Mitmenschen.

In vielen Kontexten bestehen enge Überschneidungen zwischen gewohnheitsrechtlichen Elementen und religiösen normativen Vorstellungen. Gewohnheiten und Traditionen können aus religiösen Normen abgeleitet sein. Ebenso können religiöse Vorstellungen durch lokale Traditionen geprägt oder sogar überformt werden. In der Praxis entsteht häufig eine wechselseitige Durchdringung beider Bereiche, sodass eine klare Grenzziehung zwischen religiöser und gewohnheitsrechtlicher Normativität in einigen Bereichen kaum möglich ist. Oft werden religiöse Texte zudem aus ihrem historischen und interpretativen Zusammenhang gelöst, um bestehenden gewohnheitsrechtlichen Normen nachträglich eine religiöse Legitimation zu verleihen. Dies zeigt sich etwa in der normativen Erwartung, dass Frauen nicht ohne männliche Begleitung reisen sollen. Obwohl diese Vorstellung in einigen klassischen religiösen Texten befürwortet wird, ist sie zugleich eng mit gewohnheitsrechtlichen Kategorien wie *'ayb*, Ehre und dem Ansehen der Familie verknüpft. Die bereits erwähnten Gesprächsteilnehmerinnen Asmaa und Raghad waren bei ihrer Ausreise nach Deutschland mit genau diesen Vorstellungen konfrontiert.

Normative Erwartungen über nationale Grenzen hinweg

Auch wenn solche normativen Erwartungen primär in den Herkunftsumfeldern sozial wirksam sind, begleiten sie Geflüchtete häufig über nationale Grenzen hinweg und bleiben Bestandteil ihrer lebensweltlichen Orientierungsprozesse in Deutschland.

4.2.3 Wahrnehmungswandel von Religion und religiösen Praktiken

Im neuen Lebenskontext muslimischer Geflüchteter in Deutschland erfährt die Religion eine deutliche Bedeutungsverschiebung. Zum einen liegt dies daran, dass das Verhältnis zwischen Staat und Religion bzw. Recht und Religion für viele Geflüchtete komplex und schwer nachvollziehbar ist. Für zahlreiche Gesprächsteilnehmenden war es etwa irritierend, dass die Religionsfreiheit zwar ein Grundrecht mit höherem rechtlichem Rang darstellt, gleichzeitig aber bestimmten gesetzlichen Einschränkungen unterliegt. Zum anderen verlieren religiöse Praktiken im Alltag ihre bislang selbstverständliche Geltung. Sie müssen im neuen Umfeld häufig begründet oder zumindest in ihrer Sinnhaftigkeit erklärt

werden, was zu einer veränderten Reflexionsweise und neuen Aushandlungsprozessen hinsichtlich ihrer religiösen Praxis führt. Insofern werden religiöse Praktiken wie das Fasten, das Beten, die rituelle Waschung davor und das Tragen eines Kopftuches, über deren Vollzug sich Geflüchtete in ihren Herkunftsgesellschaften kaum Gedanken machen mussten, im neuen Umfeld plötzlich als außergewöhnlich oder fremd wahrgenommen. Das wiederkehrende Unverständnis oder die Irritation, die muslimische religiöse Praktiken in den Mitwelten muslimischer Geflüchteter auslösten, stellte für viele eine zusätzliche Belastung dar. Einige Gesprächsteilnehmende führten bestimmte religiöse Praktiken daher nur noch heimlich oder möglichst unauffällig aus oder verzichteten zeitweise ganz darauf. Dies zeigt sich exemplarisch an der Fastenpraxis, die insbesondere im universitären oder beruflichen Kontext und vor allem während der langen, heißen Sommertage als besonders herausfordernd erlebt wurde. Noch belastender waren jedoch die Reaktionen des Umfelds: Für viele meiner Gesprächsteilnehmenden stieß ihre Fastenpraxis häufig auf Unverständnis und wurde mitunter sogar als unzumutbare Strapaze oder als Form der Qual interpretiert.

Die Wahrnehmung der eigenen Religion wird durch die Fremdwahrnehmung mitgeprägt.

Die Wahrnehmung der eigenen Religion wird für muslimische Geflüchtete im Migrationskontext in erheblichem Maße durch die Fremdwahrnehmung mitgeprägt. Dies betrifft, wie die empirischen Daten zeigen, nicht nur gesellschaftlich stark problematisierte Themen wie Terrorismus oder Dschihad, sondern auch Bereiche muslimischer Lebensführung wie gottesdienstliche Praktiken. Diese Praktiken werden im Migrationskontext fortlaufend reflektiert, neu bewertet und häufig unter dem Eindruck externer Zuschreibungen immer wieder auf den Prüfstand gestellt.

Zu beobachten ist dabei, dass die veränderten Reaktionen des Umfelds auf muslimische Praktiken zugleich eine Auseinandersetzung mit der eigenen Religion auslösen. Manche beginnen, bestimmte religiöse Inhalte zu hinterfragen oder für ihren lebensweltlichen Kontext neu zu deuten. Dies geht häufig mit einer Veränderung des Selbstbildes einher, indem sich Geflüchtete von bestimmten normativen religiösen Vorgaben distanzieren oder ihre Bedeutung für das eigene Leben neu verorten. Ein Beispiel hierfür ist die Ausübung einer beruflichen Tätigkeit in Restaurants, in denen Alkohol serviert wird, oder die Teilnahme an Zusammenkünften,

bei denen andere Alkohol konsumieren. Gesprächsteilnehmende, die solche Tätigkeiten oder Aktivitäten ausübten oder ausüben wollten, wurden von ihren muslimischen Mitwelten häufig mit einer Überlieferung des Propheten Muḥammad konfrontiert, der zufolge Gott den Wein sowie jene verflucht habe, die ihn trinken, tragen oder verkaufen (vgl. Abī Dāwūd 2009, 517). Wie unterschiedlich mit dieser normativen Zuschreibung umgegangen wird, zeigen die Fälle von Shaimaa und Nadia.¹² Während Shaimaa die zugrunde liegende religiöse Begründung grundsätzlich in Frage stellte und sich entschied, auf ihr Herz und ihre Vernunft zu hören, suchte Nadia nach einer Lösung ihres Konflikts innerhalb religiöser Normativität. Shaimaa nahm eine Tätigkeit in einem Restaurant an, in dem Alkohol serviert wird, um sich aus der Abhängigkeit vom Jobcenter zu lösen und ein selbstständiges Leben zu führen. Nadia hingegen war mit der normativen religiösen Vorstellung konfrontiert, muslimische Frauen dürften sich nicht an einem Ort aufhalten, an dem andere Alkohol konsumieren. Anders als für Shaimaa kam es für sie nicht in Frage, diese Vorstellung als verbindlichen Bestandteil ihrer Religion und ihres religiösen Selbstverständnisses zu akzeptieren. Sie suchte daher nach einer Lösung ihres Konflikts innerhalb religiöser Normativität und argumentierte mit einer anderen Überlieferung des Propheten, der zufolge die Religion dem Menschen Erleichterung bringen solle (vgl. al-Buḥārī 2001, 17).

Neben der veränderten äußeren Wahrnehmung religiöser Praktiken und der damit verbundenen Auseinandersetzung mit der eigenen Religion erschweren auch organisatorische Bedingungen, insbesondere in Ostdeutschland, sowie das Fehlen von Motivations- und Push-Faktoren die regelmäßige Ausübung muslimischer Praktiken. Dies zeigt sich exemplarisch am Ritualgebet. Damit muslimische Geflüchtete und Muslim:innen im Allgemeinen das Gebet in einem nichtreligiösen Umfeld wie Ostdeutschland regelmäßig verrichten können, bedarf es einer ausgeprägten Disziplinierung, kontinuierlichen Reflexion und bewussten Regulierung des Selbst. Infolgedessen erfährt die Gebetspraxis im neuen Lebensumfeld eine Transformation, die nicht nur spirituelle Dimensionen umfasst, sondern auch gesellschaftlich und alltagspraktisch neu strukturiert und im sozialen Umfeld ausgehandelt wird. Die bewussten Prozesse der Selbstformung und Selbstdisziplinierung beschreibt Michel Foucault als „Technologien des Selbst“ (Foucault 1988, 18). Dabei handelt es sich nicht um vorgegebene oder extern determinierte Praktiken, sondern um bewusst entwickelte Formen der Selbstgestaltung. Anders als in vielen Herkunftskontexten, in denen religiöse Praktiken durch soziale Einbet-

¹² Das Gespräch mit Shaimaa wurde am 30.06.2020 über WhatsApp geführt; mit Nadia fanden Gespräche am 09.01.2020, 02.09.2020 und 16.09.2021 statt.

tung, kollektive Rituale und institutionelle Rahmenbedingungen gestützt werden, ist das Individuum im Migrationskontext nicht auf solche Motivations- oder Verstärkungsfaktoren angewiesen. Die Disziplinierung des Selbst ist vielmehr eine selbstgesteuerte Handlung, die jedoch stets in Aushandlungsprozesse mit der eigenen Mit- und Umwelt eingebettet bleibt.

Das Fehlen sozialer Druck- und Motivationsmechanismen

Der Fall von Nasrat¹³ verweist auf eine Konstellation, in der das Fehlen sozialer Druck- und Motivationsmechanismen nicht zu einem Abbruch religiöser Praxis führt, sondern zu ihrer reflektierten Neuverortung. In einem Gespräch über die Gestaltung religiöser Praxis in Deutschland wurde deutlich, dass er sich der veränderten Bedingungen bewusst ist, unter denen religiöse Praktiken in einem nichtreligiösen Umfeld wie Ostdeutschland verortet sind. In seinem afghanischen Lebensumfeld war das Verrichten des Ritualgebets eng in den sozialen Alltag eingebettet. Dort, so beschreibt er, hatten die Menschen faktisch keine andere Option, als das Gebet regelmäßig zu verrichten. Es gehörte zu einer routinisierten Praxis, die tief in die gesellschaftliche Struktur und in die alltäglichen Lebensvollzüge integriert war. Formen sozialer Kontrolle ebenso wie vielfältige Motivationsfaktoren sorgten dafür, dass die Mitglieder der Gemeinschaft die Gebetspraxis einhielten.

In Deutschland hingegen sind muslimische religiöse Praktiken nicht in vergleichbarer Weise in den Alltag integriert. Es existieren weder soziale Druckmechanismen noch motivationale Rahmenbedingungen, die die Einhaltung religiöser Praktiken unterstützen würden. In unmittelbarer Nähe von Moscheen können sich Diskotheken befinden; es bleibt den Gläubigen selbst überlassen, ob sie die Moschee oder die Diskothek aufsuchen. Nasrat zufolge erfordert die Einhaltung religiöser Pflichten wie des Ritualgebets daher ein weit höheres Maß an Selbstdisziplin und einen bewusst gestalteten, selbstgesteuerten Umgang mit dem eigenen Glauben. Für Nasrat ist gerade ein Umfeld, in dem solche Motivationsfaktoren und Druckmechanismen fehlen, ein entscheidender Prüfstein. Erst hier zeige sich, ob man religiöse Praktiken aus innerer Überzeugung und bewusster Entscheidung oder lediglich aufgrund sozialer Routine und äußerem Druck einhalte. Nasrat selbst achtet darauf, das Ritualgebet nur dann zu verrichten, wenn er mental, psychisch und physisch in der Lage ist, einen echten Dialog mit Gott zu führen. Er geht davon aus, dass das

¹³ Das Gespräch mit Nasrat fand am 04.10.2020 bei einem Spaziergang in Leipzig statt.

Ritualgebet durch unreflektierte, routinierte Wiederholung zu einem formalisierten und inhaltlich entleerten Habitus werden könne. Daher verrichtet er das Gebet nicht zwingend fünfmal täglich, insbesondere wenn er arbeitet oder stark in die Anforderungen des Alltags eingebunden ist. Diese Neuinterpretation entwickelt Nasrat nicht jenseits religiöser Offenbarungstexte, sondern im Rückgriff auf sie. Er bezieht sich dabei auf die Verse 97:7–8: „Wenn du nun (mit allem) fertig bist, dann mühe dich ab (7) und begehre die Nähe deines Herren (8).“ Nasrat deutet diesen Vers dahingehend, dass das Ritualgebet erst dann verrichtet werden sollte, wenn man die Angelegenheiten des Alltags abgeschlossen hat und körperlich wie mental bereit ist. Dieses Verständnis religiöser Praxis verleiht ihm eine konfliktmindernde Flexibilität und eine Anpassungsfähigkeit an die Bedingungen seines Aufenthaltsortes. Damit wird die Gebetspraxis für ihn weniger zu einer verkörperten und routinisierten Handlung, sondern vielmehr zu einer bewussten und selbstgesteuerten Praxis, die er situativ reflektiert, verantwortet und aktiv in sein Alltagsleben integriert.

Kein statischer Regelbestand

Die in diesem Abschnitt dargestellten ethnografischen Beispiele verdeutlichen, dass religiöse Normen und Praktiken im Migrationskontext nicht einfach übernommen oder verworfen werden, sondern in einem iterativen Prozess neu ausgehandelt und interpretiert werden. Religiöse Normativität erscheint dabei nicht als statischer Regelbestand, sondern als situativ ausgehandeltes Orientierungswissen, das in konkreten lebensweltlichen Situationen mit individuellen Bedürfnissen, moralischen Überzeugungen, veränderten Selbstbildern und sozialen Erwartungen in Beziehung gesetzt wird. Geflüchtete agieren hierbei als handelnde Rechtssubjekte (*law inventing*), die bestehenden Normen neue Bedeutungen zuschreiben und auf diese Weise aktiv an Prozessen der Normproduktion (*jurisgenesis*) teilhaben.

5 Schlussbetrachtung und Ausblick

Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags waren die normativen Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter in Ostdeutschland. Im Zentrum stand die Frage, wie diese Orientierungsprozesse stattfinden und wie Geflüchtete dabei unterschiedliche normative Ordnungen und Bezugssys-

teme aushandeln und transformieren. Die Analyse der erhobenen Daten hat gezeigt, dass normative Orientierung kein linearer Anpassungsprozess ist, sondern ein dynamisches, iteratives Geschehen, in dem vertraute Normsysteme und im Aufnahmekontext vorgefundene Ordnungsvorstellungen in konkreten lebensweltlichen Situationen neu interpretiert und an soziale Erwartungen und veränderte Selbstverständnisse angepasst werden. Deutlich wird dabei, dass solche Orientierungsprozesse häufig mit Irritationen verbunden sind, weil vertraute soziale, religiöse und alltagspraktische Selbstverständlichkeiten im Aufnahmekontext ihre bisherige Tragfähigkeit verlieren.

Zugleich zeigt sich, dass mitgebrachte religiöse, gewohnheitsrechtliche und nationalstaatliche Normen im Aufnahmekontext an Selbstverständlichkeit verlieren und unter veränderten Bedingungen neu ausgelegt und praktisch justiert werden. Die Mitwelt der Aufnahmegesellschaft erweist sich dabei als ambivalent: Sie kann neue Freiräume eröffnen und selbstständige Lebensführung ermöglichen, zugleich aber auch Unsicherheiten, Erfahrungen von Ablehnung sowie institutionelle und alltagspraktische Begrenzungen hervorbringen. Darüber hinaus verdeutlichen die analysierten Fallkonstellationen, dass Prozesse normativer Neuorientierung unterschiedliche Formen annehmen können. Sie verlaufen teils über Distanzierung von einzelnen religiösen Vorgaben, teils über innerreligiöse Reartikulationen und teils über die pragmatische Verknüpfung verschiedener normativer Bezugssysteme. Schließlich verweist dies darauf, dass im Migrationskontext neue Formen alltagspraktischen Rechtsbewusstseins entstehen, in denen religiöse Normen, institutionelle Bedingungen und Anforderungen alltäglicher Lebensführung in ein neues Verhältnis zueinander treten.

Muslimische Geflüchtete als handelnde Rechtsakteur:innen

Muslimische Geflüchtete erscheinen dabei nicht als passive Praktizierende bestehender Normen, sondern als handelnde Rechtsakteur:innen, die normative Bezugssysteme bewusst neu deuten, situativ anwenden und weiterdenken. Durch ihre kontinuierliche Auseinandersetzung mit unterschiedlichen normativen Ordnungen produzieren sie aktiv neue Bedeutungen, Verschiebungen und Entwicklungen dieser Ordnungen. Gleichzeitig sind solche Orientierungsprozesse weder absolut individuell noch frei von vorgegebenen Strukturen und Machtdynamiken. Auch wenn Geflüchtete im Bourdieu'schen Sinne zunächst auf die *doxa* zurück-

greifen, entwickeln sie jenseits dieser verinnerlichten Selbstverständlichkeiten neue Handlungsmaßstäbe, die ihnen im neuen Lebensumfeld Orientierung bieten. Maßgeblich hierfür sind die Interaktionen mit der neuen Mit- und Umwelt sowie mit den sie prägenden normativen Bezugssystemen. Diese ermöglichen es, verkörperte Routinen, Selbstverständlichkeiten und verinnerlichte Überzeugungen zu reflektieren, zu hinterfragen und zu transformieren. Gerade diese Momente der Irritation und Reflexion bilden einen zentralen Ausgangspunkt für tiefgreifende Denk-, Neuverortungs- und Veränderungsprozesse, in denen normative Orientierung nicht nur reproduziert, sondern situativ angepasst und in veränderte Bedeutungszusammenhänge überführt wird.

In diesem Kontext wird das Rechtsbewusstsein von Geflüchteten zu einem dynamischen, erfahrungsbasierten Prozess normativer Orientierung, in dem Individuen ihre Handlungen, Verantwortlichkeiten, Selbstverständnisse, Geschlechterrollen und Zugehörigkeiten immer wieder neu aushandeln und fortschreiben. Religion erscheint hierbei nicht als statischer Orientierungsrahmen, sondern wird abhängig von der jeweiligen Lebenssituation pragmatisch angepasst und in veränderte Bedeutungszusammenhänge übertragen.

Die hier gewonnenen Einsichten bieten einen Ausgangspunkt, um normative Orientierungsprozesse muslimischer Geflüchteter aus verschiedenen Perspektiven vertiefend zu verstehen. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, wie sich diese Orientierungsprozesse unter dem zunehmenden Einfluss neuer Technologien, insbesondere sozialer Medien, KI-gestützter Kommunikationsräume und neuer Formen transnationaler digitaler Vernetzung vollziehen. Solche technologischen Umgebungen eröffnen nicht nur neue Räume der Zugehörigkeit, des Lernens und der normativen Aushandlung, sondern können zugleich bestehende Hierarchien, Strukturen, Rollen und Selbstverständlichkeiten verstärken oder transformieren. Ob und inwiefern diese Technologien Menschen in pluralistischen Migrationskontexten tatsächlich dabei unterstützen, verlässliche Orientierungspunkte zu identifizieren oder ob sie neue Ambivalenzen, Konflikte und Verunsicherungen erzeugen, ist eine offene Frage. Man darf gespannt sein, welche neuen Dynamiken diese Technologien in den normativen Orientierungsprozessen Geflüchteter künftig hervorbringen werden.

Literatur

- Abī Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ašʿaṭ ibn Ishāq al-Azdī as-Siġistānī (2009), Sunan Abī Dāwūd. Hg. v. Šuʿayb al-Arnaʿūt, Bd. 5, Kairo: Dār ar-Risāla al-ʿĀlamiya, <https://shamela.ws/book/117359/3097> [30.08.2025].
- Adl-Amini, Katja / Jehle, May / McLean, Philipp / Müller, Stefan / Seifert, Anne (2022), Reflektierte Normativität, normierte Reflexivität? Möglichkeiten und Grenzen empirischer Zugänge, in: Reintjes, Christian / Kunze, Ingrid (Hg.), Reflexion und Reflexivität in Unterricht, Schule und Lehrer:innenbildung, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 21–38.
- al-Buḥārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl ibn Ibrāhīm ibn al-Muġīra (2001), Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Beirut: Dār Ṭawq an-Naġāh, <https://al-maktaba.org/book/33757> [30.08.2025].
- Benda-Beckmann, Franz von (1991), Pak Dusa's Law. Thoughts on Legal Knowledge and Power, in: Berg, Eberhard / Lauth, Jutta / Wimmer, Andreas (Hg.), Ethnologie im Widerstreit, München: Trickster, 215–227.
- Benda-Beckmann, Franz von (1994), Rechtspluralismus: analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?, Zeitschrift für Ethnologie 119, 1–16.
- Benda-Beckmann, Franz von (2000), Rechtspluralismus. Wissenschaftliche und politische Herausforderungen, EthnoScripts 2, 2, 43–55.
- Benda-Beckmann, Franz von (2009), Gefangen im Rechtspluralismus. Zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen, in: Kötter, Matthias / Schuppert, Gunnar Folke (Hg.), Normative Pluralität ordnen. Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates, Baden-Baden: Nomos, 169–190.
- Benda-Beckmann, Keebet von / Turner, Bertram (2020), Anthropological Roots of Global Legal Pluralism, in: Berman, Paul Schiff (Hg.), The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism, Oxford: Oxford University Press, 67–141.
- Benhabib, Seyla (2004), The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boeree, C. George (1997), Personality Theories: From Freud to Frankl, <http://webpace.ship.edu/cgboer/binswanger.html> [01.09.2025].
- Bourdieu, Pierre (1977), Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chua, Lynette J. / Engel, David M. (2019), Legal Consciousness Reconsidered, Annual Review of Law and Social Science 15, 335–353.
- Comaroff, Jean (1985), Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1991), Signature, Event, Context, in: Kamuf, Peggy (Hg.), A Derrida Reader. Between the Blinds, New York: Columbia University Press, 80–111.
- Dewey, John (2002), Wie wir denken. Mit einem Nachw. neu hrsg. von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum.
- Eckert, Julia (2012), Rumours of Rights, in: Eckert, Julia / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian / Biner, Zerrin Ö. (Hg.), Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations, Cambridge: Cambridge University Press, 147–170.

- Eckert, Julia / Biner, Zerrin Ö. / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian (2012), Introduction: Law's Travels and Transformations, in: Eckert, Julia / Donahoe, Brian / Strümpell, Christian / Biner, Zerrin Ö. (Hg.), *Law against the State. Ethnographic Forays into Law's Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–22.
- Foucault, Michel (1988), Technologies of the Self, in: Martin, Luther H. / Gutman, Huck / Hutton, Patrick H. (Hg.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock Publications, 16–49.
- Gailhofer, Peter (2016), *Rechtspluralismus und Rechtsgeltung*, Baden-Baden: Nomos (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie).
- Griffiths, John (2017), What Is Sociology of Law? (On Law, Rules, Social Control and Sociology), *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 49, 2, 93–142.
- Haumeder, Anna von / Ghafoori, Bitra / Retailleau, Jeremy (2019), Psychological Adaptation and Posttraumatic Stress Disorder among Syrian Refugees in Germany. A Mixed-Methods Study Investigating Environmental Factors, *European Journal of Psychotraumatology* 10, 1. DOI: 10.1080/20008198.2019.1686801.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Jackson, Michael (2011), *Life within Limits. Well-being in a World of Want*, Durham/London: Duke University Press.
- Jackson, Michael (2013), *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Jackson, Michael (2015), Afterword, in: Ram, Kalpana / Houston, Christopher (Hg.), *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 293–303.
- Kleinmans, Martha-Marie / Macdonald, Roderick A. (1997), What Is a Critical Legal Pluralism?, *Canadian Journal of Law and Society* 12, 2, 25–46.
- Krawietz, Birgit (1991), *Die Ḥurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Lems, Annika (2018), *Being-Here. Placemaking in a World of Movement*, New York/Oxford: Berghahn.
- Macdonald, Roderick A. / McMorrow, Thomas (2007), Legal Theory and Legal Education. The Problem of Judgment, in: Griffiths, John / Kruithof, Berend / Weyers, Heleen (Hg.), *The Social Working of Law. A Practical Rejoinder to Legal Doctrine*, Oxford/Portland: Hart Publishing, 309–336.
- Merry, Sally Engle (1990), *Getting Justice and Getting Even. Legal Consciousness Among Working-Class Americans*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Sally Falk (1987), Explaining the Present. Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography, *American Ethnologist* 14, 4, 727–736.
- Moore, Sally Falk (2000), Law in Unstable Settings. The Dilemma of Migration, in: Benda-Beckmann, Keebet von / Benda-Beckmann, Franz von (Hg.), *Coping with Insecurity*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 141–152.
- Munn, Nancy D. (1992), The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology* 21, 93–123.

Salim, Abdelghafar (2025), *Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität. Muslimische Geflüchtete in Deutschland*, Baden-Baden: Ergon Verlag.

Salzman, Philip Carl (1978), *Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies*, *Man* 13, 4, 618–737. DOI: 10.2307/2801253.

Silbey, Susan S. (2015), *Legal Culture and Legal Consciousness*, in: Wright, James D. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford: Elsevier, 2. Aufl., 726–733.

Spytska, Liana (2023), *Psychological Trauma and Its Impact on a Person's Life Prospects*, *Scientific Bulletin of Mukachevo State University. Series Pedagogy and Psychology* 9, 3, 82–90.

Turner, Bertram (2004), *Rechtspluralismus in Deutschland. Das Dilemma von ‚öffentlicher Wahrnehmung‘ und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis*, in: Bertels, Ursula / Streck, Bernhard / Hermann, Elfriede (Hg.), *Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, Münster: Waxmann, 155–184.

Turner, Bertram (2012), *Normative Ordnungen, multiple Identitäten und religiöse Interpretationsmuster unterwegs zwischen Marokko und Kanada*, in: Gertel, Jörg / Breuer, Ingo (Hg.), *Alltagsmobilitäten. Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, Bielefeld: transcript, 373–383.

Turner, Bertram (2013), *Religious Subtleties in Disputing. Spatiotemporal Inscriptions of Faith in the Nomosphere in Rural Morocco*, in: Benda-Beckmann, Franz von / Turner, Bertram / Eckert, Julia (Hg.), *Religion in Disputes. Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*, New York: Palgrave Macmillan, 55–71.

Valverde, Mariana (2014), *“Time Thickens, Takes on Flesh”*. *Spatiotemporal Dynamics of Law*, in: Braverman, Irus / Blomley, Nicholas / Delaney, David / Kedar, Alexandre (Hg.), *The Expanding Spaces of Law. A Timely Legal Geography*, Stanford: Stanford University Press, 53–76.

Valverde, Mariana (2015), *Chronotopes of Law. Jurisdiction, Scale and Governance*, in: Rogers, Nicole / Lavalette, Michael (Hg.), *Law's Ethical, Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining*, Cambridge: Cambridge University Press, 59–74.

Wrathall, Mark (2025), *Martin Heidegger*, in: Zalta, Edward N. / Nodelman, Uri (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2025 Edition*, <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/> [30.11.2025].

Zbidat, Ali / Georgiadou, Ekaterini / Borho, Andrea / Erim, Yesim / Morawa, Eva (2020), *The Perceptions of Trauma, Complaints, Somatization, and Coping Strategies among Syrian Refugees in Germany. A Qualitative Study of an At-Risk Population*, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, 3, 693.

Philipp Thomas

Orientierung durch Philosophie

Ein Überblick

DEUTSCH

ABSTRACTS

Orientierungswissen meint mehr als bloßes Verfügungswissen. Und Orientierung durch Philosophie ist ein besonderes, ethisch qualifiziertes Orientierungswissen. Die volle Bedeutung von Orientierung durch Philosophie erschließt sich erst, wenn, wie in diesem Text, mehrere Spielarten oder Aspekte dieser spezifischen Orientierung unterschieden und nebeneinandergestellt werden. Vorgestellt wird Orientierung durch Philosophie nach dem Weltbegriff (Kant), im Sinne der Tugendethik, als Selbstartikulation, als Verlebendigung von Werten und als Herzensbildung.

ENGLISH

Orientation through philosophy. An overview

Orientation through philosophy. An overview
Orientation knowledge encompasses more than mere factual knowledge. Orientation through philosophy is a specific, ethically qualified form of orientational knowledge. The full meaning of orientation through philosophy only becomes clear when, as in this text, various forms or aspects of this specific orientation are differentiated and juxtaposed. I describe this orientation through philosophy on the basis of Kant's cosmopolitan concept of philosophy, in the sense of virtue ethics, as a form of self-articulation, bringing values to life and a cultivation of the heart.

| KEY WORDS

Verfügungswissen; Orientierungswissen; Philosophie; Orientierung; Tugendethik; Selbstartikulation; Werte; Werteethik; Urteilsfähigkeit; Liebesfähigkeit; Orientierungsbedarf; Krise der Aufklärung; Immanuel Kant; Aristoteles; Corine Pelluchon; Simone de Beauvoir; David Hume; Sophie Grace Chappell; Max Scheler

operational knowledge; orientational knowledge; philosophy; orientation; virtue ethics; self-articulation; values; value ethics; discernment; capacity for love; need for orientation; crisis of the Enlightenment; Immanuel Kant; Aristotle; Corine Pelluchon; Simone de Beauvoir; David Hume; Sophie Grace Chappell; Max Scheler

| BIOGRAPHY

Philipp Thomas ist Professor für Philosophie/Ethik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.

Arbeitsschwerpunkte: Erweiterung des Vernunft- und Philosophiebegriffs, Bildungsphilosophie, Phänomenologie und philosophisch-ethische Bildung.

ORCID  0000-0002-5729-5159

E-Mail: thomas01(at)ph-weingarten.de

Woher rührt der große Bedarf an Orientierung in der Öffentlichkeit und in unserem Leben? Zum einen sind Menschen in ihrer Existenz immer als Wesen strukturiert, die sich orientieren müssen. Denken wir hier etwa an die große Verantwortung, die wir für unser Handeln haben, aber auch an die Frage nach unserem je eigenen Lebenssinn. Ohne Orientierung können wir nicht als Menschen leben. Zum anderen erwächst der Orientierungsbedarf aus unserer modernen Kultur: Stichworte sind hier die allgemeine Beschleunigung des Wandels der Lebensverhältnisse, insbesondere durch neue Technologien, aber auch durch die Globalisierung. Was ist mit dem Begriff „Orientierung“ im Kontext meines Aufsatzes gemeint?

Am einfachsten ist dies durch den Gegensatz von Verfügungswissen und Orientierungswissen zu verstehen (vgl. Mittelstraß 2002, 164; Mittelstraß 2003, 12–13):

- Verfügungswissen ist das Wissen, das man braucht, um gegebene Probleme zu lösen.
- Orientierungswissen ist demgegenüber die Fähigkeit, sich zu orientieren, d. h. uns ein Bild zu machen von einer Situation und begründet einen Standpunkt einzunehmen. Hier spielen also weniger instrumentelle Überlegungen („Wie löst man am besten ein konkretes Problem?“) als vielmehr normative Fragen und Urteile eine Rolle.

Entscheidend ist aber, und dies soll im Folgenden deutlich werden: Orientierung durch Philosophie geht über das Orientierungswissen noch in verschiedener Hinsicht hinaus, es ist ein ethisch qualifiziertes Orientierungswissen. Dies versuche ich anschaulich zu machen, indem ich exemplarisch eine systematische Typologie vorschlage, mit deren Hilfe fünf verschiedene Bedeutungen von Orientierung durch Philosophie unterschieden werden können. Die herangezogenen Autorinnen und Autoren und ihre Philosophien verstehen sich lediglich als exemplarische Bezüge, welche die vorgeschlagene Typologie nachvollziehbar machen sollen.

Mein Vorschlag versteht sich als Beitrag zum Diskurs über Orientierung durch Philosophie – gleichwohl im weitesten Sinn phänomenologisch: Orientierung ist hier das Phänomen, und es lassen sich an diesem mehr Aspekte herausarbeiten als die rationale Argumentation (1) oder die klassische Tugendethik (2).

1 Orientierung durch öffentliche Debatten: der Weltbegriff der Philosophie (Kant)

Immanuel Kant unterscheidet zwei Begriffe von Philosophie (vgl. Kant 1904, 542–543; KrV A 838–839; B 866–867). Philosophie nach dem *Schulbegriff* ist das, was heute wissenschaftliche Philosophie genannt wird. Hier gibt es verschiedene Forschungsdebatten, oft zu einzelnen Autorinnen und Autoren oder zu klassischen Fragen, etwa wie Leib und Seele zusammengehören. Losgelöst von gesellschaftlichen Fragen beschäftigt sich die wissenschaftliche Philosophie mit Grundlagenforschung. Davon unterscheidet Kant die Philosophie nach dem *Weltbegriff*. Hier sind die konkreten Fragen der Menschen das Entscheidende. Die Philosophie hilft dabei, solche Fragen zu beantworten. Kants Weltbegriff der Philosophie steht hier exemplarisch für eine Möglichkeit von Orientierung durch Philosophie überhaupt. Mir geht es darum, eine bestimmte Typologie vorzuschlagen und beispielhaft zu veranschaulichen.

Eine Philosophie für die konkreten Fragen der Menschen

Ein Beispiel ist die gesellschaftliche Debatte über die Sterbehilfe. Wie viel Freiheit soll es hier aus welchen ethischen Gründen und unter welchen rechtlichen und gesetzlichen Vorgaben geben? Ethikkommissionen beschäftigen sich mit solchen Problemen. Ein anderes Beispiel ist die Klimagerechtigkeit. Orientierung durch Philosophie nach dem Weltbegriff kann hier heißen, dass Philosophie den Standpunkt von Akteurinnen und Akteuren benennt, welche an der demokratischen Debatte derzeit nicht teilnehmen können, etwa künftige Generationen. Wie viele Einschränkungen des gegenwärtigen Lebensstils können den Menschen heute zugemutet werden, um die Rechte zukünftiger Generationen zu berücksichtigen? Dasselbe gilt für die Rechte der Tiere, der Pflanzen und vielleicht sogar der Landschaften, die selbst keine Stimme im demokratischen Prozess haben. Orientierung durch Philosophie in diesem Sinne, also nach dem Weltbegriff der Philosophie im Gegensatz zu ihren wissenschaftlichen Forschungsinteressen, ist sicher der häufigste Fall im Vergleich zu den unten beschriebenen weiteren Bedeutungen. Orientierung ist hier, etwa in den zugehörigen Debatten in Ethikkommissionen, angewiesen auf rationale Argumente. Diese werden aber nicht nur aus wissenschaftlichen Studien oder Ergebnissen abgeleitet, vielmehr geht es auch um genuin ethische

Argumente, es geht um Begriffsarbeit, wenn etwa in den genannten Beispielen die Frage nach der Gerechtigkeit oder nach dem Recht auf Selbstbestimmung gestellt wird: Welche Verhältnisse müssen hergestellt werden, wenn der volle Begriff der Gerechtigkeit oder der Selbstbestimmung Anwendung finden soll?

Angewiesen auf Logik und exakte Begrifflichkeit

Philosophie zielt hier auf logisch begriffliche Argumentation. Die Geltung der rationalen Argumente ist angewiesen auf die Logik und die exakte Begrifflichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit etwa hat hier weniger zu tun mit bloßem subjektiven Gerechtigkeitsempfinden oder persönlichen Erfahrungen, vielmehr muss die gemeinsame rationale Diskussion darum ringen, was Gerechtigkeit jeweils konkret heißt. Orientierung durch Philosophie zielt auf tragfähige Geltungen, die ihr Fundament in der logisch begrifflichen Argumentation haben.

In der philosophisch-ethischen Bildung, etwa im Schulkontext, kommt es gemäß diesem Typ von Orientierung durch Philosophie darauf an, die Urteilskompetenz der Schülerinnen und Schüler zu stärken. Wir setzen, etwa als Lehrpersonen, ein bei den subjektiven Empfindungen (etwa bei Erfahrungen der (Un-)Gerechtigkeit) und arbeiten uns dann vom Subjektiven zum Objektiven vor. Dabei werden die subjektiven Empfindungen unter Begriffe subsumiert, dabei erreichen wir Intersubjektivität und allererst die Möglichkeit, begründet zu argumentieren. Die Stärke dieses Typs der Orientierung liegt gerade in dieser Begründungspflicht und Objektivität.

Selbstverständlich leitet sich die Geltung der Begriffe, etwa der Gerechtigkeit, nicht allein aus der Logik ab. Hinter den Begriffen stehen kulturelle Werte, die historisch entstanden sind. Deren Geltung artikuliert sich in unseren kulturellen Praktiken, etwa in den Regeln zu demokratischen Wahlen, in Besetzungsverfahren von freien Stellen, in gesetzlichen Regelungen etwa zur gesellschaftlichen Teilhabe aller Menschen etc. Ausgehend von diesen Geltungen transportieren die abstrakten Begriffe (z. B. Gerechtigkeit) Bedeutungen, auf die sich unser Denken bezieht.

Welcher Typ philosophischer Ethik ist im Rahmen der Orientierung durch Philosophie nach dem Weltbegriff gefragt? Vor allem rationale Ethiken wie die Pflichtethik oder die utilitaristische Ethik sind hier die tragenden Säulen der insgesamt rationalen Argumentation. Die Stimmen der Mitleidsethik oder der Ethik des Moral Sense fungieren in einer helfenden

und dienenden Funktion, wenn es etwa darum geht, sich in Betroffene empathisch einzufühlen.

Wo liegen die Limitationen? Überall, wo es um Fragen nach dem eigenen Lebenssinn geht, nützen uns Antworten dieses argumentierenden Wissenstyps nur sehr begrenzt. Philosophie muss darauf hinweisen, dass der spezifische Kern von Sinnfragen auch vom Weltbegriff der Philosophie nur unvollkommen erreicht wird (und ohnehin nicht von der Philosophie nach dem Schulbegriff). Dieser erste Typ von Orientierung scheint zunächst ausreichend, doch wird im Folgenden schnell klar, was alles noch hinzukommen muss, um von einer umfassenden Orientierung durch Philosophie sprechen zu können.

2 Orientierung durch Tugendethik: Selbstkultivierung als Arbeit an uns selbst

Eine andere Bedeutung bekommt die Orientierung durch Philosophie, wenn wir in den klassischen Bereich der Tugendethik wechseln. Die Tugendethik, wie sie etwa in der griechischen Antike von Aristoteles entwickelt wurde, lässt sich, so mein Vorschlag für die hier verfolgte exemplarische Typologie, als Teil einer (vermutlich weltweiten, vgl. Rappe 2008; Rappe 2010) Bemühung um eine Ethik verstehen, der es darauf ankommt, an uns selbst zu arbeiten und uns selbst (unsere Einstellung, unser Handeln) ethisch zu kultivieren.

Nicht nur besser denken, sondern tatsächlich besser handeln

Stellt man der Tugendethik die enorme logisch-exakte Begründungsarbeit der rationalen Ethik Kants gegenüber, dann wird das Besondere der Tugendethik deutlich: Das Ziel der Ethik als Selbstkultivierung und Arbeit an uns selbst lässt sich vereinfacht so formulieren: Nicht nur besser zu denken sollen Menschen durch ihr Philosophieren lernen, sondern tatsächlich besser zu sein, ein ethisch besseres Leben zu führen. Um diesen Typ von Orientierung zu veranschaulichen, seien die antike Position des Aristoteles und die moderne tugendethische Position von Corine Peluchon exemplarisch herangezogen. Der ganzen Breite der Tugendethik kann ich dabei freilich nicht gerecht werden.

Aristoteles unterscheidet in den Tugenden *dianoethische* und *ethische*. Erstere, wie etwa Liebe zur Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Logik etc., sind

grundlegend für die rationale ethische Reflexion und Urteilskompetenz. Doch diese Tugenden allein können nicht den entscheidenden zweiten Schritt leisten, nämlich nicht nur besser zu sprechen und zu denken, sondern tatsächlich besser zu leben und zu handeln. Erst im Bereich der ethischen Tugenden, wie zum Beispiel Zivilcourage, Freundlichkeit, Sinn für das Gemeinwohl etc., geschieht der Übergang zwischen Denken und Sein.

„Die Tugend ist [...] von doppelter Art, verstandesmäßig und ethisch. Die verstandesmäßige Tugend entsteht und wächst [...] durch Belehrung [und Studium, Ph.Th.] [...]. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit [...]. Wir sind [...] von Natur dazu gebildet, sie [die ethischen Tugenden, Ph.Th.] aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung. [...] Die [ethischen, Ph.Th.] Tugenden [...] erwerben wir, indem wir sie [...] ausüben [...] was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln“ (Aristoteles 1986, 81–82; Nik. Eth., 1103a14–b1).

Haben wir erkannt, was in einem Bereich des Lebens unsere Bereitschaft, hier das Gute zu tun und das Gute zu wählen, bedeuten würde, dann müssen wir damit beginnen, uns in diesem Bereich auch wirklich entsprechend zu verhalten. Auf die Dauer gewöhnen wir uns an das gute, das tugendhafte Verhalten und bilden so die entsprechende Tugend aus. Dieser Typ von Orientierung durch Philosophie ist mindestens zwei Kritiken ausgesetzt: Erstens hegen wir den Verdacht, es handle sich hier einfach um eine konservative Moralerziehung. Jemand entscheidet darüber, was als tugendhaft gilt, und wir beschäftigen uns lediglich damit, uns in diesem Sinne zu trainieren. Oder im schlimmsten Falle dressieren wir uns nicht selbst, sondern jemand anderer übernimmt dies.

Aristoteles würde auf diesen kritischen Einwand entgegnen, dass die ethische Klugheit (*phronesis*) und die dianoethischen Tugenden insgesamt, also eben auch unser eigenes Denken, darüber entscheiden, was das Gute in einer bestimmten Situation ist. Die Entscheidungen darüber, welche Tugenden wir einüben wollen, sollte also weitgehend selbstbestimmt sein. Ein Beispiel: Angenommen, wir entscheiden angesichts des nicht erst nur drohenden, sondern bereits stattfindenden Klimawandels, kraft unserer dianoethischen Tugend, dass wir möglichst nachhaltig leben wollen, dann können wir uns gemäß dieser Entscheidung in einen neuen Lebensstil eingewöhnen (ethische Tugend).

Der zweite Einwand: Alasdair MacIntyre diagnostiziert bei Aristoteles eine Tendenz dazu, aristokratische Werte in der Polis unhinterfragt absolut zu setzen und diese bei der Entscheidung, was das Gute sei, selbstverständlich anzuwenden (vgl. MacIntyre 1984, 69, 79, 97; MacIntyre 1987, 213). So gilt es etwa als gut, das Leben möglichst stark vernunftbestimmt zu führen oder im Sinne des Großgesinnten (*megalopsyches*) ein stolzes Leben zu führen, indem man sich stark zeigt und möglichst wenig hilfsbedürftig oder schwach sein möchte (vgl. Aristoteles 1986, 139; Nik. Eth., 1124b9). Dieser Einwand trifft nicht die Tugendethik selbst, wohl aber die spezifische aristotelische.

Das Kriterium des Guten in einer modernen Tugendethik

Eine moderne Tugendethik, wie diejenige Corine Pelluchons, geht bei der Bestimmung der Kriterien des Guten anders vor. Daher lohnt der Blick gerade auf diese moderne Philosophie: weil hier deutlich wird, wie sich an der Tugendethik festhalten lässt, auch wenn das Kriterium des Guten nicht länger in anthropologischen Annahmen (oder gar aristokratischen Werten) bestehen kann. Ein erster Schritt besteht in der Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse. Daraus leiten sich in einem zweiten Schritt Tugenden ab, die unser Verhalten im Lichte der zuvor geleisteten Gesellschaftskritik betreffen (vgl. Pelluchon 2019). Ein Beispiel stellt unser Überkonsum dar. Wir können leicht einsehen (Schritt eins), wie sehr wir durch unsere Gesellschaft, durch die Macht der Wirtschaft, aber auch durch den spezifischen Konkurrenzdruck etc., dazu angehalten werden, unsere Wünsche an ein sinnerfülltes Leben umzuleiten in Konsumverhalten. Unser Überkonsum, der mit verantwortlich ist für den Klimawandel, macht uns nicht wirklich satt. Im Gegenteil, Konsum wird zu einem Suchtmittel. Hier (Schritt zwei) setzt die Tugendethik ein: Die klassische Tugend der Mäßigung ist die richtige Antwort auf jenes Kriterium des Guten, das durch die Gesellschaftskritik erst entsteht. Wir können nicht die Wirtschaftsweise unserer Nationalökonomie und noch weniger die der ganzen Welt verändern. Wir können aber unser Verhalten verändern. Die Tugend der Mäßigung gibt uns hier eine Orientierung. Haben wir einmal den Mechanismus aus Konsumismus, kurzer Befriedigung und erneutem Bedürfnis durchschaut, können wir versuchen, ganz im Sinne des Aristoteles, das als gut Erkannte einzuüben. Vielleicht finden wir Güter, welche nicht die gesellschaftliche Konkurrenz betreffen, sondern

die uns befriedigen, indem sie uns gemeinsam gehören oder in Kontakt miteinander bringen (vgl. Pelluchon 2019, 74, 219–222, 233).

In der modernen Tugendethik gehen also Aufklärung und Tugendlehre zusammen: „Die Entwicklung eines kritischen Geistes, die einer der Grundpfeiler der Aufklärung war, kann nicht von der Charakterbildung getrennt werden“ (Pelluchon 2019, 233).

Worin liegt die Stärke dieser tugendethischen Orientierung durch Philosophie? Es handelt sich um einen starken Begriff von Orientierung, der auch die Arbeit an uns selbst umfasst. Dies ist auch die Kompetenz, die hier gefördert wird: der Übergang vom besseren Denken zum besseren Sein. Limitationen sehe ich etwa im Bereich der Überforderung des Individuums. Der Einzelne kann nicht alles allein erreichen. Auch der Gesetzgeber muss Rahmenbedingungen schaffen, in denen das als gut Erkannte gefördert wird. Beispiel Überkonsum: Hier könnte der Gesetzgeber den nachhaltigen Konsum fördern. Nicht alles lässt sich über unser privates tugendhaftes Verhalten verändern.

3 Orientierung durch Selbstartikulation: die eigene Stimme erheben und dadurch den rationalen Diskurs erweitern

Dieser Typ von Orientierung durch Philosophie unterscheidet sich von den anderen dadurch, dass hier die Instanz, an der sich Menschen orientieren, in uns selbst liegt. Menschen sind einmalige und individuelle Mischungen von Anlagen, Neigungen, Herkunft und den damit zusammenhängenden Lebenserfahrungen. Der offizielle Vernunftdiskurs einer Zeit hält oft nicht das passende Vokabular bereit, um dieser individuellen Mischung, die jemand selbst ist, gerecht zu werden. So lebt man tendenziell in einer Sprachnot: Die vorhandenen Begriffe passen nicht richtig auf unseren Erfahrungshintergrund.

Leben in einer Sprachnot

Dies ist besonders dann relevant, wenn wir in dem, was uns wesentlich ausmacht, bisher vom Diskurs ausgeschlossen waren. Ein gutes Beispiel ist hier die feministische Philosophie. Simone de Beauvoir beschreibt in ihrem Buch *Das andere Geschlecht*, wie die Frau nicht gleichberechtigt neben dem Mann steht, sondern wie stets der Mann die Normalität repräsentiert und die Frau als das Andere zu dieser Normalität definiert wird (vgl. Beauvoir

1992). Der philosophische Diskurs schloss traditionell weibliche Erfahrungen aus. In dieser Situation die eigene Stimme zu erheben und weibliche Erfahrungen in den Diskurs einzubringen, dies lässt sich, so mein Vorschlag, auch als Erweiterung des Vernunftdiskurses verstehen. Auf Beauvoir aufbauend konnte wenige Jahrzehnte später Carol Gilligan Zweifel artikulieren, ob die philosophische Ethik in ihrer stark rationalen Ausprägung überhaupt den weiblichen Erfahrungshintergrund repräsentiert (vgl. Gilligan 1984). Auf diese Weise entstand die Care-Ethik. Auch diese erweiterte den rationalen Diskurs.

Konsequent bei den eigenen Erfahrungen ansetzen

Orientierung heißt hier: konsequent bei den eigenen Erfahrungen und beim eigenen Denken anzusetzen und überhaupt erst passende, eventuell neue Begriffe zu finden und so die Sprachnot zu überwinden, in der man sich als jemand befindet, der vom Diskurs ausgeschlossen ist. Orientierung meint jetzt Ausdehnung des Vernunftdiskurses durch Selbstartikulation vernünftiger Individuen. Dies sind Individuen oder Gruppen, die im herrschenden Diskurs keine Begrifflichkeit vorfinden, welche diesen Erfahrungshintergrund adäquat artikulieren kann.

Die Stärke dieses Typs von philosophischer Orientierung liegt darin, dass es dabei wirklich um uns selbst und unsere schmerzliche Sprachnot und fehlende Anerkennung geht. Dies geht zurück auf die klassisch moderne Forderung Kants, selbst denken zu lernen, doch Selbstartikulation geht sogar noch weiter. Denn für dieses Selbstdenken werden oft ganz neue Perspektiven und Vokabulare eingeführt, welche dann verändern, was bisher überhaupt als Norm philosophischen Denkens oder gesellschaftlicher Wirklichkeit galt.

Die Kompetenzen, die dabei gefördert werden, liegen sowohl im *self-empowerment* als auch in der Sprachfähigkeit als auch im Kampf um Anerkennung. Wir lernen, auf unsere eigene Perspektive zu vertrauen und den mangelhaften bisherigen Ausdrucksmöglichkeiten die Schuld für die fehlende Anerkennung zu geben – und nicht uns selbst.

Die Limitationen liegen gleichwohl in demselben Bereich. Insgesamt braucht die Gesellschaft für ihre ethische Orientierung mehr als Individuen, die ihre Stimme erheben. Und auch wir selbst können uns nicht ausschließlich an uns selbst orientieren, wir brauchen auch Vorbilder, Werte und andere Menschen, deren Bedürfnisse wir sehen. Orientierung heißt immer auch, uns um das Gemeinwohl zu kümmern. Eine weitere

große Schwierigkeit: Selbstartikulation in dem beschriebenen Sinn hat nicht zuletzt zu einem Identitätsdenken und zur Identitätspolitik geführt. Dies ist zwar grundsätzlich nachvollziehbar, aber ein Problem besteht darin, dass die Selbstartikulation nicht immer und nicht notwendig an die Werte der Aufklärung gebunden sein muss. Es geht nicht immer nur um Mitsprache, Emanzipation und Ausdehnung des Diskurses in Richtung Freiheit, Teilhabe und Gleichheit. Ebenso können Akteure ihre Stimme erheben, welche die freiheitlich demokratische Grundordnung abschaffen wollen. Dies zeigt: Selbstartikulation als eine Art Prinzip der Orientierung hat Schwierigkeiten damit, einen normativen Rahmen zu ziehen. Der Kampf um Anerkennung ist wichtig, doch der freiheitlich-plurale Rahmen unserer modernen Kultur selbst darf dabei nicht beschädigt werden.

4 Orientierung an Werten: Werte verlebendigen

Innerhalb der hier vorgeschlagenen Typologie verschiedener Orientierungen durch Philosophie möchte ich im Folgenden exemplarisch die Kulturphilosophie anführen, wie sie insbesondere Charles Taylor ausgearbeitet hat: als Artikulation moralischer Güter, an denen wir uns ausrichten können. Anders als bei der Selbstartikulation geht es bei diesem Typ von Orientierung durch Philosophie explizit um Werte, z. B. die Werte unserer modernen westlichen Kultur.

Moralische Güter, an denen wir uns ausrichten können

Charles Taylor spricht hier von den individuellen Freiheitswerten der Autonomie und der Authentizität (vgl. Taylor 1995; Taylor 1996). Ein wichtiges Versprechen der Moderne lautet: Wir dürfen selbst denken und selbst über uns bestimmen (Autonomie), und wir dürfen ein eigenes, möglichst gut zu uns passendes Leben führen, in welchem wir uns sogar selbst ausdrücken und verwirklichen können (Authentizität). Tatsächlich orientieren sich die Praktiken und Institutionen unserer Kultur an solchen individuellen Freiheitswerten. Ein Problem besteht allerdings darin, dass wir als Angehörige dieser Kultur diese Werte oft nicht *als kulturelle Werte* verstehen. Charles Taylor kritisiert an der modernen Kultur, dass diese sich selbst nicht als Kultur, sondern als Überwindung von Kultur versteht, nämlich in Richtung einer reinen, von Tradition befreiten Rationalität und Wissenschaft. Dies

ist problematisch, wenn es um die Pflege, die Kultivierung und die Verteidigung dieser Werte geht. Glaubt eine Kultur nämlich, dass ihre Werte gar keine kulturellen Werte seien, sondern dass sie gewissermaßen wie Naturgesetze entdeckt und gelten würden, dann vertraut sie darauf, dass sich diese Werte langsam von selbst durchsetzen. Wir denken etwa: „Die Menschen sind von Natur aus frei und haben von Natur aus das Recht, sich zu verwirklichen.“ Die Folge ist, dass wir für diese Werte nichts glauben tun zu müssen. Hartmut Rosa hat mit großem diagnostischen Geschick im Anschluss an Taylor auf diese Schwierigkeit im Selbstverständnis der Moderne hingewiesen. Er spricht von einem „grundlegenden performativen Selbstwiderspruch“ (Rosa 1998, 347): Unsere moderne Kultur profitiere von Werten, die sie *als solche* naturalistisch leugne (indem sie glaubt, es handle sich nicht um Werte, sondern um Naturkonstanten). Dadurch würden diese Werte laufend geschwächt.

Werte gelten nicht von Natur aus.

Hier setzt Taylors Programm einer Orientierung an Werten überhaupt erst ein. In seinem großen Buch über die Moderne verwendet Taylor die Metapher der *Quellen des Selbst* (Taylor 1996). In der Verlebendigung der Werte gehe es darum, Werte zum einen überhaupt erst als solche, also als Werte (und nicht als etwas von Natur aus Geltendes) anzuerkennen, und zum anderen darum, diese in ihrem ‚heißen Kern‘, das heißt nicht in ihrer verflachten Ausdrucksweise, sondern in ihrer eigentlichen, zutiefst bewundernswerten und überzeugenden Bedeutung wie eine Quelle wieder zum Sprudeln zu bringen.

Verlebendigung der Werte setzt nach Taylor also ein bei der Erkenntnis, wie prekär und gefährdet unsere Werte sind. Sie gelten nicht von Natur aus, sondern nur so lange, wie wir diese Werte immer wieder artikulieren, hochhalten und sie notfalls verteidigen. Verlebendigte Werte werden in unserem individuellen und gemeinschaftlichen Leben zu Quellen des Sinns. Wir wissen dann wieder, was wir schätzen, was wir an unserer Kultur bewundern: ihr Bekenntnis zu Individualrechten und zu einer authentischen Vielfalt in Freiheit. Hier liegt der Kern dieser Bedeutung von Orientierung durch Philosophie: Quellen des Sinns geben uns unsere Identität zu verstehen.

Die Kompetenzen, welche dabei gefördert werden, liegen zum einen in der Bewusstwerdung über unsere kulturellen moralischen Güter. Zum anderen gilt es, diese Werte mit unserem Empfindungsvermögen nachzuvollziehen und zu Quellen unserer Identität zu machen. Orientierung

betrifft jetzt nicht nur den Kopf, wie dies bei den rationalen Ethiken der Fall ist. Anders als bei diesen bedeutet Orientierung hier auch eine Art Einsicht in Sinn, nämlich individuellen und gemeinschaftlichen Sinn. Und dies ist eine große Stärke dieser Orientierung durch Philosophie.

5 Orientierung durch die Vernunft des Herzens: Herzensbildung als Kultivierung des Moral Sense

Orientierung durch Philosophie kann schließlich auch bedeuten, unser Herz zu bilden (vgl. Thomas 2021, 209–222; Thomas 2022). Herzensbildung lässt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: In seinem Roman *Fabian. Geschichte eines Moralisten* erzählt Erich Kästner vom Besuch der Mutter beim arbeitslosen erwachsenen Sohn in Berlin (vgl. Kästner 1998). Beim Abschied auf dem Bahnsteig (auf dem sich die beiden treffen, nachdem sie noch unterschiedliche Termine hatten) schiebt Fabian der Mutter heimlich einen Zwanzigmarkschein in die Handtasche. Beim Heimkommen erlebt er eine Überraschung.

„Auf dem Tisch standen Blumen. Ein Brief lag daneben. Er öffnete ihn. Ein Zwanzigmarkschein fiel heraus, und ein Zettel. ‚Wenig mit Liebe, Deine Mutter‘, war daraufgeschrieben. In der unteren Ecke war noch etwas zu lesen. ‚iß das Schnitzel zuerst. Die Wurst hält sich in dem Pergamentpapier mehrere Tage.‘ Er steckte den Zwanzigmarkschein ein. Jetzt saß die Mutter im Zug, und bald mußte sie den anderen Zwanzigmarkschein finden, den er ihr in die Handtasche gelegt hatte. Mathematisch gesehen, war das Ergebnis gleich Null. Denn nun besaßen beide dieselbe Summe wie vorher. Aber gute Taten lassen sich nicht stornieren. Die moralische Gleichung verläuft anders als die arithmetische.“ (Kästner 1998, 121)

Der letzte Satz bringt es auf den Punkt. Herzensbildung kennt kein Kalkulieren mit den Größen unseres normalen Lebens. Fast ließe sich sagen: Was sich in Kästners Schilderung als Liebe zwischen Mutter und Sohn zeigt, das kommt als eine Art Wunder immer noch zu diesen üblichen Größen hinzu. Es scheint einer anderen Ordnung anzugehören. Und doch können wir unser Herz bilden und dies kann Orientierung geben. Exemplarisch für diesen hier vorgeschlagenen Typ von Orientierung gehe ich im Folgenden sehr kurz auf einige Philosophien ein: David Hume nennt weitere Beispiele für einen kultivierten Sinn für das Gute, den *Moral Sense*: Wenn wir einen sehr schwierig auszusprechenden Text vorlesen und ein

Stotterer befindet sich neben uns, dann fühlen wir schon während des Vorlesens mit ihm mit: Welche Schwierigkeiten würde er mit dem Text haben, wenn er ihn vorlesen müsste (vgl. Hume 1996, 146–147)? Ein anderes Beispiel: Selbst wenn wir, wie bei einem historisch weit zurückliegenden Ereignis, weder unmittelbar noch mittelbar betroffen sind, haben wir ein Gefühl dafür und erkennen es sofort, wenn eine Tat gut oder sogar edel ist (vgl. Hume 1996, 137). Ein Beispiel aus der Tradition ist hier, dass Sieger in einem bewaffneten Kampf die Besiegten verschonen.

Güter oder Werte sind nicht subjektiv.

Orientierung an moralischen Gütern geht mit der Erkenntnis einher, dass diese Güter oder Werte, anders als Neigungen, nicht subjektiv sind. Corine Pelluchon formuliert diesen Zusammenhang im Rahmen einer ökologischen Ethik:

„In der Wertschätzung hängt der Wert, den ich anderen zuerkenne, nicht von meinem Blickpunkt ab. Jemandem Wert zuerkennen, einem menschlichen Wesen oder einem Tier, heißt anzuerkennen, dass es einen eigenen Wert hat [...] und seine Existenz die Welt bereichert [...] dass der Wert nicht anthropozentrisch ist“ (Pelluchon 2019, 42–43).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war es Max Scheler, der in einem Neuentwurf philosophischer Ethik, der sogenannten *Materialen Wertethik*, die Orientierung an moralischen Gütern im Sinne der Herzensbildung beschrieben hat. Wenn wir einfach etwas begehren, weil wir es gerade haben wollen, dann hat dieses Objekt lediglich eine wichtige Funktion für uns. Anders, wenn wir in ihm einen eigenen, von uns unabhängigen Wert ‚erschauen‘. Die Fähigkeit, diesen intrinsischen Wert zu erkennen, ist Scheler zufolge eng mit unserer Fähigkeit zu lieben verbunden. Im Lieben erfährt das „dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich [...] eine Erweiterung“, im Hassen eine „Verengung“ (Scheler 2014, 325). Über den Akt des Liebens schreibt Scheler,

„daß dieser Akt vielmehr die eigentlich entdeckende Rolle in unserem Werterfassen spielt [...], daß er gleichsam eine Bewegung darstellt, in deren Verlauf jeweilig neue und höhere, d. h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannt Werte aufleuchten und aufblitzen“ (Scheler 2014, 325).

Was gemeint ist, können wir uns an folgendem Beispiel verdeutlichen: Wenn wir einen Menschen lieben, etwa unsere Partnerinnen und Partner oder unsere Kinder, dann können wir an sie glauben. Auch wenn diese noch an sich selbst zweifeln, sehen wir schon eine Art werdende Möglichkeit in ihnen (vgl. Scheler 1973, 162; Thomas 2021, 219–222). Ähnlich ist die gute Lehrperson in der Lage, schon die Möglichkeiten zu sehen, die in ihren Schülerinnen und Schülern liegen, auch wenn diese sich noch als sehr unvollkommen erfahren.

Ein anderes Beispiel für die Unterscheidung zwischen subjektivem Begehren und objektivem Gut gibt die englische Philosophin Sophie Grace Chappell. Menschen können eine Lust am Zerstören empfinden, ja einen regelrechten Bluttausch beim Töten z. B. von Tieren. Chappell differenziert an dieser Erfahrung eine Art (erschreckendes) ‚Belohnungsgefühl‘ einerseits (das man bei solchen destruktiven Handlungen empfinden kann, eben im Sinne eines seelisch-leiblichen Rauschs, hier liegt das subjektive Begehren) und andererseits die Erfahrung des Werts des Lebens selbst, die man in derselben Situation machen kann, hier liegt der intrinsische, objektive Wert (vgl. Chappell 2022, 120–121). Dieser Wert des Lebens kann uns ‚aufgehen‘, etwa auch, wenn wir beobachten, wie andere Menschen (evtl. lustvoll) Tiere töten (vgl. Chappell 2022, 121). Übertragen wir dieses etwas drastische Beispiel auf unseren Konsum. Nur allzu vertraut ist unsere immer wiederkehrende Lust auf eine begehrte Speise oder auf neue Dinge, die wir besitzen wollen, dies entspricht dem subjektiven Begehren. Im Rahmen einer Fastenkur oder wenn wir Menschen wirklich hungern sehen oder wenn wir all den mühsamen Arbeitsschritten nachgehen, die andere Menschen bei der Herstellung der von uns begehrten Gegenstände leisten mussten, kann uns der objektive Eigenwert der Nahrungsmittel oder der Gegenstände aufgehen.

Herzensbildung als eine sehr elementare Form von Liebe

Mit Scheler können wir hier davon sprechen, dass der Augenblick, in dem wir Werte ‚erschauen‘, in dem uns etwas Gutes ‚aufgeht‘, der Augenblick einer sehr elementaren Form von Liebe ist. Dies meine ich mit der Vernunft des Herzens oder mit Herzensbildung.

Dass diese Spielart der Orientierung durch Philosophie eine wertvolle Ergänzung der rationalen Ethik (Deontologie, Utilitarismus) und der Orientierung des Typs 1 (nach dem Weltbegriff) ist und dass zu ethischer Urteilsfähigkeit unbedingt die hier beschriebene Liebesfähigkeit hinzu-

kommen muss, wollte ich in diesem Abschnitt zur Diskussion stellen. Hier liegt die Stärke dieser Form der Orientierung: Elementare Liebe lässt unsere Fähigkeit wachsen, die Dinge als wertvoll, schützens- und bewahrendwert zu erfahren. Und ebenso unsere Fähigkeit, an Menschen zu glauben. Die Vernunft des Herzens kann gerade durch dieses ‚Erschauen‘ des Guten (des Wertvollen) Menschen verbinden.

Grenzen der Orientierung durch die Vernunft des Herzens sehe ich, ähnlich wie auch schon im letzten und vorletzten Abschnitt, darin, dass die Gesellschaft nicht nur Liebesfähigkeit und Herzensbildung braucht, sondern insbesondere ein gutes Rechtssystem, in welchem Gleichheit und Gerechtigkeit bis ins Detail hinein durch Gesetze geregelt werden. Einerseits braucht es Diskussion und Argument und nicht nur das ‚Erschauen‘ intrinsischer Werte. Andererseits darf die Vernunft des Herzens als eine Art Grundlage unseres Rechtssystems nicht fehlen. Ethische Urteilsfähigkeit ist auch auf jene Fähigkeit angewiesen, die Scheler Liebesfähigkeit nennt.

Ausblick

Die genannten Aspekte der Orientierung durch Philosophie, so mein Vorschlag für den Diskurs über Orientierung, ließen sich als ein ethisch-philosophisch qualifiziertes Orientierungswissen bezeichnen. Dieses umfasst, dies wollte ich zeigen, neben normativen Aspekten auch Elemente wie die Selbstartikulation, die Verlebendigung von Werten oder die Vernunft des Herzens. Erst alle diese Aspekte, also die in den Abschnitten 1 bis 5 vorgeschlagenen Typen von Orientierung, machen, so habe ich hier zu zeigen versucht, einen reicheren Begriff einer Orientierung durch Philosophie aus.

Als abschließende Forschungsthese möchte ich daher auf folgenden Zusammenhang hinweisen: Wie breit Orientierung durch Philosophie gefasst wird, das hängt nicht zuletzt davon ab, wie breit der Vernunftbegriff gefasst wird und welche Formen des Denkens überhaupt als vernünftig gelten können (vgl. Thomas 2026).

Literatur

- Aristoteles (1986), *Nikomachische Ethik*, übers. von O. Gigon, München: dtv, 6. Aufl.
- Beauvoir, Simone de (1992) [1949], *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek: Rowohlt.
- Chappell, Sophie Grace (2022), *Epiphanies. An Ethics of Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Gilligan, Carol (1984), *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München/Zürich: Piper.
- Hume, David (1996) [1751], *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Stuttgart: Reclam.
- Kästner, Erich (1998) [1931], *Fabian. Geschichte eines Moralisten*, München: Hanser (Werke 3).
- Kant, Immanuel (1904) [1787], *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), Berlin: Reimer (Akademie-Ausgabe 3).
- MacIntyre, Alasdair (1984), *Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*, Königstein/Ts.: Hain.
- MacIntyre, Alasdair (1987), *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Mittelstraß, Jürgen (2002), *Bildung und ethische Maße*, in: Killius, Nelson / Kluge, Jürgen / Reisch, Linda (Hg.), *Die Zukunft der Bildung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 151-170.
- Mittelstraß, Jürgen (2003), *Das Maß des Fortschritts. Mensch und Wissenschaft in der Leonardo-Welt*, Köln: Karl-Rahner-Akademie.
- Pelluchon, Corine (2019), *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*, Darmstadt: WBG.
- Rappe, Guido (2008), *Interkulturelle Ethik. Historisch-kritische Untersuchungen zur Grundlegung einer kulturübergreifenden Ethik unter besonderer Berücksichtigung antiker Theorie und Praxis in China und Griechenland, Teilband 3: Deontologische Tugendethik. Die Theorie antiker Selbstkultivierung*, Berlin/Bochum: Europäischer Universitätsverlag.
- Rappe, Guido (2010), *Die Natur des Menschen als moralisches Potenzial. Konzepte des menschlichen Selbstverständnisses im alten China und in Griechenland*, Bochum/Freiburg: Projektverlag.
- Rosa, Hartmut (1998), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Scheler, Max (1973) [1913/1923], *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München: Francke.
- Scheler, Max (2014) [1913], *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg: Meiner.
- Taylor, Charles (1995), *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (1996), Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Thomas, Philipp (2021), Bildungsphilosophie für den Unterricht. Kompetente Antworten auf große Schülerfragen, Tübingen: Francke (utb).

Thomas, Philipp (2022), Vernunft des Herzens? Zur Frage der Herzensbildung in der Ethik, Weingarten, Opus W, <https://hsbwgt.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/421> [02.10.2025].

Thomas, Philipp (2026), Die andere Vernunft. Philosophie als transformative Praxis, Berlin: Metzler.



Ulrike Sallandt

Beyond Church, Society and Politics

Theologisch / Theologie herausgefordert im Gespräch
mit indigenen Weltanschauungen

DEUTSCH

ABSTRACTS

In meinem Beitrag bringe ich Levinas' Erkenntnis des Untergangs der Menschlichkeit und den darin liegenden Appell zur Rückkehr zum Leib in ein Gespräch mit indigener Weltanschauung. Dabei ist es mein Anliegen, das Denken von Emmanuel Levinas, dessen Überzeugung von körperlicher Erfahrung im Arbeitslager geprägt ist, auf weiten Raum zu stellen, indem ich – von indigener Überzeugung herausgefordert – versuche, es jenseits des Anthropologischen weiterzudenken. Levinas' Verlust seiner Familie in den menschengemachten Unmenschlichkeiten des Dritten Reichs lässt ihn Menschlichkeit andernorts, jenseits des Seienden, suchen. Dieses Narrativ, Streben nach Lebensraum an einem Ort außerhalb (Exteriorität), lässt sich im Gespräch, u. a. mit Lorena Cabnal, feministische indigene Aktivistin aus Guatemala, multirelational konkretisieren / weiten. Es zeigt sich das widerständige / befreiende Potential der Gemeinschaft, die anthropozentrische Grenzen sprengt, Leben zyklisch konstituiert und gestaltet. Leben wird primär körperlich und in-Beziehung wahrgenommen, in Beziehung immer wieder erlebt. Raum / Räumlichkeit in relationalen Dimensionen legt den fundamentalen Grundriss des Lebens. Theologisch produktiv erachte ich die Dimension des Körpers / der Körperlichkeit. Dabei vertiefe ich die relationale Beziehunghaftigkeit von Körper – Leben – Weltbezogenheit anhand des Konzepts des somatischen Wissens und spüre auf diese Weise einer performativen ästhetischen Theologie nach, die lernt / lernen muss, den Logozentrismus europäischen Denkens aufzubrechen, *soma* in seiner Bedeutung als Ort epistemologischer Produktion auszuloten.

Beyond church, society and politics. Theological challenges and challenging theology in dialogue with indigenous worldviews

This article brings theology in dialogue with indigenous worldviews based on Emmanuel Levinas' description of the demise of humanity and his appeal to return to the body. My aim is to extend Levinas' thinking, that is shaped by his corporeal experiences in labour camps, to other spaces by transcending anthropological confines through the challenging lens of indigenous beliefs. Losing his family in the human-inflicted inhumanities of the Third Reich led Levinas to seek humanity elsewhere, beyond the here and now. This narrative, this search for a place to live "outside of" (exteriority), is both concretised and expanded in conversation with Lorena Cabnal, a feminist indigenous activist from Guatemala, among others. It reveals the potential for resistance and liberation through community—its ability to break down anthropocentric boundaries and create a cyclical life. Life is primarily perceived in physical relation and repeatedly experienced through relation. Relational space / spatiality forms the fundamental framework of life. I consider the dimension of the body / corporeality to be theologically productive. Applying the concept of somatic knowledge, I further deepen the relational connectedness of body—life—worldliness and explore a performative aesthetic theology that learns/must learn to overcome the logocentrism of European thinking in order to locate the significance of soma as a place of epistemological production.

| KEY WORDS

réurrence; pachacuti; Sumak kawsay; Buen Vivir; Körperwissen; Religionsästhetik

réurrence; pachacuti; Sumak kawsay; buen vivir; bodily knowledge; religious aesthetics

| BIOGRAPHY

Ulrike Sallandt ist Professorin für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-Ossietzky-Universität Oldenburg.

ORCID  0009-0004-5894-8467

E-Mail: [ulrike.sallandt\(at\)uni-oldenburg.de](mailto:ulrike.sallandt@uni-oldenburg.de)

Einführende Überlegungen

Existenz bedeutet, beginnt und stiftet sich permanent in vielschichtigen differenzierten Beziehungsstrukturen, in denen der Mensch ein Element des / im organischen lebendigen Kosmos einnimmt. Lebensphilosophien wie die des *Buen Vivir* oder *Sumay kawsay* bringen die *Ecologia de Saberes* (2009; übers. *Ökologie des Wissens*) von Boaventura de Sousa Santos sowie den *Dialogo de saberes* (2025; übers. *Dialog des Wissens*) von Eduardo Leff zum Ausdruck. Dabei machen sie eben diese auf-, in- und miteinander bezogenen Beziehungshaftig- und Gemeinschaftlichkeit sichtbar. Dem „Mythos der Moderne“ (Dussel 1994), dem denkenden Ich cartesianscher Tradition und dem modernen Prozess des fähigen vernünftigen Individuums aufklärerischer Tradition tritt der *Pensamiento de complejidad* (übers. *Gedanke der Komplexität* [U. S.]) von Edgar Morin (vgl. Morin 2010) entgegen. Die komplexe, kosmische, planetarische, grundlegende Bindung / Abhängigkeit von allen und allem stiftet sich als zukunftsstragendes Lebensfundament der Vergangenheit. Organisationsformen des Zusammenlebens gründen auf dem existenziellen Recht von Mutter Erde (*Pachamama*) und (nicht-)menschlicher Komplementarität.

Es geht um die relationale Gestaltung des Lebensraums im Augenblick.

Differenzierende organisierende duale Strukturen sind nicht ausgeschlossen, richten sich aber gegen jede Art von Binarität, Hierarchie und Konkurrenz, denn dies sind Produkte neokolonialer neoliberaler kapitalistischer sogenannter moderner Entwicklung. Normative Orientierung stiftet sich primär methodisch im permanenten Prozess des komplexen Miteinanders, der sich gegen den sog. modernen linearen kapitalistischen Entwicklungsfortschritt richtet. Stattdessen geht es um den Lebensraum – seine relationale Gestaltung im Augenblick –, der sich in indigener Überzeugung der Aymara zufolge stiftet und erfährt, „wo das Leben pulsiert und gefördert wird“ (Paredes 2013, 103; übers. U. S.). Interesse stiftet sich demnach wörtlich zwischen Seiendem, indem permanent *in-between* er-/gelebt werde und damit relationales Sein entstehe. Theologische Orientierung zurückzugewinnen, bedeutet methodisch radikal (um-)zudenken und loszulassen, zum körperlichen geschöpflichen Ganzen zurückzukehren, nicht nur Unausgesprochenes, sondern anders Sprechendes wahrzunehmen. Vom Untergang des Anthropozentrismus

herausgefordert suche ich anhand des Begriffs der *réurrence* von Emmanuel Levinas und dem andinischen Konzept *pachacuti*, den Appell der Rückkehr zur Menschlichkeit kritisch zu schärfen. Die sichtbare werdende Bedeutung von Körper / Körperlichkeit, die im indigenen Narrativ feministischer Bewegungen Lebensraum / Lebensschutz bedeutet, zeigt sich insbesondere als tragender, relationaler, räumlicher Grundriss allen Lebens (auf) der ganzen Welt. Anhand der Ästhetik in der Wahrnehmung versuche ich Potential und Bedeutung der Ökologie des Wissens zu vertiefen, die sich im Dialog der Gemeinschaften praxisnah konkretisiert. Die anschließende kritische Unterscheidung von *Sumak kawsay* und *Buen Vivir* nutze ich, um nicht nur den Appell zur Rückkehr, sondern vor allem das Wie zu bedenken. Theologisch herausgefordert lote ich das (selbst-)kritische Potential epistemologischer Alteritäten und sensibilisiere für ästhetische und performative Aufbrüche im theologischen logozentrischen Denken.

1 Epistemologischer Aufbruch: Anders theologisieren

1.1 Ohnmachtserfahrungen: Untergang des Anthropozentrismus

Die Gegenwart zeigt uns in vielerlei Hinsicht Ohnmachtserfahrungen, Situationen, in denen wir uns als Mensch in unserer eigenen Lebenswirklichkeit extrem herausgefordert oder gar überfordert fühlen. Möglicherweise erfahren wir vertraute Räume, bekannte Sprachlichkeit / Rhetorik, Lebensfundamente, die uns einst Halt gegeben haben im täglichen Miteinander, als fragil, brüchig und dem Untergang geweiht. Ohnmachtserfahrungen, Erfahrungen, in denen Menschen nicht mehr den ihnen bekannten Instrumentarium, sozialen Umgangs- und Verhaltensweisen, Handlungsgewohnheiten, sprachlichen Ausdrucksformen und Symbolen vertrauen können, dominieren in der Krise der Gegenwart, die zu Recht als eine Zivilisationskrise bezeichnet wird. Schauen wir auf Mikro- oder Makroebene zeigt sich eine politische Entwicklung einer einzigartigen noch nie dagewesenen Inszenierung des (un)freien Menschen, die bekannte fundamentale demokratische Werte vermissen lässt. Folge des Verlusts sind Prozesse der Radikalisierung, die – wörtlich gesprochen – ermöglichen, sich (ideologisch) zu verwurzeln, damit den Schein wahren, Halt im Leben zu geben. Emmanuel Levinas, der eine Philosophie nach Auschwitz entwickelt hat, sprach seiner Zeit im Kontext seiner am

eigenen Leib gemachten Erfahrungen der Unmenschlichkeit im national-sozialistischen Deutschland vom Untergang der Menschlichkeit. Der sogenannte aufgeklärte vernunftorientierte Mensch, das fähige denkende Ich á la Descartes und des deutschen Idealismus, habe die Menschlichkeit auf den Kopf gestellt. Entfremdet, entwurzelt in der Isolation des eigenen ideologischen Systems, rassialisiert, diskriminiert, als Naturzustand universalisiert, zeige sich der Mensch, so Levinas, als Maske / Fratze seiner selbst entmenschlicht. Der Mensch löse sich auf und werde zur personifizierten Unmenschlichkeit, zum Opfer seiner selbst. In seinem Aufsatz „Der Untergang der Vorstellung“ (in Levinas 2012) thematisiert Levinas den Prozess des sogenannten abendländischen Denkens, in dem die – vom transzendentalen Ich ausgehende – Intentionalität, teleologisch ausgerichtet, zur Alteritätsvergessenheit führe. Erst wenn diese Art linearer Ausbreitung des Denkens und der Subjekt-Objekt-Beziehung aufgehoben werde, „öffnet [sich] der Blick für eine Beziehung mit dem Anderen, die weder den Denkenden unerträglich einschränkt, noch dieses Andere als Inhalt einfach im Ich aufgehen lässt“ (Levinas 2012, 138).

Der Kern der Menschlichkeit ist nicht das alleinige Werk eines allmächtigen Ich.

Die Pointe im Levinas'schen Denken liegt darin, dass Sinngebung und damit der Kern der Menschlichkeit nicht das alleinige Werk eines allmächtigen Ich ist, das ideologisch motiviert den Anderen ausschließlich zum eigenen Vorteil nutzt, sondern vielmehr sich in der ursprünglich angelegten Abhängigkeit, Beziehungshaftigkeit bzw. Verflechtung im leiblichen Ganzen konstituiert. Dieses prälogische (leibliche) Bewusstsein deutet Levinas als Geburtsort des Menschlichen und spricht in diesem Zusammenhang von der Fruchtbarkeit (vgl. Levinas 2014, 400). Mit anderen Worten: In der Erfahrung und Gewissheit der körperlichen Abhängigkeit liegt menschliche Sein- und Sinngebung, die sich vorläufig – vor allem Endlichen, Menschlichen – ereignet und die der Mensch ‚nur‘ als Gabe empfangen kann.

1.2 Was haben *récurrence* (Levinas) und *pachacuti* (indigen-andinisch) gemein?

Aus der Literatur erfahren wir, dass das Andenkonzept *pachacuti* mit der christlichen Vorstellung der Apokalypse in Beziehung gesetzt wird. An

dieser Stelle möchte ich es über diese gängige Praxis hinaus mit Levinas' Konzept der *réurrence* – der Rückkehr zum Leiblichen – beleuchten, konkret Letzteres aus der indigenen Perspektive vertiefen und erweitern. Wie bereits erwähnt, ist die Erfahrung und Gewissheit der körperlichen Abhängigkeit im Levinas'schen Narrativ Quelle menschlichen Sinns und Seins. Mit dieser Behauptung kritisiert nicht nur Levinas, sondern auch andere Philosoph:innen und Theolog:innen nach Auschwitz, die klassische dualistische Differenzierung von passiv und aktiv im aufgeklärten Denken der Neuzeit. Vielmehr stellt Levinas dem aktiv vernünftig handelnden Menschen ein Offenbarungsgeschehen, nämlich eine Rückkehr vom über-heblichen Ich zum demütigen Sich, entgegen (vgl. Sallandt 2024, 67–70). Diese Reduktion vom Ich zum Sich lässt sich bei Levinas als das bereits erwähnte Geburtsgeschehen – d. h. die Entstehung der wahren Menschlichkeit – begreifen; Letztere ist konsequenterweise nur in radikaler Passivität erfahrbar (vgl. Levinas 2014, 104).

„Die Rückkehr des Ich zu Sich in der Besessenheit ist nicht eine Reflexion des Ich über sich, eine betrachtende Rückkehr zu sich, sondern die Reduktion des Ich auf sich, Rückkehr des Ich zur Passivität des Sich“ (Levinas 2012, 313).

Dahinter steht der bereits skizzierte Verlust des Vertrauens Levinas' in die menschliche Vernunft, folglich in die aktive Fähigkeit des Menschen, vernünftig zu handeln. Der Mensch kann nicht aus sich selbst heraus ethische Verantwortung übernehmen, sondern wird im Sinne Levinas' erst im Offenbarungsgeschehen dazu befähigt. Dem Unverfügbaren ausgeliefert, wird der (werdende) Mensch erst menschlich und ethisch fähig (vgl. Levinas 2011, 261). Das Unverfügbare (G*tt) öffnet Raum der Transzendenz in der Immanenz, kurz: Raum der Menschlichkeit in der un-menschlichen Welt. Der Mensch erfährt allein in diesem Offenbarungsgeschehen, dessen Ort ihm selbst unverfügbar ist und bleiben muss, sein Menschsein. Mayra Rivera, US-hispanische Theologin aus Costa Rica, spricht von *The Touch of Transcendence* (2007). Es ist die Situation des Ausgeliefertseins, eine menschlich nicht erfüllbare Sehnsucht, ein Begehren, wie Levinas formuliert (vgl. Levinas 2012, 224), das – im Gegensatz zu einem menschlich erfüllbaren Bedürfnis – nur von außen (von G*tt) befriedigt werden kann. Dieses Offenbarungsgeschehen entzieht sich aktivem Handeln, mehr noch, lässt sich vom Gegensatz aktiv – passiv nicht mehr abbilden. „Die Rückläufigkeit des Sich sprengt die Gren-

zen der Identität, sprengt das Prinzip des Seins in mir, das unerträgliche Ruhen in sich, das der Definition zukommt“ (Levinas 2012, 316).

Dieses Konzept der *réurrence*, der radikalen Passivität, der Rückkehr zu der ursprünglichen leiblichen Erfahrung der Gebürtlichkeit¹ (Hannah Arendt), die sich am Ort der Exteriorität, sprich außerhalb menschlichen Systems, ereignet, denkt Levinas (noch) anthropozentrisch. Sein Denken umfasst zwar die Dimension außerhalb des endlich Verfügbaren, bleibt aber im Begriff der Exteriorität tendenziell theologisch abstrakt (vgl. Sallandt 2024, 86). Ökozentrische planetarische kosmische Gedanken werden nicht explizit genannt. Interkonnektivität von Mensch – Natur – Kosmos werden nicht weiter verfolgt. Aber der Aufbruch – das Bekenntnis des Untergangs der Vorstellung (s. o.) – impliziert unverkennbar die Erkenntnis der Selbstzerstörung des Menschen in Isolation, zeigt darin Anknüpfungspunkte zur territorialen, weltumfassenden Bedeutung von *pachacuti* und lässt sich vor allem aus der Perspektive des andinischen Konzepts weiterdenken.

(Da-)Sein in multidirektionaler Beziehung

Der interdisziplinäre Denker Arturo Escobar aus Kolumbien schreibt in seinem jüngst erschienen Gesamtwerk *Hilos del pensamiento critico* (2025), dass sich hinter den Kämpfen der indigenen Völker in Lateinamerika, der Zapatisten, der Aymaras, der Chiapas in Mexiko, der Afroamerikanischen Communities in Kolumbien eine ganz andere Form verbirgt, Leben wahrzunehmen und zu organisieren. Sie spiegele eine relationale Ontologie wider, die das (Da-)Sein in multidirektionaler Beziehung verstehen lasse. Dabei werde eine Art Gemeinschaftslogik – in Abgrenzung zur analytischen westlich konnotierten Logik – sichtbar (vgl. Escobar 2025, 105). Die Macht liege im kollektiven Denken / im Kollektiv des Gemeinschaftlichen (vgl. Escobar 2025, 106). Im Rahmen einer Arbeitsgruppe (Taller de Historia Oral Andina²), initiiert und gegründet von Silvia Rivera Cusicanqui im November 1983, wurde über das Potential des Kollektivs diskutiert. Die Ganzheitlichkeit der sozialen, kulturellen, territorialen Erfahrungen der andinischen Bevölkerung / Welten komme, so der Konsens, im Konzept *pachacuti* zum Ausdruck. *Pachacuti* umfasse die Komplexität der Welt in ihren zyklischen Raum-Zeit-Wenden.

„El THOA enfatiza la reconstitución del *aillu*, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos in-

¹ Hannah Arendt beschreibt in ihrem Hauptwerk *Vita Activa. Von der Tätigkeit des Seins* Natalität (Gebürtlichkeit) als Ort der Einzigartigkeit des Menschen (vgl. Arendt 2014, 217).

² Zu THOA, übers. *Thema der mündlichen Traditionen im Andinischen Raum*, vgl. <https://thoa-bolivia.wordpress.com/about/> [19.09.2025].

*dígenas, con el potencial de un verdadero Pachacuti, volviendo a centrar la existencia en el vivir bien. Esta visión sostiene la importancia de los territorios de los aimaras, quechuas (aillus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres.*³ (Escobar 2025, 106, Anm. 13)

Etymologisch setzt sich der Begriff aus *pacha* und *kuti* zusammen. *Pacha* bedeutet Welt / Raum / Zeit, *Kuti* Rückkehr / Umkehr. Als Komposita drückt er zunächst einen radikalen Paradigmenwechsel aus, der Umsturz gegebener Ordnung impliziert, zugleich Umkehr zu neuen Strukturen ebnet. Silvia Rivera Cusicanqui, Soziologin aus Bolivien, macht folglich deutlich, dass *pachacuti* einen Transformationsprozess beinhalte, in einer Raum-Zeit-Dynamik, die dem modernen linearen Zeit- und Fortschrittsdenken, intentional ideologisch kapitalistisch isoliert, radikal widerspreche. Zyklisch gedacht setze *pachacuti* Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart stetig in konstruktive Beziehung (vgl. Sumida Huaman/Stein 2025, 455). Mit anderen Worten ist die Macht des gemeinschaftlichen Kollektivs jenseits des Anthropozentrismus ökozentrisch zu denken.

Ein Raum zwischen Katastrophe und Erneuerung

Jasmin Belmar Shagulian untersucht dahingehend die Narrative und Perspektiven der Spannung, die der Begriff *pachacuti* umfasst. Zwischen Katastrophe und Erneuerung öffne sich neuer Raum für den Aufbau einer neuen Gesellschaftsordnung, die immer wieder (zyklisch) aus der Krise neue strukturelle Ordnung / Orientierung, ausgehend von und für Gemeinschaft (Interkonnektivität), erwachsen lasse (vgl. Belmar Shagulian 2023, 21–22). In dieser Spannung zeigt *pachacuti* durchaus Nähe zum Konzept der Apokalypse, transzendiert zugleich im zyklischen-räumlichen Denken die Vorstellung des einen Weltendes, Produkt einer Überbetonung eines teleologischen linearen Zeitverständnisses. Entscheidend ist für mich an dieser Stelle, das Potential der räumlich-zyklisch gedachten Gemeinschaftlichkeit von *pachacuti* demütig zu empfangen, um den *réurrence*-Begriff und das Bewusstsein der leiblichen Abhängigkeit jenseits des Anthropozentrismus räumlich zu verdichten. Die Interkonnektivität, relationale Dimension des Weltganzen,⁴ in kosmischer, holistischer Dimension ermöglicht eine Ausbuchstabierung und Sichtbarmachung dessen, was Levinas als Ort der (Neu-)Geburt von Menschlichkeit und Menschsein deutet. Beides ist unabdingbar *InBetween* zu denken, und zwar nicht sekundär, sondern primär, und dies schließt Natur und Kos-

³ „Die THOA betont die Wiederherstellung des Aillu, einen Prozess, der die gesamte soziale, kulturelle und territoriale Erfahrung der indigenen Welten umfasst und das Potenzial für einen echten *Pachacuti* hat, indem er das Leben wieder auf das *gute Leben* ausrichtet. Diese Vision unterstreicht die Bedeutung der Gebiete der Aymara und Quechua (Aillus, Markas und Suyus) und die Harmonie zwischen allen Wesen.“ (Übers. U. S.)

⁴ Weltverständnis der Moderne und der indigenen Welt unterscheiden sich deutlich.

mos, sprich die Verflechtung von oben und unten, rechts und links (vgl. Paredes 2013, 104–106), ein. Genau diese primäre Beziehunghaftigkeit bringt *pachacuti* zum Ausdruck und erweitert die anthropozentrische Reduktion theologischen Schöpfungsverständnisses christlicher Traditionen. Escobar schlussfolgert explizit, dass es sich um ein neues Lebensdesign handle. Ausgehend vom *Pluriversum*, der Koexistenz von Welten, anstatt dem Universum, Produkt des westlichen (christlichen) Absolutheitsanspruch der einen Welt, visioniert Escobar unter Berücksichtigung der vielfältigen sozialen Bewegungen indigener Völker und deren kollektiven Potentials (s. o.) „die Rückkehr zum Sinn des Umsturzes der etablierten Ordnung“ (Escobar 2025, 610–611), *pachacuti*.

Festzuhalten ist: Sowohl *réccurrence* als auch *pachacuti* sind Ausdruck einer Rückkehr, die als Art Widerstand zu Gegebenem – in paradoxer Spannung von De- und Rekonstruktion – für eine neue Ordnung des ganzen Lebens (nicht nur des Menschen) sensibilisieren. Levinas bleibt trotz seiner Kritik an der anthropozentrischen Ausrichtung westlicher aufgeklärter Subjektivphilosophien, die sich monotheistischer Tradition verpflichten, letztlich im dualistischen Narrativ der Begegnung von Unendlichem und Endlichem stecken. Zwar bricht er mit dem aufklärerischen Ideal des Menschen, zeigt die Folgen der (Un-)Menschlichkeit auf, bezieht aber seine Erkenntnis der ethischen Dimension der leiblichen Abhängigkeit nicht auf das umfassende Weltganze (Welt-Räume); Relationalität als theologischer Ausdruck schöpferischen Wirkens wird an-/mitgedacht, aber nicht radikal jenseits des Anthropozäns auf weiten Raum in kosmischer, planetarischer Bindung gestellt. Während die Begegnung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen (Antlitz) bei Levinas theologisch als eine zwischen dem werdenden menschlichen Selbst und G*tt zur Sprache kommt, erweitert sich diese aus indigener andinischer Perspektive von *pachacuti*.

Das Primat der Ethik lässt sich multidimensional radikalisieren.

Das Primat der Ethik als erste Philosophie und Theologie (vgl. Levinas 2012, 199–200) lässt sich so aus meiner Sicht in indigener andinischer Überzeugung explizit multidimensional radikalisieren. Dabei konkretisiert sich der Ort der Exteriorität räumlich als relationale Ontologie. Das komplexe relationale Gefüge von Transzendenz und Immanenz befreit sich (permanent) aus kategorischer binärer Enge und respektiven Zu-

schreibungen, lässt Raum / Räumlichkeit für fluide wechselseitig generierende Gemeinschaftlichkeit. Im Sinne eines autopoietischen Systems vollzieht sich die Gemeinschaftlichkeit ökozentrisch, sozial, epistemologisch, ästhetisch, religiös, spirituell als lebendiger Organismus, als gesellschaftlich-politische Alternative zur Moderne, zyklisch und somit im Widerstand zum Entwicklungs- und Fortschrittsmythos, der (noch immer) am hegelianischen Ideal – einem teleologischen Verständnis von Zeit – festhält. Escobar plädiert für die produktive Auto-nomie indigener Gemeinschaften, die in ihrer Überzeugung von primärer Relationalität und Pluralität (*Pluriverso*) – in Abgrenzung zum westlichen Kontext – andere Orte von Wissens- und Erkenntnisproduktion ausloten, die für ein besseres Leben (*Buen Vivir*) auf dem Planeten förderlich sind (vgl. Escobar 2025, 655–661). Anhand von Lorena Cabnal lässt sich das Verständnis der relationalen Beziehung von Körper und Territorium (Lebensraum) verdichten.

1.3 Aisthetik – Wahrnehmung von Körper- und Sinnlichkeit: *Das Konzept Sentipensar (Lorena Cabnal)*

Lorena Cabnal ist Mitglied im Netzwerk *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial de Iximulew en Guatemala*⁵ (vgl. Cabnal 2019a; Cabnal 2023). Sie versteht sich als Feministin, Aktivistin und Heilerin, die sich für den Schutz der (territorialen) Rechte indigener Gemeinschaften in Guatemala einsetzt. Im Kontext der indigenen Verteidigung des eigenen Territoriums / Lebensraums versteht Cabnal den (weiblichen) Körper als erstes zentrales Territorium, das es zu schützen gilt.

Der Körper als erstes Territorium, das es zu schützen gilt

Den Körper der Frauen zu rehabilitieren, entspreche der (Selbst-)Verteidigung des eigenen Lebenskontextes. Analog seien der Kampf, Protest und Widerstand gegen die Implementation eines Projektes im eigenen territorialen Lebensraum einer indigenen Gemeinschaft kolonialistisch-patriarchalisch zu verurteilen. Überzeugt von der grundsätzlichen lebenstragenden Beziehung von Körper, Territorium und Erde verortet Cabnal am Ort dieser Beziehung Politik. Das heißt, Politik müsse im Bewusstsein der konkreten, körperlichen, materiellen Realitäten des Lebens stattfinden (vgl. Cabnal 2023). Beispielsweise bedeuten Berge mehr als Berge. Sie sind als heilige und sakrale Orte konstitutiver Bestandteil

⁵ „Netzwerk der traditionellen Heilerinnen des territorialen Gemeinschaftsfeminismus von Iximulew in Guatemala“ (übers. U. S.).

der Gemeinschaft und bieten entsprechend nicht nur biologischen Mehrwert, sondern sind Tragende des autopoietischen räumlichen Systems indigener Gemeinschaften. Rodung von Wäldern gleiche demnach unmittelbar der Zerstörung von indigenen Lebensgemeinschaften. Mensch und (Natur-)Raum sind territorial körperlich nicht zu trennen, sprich relationale Ontologien (Sein in Beziehung) werden sichtbar. Leben wird in kritischer Distanz zur Art und Weise der kolonial-kapitalistischen imperialen Moderne anders organisiert. Dabei wird die interne Vielstimmigkeit und Vielschichtigkeit innerhalb / im Miteinander indigener Gemeinschaft produktiv hervorgerufen (vgl. Cabnal 2019a). Das politische Potential liegt in der Anerkennung der produktiven Beziehungen, Kontaktzonen und Differenzräume, die sich gemeinsam für ein gutes Leben nicht nur der Indigenen der Gemeinschaften, sondern auf dem ganzen Planeten einsetzen.

Folglich kritisiert Cabnal die binäre Trennung und Hierarchisierung von epistemologischen Konzepten und Strukturen, die sich in westlichen, kolonialen Denkansätzen durchgesetzt, etabliert und universalisiert haben. Sie arbeitet – ausgehend vom Konzept des Pluriversums (statt Universum, s. o.), der Annahme mehrerer Welten in der Welt, bedingt durch die unendlichen Möglichkeiten der Beziehungen von Territorium, Körper, Erde – das sogenannte Konzept *sentipensar* des Lebens heraus. Etymologisch setzt sich das Kompositum aus *sentir* (fühlen) und *pensar* (denken) zusammen (vgl. Cabnal 2023). In dieser Zusammensetzung ist es der zu kritisierenden traditionell cartesianischen Trennung von Körper (*res extensa*) und Verstand (*res cogitans*) vorläufig. Es hebt die Separation von *emotio* und *ratio*, sprich die westlich-modern geprägte reduktionistische Anthropologie auf. Dabei geht es darum, die Grenzen epistemologischer Produktion nicht in voneinander getrennten Dimensionen bzw. räumlich getrennt zu verorten, sondern stattdessen vielmehr in fluiden Prozessen einer ganzheitlich holistischen Anthropologie. In dieser ist der Mensch nicht isoliert anthropozentrisch definiert, sondern vielmehr Teil eines autopoietischen Systems in komplex differenzierter räumlicher Anbindung und Beziehungshaftigkeit zu Erde, Natur, Kosmos, zum Leben als Ganzes.⁶ Cabnal geht es um die Pluralität von Wissen und Erkenntnis.

6 Escobar vertieft die Bedeutung von „relational“ (vgl. Escobar 2025, 692–693). Nichts sei der Relation vorläufig.

7 „Territorium-Körper bedeutet, über eine Dimension des Bewusstseins und eine Dimension der Gerechtigkeit zu sprechen, aufgrund der Sichtbarkeit der pluralen Körper im Netz des Lebens.“ (Übers. U. S.)

„Territorio-cuerpo es hablar de una dimensión de conciencia y de una dimensión de justicia, por la visibilidad de los cuerpos plurales en la red de la vida vital.“⁷ (Cabnal 2019a)

Cabnals Anerkennung einer *Ökologie des Wissens* (De Sousa Santos 2018) wertet die Pluralität, Differenz- und Alteritätsräumen von Wissens- und Erkenntnisproduktion jenseits des eigenen vertrauten traditionellen Wissensraumes auf, spricht sich im Sinne von Enrique Leff für die Notwendigkeit des *Dialogo de Saber* (vgl. Leff 2025) aus.

Eine Aufwertung von Differenz- und Alteritätsräumen

Dabei gilt es, andere Lebensorganisationen, alternative Epistemologien und Erkenntnisformen wahrzunehmen und anzuerkennen (vgl. Cabnal 2019a; 2019b). Voraussetzung dafür ist, so Cabnal, die enge untrennbare primäre Relationalität von Territorium – Körper – Erde als Ausgang des Denkens, Sprechens und Handelns zu begreifen (vgl. Cabnal 2023).

2 *El Buen Vivir – Sumak kawsay*

2.1 *Ein Paradigmawechsel?*

„Das Konzept des guten Lebens ist also kein romantisierendes Ideal vergangener Zeiten, das wenn überhaupt nur Bedeutung in ländlichen Lebenskontexten hat. Sumak Kawsay ist kulturelles, politisches, soziales Erbe und zugleich Verheißung. Es ist die Verbindung zur Vergangenheit der Völker Lateinamerikas und es ist Widerstandspotenzial, das sich in der kreativen Neuschaffung ihrer Subjektivität jenseits der kolonialen Zuschreibungen ausdrückt. Das impliziert auch, durch die Überwindung des grässlichen Grabens zwischen Natur und Kultur, den die Moderne geschaffen hat, die Möglichkeit andere gesellschaftliche Organisationsstrukturen und kollektive Lebensweisen zu rehabilitieren.“ (Lassak 2021, 165)

Das Manifest des guten Lebens kritisiert als Konzept sozialen Widerstandes und dekolonialer Befreiung die sogenannte moderne Entwicklung der intersektional verflochtenen Systeme von Kapitalismus, Kolonialismus und des Patriarchats. Boaventura de Sousa Santos, Vertreter der kritischen Theorie Lateinamerikas, lotet in seinem Werk *Epistemologias del Sur* (2018) das Potential einer *Ökologie des Wissens* aus, das – dekolonial kritisch – eine *relecture* der Geschichte anstrebt, die in der Polyphonie der Widerstands- und Befreiungsräume (gesellschaftlicher Ordnung) von perspektivischer und methodischer Vielfalt erzählen. Die von der Moder-

ne aufoktroierte europäische Monokultur (vgl. De Sousa Santos 2021, 23) kritisiert er analog zum Konzept des *Pluriversums* anhand des Ansatzes der Ökologie des Wissens, die lernt / lehrt, Differenz ohne Hierarchie – auch jenseits der modernen Mensch–Natur–Trennung – epistemologisch wissenschaftlich auszuloten. Die von Escobar geforderte Rückkehr der Anthropologie in die Realität (vgl. Escobar 2025, 701) vertieft ökonomisch⁸ umfassend und fundiert die dekolonialen Befreiungsdiskurse und stärkt deren Vertreter:innen im sogenannten Globalen Süden als kritische *Global Player* in Kultur, Politik und Gesellschaft (vgl. Leinius 2025, 85–110). Bedeutung und Bedeutsamkeit indigener Konzeptionen – insbesondere die des *Buen Vivir* bzw. *Sumak kawsay* – soll an dieser Stelle kritisch differenziert vertieft werden. Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen wird dabei die Herausforderung für theologisches (europäisches) Denken reflektiert und sichtbar gemacht.

2.2 Differenzierung von *Sumak kawsay* und *El Buen Vivir*: Übergang vom Anthropozentrismus zu planetarischem kommunalem Verständnis

Sumak kawsay ist ein Kichwa–Begriff aus den Anden. Die darin zum Ausdruck kommende Kichwa–Weltanschauung bezeichnet ein vollständiges, harmonisches Leben in Gemeinschaft und mit der Natur. *Buen Vivir* ist die spanische Übersetzung, die als übergreifendes, politisch–programmatisches Leitbild die Bedeutungstiefe des ursprünglich andinischen Konzepts zum Teil verloren hat und von daher von indigenen Autor:innen zum Teil abgelehnt wird (vgl. Cuestas–Caza 2018).

Eine Alteritätsvergessenheit, die sich in moderner politischer Aneignung konkretisiert

Entscheidend scheint mir zu sein, dass *Sumak kawsay* stärker (primär) an indigene Werte (Harmonie, Relationalität, Gemeinschaft, Natur) gebunden ist, während die spanische Übersetzung als Dachbegriff mit pluralen Varianten (z. B. Aymara *Suma Qamaña* / *Vivir Bien* in Bolivien) zwar sekundär Vielfalt ausdrückt, zugleich aber dadurch an Radikalität verliert. In dem partiellen Verlust, *Sumak kawsay* als *eigenständige* indigene Lebensphilosophie anzuerkennen, die tief in den Realitäten indigener Gemeinschaften und deren räumlicher Auffassung von Leben verankert ist, drückt sich eine Alteritätsvergessenheit aus, die sich in moderner politischer Aneignung des Begriffs konkretisiert. Die komplex raum–zeit–

⁸ An dieser Stelle umfassend zu verstehen, nicht auf Wirtschaft begrenzt.

lich gedachte politische Gemeinschaftlichkeit lässt sich nicht in Entwicklungs- und Wachstumslogiken der Moderne übertragen; unabdingbar besteht die Gefahr, dass indigene sprach- und kulturgebundene Lebensweisen verloren gehen bzw. sich dem Bedeutungswandel / Verlust beugen müssen. Die politischen Entwicklungen in Ecuador zeigen diese Problematik und sind andernorts analysiert worden.⁹ Für meine Überlegungen ist entscheidend, sich der Alteritätsvergessenheit bewusst zu werden. *El Buen Vivir* im Sinne des *Sumak kawsay* drückt den Übergang von einem anthropozentrischen Paradigma zu einem beziehungsbasierten Paradigma aus, das Demokratieverständnis, Rechtsanspruch und Rechtsschutz jenseits des Anthropozäns zugrunde legt. Dabei zeigen sich innerhalb des *Buen Vivir* drei zentrale typologische Strömungen, die unter Berücksichtigung dieses Paradigmenwechsels kritisch zu betrachten sind (vgl. Lalander/Cuestas-Caza 2017, 41):

- *Indigena/culturalista* (Indigene/Kulturalisten),
- *Post-desarrollista/ecologistas radicales* (Post-Entwicklungsbefürworter/radikale Ökologen) und
- *Eco-socialistas/estatistas* (Ökosozialisten/staatlich orientiert).

Der angesprochene Alteritätsverlust, die Reduktion des *Sumay kawsay*, zeigt sich dabei in ökosozialistischer sowie post-/entwicklungsorientierter Ausrichtung.¹⁰ Wissenskonzepte bleiben hier dem modernen anthropozentrischen Paradigma verpflichtet, orientieren sich an den Spielarten des *Buen Vivir*, deren Träger und Strategien im (post-)modernen Denken verharren und über einen radikalen Ökozentrismus nicht hinauskommen. Mit anderen Worten bleibt ein wirklicher Paradigmenwechsel aus, da sich letztlich an bekannten Prinzipien orientiert wird. Alteritätsangebote (inhaltlich / methodisch) des *Sumak kawsay* bleiben unberücksichtigt. Das poetische Potential indigener andinischer gemeinschaftlicher Beziehungslogik bleibt in prinzipieller Hinsicht wirkungslos, *pachacuti* marginalisiert. Zwar finden durchaus öko-/biozentrische Aspekte Eingang im wissenschaftlichen Diskurs, orientieren sich letztlich aber bei genauerem, differenziertem Hinsehen primär am Paradigma der Moderne.

Theologisch kann aus meiner Sicht an dieser Stelle ein kritisch-konstruktiver Beitrag geleistet werden: Inmitten des Untergangs der Welt – im Sinne einer radikalen Erweiterung Levinas'scher Erkenntnis – verantwortet sich die ‚Rede‘ von G*tt allein im Verlassen der eigenen Komfortzone (vgl. Sallandt 2024). Angelehnt an Levinas' existenzielle Rhetorik /

⁹ Ich verweise auf die politischen Entwicklungen in Ecuador und Bolivien, auf die an dieser Stelle aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu exemplarisch den Aufsatz von Stefan Knauß (2020), der den Institutionalierungsprozess des *el Buen Vivir* in der Verfassung Ecuador kritisch untersucht.

¹⁰ Anhand der kriterialen Dimensionen von Epistemologie / Ontologie, Terminologie, Haltung zu Entwicklung / Fortschritt, Hauptakteur:in, Strategie und Natur / Wesen wird das breite Spektrum von Bedeutung und Anwendung typologisch ausgearbeitet und vertieft das Verständnis, (in)wie(fern) sich die Alteritätsvergessenheit politisch auswirkt (vgl. Lalander/Cuestas-Caza 2017, 41).

Sprache muss sich Theologie bis auf die Haut ausziehen, sich bekannter Prinzipien theologisch-westlicher europäischer Traditionen entziehen, um in kritischer Distanz zum Eigenen Alteritätsangebote produktiv anzuerkennen und damit politisch Dimensionen von Körper / Körperlichkeit, Raum / Räumlichkeit, Gemeinschaftlichkeit / Relationalität aufzuwerten und epistemologisch theologisch auszuloten.

3 Absolute Alteritäten: Körper – Kosmos – Kollektiv als theologische Neuorientierung

Orientiert am Anliegen, *Sumak kawsay* alteritäts-/kultursensibel als eigenständiges Wissenssubjekt (Kollektiv) anzuerkennen, soll im Sinne von *pachacuti*, d. h. in der Haltung / im Habitus einer weltumfassenden Rückkehr, einer somatisch performativen Theologie nachgespürt werden. Dabei nutze ich das Konzept des Körperwissens von Anne Koch und versuche es konstruktiv-kreativ mit den vorherigen Überlegungen für eine Neuorientierung theologischen Denkens fruchtbar zu machen.

Kochs Konzept des Körperwissens (vgl. Koch 2007) liegt am Übergang von Religionsästhetik zur Religionssomatik. Sie kritisiert unter Berücksichtigung der Erkenntnis menschlicher Wahrnehmung einen „nur auf Vernunftschlüsse setzenden Rationalismus“ (Koch 2013). Es gehe demnach um eine Kritik „an einer Schattenseite des Rationalismus: die Vernachlässigung von Sinnlichkeit und damit einhergehende Überbewertung von Wort und Text im Logozentrismus“ (Koch 2013). Als „Wahrnehmungssystem“ (Koch 2007, 99; 145; 184) drückt sich religionsästhetisch, kritisch, innovativ im Körper eine ursprüngliche „Kombination und Multiperspektivität“ (Koch 2013) aus.

Der Transfer von Wahrnehmungs- und Körpertheorien auf kulturelle Sachverhalte

Dabei geht es insbesondere um die Frage, wie Menschen diese ästhetischen Vorgänge wahrnehmen. Wie nehmen beispielsweise indigene Gemeinschaften wie die Iximulew in Guatemala, der Lorena Cabnal angehört, die ursprüngliche Relationalität (von Leben) wahr? Wie wird der epistemologische Zwischenraum von *sentipensar* erfahren? An dieser bindenden Schnittstelle von Körper und (Religions-)Kultur wird der Transfer von Wahrnehmungs- und Körpertheorien auf kulturelle Sachverhalte

(vgl. Koch 2013) deutlich. Dabei nutzt Religionsästhetik, so Koch, kognitionswissenschaftliche Konzepte. Diese wesentliche Anbindung verhelte der Kognitionswissenschaft wiederum ihrer Schwäche vorzubeugen, nämlich primär die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt ohne konkreten kulturellen Bezugspunkt im Blick zu haben, und vervollständige sie aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive durch den empirischen Bezug (vgl. exemplarisch Maturana/Varela 2015, 257–263). Koch vertieft insbesondere das Konzept der *embodied cognition*. Die körperliche Kognition folgt der Überzeugung, dass Räume der Ästhetik und Motorik konstitutiv an allen Erkenntnisprozessen teilhaben (vgl. Maturana/Varela 2015, 257–270). Diese Aufmerksamkeit auf den Körper als Erkenntnisinstrument hat sich im Zuge des *body turns* der 1990er Jahre (vgl. Gugutzer 2006, 9) herausgebildet und „zeigt sich auch in der Wiederentdeckung des Körpers und der Sinne in der Religionswissenschaft respektive in der Formierung einer Religionsästhetik“ (Schüler 2015, 28). Der Körper als erstes zu schützendes Territorium, als existenzieller Lebens-, Wissens- und Organisationsraum, wie er im *Sumak kawsay* deutlich wird, lässt Zustand, Veränderung kosmisch relationaler Lebensformen und Weisen ‚sprechen‘. Bedingt und basierend auf der reziproken Beziehung von Körper und Erkenntnis(-produktion) ermöglicht sich anhand des Konzepts der *embodied cognition* das epistemologische Potential von *Sumak kawsay* einzuholen, nachzuvollziehen und fordert Theologie / theologisches Denken körperlich (existentiell) heraus. Der Frage nach performativem Wissen stellt sich Koch mit dem Begriff des Körperwissens, das sowohl die Körperlichkeit-an-sich (somatisch) als auch die situativ-kulturelle Einbettung des Wissens (sozial) berücksichtigt. Theologisches Wissen erscheint sodann im immer wieder zyklischen Werden in somatisch-sozial bedingten Zwischenräumen, unverkennbar in konzeptueller Nähe zum relationalen zyklischen Zusammenhang indigener Überzeugung. Die „Medialisierung des Körpers“ (Koch 2015, 26), bei der der Körper als „Körperwissen thematisiert, medialisiert und abstrahiert wird“ (ebd.) und als „eigenständiger Akteur“ (ebd.) auftritt, wird wissenschaftlich-theologisch aufgewertet. Der Körper hat (analog zu einer Person) eine eigenständige Meinung:

„Körperwissen bezeichnet in der Folge nicht Wissen über den Körper, sondern durch den Körper erlangtes und vollzogenes Wissen. Sodann ist zu unterscheiden zwischen dem Körperwissen, das um unseren Körper weiß, und dem Körperwissen, das nach neueren Theorien der kognitiven

Psychologie Grundlage jedweden Wissens ist, insofern alle Wissensbestände auf der Basis von rezeptiver Formung repräsentiert und wiederholt werden.“ (Koch 2015, 28–29)

Diesen ästhetischen Überlegungen liegt ein non-propositionaler Wissensbegriff zugrunde (vgl. Koch 2007, 126–132). Ästhetik bzw. ästhetisches Wissen als Praxiswissen erscheint in dieser Hinsicht als tendenziell entdeckendes, exploratives, performatives Wissen, das weniger auf eine bestimmte Aussage zielt (Proposition), sondern eher eine konkrete subjektive Leistung impliziert.¹¹

Jedem Wissen haftet ein konkreter Entstehungskontext an.

Die Grundüberzeugung, dass jedem Wissen von Anfang an ein konkreter Entstehungskontext anhafte, spiegelt sich hier deutlich wider und lässt das Konzept der *embodied cognition* gerade auch für die religiöse und theologische Forschung bedeutsam werden. Herausforderung und Gewinn für theologisches Denken liegt darin, dass Wissen aus seiner theoretischen Zwangsjacke von propositionalem und explizitem Inhalt befreit und der Körper nicht mehr auf einen Träger von Symbol und Metapher reduziert wird. Im Übergang von der Religionsästhetik zur Religionssomatik, der es ermöglicht, den ganzen Körper als „graduelles Kontinuum von implizitem zu explizitem Wissen“ (Koch 2015, 32) in den Blick zu nehmen, zeigt sich „Körperwissen [...] als heuristische Kategorie anknüpfend an anderen Orts behandelte Formen von Nonpropositionalität“ (Koch 2007, 198). Mithilfe des Konzepts des Körperwissens kann Theologie Körper(potentiale), wie beispielsweise im *sentipensar*, nicht nur wahrnehmen, sondern kollektive Vielfalt im *Sumak kawsay* als kulturell epistemisch eigenständig produktive Phänomene, „in denen die Körperlichkeit und in denen sinnliche Umwelten eine Rolle spielen“ (Koch 2007, 198) epistemologisch ausloten, differenziert deuten und sich theologisch herausfordern lassen. *Sumak kawsay* wird sich auf diese Weise prinzipiell anders angenähert, indem

„somatische und interpretative oder sozial definierte Daten aufeinander bezogen werden können. Die Religionsästhetik stellt genau in diesem Sinne [der Theologie] Kategorien zur Verfügung, mit denen der sinnlich-somatische Aspekt in kulturellen Geweben, Produkten und Praktiken beschrieben werden kann“ (Koch 2007, 202).

¹¹ Als „embodied theories of knowledge“ (1999) wendet Lawrence W. Barsalou seine Simulationstheorie des Verstehens auf das religiöse Feld an (vgl. Barsalou et al. 2005, 36–48). Bezüglich der christlich-theologischen Ansätze stellt er fest, dass sie „minimize the importance of the physical world. Because these religions focus so heavily on the spiritual, the body and environment become peripheralized. Indeed, the body is so unimportant in Christian Science that if one becomes ill, the only recourse is to spiritual healing, not to medical (physical) healing“ (Barsalou et al. 2005, 36).

Letzteres bedeutet für die Theologie bzw. theologisches Denken, sich kultureller Alteritäten körperlich komplex methodisch neu ‚auszuliefern‘. Komplex, weil sich theologisch nicht nur dem alteritären sozialen Diskurs von Körper angenommen wird, sondern sich *somatisch-aistisch* von eigener Symbol- und Diskurshaftigkeit gelöst werden muss. Wissenschaftliche Erkenntnis, insbesondere die theologische und religiöse, verantwortet sich darin, die *doppelte* Dimension von Körper (somatisch und sozial bzw. *aistisch* und diskursiv) – verankert im jeweils situativen Kontext – wahrzunehmen und anzuerkennen. Dafür müssen Gesetzmäßigkeiten und Methoden gewonnen werden, anhand derer das Potential des Körpers differenziert unter wachsender Aufmerksamkeit seiner *räumlichen Ausdehnung* (in kritischer Abgrenzung zum cartesianischen Erbe) und als *performatives Wissen* epistemologisch gerechtfertigt wird, ohne das Ergebnis der Untersuchung schon im Vorfeld festzulegen. Theologischer kann Theologie nicht betrieben werden.

Der Logos wird so auf weiten Raum gestellt, konkretisiert sich in der permanenten Rückkehr zum Leibganzen (räumliche Ausdehnung), in der / dem (christlicher) Glaube sich jenseits des Anthropozentrismus seiner geschöpflichen Bedingtheit immer wieder konkret, inmitten der Realitäten, *InBetween*, konkret ausdrückt, radikaler formuliert: ausdrücken kann und muss. Die Dimension des Körpers lässt sich in dieser Hinsicht als Grundriss neuen theologischen Denkens erfassen, auf dem theologisch kosmisch in Beziehung zur gesamten Schöpfung und seinen Geschöpfen ganz neue Orte der Wissensproduktion wahrgenommen werden können. Die Aufwertung des Körpers etabliert in dieser Hinsicht den Ausgang aus ontologischer Verengung, stiftet hingegen eine relationale Ontologie, die sich in Beziehung zu Kosmos und Kreatürlichkeit weiß. Den Spuren theologischen Denkens, das sich diesem relationalen Pluriversum verbindlich weiß, muss in einer anderen Studie nachgegangen werden. Fest steht: Damit werden (christliche) theologische Traditionen radikal zur *metanoia* herausgefordert.

Literatur

- Arendt, Hannah (2014), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper, 14. Aufl.
- Barsalou, Lawrence W. (1999), Perceptual Symbol System, *Behavioral and Brain Science* 22, 2, 577–660.
- Barsalou, Lawrence W. / Barbey, Aron K. / Simmons, W. Kyl / Santos, Ava (2005), Embodiment in Religious Knowledge, *Journal of Religion and Culture* 5, 1–2, 14–57.
- Belmar Shagulian, Jasmin (2023), Pachakuti – an Indigenous Perspective on Collapse and Extinction, *Ecozon@2023* 14, 2, 20–35.
- Cabnal, Lorena (2019a), Recupero la alegría sin perder la indignación, como un acto emancipatorio y vital. Interview geführt von Florencia Goldsman, <https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/> [03.10.2025].
- Cabnal, Lorena (2019b), Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, <https://www.youtube.com/watch?v=4frGU4qOnpU> [03.10.2025].
- Cabnal, Lorena (2023), sanadora maya: La sanación es un proceso personal que se hace comunal. Interview geführt von María Ángeles Fernández, <https://agenciapresentes.org/2023/01/25/entrevista-a-la-sanadora-maya-lorena-cabnal-la-sanacion-es-un-proceso-personal-que-se-hace-comunal/> [03.10.2025].
- Cuestas-Caza, Javier (2018), Sumak Kawsay is not Buen Vivir, *Alternautas* 5, 1, 49–63.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018), *Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul*, Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura (2021), Some theses on decolonizing history. *SEMINAR* 743, 16–24.
- Dussel, Enrique (1994), 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del „mito de la Modernidad“, Bolivien: Plural.
- Escobar, Arturo (2025), *Hilos del pensamiento critico. Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones*, Bueno Aires: CLACSO.
- Gugutzer, Robert (2006), Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung, in: ders. (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript, 9–56.
- Knauß, Stefan (2020), Pachamama als Ökosystemintegrität. Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, 2, 221–244. DOI: 10.22613/zfpp/7.2.9.
- Koch, Anne (2007), *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Unveröffentlichtes Manuskript, Habilitationsschrift, Universität München, <https://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/1/Habilitation-Koch-02.03.07.pdf> [25.05.2020].
- Koch, Anne (2013), Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung. Vortrag am 12. September an der Universität Göttingen, <https://www.youtube.com/watch?v=jqF427Ry-3YE> [22.09.2025].
- Koch, Anne (2015), „Körperwissen“. Modewort oder Grundstein einer Religionssoematik und Religionsästhetik?, in: Krüger, Oliver / Weibel, Nadine (Hg.), *Die Körper der Religion – Corps en religion*, Zürich: Pano (CULTuREL 7), 21–45.

- Lassak, Sandra (2021), Von einer Theologie des Extraktivismus zu einer befreienden Theologie ökologischer Verantwortung, in: Peters, Stefan / Rohland, Eleonora / Kaltmeier, Olaf / Burchardt, Hans-Jürgen / Schnepel, Christina (Hg.), Krisenklima. Umweltkonflikte aus lateinamerikanischer Perspektive, Baden-Baden: Nomos, 147–167.
- Lalander, Rickard / Cuestas-Caza, Javier (2017), Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador, in: Verdú Delgado, Ana Dolores (Hg.), Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo. Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja, 30–64.
- Leff, Enrique (Hg.) (2025), Dialogio de saberes. La Transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida, Buenos Aires: CLACSO.
- Leinius, Johanna (2025), Zugänge zur Dekolonisierung von Wissen und Gesellschaft. Lateinamerikanische Soziologien, in: Müller, Julian / Delitz, Heike / Seyfert, Robert (Hg.), Handbuch Theorien der Soziologie, Wiesbaden: Springer, 85–110.
- Levinas, Emmanuel (2011) [1974], Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 4. Aufl.
- Levinas, Emmanuel (2012), Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 6. Aufl.
- Levinas, Emmanuel (2014) [1980], Totalität und Unendlichkeit, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 5. Aufl.
- Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J. (2015), Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlicher Erkenntnis, Frankfurt a. M.: Fischer, 6. Aufl.
- Morin, Edgar (2010), Die Methode. Die Natur der Natur. Hg. v. Wolfgang Hofkirchner, Wien/Berlin: Turin Kant.
- Paredes, Julieta (2013), Hilando el Fino. Desde el Feminismo Comunitario, La Paz: El Rebozo.
- Rivera, Mayra (2007), The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God, London: Westminster John Knox Press.
- Sallandt, Ulrike (2024), Alterität und Sprache. Grundriss einer Theologie des Verlassens, Leipzig: Kohlhammer.
- Schüler, Sebastian (2015), Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung. Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik, in: Klinkhammer, Gritt / Tolksdorf, Eva (Hg.), Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt, Bremen: Universität Bremen, 13–46.
- Sumida Huaman, Elizabeth / Stein, Sharon (2025), Indigenous and Decolonial Approaches to Environmental Learning, *AlterNative* 21, 3, 453–462. DOI: 10.1177/11771801251369903.

Maike Maria Domsel

Gelassenheit als Widerstand gegen normative Selbstverengung

Religionspädagogische Perspektiven auf Identitätsbildung
im digitalen Zeitalter

ABSTRACTS

Die digitale Gegenwart konfrontiert Jugendliche mit normativen Sichtbarkeits- und Performanzanforderungen, die Prozesse der Selbst- und Identitätsbildung zunehmend unter Druck setzen. Optimierungsimperative sozialer Medien führen zu einer paradoxen Freiheitsstruktur, in der Subjekte sich selbst als Projekt verstehen und in der Folge psychische Überlastungen und normative Selbstverengungen erfahren. Vor diesem Hintergrund fragt der Beitrag nach dem Potenzial von Gelassenheit als bildungstheoretischem und spirituellem Gegenkonzept. Gelassenheit wird als Widerstandshaltung rekonstruiert, die nicht Rückzug bedeutet, sondern eine Praxis der Anerkennung, Präsenz und Offenheit markiert. Theologische Anthropologien (Augustinus, Luther, Metz, Sölle) werden ebenso herangezogen wie kulturdiagnostische Analysen (Butler, Reckwitz), um Mechanismen digitaler Normativität kritisch zu beleuchten und religionspädagogisch zu transformieren. Ziel ist es, einen Resonanzraum zu entwerfen, in dem Subjektivität nicht an instrumentelle Logiken gebunden bleibt, sondern Würde, Zeitlichkeit und Hoffnung neu erfahrbar werden. Religionsunterricht erscheint dabei als privilegierter Ort, an dem Jugendliche nicht als zu optimierende Projekte, sondern in ihrer Pluralität und Fragilität als angenommene Subjekte wahrgenommen werden.

Gelassenheit as resistance against normative self-narrowing. Religious-educational perspectives on identity formation in the digital age

The digital world today imposes normative demands of visibility and performance on young people that increasingly impact processes of selfhood and identity formation. Social media creates and perpetuates a pressure towards optimization, which gives rise to a paradoxical structure of freedom where subjects perceive themselves as projects, causing psychological overload and normative self-narrowing. This article explores the potential of Gelassenheit (serenity/letting-be) as an educational and spiritual counter-concept to address this. In this context, Gelassenheit becomes a form of resistance that does not result in withdrawal but rather constitutes a practice of acknowledgement, presence, and openness. Theological anthropologies (Augustine, Luther, Metz, Sölle) are brought into dialogue with cultural analyses (Butler, Reckwitz) in order to critically expose mechanisms of digital normativity and to transform them through a religious-educational perspective. The aim is to create a resonant space in which subjectivity is no longer bound to instrumental logics but allows for dignity, temporality, and hope to be newly tangible. Religious education thus emerges as a privileged space where young people are not treated as projects to be optimized, but rather are accepted in their plurality and fragility as individual subjects.

| KEY WORDS

Gelassenheit; Subjektivität; digitale Normativität; Anerkennung; Religionsunterricht

Gelassenheit; serenity; letting-be; subjectivity; digital normativity; recognition; acceptance; religious education

| BIOGRAPHY

PD **Maike Maria Domsel** ist Privatdozentin am Seminar für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Sie unterrichtet Katholische Religionslehre und Französisch an einem Gymnasium in Köln.

ORCID  0000-0002-0537-4971

E-Mail: mdom1(at)uni-bonn.de

1 Einleitung: Subjekt unter Druck

Die Frage nach dem Subjekt hat in der digitalen Welt neue Dringlichkeit erhalten (vgl. Schenk 2022, 20). Jugendliche sind permanent mit Normen konfrontiert, die ihr Selbstverständnis über Praktiken der Sichtbarkeit prägen (vgl. Gunsilius 2019, 268), während soziale Medien Körper, Identität und Lebensführung ständiger Beobachtung und Bewertung aussetzen (vgl. Avci et al. 2024, 220). Die omnipräsente Aufforderung zur Optimierung – sichtbar, effizient, begehrenswert – erzeugt eine paradoxe Freiheit, die zugleich neue Abhängigkeiten schafft (vgl. Er/Cengiz 2025, 251). Im Streben nach Selbstverwirklichung läuft das Subjekt Gefahr, sich selbst zum Projekt zu degradieren und sich zu verlieren, was psychische Überforderung durch Vergleich, Bewertung und normative Selbstverengung begünstigt (vgl. Avci et al. 2024, 224; Foucault 1977, 184).

In der Gefahr, sich selbst zum Projekt zu degradieren

Subjektorientierung zielt darauf, Lernende als handelnde Subjekte religiösen Lernens ernst zu nehmen, die Verantwortung für sich selbst, andere und ihre Beziehung zu Gott reflektieren können (vgl. Roose 2023, 69; Schröder 2021, 81; Schweitzer 2022, 27–29). In diesem Rahmen werden Schüler:innen nicht nur als Empfänger:innen von Wissen betrachtet, sondern als aktive Gestalter:innen ihrer religiösen Erfahrung (vgl. Grümme 2022, 34). Religionspädagogisch eröffnet dies Räume, in denen Jugendliche ihre eigenen Überzeugungen, Werte und Handlungsoptionen erkunden können, um reflektierter und selbstbestimmter mit komplexen gesellschaftlichen Transformationsprozessen umgehen zu können (vgl. Grümme 2023, 14). Doch gerade diese Subjektorientierung gerät selbst unter normativen Druck und birgt Risiken der Verengung (vgl. Mendl 2023). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie religiöse Bildung Gelassenheit fördern kann, um Jugendliche vor diesen internalisierten Zwängen zu bewahren und ihnen Handlungsspielräume jenseits externer Maßstäbe zu eröffnen (vgl. Domsel 2024a, 32). Gelassenheit wird dabei sowohl als bildungstheoretisch relevante Haltung als auch als geistliche Praxis betrachtet, die Widerstand gegen normative Mechanismen digitaler Sichtbarkeit ermöglicht. Dabei kann auf theologische Anthropologien zurückgegriffen werden, wie sie etwa bei Augustinus, Luther, Metz oder Sölle reflektiert wurden, um die Zusammenhänge von Subjektwerdung, Zeit, Erwartungshaltungen und menschlicher Würde analytisch zu be-

leuchten (vgl. Augustinus 1989; Luther 2017 [1520]; Metz 1977; Sölle/Steffensky 2014). Ergänzend bieten kulturdiagnostische Perspektiven von Judith Butler und Andreas Reckwitz Anknüpfungspunkte, um zu verstehen, wie gesellschaftliche Normen und Performanzzwänge in Prozesse der Selbstdeutung und Identitätsbildung eingreifen. In der Verbindung dieser Ansätze kann ein Resonanzraum entstehen, in dem Würde, Schönheit und Anerkennung jenseits instrumenteller Verwertungslogiken erfahrbar werden. Ziel ist eine religionspädagogische Tiefenschärfung:

- Wie kann der Religionsunterricht Erfahrungsräume eröffnen, in denen Schüler:innen sich nicht als zu gestaltende Projekte, sondern als angenommene Subjekte erfahren?
- Inwiefern vermag religiöse Bildung – verstanden als Praxis unbedingter Anerkennung des Anderen – Impulse zu geben, damit Jugendliche die psychodynamischen Herausforderungen ihrer Identitätsentwicklung reflektieren und zu konstruktiveren Selbst- und Weltsichten gelangen (Domsel 2024b, 147)?

2 Normative Kraft der Sichtbarkeit: Subjektconstitution im Zeitalter der Selbstoptimierung

Um die normative Kraft der Sichtbarkeit und ihre Auswirkungen auf die Subjektconstitution näher zu beleuchten, werden im Folgenden kulturdiagnostische Perspektiven herangezogen.

2.1 Zwischen Butler und Reckwitz:

Das Subjekt in der Gesellschaft der Singularitäten

In sozialen Medien etabliert sich eine Norm, in der Sichtbarkeit zur *conditio sine qua non* sozialer Existenz wird – wer unsichtbar bleibt, riskiert Marginalisierung (vgl. Delmonaco et al. 2024). Diese Logik ist eng mit Anforderungen an Körperlichkeit, Ästhetik und performative Anpassung verknüpft.

Judith Butler zeigt in ihrer Theorie der Performativität, dass Subjektivität nicht als stabile Essenz, sondern als fortwährende kulturelle Inszenierung zu verstehen ist. Identität entsteht durch das wiederholte, normativ gesteuerte Hervorbringen von Subjektivität. Anerkennung ist dabei nicht nur soziale Zuwendung, sondern ontologisch konstitutiv: *to be is to*

be recognized (vgl. Butler 2004). Im Kontext digitaler Medien verschiebt sich diese in den algorithmisch regulierten Raum der Netzöffentlichkeit, in dem Likes, Shares und Kommentare über Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit entscheiden. Wer die komplexen Codes der Selbstinszenierung nicht beherrscht, verliert soziale Anerkennung und die Möglichkeit, die eigene Identität als handlungsfähig zu erfahren (vgl. Pirker 2022, 127–128).

Aufbauend auf diesen kulturdiagnostischen Überlegungen bietet Andreas Reckwitz in seiner Diagnose der *Gesellschaft der Singularitäten* (Reckwitz 2017) eine Analyse zeitgenössischer Subjektkonstitution. Das Subjekt erscheint als gestaltbare Oberfläche: Authentizität wird zum normativen Imperativ, Individualität muss kontinuierlich inszeniert werden. Es fungiert nicht länger als innerlich stabil, sondern als flexibles Produkt, das durch Praktiken der Selbstgestaltung permanent hervorgebracht wird. Der Körper avanciert zum zentralen Medium dieses Prozesses (vgl. Burke/Mößle/Tacke 2024, 101), da er Anerkennung stiftet und performativ zu optimieren ist.

Sichtbarkeit als Element sozialer Differenzierung

In der Folge erweist sich Sichtbarkeit in Gegenwartsgesellschaften weniger als demokratisches Gut, sondern als strukturierendes Element sozialer Differenzierung, das Anerkennung und Ausschluss entlang von Kategorien wie Klasse, Geschlecht, Hautfarbe oder Alter reguliert (vgl. Delmonaco et al. 2024). Das *schöne Selbst* lässt sich als ästhetisch-moralisches Dispositiv beschreiben, das Subjekte zu kontinuierlicher Selbstoptimierung anleitet und gleichzeitig bestehende gesellschaftliche Hierarchien reproduziert. Subjektbildung vollzieht sich so in einem Spannungsfeld zwischen performativer Anpassung und der Suche nach Authentizität, wodurch komplexe psychische Dynamiken und Anforderungen an Identität entstehen. Religionspädagogische Subjektorientierung greift dies auf, indem sie das Subjekt als verantwortlich (auch Gott gegenüber) adressiert – birgt jedoch das Risiko einer normativen Verengung, wenn der Transzendenzbezug ausbleibt (vgl. Roose 2023, 82).

Für den Religionsunterricht bedeutet dies, Räume zu schaffen, die der normativen Sichtbarkeitslogik widersprechen. Gelassenheit kann dabei sowohl als spirituelle Haltung als auch als bildungstheoretisches Konzept verstanden werden. Sie nimmt das Subjekt in seinen Ambivalenzen ernst und eröffnet Widerstand gegen die permanente Selbstdarstellung, ohne normative Ansprüche von außen zu reproduzieren.

2.2 Digitalität, Körper und Subjekt:

Selfie-Kultur, Bewertungssysteme und Externalisierungsimperative

In der Selfie-Kultur – auf Plattformen wie Instagram oder TikTok – werden soziale Interaktionen zu algorithmisch gesteuerten Bewertungsprozessen, die Subjektivität quantifizieren (vgl. Hendrickx 2023). Der Körper fungiert als zentrale Projektionsfläche und Träger symbolischen Kapitals (vgl. Bourdieu 1986). In der Selfie-Kultur wird er bewusst kuratiert und standardisierten Bewertungslogiken unterworfen (vgl. Coffey et al. 2025). Damit deutet sich eine anthropologische Verschiebung an: Anerkennung bemisst sich zunehmend an äußerer Erscheinung, während das Sein gegenüber dem Sichtbaren in den Hintergrund tritt. Externalisierung bedeutet, dass Inneres entäußert und von außen reguliert wird. Ohne Sichtbarkeit verliert das Subjekt soziale Bedeutung; Quantifizierung erzwingt permanente Optimierung. Diese Normen wirken über digitale Räume hinaus und prägen Bildungsprozesse, soziale Bindungen und Selbstverhältnisse. Zugleich ist die visuelle Selektion keineswegs neutral: Sie folgt kapitalistischen, patriarchalen und rassifizierten Standards, die zwar Diversität inszenieren, diese aber selten strukturell verankern (vgl. Crenshaw 1991; Duguay 2016; Couldry/Mejias 2019). In diesem Sinne lässt sich das Subjekt nach Reckwitz als ästhetisch normierter Singular verstehen, dessen Anerkennung an Einzigartigkeit und Originalität gebunden ist (vgl. Reckwitz 2017, 7–25).

Religionspädagogisch gilt es, für die Imperative digitaler Selbstinszenierung zu sensibilisieren und Räume zu schaffen, in denen Körper geachtet, nicht bloß sichtbar sind. Gelassenheit, verstanden als geistlich fundierte Haltung der Selbstunverfügbarkeit – also der Fähigkeit, sich den externalen Erwartungen nicht vollständig auszuliefern – ermöglicht Widerstand gegen Externalisierungszwänge. Sie kann dazu beitragen, das Unsichtbare zu rehabilitieren: Idealerweise darf das Subjekt sein, ohne sich zeigen zu müssen.

2.3 Mentale Gesundheit und Identität:

Psychosoziale Folgen permanenter Selbstinszenierung

Selbstinszenierung im digitalen Raum bringt kulturelle, ästhetische und psychologische Herausforderungen mit sich und kann existenzielle Belastungen verstärken. Die Norm der Selbstoptimierung schafft ein Klima innerer Unruhe, das das Risiko für Angststörungen, Depressionen

oder Probleme mit dem Körperbild erhöht (vgl. Twenge/Campbell 2018). Gleichzeitig transformiert digitale Normativität etablierte Subjektbildungsprozesse, indem sie permanente Erwartungen an Verfügbarkeit, Bewertung und Selbstdarstellung etabliert und individuelle Differenzierung marginalisieren kann (vgl. Avci/Baams/Kretschmer 2024, 220; Mendl 2023). Dies erzeugt für das Individuum einen permanenten Druck zur Selbstbeobachtung unter fremden Blicken, der den Raum für Selbstzuwendung und gesunde Ich-Entwicklung einengt (vgl. Twenge/Campbell 2018, 272). Das Spannungsverhältnis zwischen innerem Erleben und äußerer Inszenierung begünstigt Entfremdungserfahrungen: Die performative Persona gerät in Spannung zum gelebten Selbst. Kohärenz und Authentizität werden durch situativ optimierte Selbstdarstellung herausgefordert, wodurch Unsicherheit, Scham und Selbstabwertung verstärkt auftreten können (vgl. Helmus 2023, 89) – besonders bei ausbleibender oder negativer Resonanz. Verletzlichkeit bleibt meist unsichtbar, während Narrative von Resilienz und Effizienz psychische Belastungen individualisieren und soziale Isolation potenziell verstärken. Rückzug und Scheitern werden kulturell tabuisiert, wodurch die Isolation Betroffener vertieft wird (vgl. Thieme 2022; Waldenburger 2025, 170).

Spannung zwischen innerem Erleben und äußerer Inszenierung

Vor diesem Hintergrund lassen sich die psychosozialen Herausforderungen digitaler Selbstinszenierung auch aus einer religionspädagogischen und seelsorglichen Perspektive reflektieren. Religionspädagogische Subjektorientierung sieht sich dabei normativen Zwängen ausgesetzt, da gesellschaftliche und pädagogische Diskurse unumstößliche Normierungen als verbindlich voraussetzen (vgl. Mendl 2023, 4). Die beschriebenen Belastungen verweisen auf ein Defizit an innerer Ruhe, tragfähigen Selbstbildern und nicht-performativen Erfahrungsräumen – Aspekte, die zentrale Anliegen geistlicher Praxis darstellen. Religionspädagogische Ansätze können darauf reagieren, indem sie alternative Resonanzräume eröffnen, die von Zuspruch, Würde und Gnade statt von Sichtbarkeitsdruck und Leistungsorientierung geprägt sind (vgl. Bobrinskoy 2003, 51). Dabei wird der Mensch in unbedingter Annahme und Liebe Gottes verortet (vgl. Ps 139; 1 Sam 16,7). Scheitern wird nicht als Defizit, sondern als konstitutiver Bestandteil menschlicher Existenz und geistlicher Reifung verstanden, wodurch Handlungsfähigkeit und Gelassenheit in Krisenerfahrungen gestärkt werden können (vgl. Spaemann 2009 [1982], 106).

3 Theologische Anthropologien im Widerstand: Gelassenheit als Entängstigung

Eine so verstandene Gelassenheit ist keine Resignation oder Gleichgültigkeit, sondern kann als eschatologisch fundierte Praxis der Entängstigung begriffen werden. Sie eröffnet Möglichkeiten, innere Freiheit und existenzielle Widerstandskraft zu fördern, indem sie Identitätsbildungsprozesse stabilisiert und zugleich den normativen Druck zur Selbstoptimierung in pädagogischen Kontexten kritisch reflektiert.

Im Folgenden soll die Auseinandersetzung mit theologischen Denkfiguren von Augustinus, Luther, Metz und Sölle sowie mit zentralen biblischen Texten (Mt 6,25–34; Phil 4,6–7) verdeutlichen, wie das Paradigma der Gelassenheit praxisnah in Bildungssituationen implementiert werden kann.

3.1 Augustinus: *inquietum cor* und die Gottesbeziehung als Quelle innerer Freiheit

Augustinus macht in seinen *Confessiones* (v. a. Buch 10, Reflexionen über Gedächtnis, Wahrheit und das *selige Leben* [Augustinus 1989]) deutlich, wie Gelassenheit als spirituell fundierte Haltung verstanden werden kann. Dabei entziehen sich Glück und Erkenntnis der eigenen Verfügung und werden nur durch Gnade oder die Konzentration auf das Kontrollierbare (Epiktet) zugänglich; Gelassenheit zeigt sich darin, das Unabänderliche anzunehmen (vgl. Spaemann 2009 [1982], 104).

Das *inquietum cor* – das unruhige Herz – beschreibt eine anthropologische Konstante, die das Subjekt prägt (vgl. Augustinus 1989, *Confessiones* I,1). Es verweist auf das Streben nach Ganzheit, das bei Gläubigen in der Gottesbeziehung erfüllt wird, und zugleich auf eine Quelle existenzieller Spannung: Es motiviert zur Sinnsuche und zu Transzendenzerfahrungen, kann aber auch Zerrissenheit erzeugen. In der digital geprägten Gegenwart wird diese Spannung besonders deutlich, da das Streben nach externer Bestätigung Entfremdung fördern kann. Die Idee des *unruhigen Herzens* lässt sich darüber hinaus als Metapher für die Suche nach innerer Kohärenz und Selbstakzeptanz verstehen, die in fragmentierten, medial geprägten Identitäten erschwert wird.

Augustinus' theologische Anthropologie verweist auf eine grundlegende Orientierung: Die Überwindung des *inquietum cor* gelingt nach seiner Deutung durch die Hinwendung zu Gott als Ursprung und Ziel allen Be-

gehens (vgl. Augustinus 1989). Daraus lässt sich Gelassenheit als reflektierte Haltung ableiten, die das Subjekt von übermäßigen Leistungs- und Anerkennungsansprüchen entlastet. Sie fördert Entschleunigung und Selbstannahme und bietet Impulse für den Umgang mit den Herausforderungen digitaler Lebenswelten.

Für die religionspädagogische Praxis eröffnet die Auseinandersetzung mit dem *inquietum cor* die Möglichkeit, Schüler:innen Perspektiven auf eine resilientere Identität zu vermitteln, die sich nicht primär an digitaler Validierung oder sozialen Bewertungsmechanismen orientiert. Diese Impulse können auch von Schüler:innen ohne religiöse Bindung nachvollzogen werden, indem sie Selbstannahme, innere Ruhe und Widerstandskraft für sich entdecken.

3.2 Luther: Gelassenheit als *fiducia* – Vertrauen gegen die Tyrannei der Werke

In Luthers reformatorischer Theologie gewinnt die *fiducia* – das Gottvertrauen – eine befreiende Funktion gegenüber der Werkgerechtigkeit, also der Vorstellung, sich durch eigene Werke und Leistungen das Heil sichern zu müssen (vgl. Luther 2017 [1520]). Zwar nennt Luther den Begriff nicht explizit, doch entfaltet er etwa in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* ein Gelassenheitskonzept, das das Vertrauen in die unverdiente Gnade Gottes als konstitutiv für das Subjekt versteht. Die Tyrannei der Werke zwingt zur permanenten Selbstvergewisserung unter gesellschaftlichem Bewertungsdruck; Luthers Kritik zeigt, wie diese Verknüpfung von Anerkennung und Leistungsfähigkeit das Wesen des Menschen verzerrt, indem sie die souveräne Wirksamkeit göttlicher Gnade negiert.

Gottvertrauen als ein existenzielles Innehalten

In der digital-medial geprägten Gegenwart zeigen sich deutliche Parallelen: Strukturelle Anforderungen zur permanenten Selbstinszenierung und -optimierung können das Subjekt in eine Dialektik von Sichtbarkeit und Selbstentfremdung verstricken. Luthers Antwort darauf lässt sich in der Rechtfertigung allein aus Glauben (*sola fide*) erkennen. Die *fiducia* ist dabei kein naives Vertrauen, sondern ein existenzielles Innehalten, das das Subjekt aus der Gesetzesbindung zu lösen vermag. Sie ermöglicht eine Distanzierung von der Logik selbstverwertender Leistungsorientierung und verortet das Ich in einer relationalen Freiheit vor Gott. Im Akt der Rechtfertigung erfährt sich das Subjekt als Kind Gottes; seine

Identität bestimmt sich nicht mehr über Werke, sondern aus der unbedingten göttlichen Annahme (vgl. Röm 5,1–2; Gal 2,16). Insofern kann theologische Gelassenheit als befreiende Haltung verstanden werden, die sich dem Diktat äußerer und innerer Leistungsansprüche entzieht. Sie gründet in einem eschatologisch fundierten Vertrauen auf Gottes Gnade und stärkt die Resilienz des Subjekts gegenüber gegenwärtigen Optimierungsimperativen. In diesem Paradigma erfährt die vermeintliche Autonomie des Ichs eine ontologische Neuorientierung: Sie wird relational in göttlicher Zuwendung verankert. Gelassenheit entfaltet dadurch ein kritisches Potenzial, die Mechanismen der Leistungslogik und Selbstentfremdung zu hinterfragen (vgl. Spaemann 2009 [1982], 107).

Für die religionspädagogische Praxis ergibt sich eine Grundlage für Identitätsbildung jenseits performativer Selbstoptimierung. Die Vermittlung von *fiducia* eröffnet einen Raum, in dem Jugendliche Abstand von Bewertungszwängen gewinnen können. Auch für Schüler:innen ohne religiöse Bindung lassen sich daraus Impulse ableiten, da die Erfahrung innerer Stabilität und reflektierter Selbstwahrnehmung unabhängig vom Glauben wirksam wird.

3.3 Metz und Sölle: Widerstand durch Mystik – Gelassenheit als politische Kategorie

Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle verstehen Gelassenheit nicht als bloße subjektive Stimmung, sondern als theologisch reflektierte Praxis, die in einer politischen Mystik verankert ist. In der Rezeption der *memoria passionis*, des tätigen Gottesgedächtnisses, lässt sich bei Metz ein Bezug zur Gelassenheit herstellen: Sein Erinnern an die Leiden der Opfergeschichte eröffnet einen Horizont der eschatologischen Verheißung (vgl. Metz 2006, 4–27). Es durchbricht die Selbstbezogenheit der Gegenwart und markiert ein bewusstes Innehalten gegenüber Beschleunigungs- und Verwertungs-zwängen, das gegenwärtige Machtlogiken relativiert und die kommende Gerechtigkeit in den Blick nimmt. In dieser Perspektive kann Gelassenheit als Widerstandsprinzip verstanden werden, das nicht passiv, sondern aktiv die Aufmerksamkeit auf ethische und existenzielle Zusammenhänge richtet.

Sölle verknüpft Mystik und Widerstand, indem sie kontemplative Praxis und gesellschaftliche Verantwortung zusammenführt (vgl. Sölle/Steffensky 2014). Gelassenheit ist bei ihr doppelt bewegt: einerseits Befreiung von Selbstfixierung – das Selbst und Gott sind nicht verfügbar –, andererseits Handeln aus der Erfahrung göttlicher Nähe und weltbezogener

Verantwortung. Mystik wird so entprivatisiert und als transformierende Kraft verstanden, die Gewaltstrukturen kritisch analysiert und zugleich subversiv unterläuft. Gelassenheit markiert dabei die Schnittstelle zwischen kontemplativem Schweigen und prophetischem Protest.

An der Schnittstelle zwischen kontemplativem Schweigen und prophetischem Protest

Beide Ansätze verorten Gelassenheit im eschatologischen Horizont. Sie unterlaufen das Paradigma des Immer-Mehr und eröffnen einen Freiheitsraum, in dem Gegenwart nicht nach Nützlichkeit, sondern nach Teilhabe an der kommenden Gerechtigkeit bewertet wird. Für die religionspädagogische Praxis heißt das: Gelassenheit ist nicht bloße Distanz, sondern eine kritische Haltung, die Solidarität stiftet. Schüler:innen können so lernen, mediale und gesellschaftliche Imperative zu hinterfragen und Räume zu gestalten, in denen Hoffnung und Widerstand untrennbar verbunden bleiben.

3.4 *Biblische Fundamente: Koh 7,14–18, Mt 6,25–34 und Phil 4,6–7 als theologische Resonanzräume*

Kohelet entfaltet eine Haltung, die als biblische Form von Gelassenheit interpretiert werden kann. In Koh 7,14 wird hervorgehoben, dass sowohl der gute als auch der böse Tag aus Gottes Hand stammen. Dies bedeutet jedoch nicht ein unkritisches Hinnehmen, sondern die Anerkennung, dass beide Erfahrungen zum Menschsein gehören. Die Zumutung des Bösen wird nicht verharmlost, aber in eine theologische Perspektive gestellt, die ermutigt, die Endlichkeit und Ambivalenz des Lebens bewusst wahrzunehmen. Darin liegt die Möglichkeit, nicht in Verzweiflung oder Übersteigerung zu verfallen, sondern eine innere Ruhe zu finden. Wiederholt identifiziert Kohelet die *Mitte* (4,6; 10,4; 7,13,16–18) als handlungsleitenden Raum. So zeichnet sich ein hermeneutischer Horizont ab, in dem Gelingen nicht als garantierte Erfolgserfahrung, sondern als potenziell von Gott gestützter Habitus verstanden werden kann (Saur 2023, 251–252).

Die Perikope Mt 6,25–34, im Zentrum der Bergpredigt, verbindet Gelassenheit unmittelbar mit der Verkündigung des Gottesreiches. Jesus dekonstruiert die Figur der *merimnaō* – der selbstverstrickten Sorge um die Zukunft – und setzt ihr eine radikale Ethik des Gottvertrauens entgegen. Der Verweis auf Vögel und Lilien ist kein idyllisches Naturbild, sondern ein

Symbol: Die Vorrangstellung des Reiches Gottes wird performativ inszeniert gegenüber ökonomischer und sozialer Selbstsicherung. Gelassenheit bedeutet hier eschatologisch fundierte Entängstigung – eine veränderte Wahrnehmung und Priorisierung von Wirklichkeit (vgl. Maier 2022, 223–224; Schockenhoff 2014, 272).

Auch Phil 4,6–7 setzt diesen Befreiungsimpuls fort. Paulus fordert dazu auf, alle Sorgen im Gebet mit Danksagung Gott anzuvertrauen. Dies ist nicht als psychologische Entlastungsstrategie zu verstehen, sondern als Ausdruck einer eschatologischen Anthropologie: Der Frieden Gottes, der allen Verstand übersteigt, bewahrt Herz (*kardia*) und Denken (*noēmata*) in Christus. Er ist nicht als innerweltlich gesicherter Zustand zu fassen, sondern als Teilhabe an der kommenden Wirklichkeit Gottes, die bereits jetzt erfahrbar wird (vgl. Murdoch 2022, 146–149).

Die Verortung des Selbst in einer relationalen Fürsorge

Die drei biblischen Perikopen eröffnen theologische Resonanzräume, in denen Gelassenheit als mögliche Ausdrucksform einer von Gottes Zuwendung geprägten Identität reflektiert werden kann. Sie relativieren den Anspruch des Selbst auf vollständige autonome Sicherung und verorten es in einer relationalen Fürsorge. Für die religionspädagogische Praxis lässt sich daraus ein zweifacher Zugang ableiten:

- spirituell-meditativ: Schüler:innen können in Impulsen aus den Texten Räume für Selbstannahme und Entängstigung erkunden (Karle 2024, 41);
- kritisch-anthropologisch: Gelassenheit lässt sich als Reflexionshorizont gegenüber den Imperativen performativer Selbstoptimierung diskutieren.

Im Dialog mit Augustinus' *inquietum cor*, Luthers *sola gratia* und der politischen Mystik bei Metz und Sölle entsteht eine mehrdimensionale theologische Anthropologie der Gelassenheit: Sie zielt nicht auf bloße Resilienz, sondern auf eine eschatologische Freiheit, in der das Selbst seine Existenz im Horizont des Anderen entfaltet und Verantwortung für das Mit-Sein wahrnimmt.

4 Gelassenheit als existenzieller Grundgestus: Zwischen Schönheit, Würde und Anerkennung

Gelassenheit kann als grundlegende Haltung verstanden werden, die den Menschen in ein vielschichtiges Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zum Transzendenten stellt (vgl. Sölle/Steffensky 2014; Tillich 2000). Sie erscheint als Ausdruck von Hoffnung und als gelöste Einstellung gegenüber der Endlichkeit und Ungewissheit des Daseins und spiegelt zentrale Vollzüge des Glaubens wider: Vertrauen, Loslassen und Erwartung (vgl. Spaemann 2009 [1982], 101). Aufbauend auf der zuvor entwickelten theologischen Anthropologie entfaltet die folgende Analyse Gelassenheit entlang dreier Dimensionen: der Würde als unverfügbarer theologischer Kategorie, ästhetischer Erfahrung im eschatologischen Horizont sowie der anthropologischen Kategorie von Anerkennung und Resonanz. Zugleich wird ihre Relevanz für die religionspädagogische Praxis reflektiert, wobei die vorangegangene Perspektive nicht ersetzt, sondern im Erfahrungszusammenhang ergänzt wird.

4.1 Theologische Deutung von Würde jenseits performativer Maßstäbe

In der theologischen Anthropologie wird die Würde des Menschen zentral im Konzept des *Imago Dei* verortet. Sie wird nicht lediglich als ontologische Zuschreibung verstanden, sondern als Wertigkeit, die das menschliche Dasein in seiner Subjektivität reflektierbar macht (vgl. Rehfeld 2021, 301–310).

Würde, die im schöpferischen Handeln Gottes gründet

Würde ist weder Leistung noch gesellschaftliches Konstrukt und bleibt in Bezug auf performative Validierungen und soziale Bewertungsmechanismen prinzipiell ungebunden (vgl. Domsel 2023, 134–137). Sie gründet im schöpferischen Handeln Gottes, durch das der Mensch als einzigartiges Ebenbild hervorgebracht wird (vgl. Gen 1,26–27; Ps 8,5–7).

Vor diesem Hintergrund erscheint die theologische Konzeption von Menschenwürde als differenziertes Ordnungsprinzip, das dem Subjekt Stabilität gegenüber normativen und leistungsorientierten Anforderungen vermittelt. Sie wird nicht abstrakt, sondern als praktisch wirksamer Orientierungsmaßstab verstanden, der Räume eröffnet, in denen Subjektivität unverfügbar bleibt. In diesem Kontext kann Gelassenheit als

existenzielle Praxis gedeutet werden – nicht als Rückzug, sondern als bewusste Anerkennung der unbedingten Wertigkeit des Menschen, unabhängig von gesellschaftlichen Bewertungsmaßstäben.

Philosophisch lässt sich diese Perspektive durch Meister Eckharts Konzept der Abgeschiedenheit vertiefen, das das egozentrische Ich transzendiert und unmittelbare Verbundenheit mit dem Göttlichen beschreibt (vgl. Eckhart 1979, 140–149; 179–181; 188–190; 280–289; 356–360). Abgeschiedenheit ist hier als theoretisches Modell zu verstehen: eine bewusst gewählte Haltung des Loslassens, die das Selbst von gesellschaftlichen Zwängen befreien kann (vgl. Büchner 2018, 376–382). Auf diesem Horizont baut Dietrich Bonhoeffers Verständnis von Stellvertretung auf: Würde wird hier im Handeln für andere verortet – als verantwortliche Fürsorge, die radikal dem Selbstbezug entgegensteht und solidarisch die Würde aller wahrt (vgl. Bonhoeffer 1992). In einer verwandten Perspektive lokalisiert Emmanuel Lévinas die Würde in der Begegnung mit dem Anderen als unverfügbarem Subjekt, das sich instrumenteller Vernunft entzieht; sie manifestiert sich in der Verantwortung, die weder relativierbar noch einklagbar ist (vgl. Lévinas 1987 [1971], 39–44).

Gelassenheit als widerständiges Loslassen

Die verschiedenen theologischen und philosophischen Perspektiven konvergieren in der Einsicht, dass Würde nicht aus individueller Selbstbehauptung erwächst, sondern relational und transzendent verstanden werden muss. Sie bildet Voraussetzung und Ausdruck existenzieller Freiheit und ermöglicht Resilienz gegenüber entwürdigenden sozialen und politischen Bedingungen. Daraus erwächst eine ethische Verantwortung, die über das Individuum hinausweist und Gemeinschaft stiftet. Menschenwürde ist in diesem Verständnis zugleich ontologisch verankert und ein dynamischer Prozess der Befreiung von Entwürdigung, Ausschluss und Ausbeutung (vgl. Domsel 2023, 134–137) und impliziert eine Haltung der Gelassenheit, die als widerständiges Loslassen interpretiert werden kann und mit der Verpflichtung zu verantwortlichem Handeln in der Welt verbunden bleibt (vgl. Waibel 2022, 121–133).

4.2 Ästhetik und Eschatologie: Schönheit im Licht der Unverfügbarkeit

Schönheit kann in der theologischen Ästhetik als Epiphanie göttlicher Wirklichkeit verstanden werden, die sich in der Endlichkeit zeigt. Sie ver-

weist auf das Unvollständige, Unverfügbare und Fragmentarische der Schöpfung und eröffnet Räume reflexiver Wahrnehmung, in denen das Subjekt die Begrenztheit seiner Erfahrung erkennen kann – im Kontrast zu performativen und normierten Schönheitsidealen, wie sie in Social-Media-Inszenierungen propagiert werden (vgl. Domsel/Mešanović 2024, 66–68).

Eschatologisch betrachtet fungiert Schönheit nicht als Zeichen vollendeter Realität, sondern als tastender Vorgriff auf die kommende Vollendung und das noch verborgene Heil (vgl. Härle 2022, 608–610). Ihre Manifestationen bleiben fragmentarisch und unverfügbar (vgl. 1 Kor 13,12), eröffnen jedoch die Ahnung einer zukünftigen Fülle. In diesem Sinne kann die Erfahrung von Schönheit Gelassenheit lehren: ein beharrliches Aushalten der Unabgeschlossenheit und ein verweilendes Innehalten im Schwebезustand zwischen Schon und Noch–nicht.

Schönheit kann als Schule des Sehens und Hoffens dienen.

Für die religionspädagogische Praxis lässt sich daraus ableiten, dass Erfahrungsräume gestaltet werden können, in denen Schönheit nicht nur als abstraktes Konzept, sondern in konkreten Situationen erfahrbar wird. Solche Felder fördern die Wahrnehmung relationaler Tiefe, die Reflexion über Ambiguität und die Entwicklung schöpferischer Hoffnung. Auf diese Weise kann Schönheit als Schule des Sehens und Hoffens dienen, deren Unverfügbarkeit, Fragilität und transzendierende Kraft bewusst wahrgenommen und reflektiert wird.

4.3 *Anerkennung und Resonanz:*

Anthropologische Entwürfe als religionspädagogische Ressource

Die theologische Anthropologie betrachtet den Menschen als relationales Wesen, dessen Würde und Identität in vielfältigen Bezugsgefügen – sei es im Dialog mit anderen, in sozialen Strukturen oder im theologischen Verständnis als auf Gott verwiesen – konstituiert werden. Anerkennung wird hier nicht nur als soziale Geste verstanden, sondern als Hinweis auf eine Wahrheit, in der das Selbst sich als bejaht erfahren kann – im theologischen Kontext ontologisch auf den Zuspruch Gottes verwiesen. Resonanz bezeichnet die wechselseitige Durchlässigkeit von Mensch und Welt, in der Sinn, Lebendigkeit und Verbundenheit erfahren, aber nicht erzwungen werden können. Gelassenheit zeigt sich in der Fähigkeit, die-

se Offenheit zu bewahren, ohne sie instrumentell zu vereinnahmen (vgl. Nothelle-Wildfeuer 2023, 146–147).

Für die religionspädagogische Praxis bedeutet dies, Lernprozesse nicht auf reine Wissensvermittlung zu reduzieren, sondern Räume zu gestalten, in denen Anerkennung und Resonanz erfahrbar werden können. Differenz wird dabei nicht primär als Bedrohung, sondern als Impuls zur Horizont-erweiterung wahrgenommen, während die Balance zwischen Selbstbehauptung und Offenheit jene existenzielle Grundhaltung reflektiert, die das Evangelium als Freiheit zur Liebe entfaltet. Anthropologische Einsichten lassen sich so produktiv für Lernprozesse nutzen, die sowohl die relationalen als auch die spirituellen Dimensionen menschlicher Existenz berücksichtigen (vgl. Domsel 2023, 186–280).

5 Religionspädagogische Konkretion: Räume gelassener Subjektwerdung eröffnen

Im Folgenden werden die zuvor entwickelten theologischen und anthropologischen Linien didaktisch gebündelt und für konkrete Lernprozesse im Religionsunterricht fruchtbar gemacht.

Reflexionen über Gelassenheit als existenzielle Haltung legen nahe, die Bedingungen gelingender Subjektwerdung im schulischen Kontext neu zu denken (vgl. Mendl 2023). Gelassenheit ist dabei nicht nur eine psychologische Disposition, sondern auch ein existenzielles Lebensformat, das Lernorte voraussetzt, die über reine Wissensvermittlung und ethische Instruktion hinausgehen (vgl. Schröder 2022, 151–155). Pädagogische Settings sollten als transformatorische Resonanzräume gestaltet werden, in denen Anerkennung, Selbstwahrnehmung und spirituelle Erfahrung verschränkt werden und Subjektivität sich als gelebte Würde sowie als Entfaltungsmöglichkeit zeigt (vgl. Morawski 2024, 17–189).

Pädagogische Settings sollten als transformatorische Resonanzräume gestaltet werden.

Das Prinzip der unbedingten Annahme, wie es die biblische Anthropologie im Bild des *Imago Dei* vermittelt (vgl. Gen 1,26–27; Ps 139), fungiert dabei als heuristischer Leitgedanke. Es eröffnet eine religionspädagogische Offenheit für individuelle Suchbewegungen, in denen Freiheit und Bindung in wechselseitiger Relation erfahrbar bleiben.

5.1 *Der Religionsunterricht als Resonanzraum unbedingter Anerkennung*

Im Spannungsfeld von kognitivem Wissenserwerb und existenzieller Subjektwerdung kann Religionsunterricht Potenziale entfalten, die über instrumentelle Bildungslogik hinausreichen (vgl. Domsel 2025). Zentral bleibt die unbedingte Anerkennung der Lernenden, die eine pädagogische Haltung erfordert, in der ihnen Freiheit und Einzigartigkeit zugestanden werden. Diese kann sich im Unterricht in der gelebten Subjektwerdung widerspiegeln und dazu beitragen, dass Schüler:innen sich als bejaht erfahren. Sie verlangt Offenheit gegenüber den vielfältigen, oft widersprüchlichen Identitätsentwürfen der Lernenden. Auf diese Weise lassen sich Rahmenbedingungen schaffen, in denen Subjektivität weniger der Rechtfertigung gegenüber normativen Erwartungen dient, sondern als individuelles Aus-sich-Heraustreten erfahrbar wird. Innerhalb dessen können Selbst- und Fremdwahrnehmung in ein ausgewogenes Verhältnis treten, während Aspekte geistlicher Gelassenheit als Ausdruck innerer Autonomie Gestalt gewinnen.

Vielfältige, oft widersprüchliche Identitätsentwürfe

Eine solche Anerkennungspraxis erfordert didaktische Settings, die als Resonanzräume gestaltet werden, etwa die Schule als Ort intensiver, wechselseitiger Begegnung (vgl. Rosa 2019, 402–420), in denen biografische Identitätsentwicklung gefördert und spirituelle Tiefendimensionen einbezogen werden (vgl. Domsel 2023, 96–130). Praktisch lässt sich dies durch methodische und organisatorische Innovationen umsetzen:

- *Narrative Identitätsarbeit:* Biografische Reflexionen und kreative Auseinandersetzungen mit biblischen Erzählfiguren (z. B. David in 1 Sam 16) laden Lernende ein, ihre Lebensgeschichte in Dialog mit existenziellen Themen zu bringen – ohne normativen Erwartungsdruck. Szenisches Spiel, Erzählcafés oder kreative Schreibprozesse bieten vielfältige Ausdrucksformen.
- *Dialogische Aushandlungsprozesse:* Klassenübergreifende Diskussionsforen oder Peer-Gruppen schaffen Räume, in denen unterschiedliche Lebensrealitäten, weltanschauliche Orientierungen und Glaubenshaltungen respektvoll geteilt werden können. Lehrkräfte moderieren als Präsenz, die radikal offen und anerkennend zuhört, ohne pädagogische oder moralische Lösungen vorzugeben.

- *Spiritualitätsräume im Alltag:* Zeitlich und räumlich begrenzte Rituale, stille Momente, Impulse zur Achtsamkeit oder meditative Phasen unterstützen die Lernenden darin, Gelassenheit als Haltung zu erfahren – ohne therapeutische Instrumentalisierung.
- *Systematische Lehrer:innenqualifizierung:* Die Entwicklung einer pädagogischen Haltung, die Anerkennung radikal lebt, erfordert gezielte Aus- und Weiterbildung, die Reflexionsräume für eigene Haltungen und Biographien ebenso einschließt wie die Kompetenz zur Gestaltung von Resonanzräumen.

Diese strukturellen und didaktischen Zugänge werden auf der Mikroebene des Unterrichts durch konkrete spirituelle Praxisformen ergänzt, in denen Anerkennung, Gelassenheit und Selbstzuwendung nicht nur thematisiert, sondern performativ erfahrbar werden. Solche Praktiken eröffnen Resonanzräume, die sich bewusst normativen Selbstoptimierungslogiken entziehen und spirituelle Erfahrung als nicht-instrumentelle Dimension schulischer Bildung erschließen:

- *Exemplarische spirituelle Praxis: Stille-Zeit-Kreis – Sorgen loslassen:* Der Stille-Zeit-Kreis eröffnet einen ritualisierten Resonanzraum, in dem Schüler:innen eingeladen sind, belastende Erfahrungen und Stressoren – etwa im Zusammenhang mit Social Media – anonym auf Karteikarten zu externalisieren. Die anschließende Bezugnahme auf Phil 4,6–7 rahmt diese Praxis theologisch als Deutungsangebot im Horizont von Vertrauen (*fiducia*) und nicht als Technik der Problembewältigung. Eine angeleitete Atemsequenz („Einatmen: Gott vertrauen – Ausatmen: Loslassen“) ermöglicht eine leiblich verankerte Erfahrung von Gelassenheit, ohne therapeutisch instrumentalisiert zu werden. In einer kurzen Partner:innen-Reflexion („Hilft Gelassenheit?“) wird das Spannungsverhältnis zwischen innerem Erleben und äußerem Leistungs- und Sichtbarkeitsdruck bewusst gehalten und nicht vorschnell normativ aufgelöst. Optional kann die Praxis in eine stille Phase, ein symbolisches Zeichen (z. B. ein Licht) oder – ausdrücklich als Angebot – in ein Gebet überführt werden, das als religiöse Ausdrucksform transparent gemacht und nicht vorausgesetzt wird. Auf diese Weise wird Gelassenheit als relationale Haltung erfahrbar, die nicht aus Selbstoptimierung, sondern aus Vertrauen erwächst, und damit performativ normative Zwänge digitaler Selbstinszenierung unterläuft.

Zusammenfassend kann diese praxisorientierte Ausgestaltung dazu beitragen, Religionsunterricht nicht nur als didaktisch-technisches Vermittlungsfeld zu verstehen, sondern als einen Erfahrungsraum gelassener Subjektwerdung, der gesellschaftliche und individuelle Herausforderungen aufgreift und theologisch reflektiert (vgl. Morawski 2024, 17–189). Im Anschluss an die entwickelten Grundlagen lässt sich Gelassenheit im Religionsunterricht als eine ethisch-spirituelle Grundfigur praxisnah konkretisieren. Sie kann Schüler:innen eine Landkarte anbieten, auf der sie eigene existenzielle Erfahrungen verorten, innere Spannungen reflektieren und Handlungsspielräume erkunden. Lehrkräfte benötigen dafür radikale Offenheit und institutionelle Freiräume, um gelassene Existenzformen im Schulalltag zu ermöglichen.

Lehrkräfte benötigen radikale Offenheit und institutionelle Freiräume

Konkret bedeutet dies, dass Unterrichtssequenzen so gestaltet werden, dass Schüler:innen in geschützten Settings Erfahrungen von Offenheit, Begrenztheit und Nicht-Verfügbarkeit machen können. Religionsunterricht eröffnet damit Räume, in denen Fragen zugelassen, Ambivalenzen ausgehalten und Deutungen im Horizont von Vertrauen erprobt werden, ohne auf vorschnelle Eindeutigkeiten oder funktionale Lösungen zu zielen. Darüber hinaus müssen organisatorische Rahmenbedingungen berücksichtigt werden: Flexible Stundenpläne, die einzelne Phasen des Unterrichts oder der Schulwoche für offene Reflexionen und Vertiefungen freihalten, erleichtern die Umsetzung. Gleichzeitig bleibt bewusst, dass solche Maßnahmen im schulischen Alltag anspruchsvoll sind und ein hohes Maß an Abstimmung, Kreativität und institutioneller Unterstützung erfordern. Die Herausforderung besteht darin, Gelassenheit nicht als abstraktes Ideal, sondern als gelebte Praxis innerhalb der vorhandenen Strukturen zu implementieren.

5.2 Performative Selbstpraktiken Jugendlicher theologisch deuten lernen

Die performative Identitätsarbeit Jugendlicher geht über bloße Selbstdarstellung hinaus und reflektiert existenzielle Auseinandersetzungen zwischen Selbst und Welt (vgl. Kim et al. 2024, 224). Religionspädagogisch betrachtet sind diese Selbstpraktiken vielstimmige Ausdrucksformen, die sowohl das Bedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit sichtbar machen

als auch Räume der Ambivalenz, Unsicherheit und existenzieller Grenzerfahrung eröffnen (vgl. Altmeyer et al. 2021).

Theologisch lässt sich performatives Handeln als Spiegel einer anthropologischen Grundspannung verstehen: der Dialektik von Freiheit und Gebundenheit, zwischen authentischer Selbstwerdung und den Zwängen sozialer Kontexte (vgl. Jer 1,5; Ps 139). Dieser Zugang eröffnet die Möglichkeit, performative Praktiken nicht zu normieren, sondern wertschätzend zu begleiten und in den Unterricht zu integrieren.

Daraus ergeben sich zentrale Anknüpfungspunkte für den Religionsunterricht:

- *Performative Biografiearbeit*: Jugendliche gestalten digitale Collagen, Poetry Slams oder Kurzfilme und reflektieren diese in moderierten theologischen Dialogen. So werden performative Handlungen als Sprechakte erkennbar, die existenzielle Themen wie Freiheit, Geborgenheit und Selbstannahme verhandeln (vgl. Roebben et al. 2023, 38–41).
- *Narrative Distanzierung durch theologische Reflexion*: Die Einbindung biblischer Narrative (z. B. David in 1 Sam 16, Berufung Jeremias) ermöglicht, die eigene Performanz aus einer größeren theologischen Perspektive zu betrachten. Dadurch werden performative Identitäten in eine Sinnstruktur eingebettet, die Gelassenheit durch die Annahme der unverlierbaren Gottesbeziehung fördert.
- *Ritualisierte Reflexionsformate*: Regelmäßige, kurze Rituale wie Stimmungsbarometer oder meditative Phasen bieten Anker, die performative Selbstinszenierungen bewusst machen und mit inneren Ressourcen in Beziehung setzen. Sie eröffnen Raum für Verlangsamung und kontemplative Reflexion im Schulalltag (vgl. Hilger 2003, 20–21).
- *Kritische Medienkompetenz mit theologischem Akzent*: Die Analyse medialer Selbstinszenierungen wird im Horizont theologischer Fragen nach Identität, Würde und Anerkennung reflektiert. Jugendliche lernen, performative Praktiken im Spannungsfeld zwischen säkularer und religiöser Deutung kritisch zu hinterfragen (vgl. Huizing 2021).
- *Interaktive Peer-Dialoge*: Moderierte Peer-Gruppen ermöglichen offene und wertschätzende Gespräche über performative Selbstpraktiken. Lehrkräfte geben theologische Impulse, etwa aus der Anthropologie („Du bist angenommen“), die Ausdrucksformen

nicht pathologisieren, sondern als Teil authentischer Selbstreflexion anerkennen. Methoden wie Fishbowl oder World Café können den Dialog strukturieren und vertiefen.

Diese Ansätze verbinden kreative Selbstdarstellung, theologische Sinngebung und dialogische Begleitung. Der Religionsunterricht vermag so zu einem resonanten Erfahrungsraum zu werden, der kognitive, leibliche und spirituelle Dimensionen integriert, Ambivalenzen aushält und Gelassenheit als stärkende Haltung fördert. Lehrkräfte benötigen die Freiheit, Gelassenheit als gelebte Haltung in den Unterricht einzubringen.

5.3 Gelassenheit lehren und lernen? Über die Grenzen schulischer Vermittlung und das Potenzial geistlicher Bildungsräume

Gelassenheit, verstanden als existenzielle Haltung, entzieht sich weitgehend einer rein kognitiven oder instruktionalen Vermittlung. Sie entsteht vielmehr aus einem komplexen Prozess von Selbstreflexion, spiritueller Resonanz und affektiver Reifung, der Zeit, Kontinuität und Raum für Ambiguitätstoleranz benötigt. Schulische Strukturen wie Leistungsdruck, standardisierte Curricula und enge Zeitrahmen schränken diese Voraussetzungen jedoch häufig erheblich ein, sodass Gelassenheit als transformativer Modus des Subjektwerdens oft marginalisiert wird (vgl. Furtschegger 2023, 12).

Ergänzung durch außerschulische geistliche Bildungsräume

Vor diesem Hintergrund entsteht die Notwendigkeit, schulische Vermittlungspraxen durch außerschulische, geistliche Bildungsräume zu ergänzen. Exerzitien, Schulpastoral und meditative Retreats bilden solche Räume, in denen kontemplative und dialogische Erfahrungen eine sinnliche und intersubjektive Verankerung von Gelassenheit ermöglichen. Freiräume können geschaffen werden, in denen sich Selbst- und Weltverhältnis neu ordnen lassen. Die religionspädagogische Herausforderung besteht darin, diese transformativen Räume nicht lediglich als ergänzende Angebote zu verstehen, sondern als integralen Bestandteil eines erweiterten Bildungsauftrags zu begreifen. Institutionelle und didaktische Vernetzungen sollten inklusiv und plural gestaltet sein, sodass sie sowohl divergierenden religiösen Identitäten als auch säkularen Weltdeutungen gerecht werden – ohne die existenzielle Sinnsuche der Jugendlichen zu

verkürzen. Auf diese Weise kann Gelassenheit im Zusammenspiel von schulischem Lernen und spiritueller Praxis zu einer Ressource werden, die der Entfremdung und dem Stress des Alltags entgegensteht.

6 Ausblick:

Gelassenheit als Bildungsideal in pluralen Gegenwartsgesellschaften

Zunehmende Pluralisierung, kulturelle Fragmentierung und identitäre Unsicherheiten (vgl. Domsel 2024b, 147) machen die Frage nach tragfähigen Bildungsidealen besonders dringlich. Gelassenheit erscheint dabei nicht als Rückzug, sondern als ethisch-spirituelle Grundfigur, die Offenheit, Urteilskraft und Anerkennungsfähigkeit verbindet. Sie prägt eine Weise des In-der-Welt-Seins, die Präsenz, Hinhören und die Fähigkeit umfasst, Ambiguitäten auszuhalten – jenseits von Dominanz oder permanenter Selbstoptimierung.

Ein solcher Bildungsbegriff ermöglicht Subjektbildung nicht durch Anpassung an normative Maßstäbe, sondern im Aushandeln von Sinn in dialogischen, geschützten Rahmenbedingungen. Gelassenheit meint selbstverantwortliche Orientierung inmitten pluraler Lebensentwürfe. Für den Religionsunterricht ergibt sich daraus die Aufgabe, Religion als Ressource für nicht-vereinnahmende Identitätsbildung fruchtbar zu machen: Religiöse Sprache bietet – wo sie nicht moralisierend wirkt – eine Grammatik der Selbst- und Welterfahrung, die Würde, Hoffnung und partizipative Erfahrung ins Zentrum rückt. Biblisch-theologische Konzepte wie Berufung, Erwählung, Würde oder Gnade liefern dabei Gegenmodelle zu performativer, sichtbarkeitsorientierter Selbstdarstellung.

Darüber hinaus gilt es zu prüfen, wie schulische Strukturen Räume eröffnen können, in denen Differenz geschätzt und Subjektivität entfaltet wird. Gelassenheit fungiert hier als Haltungsbegriff: Lehrende und Lernende begegnen einander in einer Atmosphäre von Vertrauen, Freiheit und dialogischer Aushandlung (vgl. Domsel 2024b, 147). Aus der Perspektive der Forschung bleibt offen, wie Gelassenheit curricular, didaktisch und in der Lehrer:innenbildung systematisch verankert werden kann, ohne zur bloßen Anpassungsformel zu verflachen. Anschlussfragen ergeben sich zudem hinsichtlich interreligiöser und interkultureller Bildungskontexte, die vergleichbare Ressourcen oder alternative Modelle widerständiger Subjektbildung bereitstellen.

Gelassenheit kann so als Leitbegriff einer humanen, theologisch reflektierten Bildung verstanden werden. Sie bietet einen interpretativen Rahmen, der dazu beitragen kann, das Spannungsverhältnis zwischen Individualität und Gemeinwohl, Subjektivität und Transzendenz sowie Eigenverantwortung und göttlicher Zusage zu reflektieren – ohne Anspruch auf universelle Gültigkeit zu erheben.

Literatur

Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2021), *Sprachsensibler Religionsunterricht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch für Religionspädagogik 37).

Augustinus, Aurelius (1989), *Confessiones = Bekenntnisse*, hg. v. Kurt Flasch, übers. v. Burkhard Mojsisch, Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek 2792).

Avci, Hamide / Baams, Laura / Kretschmer, Tina (2024), A systematic review of social media use and adolescent identity development, *Adolescent Research Review* 10, 219–236.

Bobrinskoy, Boris (2003), *The Compassion Of The Father*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Bonhoeffer, Dietrich (1992), *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil u. Clifford Green, München: Chr. Kaiser (Dietrich Bonhoeffer Werke 6).

Bourdieu, Pierre (1986), *The Forms of Capital*, in: Richardson, John G. (Hg.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport: Greenwood, 241–258.

Büchner, Christine (2018), *Wirklichkeit, die sein lässt. Meister Eckharts Anregungen zu einer Theologie des Lassens und der Gelassenheit*, in: dies. (Hg.), *Verschieden – Im Einssein. Eine interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit*, Leuven: Peeters, 371–402.

Burke, Rebekka / Mößle, Laura / Tacke, Lena (2024), *Konstruktionen von Körper als Ausdrucksfläche – Bildpraktiken auf Instagram*, in: Pirker, Viera / Paschke, Paula (Hg.), *Religion auf Instagram. Analysen und Perspektiven*, Freiburg i. Br.: Herder, 101–116.

Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.

Coffey, Julia / Dobson, Amy / Kanai, Akane / Gill, Rosalind / White, Niamh (2025), 'Perfect bodies and perfect lives'. How selfie-editing tools are distorting how young people see themselves, University of Newcastle, <https://www.newcastle.edu.au/hippocampus/story/2025/perfect-bodies-and-perfect-lives-how-selfie-editing-tools-are-distorting-how-young-people-see-themselves> [17.08.2025].

Couldry, Nick / Mejias, Ulises A. (2019), *The Costs of Connection. How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, Stanford: Stanford University Press.

Crenshaw, Kimberlé (1991), *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, *Stanford Law Review* 43, 6, 1241–1299.

Delmonaco, Daniel / Mayworm, Samuel / Thach, Hibby / Guberman, Josh / Augusta, Aurelia / Haimson, Oliver L. (2024), *What are you doing, TikTok? How Marginalized Social Media Users Perceive, Theorize, and 'Prove' Shadowbanning*, *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* 8 (CSCW1), Art. 154, 1–39.

Domsel, Maike Maria (2023), *Hinter dem Horizont. Zum spirituell-religiösen Selbstverständnis von Religionslehrkräften*, Stuttgart: Kohlhammer.

Domsel, Maike Maria (2024a), *Krisendiskurse in bildungswissenschaftlichen, psychologischen und soziologischen Zeitschriften von 2020 bis 2023. Eine Literatursichtung aus religionspädagogischer Perspektive*, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 23, 1, 23–39.

Domsel, Maike Maria (2024b), Kritisch denken, demütig handeln. Impulse aus der frankiskanischen Spiritualität für die religionspädagogische Praxis, *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 32, 2, 144–165.

Domsel, Maike Maria (2025), Wer bin ich, wenn ich Religion unterrichte? Spirituelle Professionalität als personale Herausforderung, *RUplus. Magazin für den Religionsunterricht*, <https://reliplus.de/wer-bin-ich-wenn-ich-religion-unterrichte/> [12.03.2026].

Domsel, Maike Maria / Mešanović, Mevlida (2024), Kunst als Medium des Dialogs? Mahbuba Maqsoodis transkulturelle Ästhetik, in: Işik, Tuba (Hg.), *Islamisch Ästhetische Bildung. Neue Ansätze für die religiöse Bildung*, Baden-Baden: Ergon (Islamische und interreligiöse Religionspädagogik und Didaktik 2), 65–89.

Duguay, Stefanie (2016), Dressing up Cinderella. Interrogating Authenticity Claims on the Mobile Dating App Tinder, *Information, Communication & Society* 20, 3, 351–367.

Eckehart, Meister (1979), *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. nach Josef Quint, Zürich: Diogenes (Diogenes Taschenbuch 20642).

Er, Batuhan / Cengiz, Rıdvan (2025), The Paradox of Freedom, Fear and Dependence. Are Digital Leisure Participation Purposes a Predictor of Fear of Missing Out and Nomophobia?, *Akdeniz Spor Bilimleri Dergisi* 8, 2, 250–271.

Foucault, Michel (1977), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books.

Furtschegger, David (2023), *Individualisiert – idealisiert – instrumentalisiert. Lebenswelt Schule in Erosion*, Weinheim: Beltz.

Grümme, Bernhard (2022), Subjekt und Subjektorientierung in der Religionspädagogik – Unterscheidungen und Perspektiven, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Religion subjektorientiert erschließen*, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 38), 33–49.

Grümme, Bernhard (2023), Riskantes Unterfangen. Annäherungen an eine religionspädagogische Anthropologie in den gegenwärtigen Transformationsprozessen der Spätmoderne, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Herausforderung Mensch*, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 39), 14–29.

Gunsilius, Maike (2019), Perform, Citizen! On the Resource of Visibility in Performative Practice Between Invitation and Imperative, in: Hildebrandt, Paula / Evert, Kerstin / Peters, Sybille / Schaub, Mirjam / Wildner, Kathrin / Ziemer, Gesa (Hg.), *Performing Citizenship. Bodies, Agencies, Limitations*, Cham: Palgrave Macmillan, 263–278.

Härle, Wilfried (2022), *Dogmatik. 6., durchgesehene, überarbeitete und bibliographisch ergänzte Auflage*, Berlin/Boston: de Gruyter.

Helmus, Caroline (2023), Die Visionen des Transhumanismus. Zwischen Technologisierung, Virtualisierung und Digitalisierung, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Herausforderung Mensch*, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 39), 86–95.

Hendrickx, Jonathan (2023), From newspapers to TikTok. Social media journalism as the fourth wave of news production, diffusion, and consumption, in: Negreira-Rey, MC., Vázquez-Herrero, J., Sixto-García, J., López-García, X. (Hg.), *Blurring Boundaries of*

Journalism in Digital Media, Springer, Cham (Studies in Big Data 140), 229–246. DOI: 10.1007/978-3-031-43926-1_16.

Hilger, Georg (2003), Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf, München: Kösel, 2. Aufl.

Huizing, Klaas (2021), Digitalisierung und Vulnerabilität. Ein Blickwechsel, in: Beck, Wolfgang / Nord, Ilona / Valentin, Joachim (Hg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg i. Br.: Herder, 135–154.

Karle, Isolde (2024), Die Abwertung des Menschen. Eine Problemanzeige, in: Lauxmann, Bernhard / Weyen, Frank / Nord, Ilona / Lütze, Frank M. (Hg.), Freiheit – Liebe – Gelassenheit. Anthropologische Fluchtpunkte der Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Praktischen Theologie 93), 39–53.

Kim, JaeWon / Wolfe, Robert / Chordia, Ishita / Davis, Katie / Hiniker, Alexis (2024), “Sharing, Not Showing Off”. How BeReal Approaches Authentic Self-Presentation on Social Media Through Its Design, arXiv:2502.06696, 1–32, <https://arxiv.org/abs/2408.02883> [19.08.2025].

Lévinas, Emmanuel (1987) [1971], Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité, Paris: Kluwer Academic.

Luther, Martin (2017) [1520], Von der Freiheit eines Christenmenschen, kommentiert und herausgegeben von Jan Kingreen mit einer Einleitung von Ruth Slenczka, Stuttgart/Tübingen: Mohr Siebeck.

Maier, Gerhard (2022), Matthäus. Markus, Band 1, Edition C – Bibelkommentar, Holzgerlingen: Brockhaus, 3. Aufl.

Mendl, Hans (2023), Subjektorientierung unter Druck. Neue Normative in der (Religions-)Pädagogik, Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education 46, 1, 53–64.

Metz, Johann Baptist (1977), Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz: Grünewald.

Metz, Johann Baptist (2006), Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.: Herder, 2., durchgesehene und korrigierte Aufl.

Morawski, Marcin (2024), Religiöse Bildung und Transformation. Bildungstheoretische Perspektiven auf biographische Erzählungen polnischstämmiger Religionslehrerinnen, Bielefeld: transcript.

Murdoch, Paul (2022), Philipper. Band 4, Edition C – Bibelkommentar, Holzgerlingen: Brockhaus, 3. Aufl.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2023), Theologie braucht eine relationale und eingebettete Anthropologie, ThGl – Theologie und Glaube 113, 2: Themenheft „Theologie nach der anthropologischen Wende?“, 143–147.

Pirker, Viera (2022), Führt die Mediatisierung zu einer Stärkung oder Schwächung religiöser Subjektivität?, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion subjektorientiert erschließen, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 38), 121–132.

Reckwitz, Andreas (2017), Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

Rehfeld, Emmanuel L. (2021), Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. Neutestamentliche Kontrapunkte zu einer „klassischen Begründungsfigur“ theologischer Anthropologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 118, 3, 295–321.

Roebben, Bert / Domsel, Maike Maria / Niedermann, Barbara / Vloeberghs, Sander (2023), Colliding Worlds in the Religious Education Classroom. Performative Teacher Education in Times of Transition, in: Berglund, Jenny / Roebben, Bert / Schreiner, Peter / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Educating Religious Education Teachers. Perspectives of International Knowledge Transfer*, Göttingen: V&R Unipress, 37–55.

Roose, Hanna (2023), Subjektorientierung und Subjektivierung im evangelischen Religionsunterricht, *Zeitschrift für interpretative Schul- und Unterrichtsforschung* 12, 68–85. DOI: 10.25656/01:33034.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

Saur, Markus (2023), *Gelassenheit. Eine Auslegung des Koheletbuches*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Schenk, Sabrina (2022), 'Network subjectivity' in the digital condition. Three theoretical envisionings, in: Bettinger, Patrick (Hg.), *Educational Perspectives on Mediality and Subjectivation. Discourse, Power and Analysis*, Cham: Palgrave Macmillan, 19–44.

Schockenhoff, Eberhard (2014), *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg i. Br.: Herder.

Schröder, Bernd (2021), Religionsunterricht in evangelischer Perspektive, in: Kropač, Ulrich / Riegel, Ulrich (Hg.), *Handbuch Religionsdidaktik*, Stuttgart: Kohlhammer, 78–84.

Schröder, Bernd (2022), Gestalten glaubwürdiger Religion und tragfähiger Lebensführung finden. Religionsunterricht als über sich selbst hinausweisender Lernort, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Religion subjektorientiert erschließen*, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 38), 145–155.

Schweitzer, Friedrich (2022), Subjektorientierung in der Religionspädagogik. Grundprinzip, Alleinstellungsmerkmal oder Desiderat? Ein Klärungsversuch, in: Altmeyer, Stefan / Grümme, Bernhard / Kohler-Spiegel, Helga / Naurath, Elisabeth / Schröder, Bernd / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Religion subjektorientiert erschließen*, Göttingen: V&R (Jahrbuch der Religionspädagogik 38), 18–32.

Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert (2014), *Mystik und Widerstand*, München: Kreuz Verlag.

Spaemann, Robert (2009) [1982], *Moralische Grundbegriffe*, München: Beck, 7. Aufl.

Thieme, Thomas (2022), BeReal: Erfolg mit Authentizität – oder doch nicht?, *Absatzwirtschaft*, <https://www.absatzwirtschaft.de/bereal-erfolg-mit-authentizitaet-oder-doch-nicht-242077/> [18.08.2025].

Tillich, Paul (2000), *The Courage to Be*, New Haven, CT: Yale University Press, 2. Aufl.

Twenge, Jean M. / Campbell, W. Keith (2018), Associations between screen time and lower psychological well-being among children and adolescents. Evidence from a population-based study, *Preventive Medicine Reports* 12, 271–283.

Waibel, Eva Maria (2022), *Haltung gibt Halt. Mehr Gelassenheit in der Erziehung*, Weinheim: Beltz Juventa.

Waldenburger, Lisa (2025), *Resonanz und Entfremdung auf Facebook. Möglichkeiten und Voraussetzungen digitaler Weltbeziehungen*, Berlin/Boston: De Gruyter. DOI: 10.1515/9783839400692.



Michael Ackerl

Vegetierst du noch oder blühst du schon?

Resonanz und Sinnorientierung
im Umgang mit einer ethisch privatisierten Welt

ABSTRACTS

Der Beitrag diagnostiziert eine Orientierungskrise in spätmodernen Gesellschaften, die aufgrund von moralischer Pluralisierung und der damit einhergehenden Privatisierung des Guten zu einer gesteigerten Selektionslast führt, insbesondere für junge Menschen. Er stellt die alte Frage nach dem guten Leben unter aktualisierten Vorzeichen und greift dazu auf Konzepte wie Nietzsches Nihilismus, Rosas Resonanzbegriff, Frankls Logotherapie, Fromms Existenzweisen von Haben und Sein sowie Keyes Kontinuum von Vegetieren und Aufblühen zurück. Aus dieser Zusammenschau entsteht die These, dass ein Mangel an Ethos bzw. ein Überangebot an sich widersprechenden Werten zu Entfremdung, Ziellosigkeit und verminderter Lebensqualität führen. Orientierung im Hinblick auf ein gutes Leben, die psychologischen Bedürfnissen ebenso verpflichtet ist wie einer friedlichen Koexistenz pluraler Lebensentwürfe, kann dagegen an gelingenden Weltbeziehungen festgemacht werden. Deren Qualität entscheidet sich am Ausmaß von Resonanzerfahrung und dem ihnen innewohnenden Sinnpotenzial. Der Beitrag plädiert daher für Resonanz- und Sinnorientierung als normative, vermittelbare Selektionsmuster, indem Institutionen in Bereichen wie Bildung, Arbeit oder Gesundheit vermehrt probe-identifikatorische Resonanzräume bereitstellen. Dadurch wird Selbstentfaltung von einer individuellen Luxuserscheinung zur öffentlichen Verantwortung aufgewertet und dysfunktionalen Lebensentwürfen wie Radikalisierung, Konsumfixierung oder Ressourcen-Fetischisierung womöglich schon früh die Grundlage entzogen.

Are you floundering or flourishing? Resonance and meaning in an ethically privatised world

Late modern societies are experiencing a crisis of orientation characterised by a pluralisation of morality and the subsequent privatisation of “the good”, putting increased choice-making pressure on young people in particular. This article asks what constitutes a good life in this current context and seeks answers through the lens of Nietzsche’s nihilism, Rosa’s theory of resonance, Frankl’s logotherapy, Fromm’s being and having as evidence of existence, as well as Keyes’ continuum of languishing and flourishing. The cumulative conclusion is the hypothesis that a lack of ethos or an overabundance of conflicting values can lead to alienation, aimlessness and a lower quality of life. In contrast, an orientation towards a good life results in successful relations to and within the world that embody resonance and offer an inherent potential for meaning. Thus, this article promotes resonance and meaning as socially mediated guiding principles for decision-making, and argues for educational, work and health institutions to offer more opportunities for identification and spaces of resonance. In this way, self-realisation is no longer the luxury of a few but becomes a matter of public responsibility with the potential to extinguish the explosive consequences of maladaptive life orientations, such as radicalisation, consumerism, and social isolation.

| KEY WORDS

Orientierung; Sinn; Resonanztheorie; Ethos; Werte; Moderne; Logotherapie; Pluralismus; Singularisierung

orientation; meaning; resonance theory; ethos; values; modernity; logotherapy; pluralism; singularization

| BIOGRAPHY

Michael Ackerl ist Universitätsassistent am Institut für Ethik und Soziallehre der Universität Graz. In seiner Dissertation forscht er aus sozial-ethischer Perspektive nach alternativen Gesellschaftsmodellen, die sowohl den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärken als auch das psychosoziale Wohlbefinden von Individuen nachhaltig verbessern.

ORCID  0009-0007-9999-9545

E-Mail: michael.ackerl(at)uni-graz.at

1 Die Welt ist unübersichtlich geworden

Eine Studie zur Lebenswirklichkeit und politischen Einstellung der sogenannten ‚GenZ‘ (junge Menschen zwischen 16 und 24 Jahren) in Deutschland aus dem Jahr 2024 (vgl. rheingold 2024) stellt fest, dass 70 % der Befragten der folgenden Behauptung vollinhaltlich zustimmen: „Die Welt ist kompliziert und unübersichtlich. Ich sehne mich deshalb nach einer einfacheren Zeit.“ Und 67 % erklären: „Ich finde es schwierig, dass es keine klaren und eindeutigen Wahrheiten mehr gibt: was ist richtig und was falsch?“ Insgesamt wird den jungen Menschen ein „multiples Hilflosigkeits- und Verlorenheitsgefühl“ (rheingold 2024, 6) attestiert, was die Studie unter anderem auch auf Krisenerfahrungen, wie etwa die Corona-Pandemie, den Ukraine-Krieg, oder die wirtschaftliche Unsicherheit zurückführt. In Bezug auf mögliche politische und soziale Mitgestaltung der eigenen Zukunft dominieren eine „allgemeine Komplexitäts- und Kompromissmüdigkeit“ (rheingold 2024, 9) und ein Rückzug in eine absichernde Selbstbezüglichkeit, in sichere Innenräume (*Silos* oder *Bubbles*), die zumindest noch eine gewisse Rest-Geborgenheit versprechen, aber von Betroffenen kritisch und mit explizitem Bedauern betrachtet werden.

Orientierungslosigkeit in einer hochkomplexen Welt

Dieses Gefühl der Orientierungslosigkeit in einer hochkomplexen Welt drückt sich auch in den Ergebnissen der *Sinus-Studie Deutschland 2024* aus, die regelmäßig die Lebenswelt Jugendlicher im Alter zwischen 14 und 17 Jahren untersucht. Befragt nach ihrer Wertehierarchie gaben ausnahmslos alle Befragten ein starkes Verlangen nach „Halt und Orientierung“ an (vgl. Calmbach et al. 2024, 27). Außerdem stellten die Autor:innen fest, dass normative Grundorientierungen bei den Jugendlichen generell nicht als getrennte Kategorien existieren, sondern dass sich eine *Gleichzeitigkeit* von auf den ersten Blick beinahe konträren Werthaltungen abzeichnet. Werte von Jugendlichen folgen demnach weniger einer „Entweder-oder-“, sondern vielmehr einer „Sowohl-als-auch-Logik“ (Calmbach et al. 2024, 31), was mitunter ein kurioses Nebeneinander aus *Absicherungs-* und *Grenzüberschreitungsverlangen* ergeben kann, wodurch sich etwa ein und dieselbe Person gleichzeitig nach einem risikobehafteten Leben und geerdeter Bodenständigkeit sehnt. Ebenso kann auch statusorientierter Konsum gleichauf mit ökologischen Nachhaltigkeitsbestrebungen stehen (vgl. Calmbach et al. 2024, 31–36).

Der Beitrag will der Frage nachgehen, wie es zu derartigen Überforderungserscheinungen bei Individuen kommen kann, wenn diese aus einem offenbar immer pluraler werdenden Orientierungsspektrum eigene Normen und Werte ableiten müssen. Dabei wird die These vertreten, dass die in spätmodernen Gesellschaften auftretende *Privatisierung des Guten* (vgl. Rosa 2016) in Verbindung mit deren zunehmender *Singularisierung* (vgl. Reckwitz 2017) eine moralische Überforderung von Individuen erzeugt. Diese manifestiert sich empirisch in erhöhter Selektionslast bei Wertentscheidungen, Sinnunsicherheit und schlimmstenfalls in psychosozialen ‚*Dahinvegetieren*‘ (vgl. Keyes 2013a). Orientierung kann unter diesen Bedingungen nicht mehr primär in inhaltlich bestimmten Wertkatalogen liegen, sondern muss formal über die Qualität gelingender Weltbeziehungen bestimmt werden. *Resonanzfähigkeit* und *Sinnorientierung* fungieren daher als metaethische Selektionskriterien, die individuelle Autonomie wahren und zugleich sozial integrierend wirken (vgl. Rosa 2016; Frankl 1982).

1.1 Vom heiligen ‚Nein-Sagen‘

Die defizitäre Grundstimmung in Bezug auf Orientierung und Lebenssinn ist dabei keinesfalls ein Phänomen der Gegenwart, sondern wird bereits seit dem Erodieren des Einflusses der traditionellen sinn- und orientierungsstiftenden Instanzen wie Kirche oder Staat zu Beginn der Moderne immer wieder vorgebracht. Der Glaube an Gott, seine irdischen Vertreter und nationalistische Ideale weicht zunehmend einem prismatisch-gebrochenen Nebeneinander von Konzepten und Praktiken.¹

Bei kaum jemandem finden wir dieses Unbehagen über die neue Haltlosigkeit wortmächtiger ausgedrückt als beim polarisierenden Zeitdiagnostiker Friedrich Nietzsche (1844–1900), für den die Ära des *Nihilismus* angebrochen scheint. Er sieht im „Nihilism“ den neuen Normalzustand, in dem weder ein Daseins-Sinn noch eine Antwort auf die Frage nach dem *Warum* auszumachen sei und in dem „die obersten Werte sich entwerten“ (Nietzsche 1980a, 350). Es ist für ihn ein Zustand der „inneren Leere“, die daraus resultiert, dass sich sämtliche Ideale als Trugbilder erweisen, alle allgemeingültigen moralischen Wertmaßstäbe relativiert wurden und jedwede Form von religiöser Vorstellung als kompensatorische Wunschprojektion entlarvt wurde (vgl. Salamun 2012, 59).

Der Blick zurück ins 19. Jahrhundert auf die Gedanken des ‚Umwerters aller Werte‘ mag an dieser Stelle anachronistisch wirken. Für die gegen-

¹ Es mag durch die hier angestellten Überlegungen zuweilen der Eindruck entstehen, der Mensch habe vor Anbruch der Moderne in einem klar geordneten Zustand von Orientierung und Sinnbezug gelebt. Dies darf angezweifelt werden, da die Infragestellung vermeintlich absoluter Wahrheiten und Werte kein Spezifikum der (Spät-)Moderne ist, sondern sich bereits in der antiken Philosophie systematisch nachweisen lässt, etwa im Sophismus des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. (vgl. Röd 2009, 21). Doch die strukturellen Umbrüche der Moderne – insbesondere Säkularisierung, Individualisierung und funktionale Differenzierung – verschafften solchen Zweifeln weit mehr Breitenwirksamkeit und ein reichhaltigeres Vokabular, durch das sie sich Ausdruck verschaffen konnten.

wärtige Orientierungsdiskussion ist die Rezeption von Nietzsche jedoch gerade deswegen bedeutsam, weil er in seiner sprachlich verdichteten Abstraktheit kein klar inhaltlich bestimmtes Telos vorgibt, das sich mit dem wandelnden Zeitgeist abnutzt, sondern vielmehr für die Diskussion fruchtbare Grundhaltungen wie Skepsis, Diesseitsorientierung, schöpferische Integration von Widerständen und Transformation von Leid in Sinn vermittelt. „Nietzsche lesen befreit“ (Nickl 2017), wie der langjährige Nietzsche-Forscher Wolfram Groddeck im Interview mit Roger Nickl feststellt, denn gerade dessen Widersprüchlichkeit und Polemik zwingt Lesende immer wieder neu dazu, *eigene* intellektuelle wie moralische Positionen zu entwickeln. Jürgen Habermas bezeichnet Nietzsches Denken deshalb sogar als „Drehscheibe zur Postmoderne“, da es ihm auf radikale Weise gelinge, die metaphysischen Fundamente moderner Vernunft und Moral systematisch zu dekonstruieren (vgl. Habermas 1985, 104–106).

Nietzsches systematische Dekonstruktion der metaphysischen Fundamente moderner Vernunft und Moral

Metaphorisch zugespitzt begegnet uns das grundlegende Verlorenheitsgefühl bei Nietzsche in seiner Parabel „Der tolle Mensch“, in der ein offensichtlich Verrückter am helllichten Tag auf dem Marktplatz eine Laterne entzündet und vor den lachenden Anwesenden eine Anklagerede hält, in der er konstatiert, Gott sei tot:

„Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dieses gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? [...] Stürzen wir nicht fortwährend? [...] Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Kommt uns nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?“ (Nietzsche 1980b, 481)

In *Also sprach Zarathustra* veranschaulicht Nietzsche den Prozess, den wir Menschen durchlaufen, wenn wir uns gegen die ‚alten‘ Werte stemmen und uns ‚neuen‘, selbstgewählten zuwenden, mit dem Bild der *drei Verwandlungen*: Die erste Stufe wird dabei durch das Bild des *Kamels* versinnbildlicht, das vor allem duldsam, angepasst, gehorsam, autoritätsgläubig und unterwürfig agiert. In Auflehnung gegen dieses erste, passiv-hin-

nehmende Stadium folgt in einem zweiten Schritt die Verwandlung zum Löwen, der sich brüllend von allen Lasten befreit und sein eigener Herr wird. Diese Phase ist geprägt von der Revolution gegen althergebrachte Normen und Autoritäten, von der Auflehnung gegen das „Du-Sollst“. Für diesen Kraft- und Befreiungsakt, für dieses „heilige Nein“ gegenüber der Pflicht bedarf es des Löwen (Nietzsche 2004, 30; vgl. auch Salamun 2012, 73).

„Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eigenen Wüste. Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen. Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? ‚Du-sollst‘ heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt ‚ich will‘.“ (Nietzsche 2004, 30)

Dieses nihilistische Nein-Sagen als natürlicher Reflex gegen die lethargische Angepasstheit an monopolistische Werte ist für Nietzsche der erste notwendige Schritt zu einer neuen, lebensbejahenden Moral, die erst in der dritten Verwandlung, im Stadium des *Kindes* verwirklicht wird. Frei von der Last der Tradition kann sich das Kind wieder spielerisch auf das Leben einlassen, lernt erneut, sich aus sich selbst heraus den Freuden und Leiden des Daseins in einem „heiligen Ja-sagen“ hinzugeben. Für Nietzsche ist der Mensch auf dieser Stufe über sich hinaus gegangen, er ist zum *Übermenschen* geworden (vgl. Nietzsche 2004, 31). Es ist an dieser Stelle bei aller berechtigter Kritik an seinen elitär-antidemokratischen Tendenzen, von denen manche zurecht inhuman anmuten, wichtig zu betonen, dass es Nietzsche bei seinem Entwurf des Übermenschen keineswegs um die biologistische Rassenideologie oder politische *Herrenmoral* ging, welche die spätere nationalsozialistische Lesart daraus machte (vgl. Salamun 2012, 77–78). Vielmehr meint der Übermensch an dieser Stelle eine moralisch-psychologische Selbstverfeinerung mit Diesseitsorientierung, die darauf abzielt, den Menschen (wieder) zu einem schöpferischen, lebensbejahenden Subjekt hinzuführen (vgl. Safranski in Nietzsche 1997, 46–50).²

Daran anknüpfend stellt sich nun im Sinne der vorangestellten These die Frage, *wo* wir uns als Subjekte spätmoderner westlicher Gesellschaften in Nietzsches Kontinuum zwischen einem entleerten ‚Du sollst‘ und einem noch ungeformten ‚Ich will‘ verorten. Ist die unweigerliche Folge auf das ‚heilige Nein‘ zu traditionellen Werten gleichbedeutend mit einem ni-

² Dies hindert(e) Vertreter:innen aus dem rechtsradikalen und faschistischen Spektrum (wie z. B. den Begründer der ‚alt-right‘-Bewegung Richard Spencer in den USA) allerdings nicht, sich weiterhin auf ihn als intellektuelles Vorbild zu berufen. Nietzsches Werk übt nach Grodeck eine gefährliche Suggestivkraft auf Menschen aus, denen die Fähigkeit fehlt, hinter die Doppelbödigkeit und Ironie von Nietzsches manchmal „kraftmeierische[r]“ Sprache zu blicken. Eine Nähe zu Rechtsradikalismus oder Faschismus im Leben und Werk des Denkers zu unterstellen, wäre allerdings weit gefehlt (vgl. Nickl 2017; Rutledge 2018).

hilistischen Werte-Vakuum, oder wird dadurch vielmehr der Blick frei für einen neuen Minimal-Konsens hinsichtlich geteilter Grundnormen, in dem pluralistische Lebensentwürfe womöglich friktionsfreier koexistieren können als bisher?

1.2 Die Notwendigkeit eines ethischen Minimalstandards

Bei aller (spät-)modernen Pluralität und Differenziertheit in Bezug auf geltende Normen und Werte stimmen unterschiedliche ethische Disziplinen dennoch in einem Punkt überein: Ohne ein Mindestmaß sozial akzeptierter sittlicher Normativität in einer Gesellschaft, d. h. ohne jedes *Ethos*³, kann kein soziales Gebilde seine Aufgabe in sich selbst und im sozialen Ganzen verwirklichen. Ein Nebeneinander von Standpunkten kann sich in manchen Gesellschaftsbereichen als überaus fruchtbar erweisen, aber das Gelingen oder Scheitern sozialer Gebilde hängt am Ende stark davon ab, ob es gelingt, allzu starke Divergenzen der subjektiven Moralität zu überwinden und zu einem gemeinsamen, identitätsstiftenden Ethos zu gelangen.

Die Frage nach einem überlebensrelevanten Konsens postmoderner Gesellschaften

Auf globaler Ebene wurde dies etwa in den letzten Jahrzehnten durch die Etablierung eines *Ethos der Menschenrechte* versucht (vgl. Anzenbacher 2012, 112–113). Menschenrechte markieren einen universalen, unteilbaren Minimalstandard moralischer Ansprüche. Sie sichern elementare Lebensbedingungen gegenüber staatlichen und nichtstaatlichen Eingriffen, bestimmen sich jedoch häufig ex negativo, also im Angesicht ihrer Verletzung (vgl. Becka 2022, 187; 202). Die Notwendigkeit eines positiven, weltumspannenden Minimaethos artikuliert paradigmatisch das von Hans Küng initiierte *Projekt Weltethos*. Es identifiziert interreligiös geteilte Grundnormen – wie etwa Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Partnerschaftlichkeit – als überlebensrelevanten Konsens postmoderner Gesellschaften. Ohne diese Übereinstimmung „bezüglich bestimmter Werte, Normen und Haltungen“ (Küng 1990, 49) sei menschenwürdiges Zusammenleben weder in kleinen noch in größeren Gemeinschaften möglich. Entsprechend versteht Küng die „Bindung an eine Lebensrichtung“ (Küng 1990, 50), an Werte, Normen und Sinn als anthropologische Konstante: Menschen suchen transkulturell und –national nach verläss-

³ Unter *Ethos* wollen wir im Folgenden „eine Gesamtheit von Einstellungen, Überzeugungen und Normen“ verstehen, „die in Form eines mehr oder minder kohärenten, in sich gegliederten Musters von einem einzelnen Handelnden oder von einer sozialen Gruppe als verbindliche Orientierungsinstanz guten und richtigen Handelns betrachtet wird.“ (Honnefelder 2002, 492)

licher Orientierung, nach Maßstäben und Zielvorstellungen, die in einer komplexen Welt ethische Grundorientierung ermöglichen (vgl. Küng 1990, 50–51).

Doch was geschieht nun, wenn derartige Grundorientierungen miteinander kollidieren oder diese gar gänzlich fehlen? Auf der Ebene der Moralität bedeuten solche „Normendissense“, dass „das Gewissen völlig an sich selbst verwiesen ist“ (Anzenbacher 2012, 118). Es bleibt dem Individuum dann nach Hegel nur „die Richtung, nach innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist“ (Hegel §138). Kant charakterisiert diese Verfassung als *ethischen Naturzustand*, der sich durch „eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien und einen Zustand der innern Sittenlosigkeit“ auszeichnet. Ein Zustand, aus dem „der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befließigen soll.“ (Rel 755).

Doch was, wenn er sich eines solchen Ausbruchs ‚befleißigen‘ will, doch es fehlt der ‚Durchblick‘ durch das heutige parallel-geschaltete Werte-Angebot aus Sozialisation, Ausbildung und Medienlandschaft? Um dieser ‚Befehdung‘ zu entkommen, muss er zweifelsohne lernen zu selektieren. Denn wie Luhmann feststellt, muss jedes System (in dem Fall der Mensch) in der Lage sein, die eigene „Komplexitätsunterlegenheit“ durch überlegene Ordnung im Sinne von *Selektionsstrategien* auszugleichen, um funktionieren zu können (vgl. Luhmann 1984, 251). Experimente aus der Sozialpsychologie haben auf das Paradox hingewiesen, dass Menschen nicht zwangsläufig bessere Entscheidungen treffen, wenn mehr Optionen zur Verfügung stehen. Viel mehr noch: Dieser *choice overload* sorgt eher dafür, dass die Untersuchten in Entscheidungssituationen mit vielen Auswahlmöglichkeiten weniger entscheidungsfreudig und unzufriedener mit der getroffenen Wahl sind (vgl. Iyengar/Lepper 2000).

Im Folgenden soll nun eine soziologische Perspektive dabei helfen, eine strukturelle Beschreibung dieser Selektionsüberlastung und der dahinterliegenden Mechanismen zu liefern.

1.3 Von der Logik des Besonderen zur Privatisierung des Guten

Der Soziologe Andreas Reckwitz vertritt die These eines radikalen gesellschaftlichen Strukturwandels der Spätmoderne, der darin besteht, dass die soziale *Logik* des Allgemeinen ihre Vorherrschaft einbüßt und an ihre Stelle die *Logik des Besonderen* tritt. Die Anpassung an ein größeres Ganzes weicht dem Fokus auf das Spezielle, das Einzigartige (vgl.

Reckwitz 2017, 11). Dieser Prozess der *Singularisierung* bringt für die gut ausgebildete, mobile Mittelklasse erhebliche Autonomie- und Selbstentfaltungsgewinne mit sich, erzeugt aber zugleich neue Belastungen. So führt der gesteigerte Anspruch auf Besonderheit und Selbstentfaltung etwa zwangsläufig zu Enttäuschungen und psychischer Überforderung, er stellt sich als „systematischer Enttäuschungsgenerator“ (Reckwitz 2017, 22) heraus.

Zwangsläufige Enttäuschungen und psychische Überforderung

Kulturell begünstigt die Logik der Singularisierung partikuläre Gruppen-Identitäten, was v. a. Nationalismen, Fundamentalismen und Populismen Vorschub leistet, besonders wenn diese „aggressive Antagonismen zwischen Wertvollem und Wertlosem“ (Reckwitz 2017, 22) schaffen. Besonders deutlich ist eine solche wechselseitige Antagonisierung in den USA der letzten fünfzehn Jahre zu beobachten. Neben einer rhetorischen und zunehmend auch durch Waffengewalt vorangetriebenen Eskalation im politischen Diskurs erschreckt hier vor allem auch die Empathie- und Verständnislosigkeit für die jeweilige Gegenseite – paradigmatisch zugespitzt in der Ermordung des Rightwing-Aktivistin Charlie Kirk im September 2025 und den darauffolgenden hochpolarisierten Reaktionen in aller Welt (vgl. Jacobson/Sherman 2025). Die Haltung, die das spätmoderne Subjekt in einer Gesellschaft der Singularitäten gegenüber dem eigenen Leben und der Welt einnimmt, ist damit die eines *Kurators*. Als solches agiert es

„in einem enormen, heterogenen, nicht zuletzt globalen und transhistorischen hyperkulturellen Netzwerk bereits bestehender, zirkulierender Praktiken und Objekte: Vom Qigong bis zu Kuba als Reiseziel, von der Tätigkeit als Autor bis zum Art déco, vom Veganismus bis zum Geschlechtercode der tough woman oder der Mutterliebe – alles ist in der Kultur schon da.“ (Reckwitz 2017, 295)

Die im Überfluss vorhandenen Praktiken und Objekte „wetteifern“ in dieser modularen Lebensführung gewissermaßen um die Gunst der Auswählenden (Reckwitz 2017, 295–296).

Besonders deutlich wird diese Haltung des Kuratierens heutiger Subjekte, wenn es um moralische Bewertungen und Fragen nach dem guten Leben geht. Anders als in den vorangegangenen Zeitaltern hat der Mensch der

Moderne nach Hartmut Rosa die Vorstellung radikal aufgegeben, ein auf ein bestimmtes Lebensziel bzw. *Telos* hin angelegtes Lebewesen zu sein. Der Mensch gilt nun als ein „mit Potentialen und Neigungen, Bedürfnissen und Wünschen ausgestattetes Tier“ (Rosa 2016, 38), das auf die Frage, was mit diesen Voraussetzungen geschehen soll, radikal offen ist. Es gibt daher keine a priori richtige oder falsche Form des *guten Lebens* oder *Glücks* mehr, die es anzustreben gilt. Die Konsequenz daraus ist eine *Privatisierung des Guten*, die sich in unserer Haltung äußert, „dass jeder und jede (für sich) selbst wissen muss, was er oder sie aus sich und ihrem Leben machen will“ (Rosa 2016, 38). Ergänzt wird diese Prämisse in der Regel durch die Vorstellung, dass es durch Vernunft, Natur und eine gewisse Gemeinwohlorientierung doch zu so etwas wie einer natürlichen Begrenzung der vom Selbstbestimmungsideal eröffneten Spielräume und damit zu einer Lebensführung und Glücksvorstellung kommt, die in ihren Grundzügen verallgemeinerbar und sozialverträglich ist. Die grundlegende ethische Autonomie als Selbstbestimmung in materiellen, kulturellen oder instrumentellen Belangen bleibt dabei jedoch programmatisch – sei es in Partnerschaft, Familie, Arbeit, Wohnort, ästhetischen Ansprüchen, Glauben, politischer Orientierung oder Bildung (vgl. Rosa 2016, 38–40).

Ursprünglich neutrale Lebensbereiche werden mit moralischem Wert aufgeladen.

Vor diesem Hintergrund der gesellschaftlichen Singularisierung und Privatisierung des Guten ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich in der Spätmoderne mehr und mehr (ursprünglich neutrale) Lebensbereiche mit moralischem Wert aufgeladen haben. Solche Moralisierungsprozesse, die Einstellungen, Kognitionen und Emotionen bündeln und ihren jeweiligen Gegenständen zum Teil sogar quasi-religiöse Qualitäten zuschreiben, wurden in der jüngeren Forschung etwa in Bezug auf Fleischkonsum (vgl. Feinberg et al. 2019), die Kaloriendichte von Nahrungsmitteln (vgl. Lakritz et al. 2022), Sport (vgl. Sosis/Kiper 2022), Umweltschutz (vgl. Taylor 2020) oder auf die eigene Gesundheit (vgl. Brown 2018) empirisch festgestellt, um nur einige Bereiche zu nennen. Letztere Tendenz, auch unter dem Begriff *Healthism* subsumiert, meint etwa die Moralisierung individueller Gesundheitspraktiken unter neoliberalen Selbstverantwortungsimperativen. *Gesundheit* bzw. *gesundes Leben* wird zur moralischen Tugend erhoben und deren Nicht-Verkörperung zieht soziale Abwertung nach sich (vgl. Wiczorek/Rossmair 2023). Besonders durch die zuneh-

mende Verbreitung von Tracking-Apps (z. B. für Gewichtsverlust, Sport oder Menstruation) in den letzten Jahren kann hier die großflächige Operationalisierung einer moralischen Pflichtsemantik und damit einer ethischen Individualisierung durch diese Technologien nachgewiesen werden.⁴

So entsteht in der heutigen Zeit ein Nebeneinander aus zahllosen moralischen Identifikationsmöglichkeiten, die durchaus (Teil-)Antworten auf die Frage nach dem guten Leben geben und Struktur bieten können. Gleichzeitig eröffnen sie dadurch aber auch ein unübersichtliches Feld an pluralistischen Orientierungsangeboten, aus denen es zu selektieren gilt und die auf ihre ‚Lebbarkeit‘ hin vom Subjekt zu überprüfen sind. Zudem sind auf diese Weise entstehende ‚Werte‘ der fluktuierenden Meinungsmacht einer fragmentierten, sich stetig wandelnden und nicht selten kapitalistisch gesteuerten Öffentlichkeit ausgesetzt, was Verunsicherung und Desorientierung Vorschub leisten kann.

Doch stellt diese Pluralität nun tatsächlich ein ernsthaftes Problem dar? Ist sie nicht vielmehr der (geringe) Preis für die deutlich gestiegene persönliche Freiheit, die uns um zahllose Selbstentfaltungsmöglichkeiten und potenzielle Lebensentwürfe bereichert?

1.4 Vom fehlenden Sinn, vom Dahinvegetieren und der inneren Kündigung

Für Viktor Frankl führte das Wegbrechen von monopolistischen Orientierungsinstanzen zu einem *existenziellen Vakuum* in modernen Gesellschaften. Denn im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen heute keine Instinkte oder Triebe mehr, was er tun soll, noch könne er sich an Traditionen festhalten. Der *Sinn* im Dasein selbst wird dann in Frage gestellt: „Weder wissend, was er muß, noch wissend, was er soll, weiß er aber auch nicht mehr recht, was er eigentlich will“ (Frankl 1982, 78). Als Folge davon *will* das Individuum entweder das, was die anderen tun (*Konformismus*), oder aber es tut nur, was die anderen wollen (*Totalitarismus*). Nach dem Sinn des eigenen Daseins zu fragen bzw. diesen grundlegend infrage zu stellen, ist für Frankl daher vielmehr menschliche *Leistung* als ein neurotisches Leiden. Darin manifestiere sich die geistige Mündigkeit, ein Sinnangebot nicht mehr kritik- und fraglos aus den Händen der Tradition zu übernehmen, sondern selbstständig nach dem *Warum* zu fragen (vgl. Frankl 1982, 78–79).

Sinn meint hier das, was uns Menschen auf fundamentalster Ebene im Leben antreibt. Wir benötigen demnach etwas, das über das eigene Da-

⁴ Die zugrundeliegenden Moralisierungsprozesse in Bezug auf Tracking-Apps wurden u. a. von Riley et al. (2025), La Fabián et al. (2025) oder Martin-Vicario (2025) untersucht.

sein hinausweist, das größer ist als wir selbst. Dieses fundamental-anthropologische Charakteristikum menschlicher Existenz bezeichnet er als *Selbsttranszendenz*, die Frankl überall dort verwirklicht sieht, wo es eine Aufgabe zu erfüllen, ein Ziel zu setzen oder sich einem Mitmenschen zuzuwenden gilt (vgl. Frankl 1982, 77).

Selbsttranszendenz als fundamentales Charakteristikum menschlicher Existenz

Anhand von überlebenden KZ-Häftlingen, Vietnam-Kriegsgefangenen oder Stalingrad-Heimkehrern konnte er wiederholt belegen, wie diese Menschen von dem Wissen am Leben erhalten wurden, dass etwas oder jemand in der Zukunft auf sie wartete. In seiner eigenen Zeit als KZ-Häftling beobachtete Frankl, wie gerade diejenigen, die in der Zukunft auf eine konkrete Aufgabe ausgerichtet waren, eine deutlich höhere Überlebenschance aufwiesen als der durchschnittliche Mensch im Lager (vgl. Kreuzer/Frankl 1982, 27). Das ist der Grund, warum sich seine psychotherapeutische Schule der *Logotherapie* der Suche nach dem Sinn im Leben von Patient:innen verschrieben hat, dem Motto (in Anlehnung an Nietzsche) folgend: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie“ (Frankl 1981, 132–133), während chronische Sinnlosigkeit dagegen zwangsläufig in Depressionen, Alkoholismus, Drogensüchte, kriminelles Verhalten oder Suizidalität münde (vgl. Frankl 1982, 80–81).

Der Soziologe Corey Keyes konnte Frankls These mit umfassender empirischer Forschung untermauern. So identifiziert er in seiner Untersuchung zu Indikatoren für psychische Gesundheit 14 Faktoren des emotionalen, sozialen und psychologischen Wohlbefindens. Ein zentraler Aspekt ist dabei das Gefühl, dass das eigene Leben eine Richtung oder einen Sinn aufweist. Keyes prägt für die heutige Daseinsform großer Bevölkerungsteile ohne einen solchen nachhaltigen Sinnbezug den Begriff *Languishing* (wörtlich: *Dahindämmern*, *Dahinvegetieren*). Dieses Phänomen beschreibt ein grundlegendes Fehlen von Wohlbefinden, Sinnhaftigkeit und Zugehörigkeit im eigenen Leben. Auf der anderen Seite des von ihm skizzierten Kontinuums kommt es zum sogenannten *Flourishing* (*Aufblühen*), einem Zustand, in dem positive Affekte, Lebenszufriedenheit und ein starkes Selbstakzeptanz- sowie Autonomie-Erleben vorherrschen. Menschen, die sich in diesem Bereich bewegen, berichten von einem ausgeprägten Sinn- und Beitragsgefühl (*social contribution* und *purpose in life*) und erhöhtem Engagement in Arbeit, Beziehungen und Gemein-

schaften. Obwohl zwar zwei Drittel der untersuchten Menschen nicht als psychisch krank einzustufen sind, befinden sich seinen Untersuchungen gemäß lediglich zwanzig Prozent der weltweiten erwachsenen Bevölkerung im Zustand des Aufblühens (vgl. Keyes 2013a, 10–15). Auch der Frankl-Schüler Alfred Längle nimmt in seiner psychotherapeutischen Schule der *Existenzanalyse* eine solche Zweiteilung vor: Unter *Existieren* versteht er das bewusst gelebte, sinnhaft gestaltete und verantwortete Leben einer Person, das sich auf Freiheit, Verantwortung und Sinnbezug gründet. Der existierende Mensch wird von seinen Werten „gezogen“ (statt getrieben), gestaltet sein Leben aktiv und tritt in Beziehung mit der Welt. Demgegenüber bezeichnet *Vegetieren* eine Haltung, bei welcher der Mensch nur noch im biologisch-psychischen Sinn funktioniert und ohne existenzielles Ergreifen oder Sinnbezug lebt (vgl. Längle 2013, 18–20). Wir sehen also, dass Sinn, Werte und Orientierung weit mehr sind als bloße ‚nice to have‘. Ihr Fehlen ist kein individuelles Luxusproblem einiger, die ‚sich noch nicht selbst gefunden haben‘, sondern vielmehr ein schwerwiegendes strukturelles Defizit spätmoderner Gesellschaften. Polemisch zugespitzt: Wenn Gesellschaften das Vegetieren, sprich die grundlegende Entfremdung von personalem Daseinsvollzug, als menschlichen Normalzustand der heutigen Zeit akzeptieren, ist wohl auch der vom ehemaligen österreichischen Bundeskanzler Karl Nehammer formulierte Lösungsansatz „Alkohol oder Psychopharmaka“ (Der Standard 09.07.2022) das Mittel der Wahl.

Abgeschnitten von sinnvoller Arbeit und nachhaltigen Werten

Was passiert, wenn man dieses Grundbedürfnis über lange Zeit strukturell missachtet, zeigt sich etwa in Johann Haris Ursachenforschung für die beispiellose Depressions- und Burnoutepidemie, die v. a. hoch entwickelte Industrieländer heimsucht. Er postuliert, dass es sich bei einer Depression nicht nur um ein bloßes Neurotransmitter-Ungleichgewicht im Gehirn handelt, als das sie von der westlichen Medizin lange klassifiziert wurde. Vielmehr führt er die hohen Zahlen an Erkrankungen auf ein fundamentales Gefühl des *Getrennt-* oder *Abgeschnittenseins* in spätmodernen Gesellschaften zurück: abgeschnitten insbesondere von sinnvoller Arbeit und nachhaltigen Werten. So stellt er etwa in Bezug auf die durchschnittliche Arbeit Angestellter fest, dass die Anforderungen an sie einerseits im Sinne einer kapitalistischen Steigerungslogik stetig zunehmen (was sich z. B. am Verschwimmen von Arbeits- und Erholungs-

zeit zeigt), der zugeschriebene Sinngehalt jedoch abnimmt (vgl. Hari 2021, 104–116). Auch eine Studie des Gallup-Instituts zum weltweiten Mitarbeiter:innen-Engagement 2025 belegt, dass Arbeit für den Großteil der Bevölkerung kaum (noch) als Mittel zur Sinn- und Identitätsstiftung taugt: Gerade einmal 21 % der weltweit Angestellten sind nach eigener Auskunft *engagiert*, d. h. von ihrer Arbeit begeistert, oder blühen dabei auf – in Europa sind es gar nur 13 %. Dagegen haben 62 % der Befragten bereits innerlich gekündigt und die Hälfte der derzeit Beschäftigten weltweit sucht zum Untersuchungszeitpunkt nach einer neuen Arbeitsstelle (vgl. Gallup Institut 2025, 15). Die Empirie hierzu sagt uns leider nicht, ob Menschen früher etwa ‚mehr‘ oder ‚weniger Sinn‘ in ihrer Berufstätigkeit sahen. In der historischen Forschung wurde diese Frage bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts nicht systematisch gestellt bzw. wurden ab da die Dimensionen *strukturelle Arbeitsbedingungen* und *subjektives Sinnerleben* häufig unscharf miteinander verschränkt (vgl. Steger et al. 2012, 322–324). Noch 1930 generalisiert Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* großzügig:

„Die große Mehrzahl der Menschen arbeitet nur notgedrungen, aus dieser natürlichen Arbeitsscheu der Menschen leiten sich die schwierigsten sozialen Probleme ab.“ (Freud 1994, 46–47)

Der Paradigmenwechsel hin zur kollektiven Erwartung, der Beruf solle für Selbstentfaltung und Lebensqualität sorgen, ist für Reckwitz erst ganz klar ein Phänomen der Spätmoderne, das so in der klassischen Moderne noch nicht verbreitet war (vgl. Reckwitz 2017, 346). Die vorrangige Suche nach dem Sinn in der Erwerbsarbeit als säkulares Identifikations- und Orientierungsangebot über das bloße Überleben hinaus ist damit eine recht junge Tendenz, was möglicherweise auch erklärt, warum heutige Strukturen und Institutionen noch eher unbedarft mit ihr umgehen.

Als Zwischenfazit kann hier festgehalten werden, dass spätmoderne Gesellschaften durch zunehmende Singularisierungstendenzen ein immer pluraler werdendes Angebot an ethischen Orientierungsmöglichkeiten bereitstellen, was für das Individuum zu einer Relativierung bzw. *Privatisierung* des Guten (vgl. Rosa 2016, 38) führt. In dieser hochverdichteten Wahl- und Bewertungsumwelt, in der Menschen zwischen (zum Teil widersprüchlichen) Wertangeboten kuratieren müssen, sind Phänomene wie Komplexitäts- und Kompromissmüdigkeit, moralische Fragmentierung, existenzielle Frustration, zielloses ‚Vegetieren‘ und Entfremdung

der eigenen Arbeit gegenüber festzustellen. Nietzscheanisch stark vereinfacht könnte man hier strukturell ein Feststecken im ‚heiligen Nein‘ diagnostizieren: eine Erosion überlieferter Autoritäten, Traditionen und Sinnobjekte, ohne dass sich die Transformation zum ‚heiligen Ja-Sagen‘ hin bereits vollzogen hat. Im Gegensatz zum blindlings gehorchenden ‚Ja‘ des Kamels geht es nun aber um ein ‚Ja‘, das sich im ethischen Wertekorridor gelingender Koexistenz wiederfindet, den ein Minimalkonsens im Sinne von Menschenrechten oder eines Weltethos absichert. Wodurch sich eine solch reflektierte Bejahung auszeichnet, welche die Grundrechte einzelner ebenso ernstnimmt wie die konstruktive Begegnung mit der zerstreuen Orientierungslosigkeit, wird nun im folgenden Abschnitt vorgestellt.

2 Vom Löwen zum Kind: Resonanzfähigkeit und Sinnorientierung als Tugenden der Selbst- und Welteröffnung

Die Frage nach dem *guten Leben* in spätmodernen Gesellschaften darf sich nicht mit einem radikalen Pluralismus oder Relativismus zufriedengeben. Ein möglicher Zugang setzt hier bei der Selektionsleistung an, die Menschen inmitten dieser neuen Unübersichtlichkeit im Luhmann’schen Sinne der Komplexitätsreduktion zu erbringen haben.

Eine notwendige Selektionsleistung inmitten von Unübersichtlichkeit

Im Zentrum steht dabei vor allem die Frage, wie Gesellschaften Menschen besser darin unterstützen können, aus dem (Über-)Angebot an Werten und Identifikationsmöglichkeiten eine moralisch verträgliche und mit dem eigenen Lebensentwurf kohärente Auswahl zu treffen. Dazu zählt auch der Umgang mit den zu Beginn geschilderten Dissonanzen, die aus einander widersprechenden moralischen Maßstäben entstehen: Das, was in der Schule oder Universität gelehrt wird, widerspricht dem, was der Prediger sagt; die klaren Normen des Elternhauses treffen auf die Beliebigkeit von moralischen Echokammern im Internet; die Nachrichten falsifizieren konstant, was der eigene ‚Wertekompass‘ als angebracht anzeigt. Welche Kriterien kann man nun Menschen in diesem komplexen Auswahl- und Aushandlungsprozess anbieten, die über ein relativierendes ‚Mache alles, wonach dir ist, solange du keine Menschenrechte verletzt‘ hinausgehen?

2.1 Vom Haben zum Sein oder das Ende des Ressourcenfetischismus

Auf der Suche nach einem neuen säkularen und auf psychologische Bedürfnisse hin ausgerichteten Imperativ abseits eines permissiven ‚anything goes‘ könnte man etwa bei Erich Fromm (vgl. 1991, 35–39) und den von ihm postulierten Existenzweisen – *Haben* und *Sein* – beginnen. Er unterscheidet damit zwei grundverschiedene Arten der Orientierung sich selbst und der Welt gegenüber, die zugleich die Charakterstruktur eines Menschen mitbestimmen. In der Lebensform des *Habens* ist „die Beziehung zur Welt die des Besitzergreifens und Besitzens“ (Fromm 1991, 35), in der alles und jede:r, darunter auch die eigene Person, zum kontrollierbaren Eigentum wird. Demgegenüber zeichnet sich die Existenzweise des *Seins* durch Lebendigkeit und authentische Bezogenheit gegenüber der Welt aus. Als Gegenteil von ‚Schein‘ meint sie damit die wahre Wirklichkeit einer Person als Ergebnis von Selbstverwirklichung. Fromm veranschaulicht den Unterschied am Beispiel des universitären Lernens: Der am Haben orientierte Student besucht eine Vorlesung, um daraus möglichst viele Informationen für das erfolgreiche Ablegen der Prüfung zu extrahieren und festzuhalten. Der Inhalt der Vorlesung wird allerdings nicht Teil seiner Gedankenwelt, Inhalt und Student bleiben einander fremd, neue Informationen zu einem Thema beunruhigen eher, da bisher angehäuften Informationen dadurch in Frage gestellt werden könnten. Der im Seins-Modus befindliche Studierende dagegen erfährt beim Lernen eine ganz andere Qualität. Statt nur passiv Gedanken und Worte zu empfangen und diese zu konservieren, antwortet er auf produktive Weise. Beim Besuch der Vorlesung werden die eigenen Denkprozesse durch die Inhalte mitgeprägt, neue Fragen, Ideen und Perspektiven tauchen auf. Er hat damit nicht nur nachhause tragbares Wissen ‚erworben‘, sondern ist durch sein Einlassen auf den Prozess ein anderer geworden.

Rosa spezifiziert diese Modi des Weltzugriffs noch weiter, um *gelingendes Leben* vor dem Hintergrund ethischer Privatisierung zu bestimmen. An die Stelle von Vernunft oder Natur, wie noch in der Aufklärung, ist heute *Authentizität* getreten, die gewährleisten soll, dass wir uns „richtig zu bestimmen vermögen“ (Rosa 2016, 42). Authentische Selbstverwirklichung geht daher von einem inneren Kern an Affekten und Wertvorstellungen in uns aus, dem man treu bleiben muss, um ein *gelingendes Leben* zu führen. Die Herausforderung dieser „hypostasierten Individualteleologie“ (Rosa 2016, 43) besteht jedoch u. a. darin, dass Menschen oft nicht in der Lage sind, den eigenen inneren Kern trennscharf zu bestimmen,

denn er ist oft nicht eindeutig ergründbar und je nach sozialem Kontext wandelbar. Zudem bewirkt der Strukturimperativ der fortgesetzten Steigerung, Beschleunigung und Innovationsverdichtung in spätmodernen Gesellschaftssystemen, dass Visionen des guten Lebens vorwiegend im Modus der Konkurrenz und des Wettbewerbs ermittelt werden.

Die eigene Selbstoptimierung als gutes Leben?

Da zahlreiche Menschen vor diesem Hintergrund nicht mehr wissen, welchen Konzepten von Glück sie folgen sollen oder was tatsächlich ihren wahren Kern ausmacht, sind sie gezwungen, sich auf ihre Ressourcenausstattung zu fokussieren, um mit der Konkurrenz Schritt zu halten. Sie wollen dann in erster Linie ihre *Weltreichweite* vergrößern, d. h. mehr Geld, Rechte, Beziehung, Bildung etc. erwerben (vgl. Rosa 2016, 44–45). Unter einem *guten Leben* wird somit in erster Linie die eigene *Selbstoptimierung* verstanden: Die Fortbildung am Wochenende führt zu mehr Status und Einkommen, das Einführen einer persönlichen Morgenroutine aus Meditation und kalter Dusche soll die Produktivität und Belastbarkeit steigern, die Mahlzeiten den Körper funktionsfähig halten, während Beziehungen zu anderen Menschen im Hinblick auf ihren potentiellen Nutzen gepflegt werden. Glücks- und Erfolgsratgeber, egal ob in Print-, Podcast- oder Videoform sind längst ein milliardenschwerer Markt geworden, der vom Streben nach mehr Weltreichweite lebt.

Unschwer lässt sich hier die Parallele zwischen Fromms Konzept des Habens und Rosas Beschreibung dieses heute vorherrschenden „Ressourcenfetischismus“ (Rosa 2016, 22) herstellen. Die bloße Vermehrung von Ressourcen alleine verbessert die Lebensqualität allerdings nicht, vielmehr sorgt sie für zusätzliche Belastungen des menschlichen Weltverhältnisses (vgl. Rosa 2016, 311). Auch Frankl machte in seiner logotherapeutischen Arbeit mit Patient:innen immer wieder die Beobachtung, wie Arbeitssucht, rigorose Zielstrebigkeit, exzessives Feiern oder der häufige Wechsel von Sexualpartner:innen oft nichts anderes als die vergeblichen Versuche waren, einer frustrierten Sinnsuche mit einem ‚Mehr‘ von etwas zu begegnen (vgl. Kreuzer/Frankl 1982, 25). Das an sich zu begrüßende Streben nach Emanzipation, Selbstbestimmung und Autonomie in der Moderne ist für Rosa immer auch der Versuch, sich das Andere in Form von Umwelt oder Mitmenschen verfügbar zu machen, es zu kontrollieren oder zu nutzen, was uns am Ende zwangsläufig in ein „*Aggressionsverhältnis* zur Welt“ und uns selbst zwingt: Es zeigt sich einerseits

an der immer extraktiveren Nutzung von Naturressourcen, einschließlich der psychischen Ressourcen des Menschen, andererseits aber auch an einem aggressiveren Politikverhältnis, das ‚die Anderen‘ – die Faschisten, die Flüchtlinge, die Kapitalisten, die Umweltverschmutzer, die Kommunisten, die Weißen, die Linken, die Chauvinisten, die ‚da oben‘ etc. – in zunehmender Weise als Manifestation des Bösen erscheinen lässt (vgl. Rosa 2019, 41). Sein radikaler Gegenvorschlag daher: eine neue Form des Weltverhältnisses, das weit über bloße Reformen und Ressourcenverwaltung hinausgeht und sich von einem militant vertretenen Souveränitätsparadigma verabschiedet.

2.2 Von gelingenden Weltbeziehungen: dem Leben Antwort geben

An die Stelle von dysfunktionaler Ressourcenorientierung soll demnach eine neue Art der Weltbeziehung treten. Als zentrales Qualitätskriterium fungiert dabei das Ausmaß an empfundener *Resonanz*, des „In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt“ (Rosa 2016, 331), als „lebendige Antwortbeziehung [...], die sich vielleicht am trefflichsten am Aufleuchten der Augen ablesen lässt“ (Rosa 2016, 334) und bei der ein „Knistern“ (Rosa 2016, 331) im Raum entsteht.

Konkreter gesprochen zeichnet sich Resonanz durch folgende Merkmale aus: 1) *Affizierung*, also die Fähigkeit und Erfahrung des „Berührtwerdens“ durch etwas oder jemanden; 2) *Selbstwirksamkeit* bei gleichzeitiger Wahrung der Autonomie des Gegenübers; 3) eine sich wechselseitig bedingende *Welt- und Selbsttransformation* und 4) die generelle *Unverfügbarkeit*, d. h. Resonanz ist nicht erzwingbar oder vorhersagbar (vgl. Rosa 2019, 45–46). Je nach Art des resonierenden Weltausschnitts unterscheidet Rosa dabei unterschiedliche Arten von Resonanzbeziehungen: Die *horizontale* Dimension umfasst dabei unsere Beziehungen zu anderen Menschen (z. B. Familie, Freundschaften, Politik), die *diagonale* Achse richtet sich auf die Welt der Dinge (z. B. Arbeit, Ausbildung, Sport, Konsum) und die *vertikale* Dimension spiegelt unsere Beziehung zur Welt als Ganzes wider (z. B. in Religion, Natur, Kunst). Zentral ist an dieser Stelle: Jede Gesellschaft formt und *strukturiert* Weltbeziehungen in diesen Dimensionen auf die eine oder andere Weise vor und schafft so Resonanzsphären, in denen Mitglieder der Gesellschaft individuelle Resonanzachsen entdecken und ausbauen können (vgl. Rosa 2016, 331).

Damit wird deutlich, dass für das Erfahren oder Nicht-Erfahren von Resonanz nicht alleine das Individuum Verantwortung trägt, sondern in ge-

wissem Ausmaß auch die Gesellschaft mit ihren Werten, Institutionen und Praktiken. So wehrt sich etwa auch Frankl vehement dagegen, einen Menschen, der um den Sinn in seinem Leben ringt, als ‚krank‘ zu bezeichnen. Vielmehr fehle es dann meist am entsprechenden Sinnangebot in der Gesellschaftsstruktur, die „Krankheit“ wäre somit höchstens „soziogen“ (Kreuzer/Frankl 1982, 20). Dieses Streben nach Selbstentfaltung und Resonanz ist also im Menschen angelegt, braucht aber für ihre Entfaltung gewisse äußere Rahmenbedingungen, wie etwa auch die Forschung zu intrinsischer Motivation nahelegt:

„Wenn Menschen nicht daran gehindert werden, wenden sie sich aktiv ihrer physischen und sozialen Umwelt zu, folgen ihren Interessen und versuchen die Anforderungen der Welt, in der sie leben, zu bewältigen.“
(Wild 2009, 157)

Menschen in ihrer Suche nach Selbstentfaltung nicht hindern

Gelingendes Leben setzt also ganz grundlegend voraus, dass Menschen in ihrer Suche danach nicht ‚daran gehindert‘ werden, sondern idealerweise gesellschaftliche Bedingungen vorfinden, die sie in ihrem persönlichen Resonanz- und Sinnstreben unterstützen. Daher wäre es entscheidend, Selbstentfaltung als Gesellschaft nicht mehr nur als privates Luxus-Projekt von Individuen, sondern als kollektive Aufgabe zu begreifen.

Die eingangs zitierte Studie zur GenZ fragte u. a. auch nach den Sehnsüchten der Jugendlichen: Dort finden sich an vorderster Stelle vor allem Desiderate wie „Selbstwirksamkeit und Werkstolz“, „Aufgehobensein in harmonischer Gemeinschaft und konstruktivem Miteinander“ oder „Teilhabe an großen Entwürfen und Zukunftsvisionen“ (rheingold 2024, 8), die untrüglich auf ein bereits vorhandenes Seins- bzw. Resonanzverlangen hindeuten. Der Löwe in der Wüste scheint bereits zumindest partiell überwunden und das heilige Ja im Resonanzstreben eine gewisse Einlösung zu finden. Resonanz sollte daher nicht auf ein psychologisches Bedürfnis reduziert werden, sondern vielmehr als gesellschaftlich vermittelbares Selektionsmuster, als Praxis, die Orientierung stiften und dysfunktionale Lebensentwürfe wie Radikalisierung, Konsumhedonismus, sozialen Rückzug oder Regression in vereinfachte Opfer-Narrative begrenzen kann.

Eine Kultur, die Sinn und Resonanz systematisch fördert, entlastet das Individuum von der Überforderung, allein aus unzähligen Optionen das

‚richtige‘ Leben wählen zu müssen. So wie Keyes in Bezug auf seine soziologische Untersuchung psychischer Gesundheit feststellt, „that no mass disease or disorder has ever been controlled or eliminated through individual treatment“ (Keyes 2013b, 4), so wird auch individuelle Reflexion oder Therapie allein keine Abhilfe in der Orientierungskrise schaffen. Wie könnten nun aber konkrete gesellschaftliche Handlungsoptionen aussehen, die einen solchen grundlegenden Wandel in der Weltbeziehung moderieren können?

2.3 Laternen am Vormittag entzünden: Resonanz- und Sinnräume schaffen als gesellschaftliche Grundsatzaufgabe

Angesichts der dargelegten Problematik, mit der sich Menschen in einer zunehmend singularisierten, ethisch privatisierten Lebenswelt konfrontiert sehen, ist es entscheidend, Resonanzerfahrung und Sinnstiftung als normative Leit motive auf der Ebene gesellschaftlicher Institutionen wie Bildung, Politik, Arbeit und Kultur strukturell zu verankern: Diese sind dabei keine psychologischen Privatgüter, sondern sozial herzustellende Ermöglichungsbedingungen.

Die Ausbildung einer bestimmten Form der ethischen Urteilsfähigkeit

Hier soll kein neuer Werte- oder Tugendkatalog entstehen, sondern eine bestimmte Form der ethischen Urteilsfähigkeit herausgebildet werden: Gut ist eine Praxis insofern, als sie dialogische Weltbeziehungen ermöglicht, Selbsttranszendenz eröffnet, Aufblühen nach sich zieht und sich nicht in bloßer Ressourcenakkumulation erschöpft. Gesellschaftliche Institutionen tragen Verantwortung dafür, solche Resonanzräume strukturell zugänglich zu machen. Normative Leitplanken eines verbindlichen Minimal-Ethos im Sinne der Menschenrechte bzw. eines Weltethos bilden einen Wertekorridor, der destruktive oder übergriffige Selbstentfaltungstendenzen Einzelner konsequent beschränkt. Das Ziel dahinter wäre die Befähigung von Individuen, gelingende Weltbeziehungen aufzubauen, sich im Rahmen ihres biografisch geprägten Daseins tragfähige Sinnhorizonte zu erschließen und in ihr Leben generell mehr ‚Aufblüh‘-Faktoren zu integrieren. Kung spricht in diesem Zusammenhang davon, dem Menschen beizubringen, ein neues holistisches „Gleichgewicht“ zu verwirklichen, das „zwischen den rationalen und den emotionalen wie

ästhetischen Tendenzen des Menschen“ (Küng 1990, 42) vermittelt, und ihn nicht nur auf seine soziale, politische und ökonomische Existenz reduziert.

So scheint es dringend nötig, eine solche Fähigkeit nachhaltig als Lernziel in unseren Bildungsstrukturen zu etablieren. Dies soll jedoch über die üblichen Lippenbekenntnisse in Lehrplänen und Curricula oder die schlichte Schaffung eines neuen Unterrichtsfaches hinausgehen. Wenn junge Menschen von Grund auf damit vertraut gemacht werden, gelingende Weltbeziehungen klar von bloßer Fremdsteuerung durch das Umfeld, Konsuminteressen und medialer Ideologisierung zu unterscheiden, werden sie später nicht nur resilienter auf die zahlreichen Entwicklungsrisiken moderner Gesellschaften reagieren, sondern auch mehr Empathie sich selbst und der Welt gegenüber an den Tag legen.⁵ Empirisch könnte man eine solche Sinn- und Resonanzorientierung etwa durch Keyes' 14 Faktoren der psychischen Gesundheit als integralen Bestandteil unterschiedlicher Gesellschaftsbereiche stützen. Das zieht den Fokus ab von rein defizitorientierter Folgenabmilderung (z. B. *Wie senken wir die Anzahl an Krankenstandstagen?*) und lenkt ihn hin zu intrinsischen Faktoren (z. B. *Warum will man in diesem Betrieb arbeiten? Wie lässt sich das Beitragsgefühl von Beschäftigten steigern?*). ‚Aufblüh‘-Kriterien wie *Interesse am Leben, Sinnempfinden, vertrauensvolle Beziehungen zu anderen Menschen, Selbstwirksamkeitsempfinden, das Gefühl einer Gemeinschaft anzugehören und etwas beitragen zu können* etc. (vgl. Keyes 2007, 10) sollten prominente Stellungen in der Gestaltung heutiger Arbeitswelten und Gesundheitssysteme einnehmen oder zumindest der vorherrschenden Dominanz von wirtschaftlich-materiellen Interessen entgegengestellt werden. Auch wenn diese Forderung noch utopisch anmuten mag, so werden doch einige von Keyes Kriterien bereits jährlich systematisch in 22 Ländern im Zuge der *Global Flourishing Study* erhoben und aufbereitet (vgl. Gallup Institut 2025, 11–13).⁶

Zunehmende Entfremdung der Mitarbeitenden von ihrem Arbeitsplatz und fehlende Identifikation mit der beruflichen Tätigkeit muss problematisiert und aufgegriffen werden, sei es durch neue Formen der Teilhabe in Unternehmen, sei es durch eine grundlegende Neudefinition von Erwerbsarbeit, wie sie etwa Peter Kirchschräger im Hinblick auf den digitalen Wandel vornimmt. Dabei plädiert er unter Aufrechterhaltung unternehmerischer Anreize für eine grundsätzliche Entkoppelung von Einkommen und Arbeit im Zuge eines bedingten Grundeinkommens, wodurch sich zahlreiche neue Optionen für sinnstiftende, gemeinwohl-

⁵ Die Anwendungsmöglichkeiten von Rosas Theorie im Bereich der Erziehungs- und Bildungswissenschaften ist mittlerweile ausführlich beforscht und zieht bereits erste praktische Überlegungen nach sich (vgl. etwa Jerg et al. 2024; Rosa/Endres 2016).

⁶ Interessanterweise sind es für das Jahr 2025 nicht die reichen Industrienationen, die hier das Feld anführen, sondern Indonesien (8,47), Mexiko (8,19) und die Philippinen (8,11). Deutschland (7,18) ist dagegen im unteren Mittelfeld zu finden, während Japan klar das Schlusslicht (5,93) bildet.

orientierte Tätigkeiten abseits der herkömmlichen Erwerbsarbeit aufturn würden (vgl. Kirchschläger 2023, 10–11). In der Sozialpolitik würde so an die Stelle von vagen und inflationär getätigten Bekenntnissen zu Werten wie *Transparenz, Inklusion, Vielfalt, Empowerment* etc. ein sokratisch-dialogischer Prozess der Auseinandersetzung mit dem Subjekt treten, der abseits eines ausufernden Wohlfahrtsstaats zu menschenwürdigem Dasein und sozialer Teilhabe ermächtigt. Um mit Ursula Nothelle-Wildfeuer zu sprechen, könnte sich so wahrhaftig unsere „Zuschauerdemokratie“ in eine „Mitmachgesellschaft“ (Nothelle-Wildfeuer 1999, 280) verwandeln, in der Aufgabenverteilung und -wertigkeit neu ausgehandelt werden – etwa im Bereich der asymmetrisch verteilten Care-Arbeit. Im Idealfall nehmen gesellschaftliche Institutionen dann die Rolle ein, die laut Frankl dem/der Therapeut:in innerhalb der Logotherapie zukommt. Sie helfen dem Gegenüber dabei, dem Leben Antwort zu geben, indem sie dessen „Gesichtsfeld“ und Wertehorizont erweitern:

„Der Logotherapeut ist kein Maler, sondern ein Augenarzt. Der Maler malt die Welt, wie er sie sieht – der Augenarzt aber verhilft dem Patienten dazu, daß er die Welt sehen kann, [...] wie sie für den Patienten ist.“
(Kreuzer/Frankl 1982, 25)

Gelingt es heutigen Gesellschaften, diese Fähigkeit als „regulative Gemeinwohl-idee“ im Sinne eines „Kompass im gesellschaftlichen oder sozialformativen Transformationsprozess“ (Rosa 2019, 46) in ihren Mitgliedern zu fördern, ließe sich wohl einiges an Orientierungshoheit von plattformökonomisch gestalteten Algorithmen oder rückwärtsgewandten, simplifizierenden Ideologien zurückfordern. Ob damit schon die von Nietzsche prophezeite Wandlung zum lebensbejahenden *Kind*, das seine Triebe sublimiert und dem Leben wieder mit spielerischer Leichtigkeit gegenübertritt, vollzogen wird, bleibt anzuzweifeln. Doch in seinem Sinne aphoristisch verdichtet und in Anlehnung an den Werbeslogan des schwedischen Möbelhauses aus dem Titel könnte man womöglich subsumieren: *Vegetieren ist Anpassung an Strukturen. Blühen ist die Antwort auf Weltbeziehung. Eine Gesellschaft, die Orientierung privatisiert, produziert Kuratoren; eine Gesellschaft, die Resonanz und Sinn eröffnet, bildet Personen.*

Literatur

Anzenbacher, Arno (2012), Einführung in die Ethik, Ostfildern: Patmos, 4. Aufl.

Becka, Michelle (2022), Menschenrechte, in: Marianne Heimbach-Steins / Michelle Becka / Johannes J. Frühbauer et al. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen, Kontexte, Themen: ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg: Friedrich Pustet, 187–202.

Brown, Rebecca C. H. (2018), Resisting Moralisation in Health Promotion. Ethical theory and moral practice, in: an international forum 21 (4), 997–1011.

Calmbach, Marc / Flaig, Berthold Bodo / Gaber, Rusanna / Gensheimer, Tim / Möller-Slawinski, Heide / Schleer, Christoph / Wisniewski, Naima (2024), Wie ticken Jugendliche? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe 11133), https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/u18_SINUS-Jugendstudie_Wie-ticken-Jugendliche_2024_Print_24-06-07_Sperrfrist_12.06.24_12.00.pdf [03.09.2025].

DER STANDARD (09.07.2022), „Alkohol oder Psychopharmaka“: Nehammer sorgt mit Aussage zu Teuerung für Aufregung, <https://www.derstandard.at/story/2000137314925/alkohol-oder-psychopharmaka-nehammer-sorgt-mit-aussage-zu-teuerung-fuer> [27.11.2025].

Feinberg, Matthew / Kovacheff, Chloe / Teper, Rimma / Inbar, Yoel (2019), Understanding the Process of Moralization. How Eating Meat Becomes a Moral Issue, Journal of Personality and Social Psychology 117, 1, 50–72.

Frankl, Viktor E. (1981), Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München: Piper.

Frankl, Viktor E. (1982), Was ist Logotherapie?, in: Kreuzer, Franz / Frankl, Viktor E., Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Kreuzer im Gespräch mit Viktor E. Frankl, Wien: Deuticke, 76–101.

Freud, Sigmund (1994), Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch.

Fromm, Erich (1991), Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 20. Aufl.

Gallup Institut (2025), Global Flourishing Study. What Contributes to a Life Well-Lived?, Washington, D.C., https://globalflourishingstudy.com/wp-content/uploads/2025/04/GFS_Report.pdf [30.10.2025].

Gallup Institut (2025), State of the Global Workplace. Understanding Employees, Informing Leaders, Washington, D.C., <https://www.gallup.com/workplace/349484/state-of-the-global-workplace.aspx> [08.09.2025].

Habermas, Jürgen (1985), Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hari, Johann (2021), Der Welt nicht mehr verbunden. Die wahren Ursachen für Depressionen – und unerwartete Lösungen, Hamburg: HarperCollins.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2021), Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 607), 17. Aufl.

Honnefelder, Ludger (2002), Sittlichkeit / Ethos, in: Düwell, Marcus / Hübenthal, Christoph / Werner, Micha H. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 491–496.

Iyengar, Sheena S. / Lepper, Mark R. (2000), When Choice is Demotivating. Can One Desire Too Much of a Good Thing?, *Journal of Personality and Social Psychology* 79, 6, 995–1006. DOI: 10.1037//0022-3514.79.6.995.

Jacobson, Louis / Sherman, Amy (2025), How recent political violence in the U.S. fits into 'a long, dark history', *PBS News* 12.09.2025, <https://www.pbs.org/newshour/politics/how-recent-political-violence-in-the-u-s-fits-into-a-long-dark-history> [24.09.2025].

Jerg, Jo / Müller, Jens / Wahne, Tilmann (Hg.) (2024), Resonanz erfahren – mit der Welt in Beziehung stehen. Vielfältige pädagogische Zugänge zu einer kindheitspädagogischen Praxis, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Kant, Immanuel (1968), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 645–879.

Keyes, Corey L. M. (2007), Promoting and Protecting Mental Health as Flourishing. A Complementary Strategy for Improving National Mental Health, *The American Psychologist* 62, 2, 95–108.

Keyes, Corey L. M. (2013a), Promoting and Protecting Positive Mental Health. Early and Often Throughout the Lifespan, in: Keyes, Corey L. M. (Hg.), *Mental Well-Being. International Contributions to the Study of Positive Mental Health*, Dordrecht: Springer, 3–28.

Keyes, Corey L. M. (Hg.) (2013b), *Mental Well-Being. International Contributions to the Study of Positive Mental Health*, Dordrecht: Springer.

Kirchschläger, Peter G. (2023), Bedingungsloses Grundeinkommen. Eine menschenrechtsethische Betrachtung, *theologie aktuell* 38, 4, 4–15.

Kreuzer, Franz / Frankl, Viktor E. (1982), Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Kreuzer im Gespräch mit Viktor E. Frankl, Wien: Deuticke.

Küng, Hans (1990), *Projekt Weltethos*, München: Piper, 3. Aufl.

La Fabián, Rodrigo de / Jiménez-Molina, Alvaro / Pizarro Obaid, Francisco / Carrasco Madariaga, Jimena (2025), Healthism and Digital Self-Tracking. Reinventing the Individualistic Ethos in Chile, *Sociology of Health & Illness* 47, 8. DOI: 10.1111/1467-9566.70097.

Lakritz, Clara / Tournayre, Lola / Ouellet, Marilou / Iceta, Sylvain / Duriez, Philibert / Masetti, Vincent / Lafraire, Jérémie (2022), Sinful Foods. Measuring Implicit Associations Between Food Categories and Moral Attributes in Anorexic, Orthorexic, and Healthy Subjects, in: *Frontiers in nutrition* 9.

Längle, Alfried (2013), *Lehrbuch zur Existenzanalyse. Grundlagen*, Wien: Facultas.

Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Martin-Vicario, Lara (2025), Looking good and feeling better. Healthism in weight loss apps, *Communication & Society* 38, 1, 18–32. DOI: 10.15581/003.38.1.003.

- Nickl, Roger (2017), „Nietzsche lesen befreit“. Interview mit Wolfgang Groddeck, UZH News, <https://www.news.uzh.ch/de/articles/2017/Nietzsche-Preis.html> [23.02.2026].
- Nietzsche, Friedrich (1980a), Nachgelassene Fragmente 1885-1887, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 12, München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1980b), Die fröhliche Wissenschaft, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 3, München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1980c), Menschliches, Allzumenschliches. Sechstes Hauptstück: Der Mensch im Verkehr, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 2, München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter, 239-263.
- Nietzsche, Friedrich (1997), Nietzsche. Hg. von Rüdiger Safranski, München: Diederichs.
- Nietzsche, Friedrich (2004), Also sprach Zarathustra, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 4, München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter, 9. Aufl.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1999), Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn u. a.: Schöningh.
- Reckwitz, Andreas (2017), Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp.
- rheingold Institut (2024), GenZ 2024 – Generation Überdruck. Studie zur GenZ: Lebenswirklichkeit, Politik und Wahlverhalten sowie Wahrnehmung der chemisch-pharmazeutischen Industrie, <https://www.vci.de/vci/downloads-vci/publikation/broschueren-und-faltblaetter/2024-vci-rheingold-studie-genz-2024-generation-ueberdruck.pdf> [30.06.2025].
- Riley, Sarah / Evans, Adrienne / Robson, Martine (2025), Postfeminist Healthism. Understanding the Gendering of Healthism Using Menstrual Tracking Apps as an Example, *Sociology of health & illness* 47, 8. DOI: 10.1111/1467-9566.70116.
- Röd, Wolfgang (2009), Der Weg der Philosophie, München: Beck, 2. Aufl.
- Rosa, Hartmut (2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Rosa, Hartmut (2019), „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation, in: Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina et al. (Hg.), Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie, Wiesbaden: Springer VS, 35-55.
- Rosa, Hartmut / Endres, Wolfgang (2016), Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert, Weinheim/Basel: Beltz.
- Rutledge, David (2018), Neo-Nazis are claiming Nietzsche as their own, but what does his philosophy really say?, ABC News, 20.10.2018, <https://www.abc.net.au/news/2018-10-21/nietzsche-and-the-alt-right/10382460> [24.02.2026].
- Salamun, Kurt (2012), Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper, Tübingen: Mohr Siebeck.

Sosis, Richard / Kiper, Jordan (2022), Sport as a Meaning-Making System. Insights from the Study of Religion, *Religions* 13, 10, 915.

Steger, Michael F. / Dik, Bryan J. / Duffy, Ryan D. (2012), Measuring Meaningful Work, *Journal of Career Assessment* 20, 3, 322–337. DOI: 10.1177/1069072711436160.

Taylor, Bron (2020), Religion and environmental behaviour (part two). Dark-green nature spiritualities and the fate of the Earth, *The Ecological Citizen* 3, 135–140.

Wieczorek, Michał / Rossmair, Leon Walter Sebastian (2023), Healthiness as a Virtue. The Healthism of mHealth and the Challenges to Public Health, *Public health ethics* 16, 3, 219–231.

Wild, Elke (2009), *Pädagogische Psychologie*. Mit 27 Tabellen, Heidelberg: Springer.



Andreas Mitterer

Finding Objectively Valid Orientation through Value Plurality

ABSTRACTS

The central thesis of this article is that the plurality of value beliefs in modern society, which reveals the relativity of culturally learned value beliefs, does not lead to moral relativism or a relativism of orientation. Relativism is understood here as a rejection of the view that normative disagreements can be resolved objectively, and is thus the opposite of moral objectivism. In the beginning, the obvious close relation between value and orientation is discussed. Subsequently, several reasons are given as to why plurality does not imply relativism. In doing so, four important distinctions are made: plurality is distinguished from pluralism, objectivism from monism, objectivity from generality and the idea of epistemic objectivity of normative claims from the idea of independence of values from subjective properties such as preferences. Moreover, it is shown that plurality can be used methodologically to determine which things are objectively valuable. The disorientation one can experience in the face of plurality of value beliefs can therefore be seen as a means for finding out what one should really orient oneself towards. I conclude the argument by pointing out that it is practically necessary for normative ethics to understand the mind and its faculties correctly. Normative truth requires a plausible and scientifically grounded view of the mind.

Durch Wertpluralität objektiv gültige Orientierung finden

Die zentrale These dieses Artikels lautet, dass die Wertpluralität in der modernen Gesellschaft, die die Relativität kulturell verinnerlichter Wertvorstellungen offenlegt, nicht zu moralischem Relativismus oder einem Orientierungsrelativismus

führt. Relativismus wird hier als Ablehnung der Auffassung verstanden, dass normative Meinungsverschiedenheiten objektiv gelöst werden können, und ist somit das Gegenteil von moralischem Objektivismus. Zunächst wird die offensichtliche enge Beziehung zwischen Wert und Orientierung erörtert. Anschließend werden mehrere Gründe genannt, warum Pluralität Relativismus nicht impliziert. Dabei werden vier wichtige Unterscheidungen getroffen: Pluralität wird von Pluralismus unterschieden, Objektivismus von Monismus, Objektivität von Allgemeinheit und die Idee der epistemischen Objektivität normativer Behauptungen von der Idee der Unabhängigkeit von Werten von subjektiven Eigenschaften wie Präferenzen. Darüber hinaus wird gezeigt, dass Pluralität methodisch genutzt werden kann, um zu bestimmen, welche Dinge objektiv wertvoll sind. Die Desorientierung, die man angesichts einer Pluralität von Wertüberzeugungen erleben kann, kann daher als ein Mittel angesehen werden, um herauszufinden, woran man sich wirklich orientieren sollte. Ich schließe die Argumentation mit dem Hinweis, dass es für die normative Ethik praktisch notwendig ist, den Geist und seine Teilbereiche richtig zu verstehen. Normative Wahrheit erfordert eine plausible und wissenschaftlich fundierte Sichtweise auf den Geist.

| KEY WORDS

moral objectivism; objectivity; value theory; orientation; moral realism; moral relativism; axiology

Wertobjektivismus; Objektivität; Werttheorie; Orientierung; ethischer Realismus, Wertrelativismus; Axiologie

| BIOGRAPHY

Andreas Mitterer studierte Philosophie, Angewandte Ethik und Lehramt und ist Akademischer Philosophischer Praktiker, Philosophiedissertant und Forschungsmitarbeiter an der Universität Graz. Zusätzlich lehrt er an den Universitäten Graz und Wien und an den Pädagogischen Hochschulen Steiermark, Tirol und Kärnten. Seine Forschungsbereiche sind Axiologie, Objektivität, Metaethik und Medizinethik.

ORCID  0009-0006-6844-6983

<https://www.linkedin.com/in/andreas-mitterer-907667199/>

1 Introduction

The central thesis of this paper is that the undeniable plurality of values (or more precisely, the plurality of value beliefs) that characterizes modern society and uncovers the relativity of culturally learned value beliefs, does not suggest moral (and axiological) relativism. On the contrary, this relativity can help to determine which things are objectively valuable and which are not. The disorientation you may experience when confronted with plurality can be interpreted as a tool for discovering what in fact should orientate you. I begin with an analysis of the relation between value and orientation in order to show their close conceptual connection. I then introduce moral objectivism, the position that normative moral (or value-related) claims can be made free from the influence of personal interests or cultural imprint that defeats their epistemic justification. After that, I make several distinctions that are important for the discussion of moral objectivism: The distinctions between objectivity and generality, between objectivism and monism, and between value pluralism and value belief plurality. I then show that even if moral objectivism is correct, there remain several reasons to expect moral disagreement and plurality in society. Hence, plurality is no evidence for relativism. In the concluding section, I contend that an in-depth analysis of the mind is required to determine what is truly good or bad and that we should move beyond the unreflective adoption of culturally inherited value beliefs. This approach to (moral) decision-making combines the epistemically objective validity of values with their dependence on individual properties of subjects and offers concrete recommendations for dealing with plurality and making ethical decisions.

2 Orientation, Value and Objectivity

The first claim of this paper is that any concern about value or orientation is also a concern about the respecting other. By “value”, I refer to the normative and evaluative aspects of monadic or binary thick concepts such as “more cruel than” or “brilliant”, or simply to monadic or binary thin concepts such as “being neutral” or “being better than”. By “having value” or “being valuable”, I refer to both positive and negative values. “Orientation” is understood here in its motivational, not geographical sense and refers to reasons guiding decisions.

There is an obvious connection between orientation and value: something that provides orientation (in actions and decisions) is what constitutes (factual or good¹) reasons for acting and deciding in a particular way rather than another. This is a feature that orientation shares with values, as they both concern desirable goals (cf. Schwartz 2012, 3). Since orientation has no content beyond this, it is either identical to value or determined by values depending on whether values are more than a guidance for actions or not. In descriptive value research, values have been described as consistent motives for action that are shared by many (cf. Fiske 1992, 698). Analogously, normative ethics and value theory can interpret values as good or best reasons for deciding and acting in certain ways. This suggests that what you consider valuable is simply what gives you orientation and that what is actually valuable is what should give you orientation.

Some philosophers associate values with ontological existence.

Nevertheless, values are associated with more than that, in particular with the mere evaluation of states (cf. Schwartz 2012, 4) and also with ontological existence. Furthermore, normative ethics must explain why something constitutes a good or justified reason for orientation. If the value of something justifies orienting oneself toward it, then, trivially, it must already have that value. Moreover, obviously nothing but values can justify orientation. Orientation therefore depends on mere evaluation. If a particular evaluation is correct, then it expresses something factual. So if justified orientation exists, there must be facts about values and this in turn at least suggests ontological implications.

“Moral realism” is the epistemological position asserting that moral disagreements can be resolved (cf. Hinman 2008, 365) and is associated with the affirmation of various concerns (cf. Kölbel 2020, 556). One of these is whether there are truths and falsehoods about (moral) values; another is whether these truths are objective; and a third, whether values are ontologically existing things (cf. Kölbel 2020, 556). If so, then values offer more than orientation, namely descriptions of existing things, and moral realism in the third sense clearly understands them that way. This again has been subject of criticism by moral relativism, the epistemological position denying the objectivity and truth of normative claims. Most notably, Mackie’s argument from queerness showed that positing ontologically existing values is highly questionable, if not outright im-

¹ In normative contexts, the question is what justifies action; in descriptive contexts, what in fact causes action.

plausible. If values are existing things, then they are “queer”: they differ from all other entities and their perception and attribution to other things is highly questionable and lack evidence (cf. Mackie 1977, 38–41; 49). Mackie believed that this demonstrated the impossibility of objectivity in ethics. Yet, not every form of moral realism must accept such a problematic ontology. Let’s call moral realism that only affirms the first two concerns “moral objectivism” (MO) and that which also affirms the third point “ontological interpretation” (OI). Since MO is not subject to Mackie’s criticism, it is more plausible than OI. Still, as shown above, avoiding OI while maintaining MO is not trivial. The central question is thus how MO can be upheld without committing to OI.

Mere evaluation of states and things is not only a precondition for justified orientation, but also a natural aspect of the discourse on values. Values are used to describe phenomena that are not subject to decision and orientation. Abandoning this would come with strange consequences, such as the inability to evaluate unchangeable affairs (such as any event from the past). To avoid this, such cases may be reinterpreted as theoretical decision scenarios: if you had to choose between an unchangeable state evaluated and an alternative (such as its opposite, something probable, the actual state or a state differing in certain respects), you would or should choose the respectively better alternative. Although artificial, this helps to connect value and orientation while preserving ordinary language usage. Such a reinterpretation is not trivial and changes the understanding of value terms, but if you accept that, evaluation and orientation are inseparable. This is probably necessary to reduce value entirely to orientation (even if this seems hopeless based on my argument above).

Is orientation nothing but the decision-making aspect of value?

This analysis suggests a biconditional relation between value and orientation: every orientation depends on value, every value, at least in theory, offers a reason for orientation and orientation is nothing but the decision-making aspect of value. The coexistence of multiple thin normative concepts (such as being good, providing orientation or being qualitative) may suggest that they refer to distinct phenomena, but this need not be the case. In fact, there are good reasons to believe they all refer to the same or at least overlapping and similar phenomena—and a central aspect of those phenomena is that they provide reasons to realize or to

maximize states, reasons not to realize or to minimize them and reasons to be indifferent regarding their realization and extent. That, in turn, is what orientation is.

3 Objectivity and the Person Affection of Value and Orientation

Without avoiding OI, MO is hardly acceptable. In this section, I offer an interpretation of MO that avoids this problem. To do so, further clarification of MO is required, particularly to avoid common misinterpretations.

To recognize what is good and what is bad without being misled by one's own interests

The term “objectivity” is ambiguous in this debate, which may be a key reason why moral relativism is attractive to many. MO is the epistemological position according to which you can recognize what is good and what is bad without being misled by your own interests (such as desires and feelings) or cultural imprint. Rutte (1958, 73) defined objectivity as the attitude whereby, in the pursuit of truth, one is guided by one’s “theoretical” interest in the truth, such that no other interests can override it. So, objectivity is an epistemic attitude. Of course, your interests can play a role in what is good or bad in a given situation and must therefore be considered, but if you are objective, they do not distort your deliberative process and you do not treat them differently just because they are your own ones and not those of any other subject. Objectivity therefore does not mean that moral considerations are independent of the interests of the subjects involved. In ethics (and in other disciplines that study subjects), objectivity denotes the independence from epistemically distorting subjective interests on the part of the investigator and not independence from the objects of study themselves, which are subjects. To assume the latter would be absurd. As Moore (1922, §50) already observed, value is inseparable from consciousness or feeling; nothing can be good or bad without being good or bad for someone. In contemporary value theory, this seemingly trivial point is captured by the Person-Affecting Restriction (PAR), which states that an outcome can be better than another only if it is better for someone (cf. Arrhenius/Rabinowicz 2015, 424). Trivially, the same applies to the relation of being worse, to monadic concepts such as “good”, and to thick concepts. To clarify the

difference between the two notions of value mentioned, it is helpful to use different terms for them. Heathwood (2015, 137) referred to “being good” and “being bad” as “values simpliciter” (VS) and “being good for” and “being bad for” as “welfare values” (WV)². Since VS is determined by WV, an objective ethicist must consider subjects and their subjective characteristics to arrive at true moral judgments.

MO is not a rejection of PAR. Instead, it simply maintains that you can determine what is good simpliciter or good for someone without allowing your interests to corrupt the epistemic process. This claim is less strong or controversial as it might appear, since there already are disciplines that deal with subjects and describe their individual differences. It would be absurd to assert that psychologists and social scientists are chronically subjective in their research on subjects in a way that invalidates their findings. Anyone claiming otherwise would need to explain why these disciplines should be magically different from all others, given that their research subjects are nothing but special biological objects, which in turn are nothing more than certain chemical objects, which in turn are physical objects. Furthermore, such a claim would itself be psychological or sociological and therefore contradictory in a manner typical of relativism.³

Like value, orientation necessarily pertains to subjects. This is trivial for the descriptive and normative concept of orientation: things associated with orientation are either factually orienting for subjects or should be so. Nothing can be orienting unless it is or should be orienting for someone. Nonetheless, orientation and value differ in their person affection. While orientation is inherently connected to action, describing how an individual acts or should act, values also or rather describe states relating to individuals.

PAR provides opportunities to protect MO from problems related to OI: The reduction of VS to WV was already inspired by doubts about the independence of the former (cf. Heathwood 2015, 139; Olson 2015). This reduction makes values less metaphysically suspect, as they are no longer interpreted as simply being there. Accepting this, a further reduction follows: if something is valuable for someone, it has to be so in a certain way. Since things can only be valuable for living beings, WVs depend on something connected to life. The most obvious candidates for that are the faculties of consciousness. Prima facie, each of these faculties can be value-generating. Interpreting values as contents of consciousness

² WV has been called “prudential value” on several occasions, for example by Tiberius (2015).

³ Rutte also demonstrated that the principled denial of objectivity has a fundamental problem of self-application (cf. Rutte 1958, 364–367).

might make them less queer, since consciousness obviously exists but differs profoundly from everything else existing.

Valuable things can be divided into those that are valuable in themselves and those that are valuable as means to obtain other valuable things. The former can be referred to as “intrinsic” values and the latter as “instrumental” values. Intrinsic values are either basic or derivative. Derivative values consist of basic values that have no further components.⁴ The simplest way to interpret basic values (which make everything else good or bad) with PAR is to regard them as states of consciousness that are somehow perceived by the respective subject as inherently positive. This approach avoids an obviously queer ontology, though it does not eliminate ontology altogether. Another interpretation is to conceive value as an affirmative relation between mind and reality. As Lotze (1989, 511–518) analyzed, existence is the form of affirmation that things have, but not the form of affirmation that relations have. Things exist like relations obtain, propositions are valid and events occur. Relations are not mythical, asserting their affirmation is uncontroversial and has no ontological implications. Perhaps, then, values are best understood as particular relations of correspondence between mind and world.

Particular relations of correspondence between mind and world

A connection between value and mind is already addressed by Ross (2002, 140), who identifies four things as basic goods: namely pleasure, knowledge, virtue and justice. He links the first three directly to faculties of the mind: knowledge to cognition, virtue to conation and pleasure to emotion. Note that Ross understands justice as the appropriate distribution of pleasure and pain in accordance with virtue and vice. According to this, VS cannot be reduced to mere numbers of WV, but also to their distribution. This is not implausible and does not require additional ontological commitments, since it again concerns relations. Even if Ross’s specific understanding of justice may raise doubts, it remains plausible to treat distributive factors as basic values. Of course, also his axiological system is not necessarily sound and complete. For example, there is an obvious connection between value and desire (cf. Oddie 2015), which has led to desire-based value theories, which are among the most relevant groups of value theories (cf. Parfit 1984, 4). So desires could also be value-generating, as could other faculties of the mind.

⁴ These terms were used in this way by Heathwood (2015).

4 Distinctions of Objectivism and Plurality

Matters of desire fulfillment and the attainment of pleasure can be understood as affirmations of the mental faculties of will and feeling. Similarly, other such mental faculties and their corresponding affirmations can also be identified. This may be necessary to defend basic values that are not concerned with distribution. Typically, theories concerning desire and pleasure claim to have discovered a single, fundamental factor that determines what is good or bad.⁵ Such theories are “monistic”. In contrast, “pluralistic” theories maintain that there exist at least two basic values.⁶ I am not concerned here with discussing whether this is right or even plausible. But there is one important point to note: MO does not entail that there is only one basic good. There is no *prima facie* reason to assume that everything axiological must be reducible to exactly one thing in order for ethics or value theory to be objective. Physics is not subjective just because (as far as we know) there are four fundamental forces; the existence of four distinct forces may simply be the nature of reality. So you don’t have to be a monist to be an objectivist and Ross is not inconsistent in believing that his four basic values are each objectively valid.

**If multiple basic values are valid,
then plurality is to be expected.**

It is also important to distinguish between pluralism and value plurality. Pluralism refers to the philosophical position that there are, in fact, at least two basic valuable things; plurality, by contrast, refers to the social phenomenon that different individuals or groups hold divergent value beliefs. Pluralism and plurality are compatible with each other and both are also compatible with the negation of the other. This insight already furthers my main point: pluralism can explain why plurality is to be expected, even if MO is true. If multiple basic values are valid and hence certain alternatives will be similarly plausible or even have an unbiased relation,⁷ then plurality is to be expected. Hence, pluralism supports MO. Objectivity must also be distinguished from generality and is by no means incompatible with individuality. At first glance, it may seem that something objectively good must be good for everyone. However, this assumption disrupts the dependency between WV and VS. Nothing is simply good simpliciter and therefore universally good for all. What is good simpliciter

⁵ This can be seen in many depictions of them, cf. for example Tiberius 2015.

⁶ These terms were also used by Heathwood (2015) that way.

⁷ This means that they are either equal or on a par in the sense Chang (1997, 122–123) uses it.

is so because it is, first and foremost, good for at least some individuals (or more precisely: because its positive WVs outweigh its potential negative WVs⁸). MO, therefore, is not concerned with values that are as universal as possible. In fact, the objective truth may be that there are enormous individual differences in terms of values – something already suggested by the remarkable diversity of human preferences, goals, dreams and inclinations. First, different things may serve as objects of desire, sources of pleasure or contributors to knowledge. All these goods occur in varying degrees and differ from person to person. Second, whether it is better for an individual to experience pleasure or to fulfill desires may also vary (assuming these are good-makers). None of this constitutes a problem for objectivity. We do not regard DNA testing as a subjective enterprise without any real truth simply because each person has a unique genetic code. Why, then, should it be any different with values? Yet, individuality is not necessary and may have less or no association with certain mental faculties such as cognition and consciousness. This may further complicate matters.

MO likewise has nothing to do with simplicity. Moral reality may indeed be complex, determining the precise value of something may be difficult and practical reasoning may require heuristics. Nevertheless, this does not render the entire field subjective, nor does it deprive it of evidential or rational grounding. If that were the case, particle physics should be seen as subjective too, which again is plainly absurd.

5 Plurality and Relativism

The aforementioned connection between value and orientation mentioned is obvious in light of modern value plurality. With the gradual disappearance of mass value belief monopolies, some experience a loss of orientation and feel a need for new (and often individual) orientation. Confrontation with value beliefs of other cultures, generations or other groups fosters an awareness of the cultural relativity of one's own and reinforces this loss. The resulting loss of orientation, in turn, can promote individualization and the emergence of multiple social groups, each with its own distinct value beliefs. Originally, the last sentence referred to “values” instead of “value beliefs”, but I corrected this to draw an important distinction: if MO is right, the social process described does not concern changes in values, but only in what is believed to be or at least

⁸ With that I do not refer to mere calculative approaches. They have their plausibility, but also ideas of justice as advocated by Ross (2002) may be the answer.

treated⁹ as valuable. Equating these two things is an epistemically vicious presumption of MO that is frequently found in this debate.

In fact, plurality has already been associated with relativism. For example, this was endorsed by Mackie (1977, 36–38) as his second main argument against MO. Yet, plurality clearly does not entail relativism. Even if everyone were to hold entirely different value beliefs, it would still be possible that there exists a single correct set of values, which may even differ from all of them.

The persistence of alternative theories is not due to a lack of evidence.

If there are truths about values, it is unlikely that any currently existing codification captures them fully and soundly. It is also improbable that all these and only these values are believed within any given social group. A comparison between ethics and science likewise does not suggest that the truth of MO would entail a high degree of homogeneity in value beliefs. A similar plurality can be observed in every scientific discipline among laypeople, provided that the subject matter is neither too theoretical for them to know enough about it to have any opinion on it, nor entirely trivial (as in simple addition), nor wholly irrelevant to their daily lives or interests. The latter aspect seems especially important. Laypeople seldom have opinions on the Collatz conjecture or about whether an organometallic intermediate follows an associative or dissociative substitution pathway. But they often have opinions on the origin of the universe, human intelligence, health and nutrition, education, pharmaceuticals, extraterrestrial life, animal consciousness, the COVID-19 pandemic, political systems and trends, the global economy, climate change, the nature of the mind or artificial intelligence. Of course, science still faces open questions on these topics, which invites belief plurality, but not all related questions are open in this sense. For example, scientific debates about whether there is a general human intelligence or multiple independent intelligences were resolved decades ago, with enormous empirical evidence supporting the existence of a general cognitive factor that plays a role in all cognitive abilities (cf. Rost 2009, 59–65). Nevertheless, many believe that linguistic and mathematical abilities are independent of or even negatively correlated to each other, or that the creativity relevant for arts is unrelated to the skills needed for academic success. Such views are found not only among laypeople but also among professional educators, as evidenced by the continued popularity of the “multiple intelligences

⁹ Not all cultural habits are linked to explicit beliefs. It already has been noted that the term “social values” is often used interchangeably with attitudes or serves as a post-hoc explanation (cf. Tsirogianni/Gaskell, 2011). The term “value” also often comprises longstanding traditions, norms of social interaction, everyday habits and anything else people care about (cf. Jonkers 2019, 191). Even if it is not about explicit beliefs in many cases, I think “value beliefs” is the best term to distinguish them from actual values. Schwartz (2012) notes that value beliefs often become conscious when they are in conflict.

theory” (Cavas/Cavas 2020, 405), despite its empirical refutation (cf. Rost 2009, 94–107). The persistence of such alternative theories is not due to a lack of evidence or real controversy. Other factors are at play. One of them is certainly that the relevant knowledge is not trivial and not widely known. But something else appears far more important: the conflict between non-theoretical interests (such as emotions and desires) and facts. Surely, many people dislike the idea of a single intelligence scale on which they are ranked. They fear being rated poorly, since they associate abilities with self-worth or social status and do not wish to have less of it than others. Of course, it is a mistake to make such associations, but they explain why people wish for and hence believe that there is a certain intangible creative, social or spiritual intelligence or something similar, that evades measurement and quantification, and is unrelated to mathematical talent. Of course, other non-theoretical interests can similarly conflict with empirical evidence. For example, the notion of evaluating or classifying people’s mental abilities may appear derogatory or discriminatory.¹⁰

The natural approach to values is not an objective academic, but a social one.

It is quite plausible that similar mechanisms influence the other domains mentioned. Note that most of them relate in some way to value or orientation. Denying climate change allows you to avoid responsibilities you do not want to take on, certain beliefs about health justify your current lifestyle and certain beliefs about aliens make the world you live in more interesting than your boring 9 to 5 routine. People are simply very often not objective, but oriented toward their personal interests. However, this does not imply that objectivity is impossible in any of these matters. Clearly, it is possible, as purely evidence-based approaches and conclusions exist in each of these fields. Precisely the same applies to ethical and other value-related questions. Even if MO is correct and even if experts agree to a certain degree, considerable plurality within society is to be expected.

If value plurality of any kind poses a threat to objectivity, it must be plurality among experts. Still, such plurality may have several explanations other than MO: value beliefs are shaped by ideologies,¹¹ identity, parental education (cf. Jonkers 2019), peer group socialization (cf. Laursen 2017) and even social pressure within the academic bubble. The natural ap-

¹⁰ Such a view is based on the absurd association of cognitive ability and worth.

¹¹ There is a lot of evidence showing that value beliefs are often the foundation of political attitudes (cf. Feldmann 2003) and those attitudes in turn, of course, exist in the context of self-sustaining social groups. This again perpetuates those value beliefs.

proach to values is not an objective academic, but a social one that serves social functions (cf. Laursen/Veenstra 2021). Furthermore, experts are philosophers, who can be expected to have a tendency toward being critical, which in turn could lead to even greater plurality. In reality, however, the plurality is not as great as it might be expected. Bourget and Chalmers (2014; 2023) conducted two surveys in which philosophers answered various philosophical questions. In both studies, more philosophers believed in moral realism and the associated cognitivism of moral judgment than in their alternatives. In addition, some value-related questions received much more agreement than some that are not value-related. In the first survey, pulling the lever in the trolley problem and cognitivism received more consensus than accepting the distinction between analytic and synthetic, choosing between empiricism and rationalism, the question of physicalism of the mind or even preferring classical logic over non-classical logic. In the second survey, over 60 % favored pulling the lever, pro-choice and moral realism, while less than 60 % agreed with the compatibilism of free will, any goal of philosophy, empiricism over rationalism, vagueness as a semantic rather than a metaphysical or epistemic phenomenon, or the use of classical logic. Despite the possible reasons for expecting plurality among experts, it does not appear to be significantly higher for normative topics than for descriptive ones.

Any truth-oriented philosophical inquiry into value must focus on basic values.

Furthermore, plurality is less extensive when looking at the basic components of concrete values assumed. There are several approaches to systemize them and some researchers conclude that the different value beliefs of different cultures can be reduced to the same few classes.¹² Such an approach is only half-way done if it does not lead to basic values—everything instrumental or derivative must disappear in the analysis. Given the enormous plausibility of PAR, this will not be achieved unless the values assumed are 1) states of mind, 2) relations between states of mind and reality, or 3) distributions of values. Catalogs of cultural value beliefs should therefore be regarded as heuristics indicating what leads to certain states, mind-world relations or distributions of valuable things. This is often confused because people learn and internalize that certain things are good or bad that are only good and bad because of their relations to basic values. Any truth-oriented philosophical inquiry into value

¹² Most notable, Schwartz (2012, 5-7) offered such a reduction.

must focus on basic values – they are what value is really about.

Summative, plurality is problematic for MO only if the following assumptions hold true:

1. None of the value beliefs in question can be presented as false, implausible or at least much less plausible than others.
2. The value beliefs in question cannot be reduced to exactly one definitive basic value.
3. MO depends on monism.

None of these assumptions should be made without further justification.

6 Plurality as a Method to find Objective Values

Plurality and MO are therefore not contradictory. This leads to the final concern in this article: How can plurality be used to discover what is actually good and bad? A short answer might be: with a combination of Cartesian doubts about value beliefs and an axiological framework – and the framework I offered is already helpful in this regard. In this section, I present some ideas on this topic.

Any epistemically optimistic theory of values must make it plausible that there are ways to distinguish right normative views from wrong ones. The best way to do this is to offer such a method. Assuming that (cultural) value beliefs are probably not completely wrong, you can interpret your (cultural) value beliefs as initial (but not very good) value data that can at least provide an indication of what might be good and what might be bad. *Prima facie*, there is no reason why your value beliefs should be more or less valid than those of other individuals or cultures and, of course, some of them may contradict yours. Therefore, confronting foreign value beliefs aids the normative search for truth in two ways: it expands your value data and shows that your value beliefs are not self-evident and that it is necessary to distance yourself from prejudices. Every confrontation with conflicting value beliefs can be the starting point for critical doubt. A clear distinction between WV and VS is necessary here. You might think that something that is good for you and that has seemed good for everyone you know is good for all people and that it is hence good simpliciter to strive for an outcome in which all people have it. In many Western societies, for instance, marriage, full-time employment or wealth may be

viewed in this way. But WVs depend, at least in part, on personal preferences and interests, and on cultural influences. Without recognizing this, accounts on VS or others' WVs lack epistemic justification. But this is not only helpful in determining VS. Foreign value beliefs can also show possibilities that you had not previously considered, showing you what you really want or what you actually feel good about.

Uncovering common ultimate goals shared among different value systems

Of course, this is not enough for good moral decision making or determining VS. Furthermore, it should not degenerate into a mere search for mutuality or a poll – truth is not about agreement or democracy. Yet one can try to find common denominators in order to identify (more) basic values. Some have attempted to deal with plurality by seeking common value beliefs at a higher level, which are more basic most of the time. For example, a search for common European value beliefs was conducted (cf. Joas/Wiegandt 2005). But such approaches are not unproblematic. Relativization cannot lead to what really is valuable and offers little more than an overview of similarities and differences in value beliefs. This may lead to agreement, but not to epistemic justification. The greatest potential of such approaches lies in uncovering common ultimate goals shared among different value systems. These may not differ as much as they initially appear to and can show you which basic values or value beliefs actually underlie your actual value beliefs. Still, any result from such an analysis is relative to what people have learned culturally. Here, the distinction between basic and instrumental values is helpful. The values cultures assume are often presented or treated as basic, even if they are not. For example, your culture might suggest that it is good for you to earn a lot of money and you might believe this. Still, it is obviously completely irrational to believe that money has intrinsic value. However, because it may have been so common to associate money with intrinsically good things, such as fulfilling your desires or experiencing pleasure, people may forget that money only has instrumental value and believe that having more of it is always better. Nevertheless, in many cases, earning more money makes no significant difference or at least is not worth striving for. It is good to be aware that such confusions between basic value and instrumental value are not easy to avoid.

Note that any relativization from the outset, such as labeling certain values as “European” entails at least three additional risks: First, it suggests relativism because it proposes to be oriented by what your kind of people (whatever that means) do, rather than by what is simply best. This view implies that there are no objectively right or better decisions, only more or less culturally typical ones. Curiously, such a view not only confuses descriptivity with normativity, but also usually implies a form of objective normativity, since it assumes that, at a higher level, it is objectively right for Europeans (or residents of Europe) to act in a European manner.

Bettering the world as a shared task rather than a battle of identity

This is similar to a problem that can also be found in unreflective moral relativism: some seem to deduce (implicitly) from their denial of objective values, that it is objectively right (!) to let everyone live according to their current value beliefs and that it is objectively wrong (!) to guide or direct someone or to even criticize their value beliefs. This, in turn, reminds on typical problems of self-application of relativistic theories, as already pointed out by Rutte (1958, 364–367). Second, linking value beliefs to demographic characteristics encourages identification, which in turn encourages rigidity. Plurality should be interpreted as a hint that your value beliefs could be wrong, rather than be taken as a reason for holding on to them even more strongly or making them part of your identity. Third, this identification fosters divisions between in-groups and out-groups, i. e. those who share your beliefs and everyone else. This, in turn, can have negative social consequences and promote grouping, othering, exclusion, discrimination, misunderstandings or lack of communication. MO and the search for true values make no distinction between subjects as that would be pointless. MO is therefore the more inclusive view, framing bettering the world as a shared task rather than a battle of identity.

In order to achieve an evidence-based orientation, false value beliefs must be eliminated. One way to do this, is to analyze whether the potential values in question are necessarily ontological in a queer way or (which often goes hand in hand) mind-independent. This serves as a basic test for their plausibility: if they are, they are not really values. PAR greatly supports evidence-based objectivist ethics: it bases evaluative reasoning on the individuals concerned rather than on the priorities or belief systems of the evaluating subject. Potential values that cannot be reduced to

basic ones of the three groups mentioned can be abandoned, but that is not all: you can also check whether value beliefs align with an evidence-based understanding of the world. This method is powerful: for example, cultural value beliefs often include gender roles and thus assume a sharp distinction between men and women. This is not biologically justifiable (cf. Blackless et al. 2000), which shows that strict normative gender distinctions cannot be true. If value beliefs presume empirically wrong things, they are wrong themselves.

Although beginning with cultural value beliefs carries risks, it remains a practical starting point. Discarding those value beliefs that imply mind-independence or ontological existence and those that contradict empirical evidence leads to a smaller number of potentially orienting factors. There is another way to filter out false value beliefs: it seems more plausible to be oriented by what you would consider valuable, even if you had never been taught what to consider valuable, than by what you have simply adopted from a culture. Mere adoption is not a justification for a belief in any domain, so why should it be any different in axiology or ethics? The following framework makes this even clearer.

“Value idealism” and “value realism”

Oddie (2015) analyzed the relation between value and desire because of their obvious correlation: usually, good things are desired and bad things are undesired. He distinguishes two possible relations that fit to this correlation: desires either generate values or represent them. The first is a desire-based theory of value, in which value depends on what you desire; the second is open to anything that makes things valuable and interprets desires as cognitive representations of values that may be right or wrong. He calls the first option “value idealism” and the second “value realism”. Oddie presents these two options as competing theories, but there is no reason to exclude the possibility that some desires are realistic and others idealistic. Furthermore, these terms are not necessarily tied to desires and can be applied to different things that correlate with values. For instance, something might be good for you because it makes you feel good, leading you to desire it. In this case, the feeling is idealistic (because the feeling makes it good) and the desire is realistic (because your desire is a representation of its value). Conversely, you might strongly desire something and feel good when you obtain it because of the value your desire attributes to it. Here, the desire is idealistic and the feeling is realistic.

If PAR is right, it is necessary that idealistic relations exist, but it also seems obvious that realistic relations exist too: suppose that something is good for everyone, society, humanity or good simpliciter, and that you know this. Would that not be a reason to desire it or to feel good about it, even if you did not initially? Your insights (as well as your half-baked opinions) about values clearly influence your desires and feelings, regardless of what you believe makes things valuable or what actually makes them valuable. Thus, if desires and feelings make things valuable and you are aware of this, that awareness in turn shapes your desires and feelings, assigning them a dual role.

The difference between the cause of a value belief and its philosophical justification

Let's assume that pluralism is correct, that different mental faculties such as cognition, desire, sensation, experience or consciousness itself make things valuable, and that everything that is of basic value is assigned to one of the three categories mentioned (a state of mind, a relation between mind and reality, or a distribution of values). Then every value that is not related to distribution must have ≥ 1 idealistic relation and ≥ 0 realistic relations. So if something not related to distribution has only realistic but no idealistic relations to mental faculties, then these all go wrong and the thing in question does not have the supposed value. This means that if you desire something or feel good about something simply because you believe it already has positive value (for you), then your desires and feelings are not idealistic (they do not generate value), but they also fail to correctly represent the axiological reality.¹³ Distinguishing between realism and idealism can help to overcome and abandon unjustified value beliefs and thereby change your feelings and desires. This works even better if you recognize their cultural roots. Anything that evokes pleasure or desire and that has special significance in your culture but not in many other cultures could be based on a false value belief. Here, it is essential to distinguish between the cause of a value belief and its philosophical justification.

Suppose you live in a culture that tells you it is good to become a financial manager, whereas you might otherwise be drawn to work as a miller at a beautiful windmill. You may desire the former life or experience it as pleasant only because you have adopted the unproven belief that it is good simpliciter or good for you. I doubt that these feelings and desires

¹³ For further discussion of correct representation of values see Oddie (2015) regarding desires and Mulligan (1998) regarding emotions.

have idealistic power that generates value and makes it really good for you. There is a crucial difference between things you regard as valuable due to socially adopted beliefs and those that are valuable for you because of how your mental faculties are wired. In the first case, false value beliefs underlie your feelings and desires, and in the second, predoxastic personal inclinations do. These, in turn, are the best basis for values and much better than anything you have learned culturally. Experiencing plurality can help to reveal that some of the things you feel good about or desire are not truly good (for you), but only what you have been taught to feel good about or to desire. It can improve your life to reflect on whether your (implicit) everyday value beliefs regarding family ties, having children, social status, materialism, working hours, certain foods, consuming alcohol, sleep-wake cycle, clothing or annual vacations are influenced by this.

Note that such social influences affecting feelings and desires do not always go the extra mile via value beliefs and can become so deeply internalized that they form genuine feelings and desires. Mental faculties are not predetermined, they are strongly shaped by experiences and social environment. It would be a fundamental mistake to regard all socially influenced interests as worthless or even inauthentic. The distinction made here does not mean that you have to give up all your culturally influenced desires and feelings. Nevertheless, in many cases you can determine whether your desires and feelings are based on unfounded value beliefs or not. Plurality can be the starting point for such an introspection. Furthermore, even if something is really good for you due to your culture, plurality can reveal that the same thing is not good for everyone and hence not necessarily good simpliciter.

Imagine two worlds: In the first one, a certain type of lifestyle is good for everyone. In this world, it is clearly good simpliciter to establish an outcome in which everyone lives this type of lifestyle. In the second one, the same lifestyle is good for many people within a culture because of that culture, but bad for many more others unknown to them. The people within the culture mentioned may believe that the same outcome as in the first world is good simpliciter, but this would be wrong and this lifestyle should not be established worldwide. A confrontation with plurality can help to understand this and to clarify the differences between VS and WV.

7 Conclusion

Most of my conclusion is likely uncontroversial. What is (objectively) good and bad for you depends on your mind and is partly individual (if feelings or desires generate values). Consciousness or cognition, if associated with basic values at all, allow little or no room for individuality. So, no surprise: some things are good for everyone and others are not. What is (objectively) good simpliciter depends on the mental faculties of the individuals involved and the distribution of WVs. For a good life, you must orient yourself toward what is objectively good for you and act morally well, you must orient yourself toward what is objectively good simpliciter. To find out what is good means to identify which mental faculties are axiologically relevant, to understand their conditions and interrelations and to find out how a set of WVs leads to VS. To this end, all faculties of mind must be known and it must be determined whether and how they generate value. This includes understanding when they are idealistic and when they are realistic. Only in this way, uncritical adoption of cultural value beliefs, problematic ontological implications and moral relativism can be avoided, which means that this is the only way toward evidence-based and epistemologically justified orientation.

Plurality and the absence of shared cultural orientation may indeed lead to disorientation, doubt, problematic individual moral convictions, value nihilism, dissent, conflict and mutual incomprehension. But they can also be the starting point for Cartesian doubt, and the chance to overcome unreflectively recited value beliefs and to be open for evidence based ethics. This again can be the key to a better society of tomorrow and a central goal for ethical education.

References

- Arrhenius, Gustaf / Rabinowicz, Wlodek (2015), The Value of Existence, in: Hirose, Iwao / Olson, Jonas (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford: Oxford University Press, 424–443.
- Blackless, Melanie / Charuvastra, Anthony / Derryck, Amanda / Fausto-Sterling, Anne / Lauzanne, Karl / Lee, Ellen (2000), How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis, *American Journal of Human Biology* 12, 2, 151–166. DOI: 10.1002/(SICI)1520-6300(200003/04)12:2<151::AID-AJHB1>3.0.CO;2-F.
- Bourget, David / Chalmers, David J. (2014), What do philosophers believe?, *Philosophical Studies* 170, 3, 465–500. DOI: 10.1007/s11098-013-0259-7.
- Bourget, David / Chalmers, David J. (2023), Philosophers on Philosophy. The 2020 Phil-Papers Survey, *Philosophers' Imprint* 23, 11, 1–43. DOI: 10.3998/phimp.2109.
- Cavas, Bülent / Cavas, Pinar (2020), Multiple Intelligences Theory – Howard Gardner, in: Akpan, Ben / Kennedy, Tony J. (eds.), *Science Education in Theory and Practice*, Cham: Springer, 405–418. DOI: 10.1007/978-3-030-43620-9_27.
- Chang, Ruth (1997), *Incomparability and Practical Reason*, Dissertation, Oxford: University of Oxford.
- Feldman, Stanley (2003), Values, ideology, and the structure of political attitudes, in: Sears, David O. / Huddy, Leonie / Jervis, Robert (eds.), *Oxford Handbook of Political Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 477–508.
- Fiske, Alan P. (1992), The Four Elementary Forms of Sociality. Framework for a Unified Theory of Social Relations, *Psychological Review* 99, 4, 689–723. DOI: 10.1037/0033-295X.99.4.689.
- Heathwood, Chris (2015), Monism and Pluralism about Value, in: Iwao Hirose / Jonas Olson (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford: Oxford University Press, 136–157.
- Hinman, Lawrence M. (2008), *Ethics. A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Belmont: Thomson Wadsworth, 4th ed.
- Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (eds.) (2005), *Die kulturellen Werte Europas*, Bonn: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jonkers, Peter (2019), How to Respond to Conflicts Over Value Pluralism?, *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 13, 2, 183–204. DOI: 10.2478/jnmlp-2019-0013.
- Kölbel, Max (2020), The Judge-Dependence of Aesthetic and Moral Judgement, *Organon F: filozofický časopis* 27, 4, 556–587. DOI: 10.31577/orgf.2020.27409.
- Laursen, Brett (2017), Making and Keeping Friends. The Importance of Being Similar, *Child Development Perspectives* 11, 4, 282–289. DOI: 10.1111/cdep.12246.
- Laursen, Brett / Veenstra, René (2021), Toward understanding the functions of peer influence. A summary and synthesis of recent empirical research, *Journal of Research on Adolescence* 31, 4, 889–907. DOI: 10.1111/jora.12606.
- Lotze, Hermann (1989), *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, in: Gottfried Gabriel (ed.), Hamburg: Felix Meiner.
- Mackie, John L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books.

- Moore, George E. (1922), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulligan, Kevin (1998), From Appropriate Emotions to Values, *The Monist* 81, 1, 161–188. DOI: 10.5840/monist199881114.
- Parfit, Derek (1984), *Persons and Reasons*, Oxford: Clarendon Press.
- Oddie, Graham (2015), Values and Desires, in: Hirose, Iwao / Olson, Jonas (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford: Oxford University Press, 60–80.
- Olson, Jonas (2015), Doubts about Intrinsic Value, in: Hirose, Iwao / Olson, Jonas (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford: Oxford University Press, 44–59.
- Ross, William D. (2002), *The Right and the Good*. New York: Oxford University Press.
- Rost, Detlef (2009), *Intelligenz. Fakten und Mythen*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Rutte, Heiner (1958), Wissenschaft als individuelle Erkenntnis – das Ideal der Objektivität, in: Freisitzer, Kurt (ed.), *Tradition und Herausforderung. 400 Jahre Universität Graz*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Schwartz, Shalom H. (2012), An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values, *Online Readings in Psychology and Culture* 2, 1, 1–20. DOI: 10.9707/2307-0919.1116.
- Tiberius, Valerie (2015), Prudential Value, in: Hirose, Iwao / Olson, Jonas (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, New York: Oxford University Press, 158–174.
- Tsirogianni, Stavroula / Gaskell, George (2011), The Role of Plurality and Context in Social Values, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 41, 4, 441–465. DOI: 10.1111/j.1468-5914.2011.00470.x.



Daniel Frank

Orientierung am Ähnlichen

Ethisches Navigieren mithilfe von Analogien

DEUTSCH

ABSTRACTS

Der Beitrag entwickelt die These, dass Ethik nicht nur Orientierung bietet, sondern selbst eine Praxis des Orientierens ist. Dies zeigt sich exemplarisch an der zentralen Rolle, die Analogieargumente in der ethischen Argumentation spielen. Anders als deduktive Schlüsse sind Analogieargumente erweiternd, aber anfechtbar: Sie eröffnen neue Einsichten, ohne sie notwendig zu erzwingen. Ihr Erkenntnisstatus ist damit dem der Orientierung verwandt – vorläufig, situationsabhängig und von geteilten Überzeugungssystemen getragen.

Ausgehend von Werner Stegmaiers Theorie der Orientierung und Sybille Krämers Kartenmetapher wird die strukturelle Ähnlichkeit als Grundfigur ethischer Urteilsbildung rekonstruiert. Anhand des Rechts, insbesondere der Präzedenzfallpraxis des *Common Law*, wird gezeigt, wie analoge Argumentation eine institutionalisierte Form situativer Rationalität ausbildet. In der Ethik selbst wird diese Rationalität durch die Debatten um Analogieargumente zwischen Bruce Waller, Trudy Govier und Georg Spielthener sichtbar: Während Waller Analogieargumente auf deduktive Strukturen zurückführt, betont Govier ihren eigenständigen Status, und Spielthener verschiebt die Begründungslast auf die Prämisse der „ethischen Äquivalenz“.

Die anschließende Analyse der Kasuistik zeigt, wie Analogieargumente in praktischen Kontexten – etwa der Medizinethik – zu Werkzeugen moralischer Urteilsbildung werden. In drei Phasen (Feststellung von Ähnlichkeit, explanatorische Begründung, Abwägung) verbindet die kasuistische

Argumentation Fallorientierung mit normativer Reflexion. Dabei treten Prinzipien nicht als deduktive Ausgangspunkte, sondern als explanatorische Bezugspunkte auf.

Auf der Ebene der Bewertung wird argumentiert, dass die Stärke eines Analogiearguments sich nicht aus formaler Struktur, sondern aus seiner Integration in bestehende Überzeugungsnetzwerke ergibt. Analogieargumente sind daher keine Beweise, sondern Instrumente diskursiver Orientierung. Ethik erscheint so als fortgesetzte Praxis des Sich-Zurechtfindens im moralischen Gelände – unter Bedingungen der Ungewissheit, aber mit dem Anspruch, plausible und geteilte Maßstäbe des Guten zu entwickeln.

Orientation on the similar. Analogies for ethical wayfinding

This article argues that ethics is not just a means for orientation but is itself a practice of orientation. A foundational example of this claim is the role of analogies in ethical reasoning. In contrast to deductive conclusions, analogical arguments expand our perspectives and thinking, while keeping them open for questioning. They allow for new insights to emerge without dictating or pre-determining them. Thus, this form of learning and knowing resembles the practice of orientation – it is temporary, situational and guided by shared value systems.

Werner Stegmaier's philosophy of orientation and Sybille Krämer's metaphor of the map serve as a blueprint for reconfiguring the structural similarities for navigating ethical reasoning. The legal system, in particular the precedent in Common Law, serves as an example as to how analogical argumentation is applied by institutions to construct situational rationality. This rationality is also exemplified within ethics in debates on analogical reasoning between Bruce Waller, Trudy Govier and Georg Spielthener: While Waller sees analogical arguments as results of deductive structures, Govier argues for their independent stature and Spielthener locates their justification in the premise of "ethical equivalence".

Following on, an analysis of casuistry demonstrates how analogical arguments become tools for moral judgement in real-life contexts, such as in medical ethics. Casuistic argumentation combines case-by-case application with normative reflection in three phases (identification of similarities, explanatory justification, evaluation). Rather than functioning as deductive starting points, these principles serve as explanatory reference points.

From an evaluatory viewpoint, the particular strength of analogical arguments is not their formal structure but rather their integrability in existing constructs of beliefs. Therefore, analogical arguments are not facts of evidence—they are instruments of discursive orientation. Thus, ethics are a continuous practice of orienting and navigating through uncertainty in moral landscapes to find plausible and shared paths towards “the good”.

| KEY WORDS

Analogieargumente; Argumentationstheorie; Gedankenexperimente; Präzedenzfälle; Kasuistik

analogical argumentation; theory of argumentation; thought experiments; precedents; casuistry

| BIOGRAPHY

Dr. **Daniel Frank** studierte Philosophie sowie anschließend Biologie und war mehrere Jahre am Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) in Karlsruhe tätig. Seit 2018 forscht und lehrt er als Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften an der Universität Tübingen.

ORCID  0000-0003-3477-332X

E-Mail: [daniel.frank\(at\)uni-tuebingen.de](mailto:daniel.frank@uni-tuebingen.de)

1 Orientierung und Karte: von der geographischen zur epistemischen Deutung

Orientierung gehört zu jenen Begriffen, deren metaphorische Kraft uns erst dann bewusst wird, wenn wir über ihre alltägliche Verwendung nachdenken. Wir sprechen selbstverständlich davon, „uns zu orientieren“ – im Gelände, im Leben, im Denken –, ohne dabei zu bedenken, dass der Begriff ursprünglich aus der Navigation stammt. In seiner *Philosophie der Orientierung* hat Werner Stegmaier – insbesondere in Auseinandersetzung mit Nietzsche und Luhmann – den Versuch unternommen, diesen alltäglichen Begriff philosophisch zu präzisieren und als „Letzt- und Grundbegriff“ der Philosophie zu etablieren (Stegmaier 2008, XV).¹ Seine historisch-etymologische Rekonstruktion zeigt, dass Orientierung ursprünglich im Wortsinn geographisch zu verstehen war: Sie bezog sich auf den Osten, den *oriens*, auf den Ort des Sonnenaufgangs (vgl. Stegmaier 2008, 48–50). Karten wurden „orientiert“, indem man sie so drehte, dass sie mit der Realität übereinstimmten.

„Orientierung im engeren Sinn des Wortes heißt also: auf einem Plan und dann, mittels des Plans, in der Realität sich dadurch zurechtfinden, daß man ihn nach ihr ausrichtet: ihn so dreht, daß der kartographische Norden mit dem geographischen übereinstimmt“ (Sommer 2002, 249; Hervorheb. im Orig.).

¹ Ich beziehe mich im Folgenden ausschließlich auf Stegmeiers hin-führende Auseinandersetzung mit dem Begriff der Orientierung, nicht auf seine späteren Ausführungen zur moralischen und ethischen Orientierung. Stegmaier entwickelt in den Kapiteln 15 und 16 seines Buches eine eigenständige Konzeption moralischer und ethischer Orientierung, in der Moral als soziale Selbstbindung durch Nötigungen und Erwartungen, Ethik hingegen als reflexive Distanzierung der eigenen Moral im Angesicht anderer Moralen verstanden wird. Mein Interesse gilt hier jedoch der Rolle von Ähnlichkeit in ethischen Analogieargumenten, weshalb dieser Beitrag eine andere Fragestellung verfolgt als Stegmeiers moralphilosophische Ausarbeitung.

Im 18. Jahrhundert erfuhr der Begriff eine Bedeutungsverschiebung, als er – vermittelt über Immanuel Kant – eine erkenntnistheoretische Dimension gewann. In seiner Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (Kant 2017 [1786]) argumentiert Kant, dass selbst „reine Verstandesbegriffe bildliche Vorstellungen“ benötigen, um „zum Erfahrungsgebrauch tauglich“ zu werden (Stegmaier 2008, 61). Orientierung wurde damit zur Denkfigur: Sie bezeichnete die Fähigkeit, sich im Raum von Überzeugungen, Meinungen und Möglichkeiten zurechtzufinden, ohne die Erwartung, absolute Gewissheit zu erlangen. Was ursprünglich eine praktische Leistung des Körpers war – das Ausrichten einer Karte im Gelände –, wurde so zur epistemischen Haltung: zum Vermögen, sich im Ungewissen zu bewegen, ohne den Anspruch auf Letztbegründung. Stegmaier greift diesen Gedanken auf und formuliert Orientierung als eine spezifische Weise des Wissens unter Unsicherheit, die immer situativ und zugleich praxisbezogen ist. Orientierung ist für ihn die Leistung,

„sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation beherrschen lässt“ (Stegmaier 2008, 2, Hervorheb. im Orig.). Sie hat, anders als Wissen im strengen Sinn, stets einen provisorischen Charakter – Umstände können sich ändern, Fähigkeiten versagen (vgl. Stegmaier 2008, 2). Orientierung ist also kein Zustand, sondern ein Prozess, ein ständiges Neu-Ausrichten. Sie geschieht nicht im Modus des Beweisens, sondern im Modus des Probierens, des heuristischen Abwägens.

Ein Modell für das Denken unter Bedingungen der Kontingenz

Stegmaier fasst diesen epistemischen Status mit dem Begriff der Plausibilität. Orientierung operiert, so schreibt er, mit dem, „[w]as unmittelbar und vorläufig gewiss ist“ (Stegmaier 2008, 15). Plausibilitäten ersetzen Wahrheiten, nicht im Sinne von Beliebigkeit, sondern im Sinn einer pragmatischen Genügsamkeit: Sie sind ausreichend, um handeln zu können, auch wenn sie jederzeit revidierbar bleiben (vgl. Stegmaier 2008, 14).

Damit wird Orientierung zu einem epistemischen Modell für das Denken unter Bedingungen der Kontingenz. Sie hat ihren Ort zwischen Wissen und Glauben, zwischen Gewissheit und Skepsis. Wer Orientierung sucht, tut dies immer in einer bestimmten Hinsicht. Man ist nie in allen Belangen vollständig orientierungslos, sondern immer nur temporär und lokal. So kann man sich immer auf die Orientierung in den Bereichen stützen, in denen man sie noch hat, um seine zeitweise Orientierungslosigkeit in bestimmten Fragen zu überwinden (vgl. Stegmaier 2008, 3). Orientierung ist nicht das Gegenteil von Orientierungslosigkeit, sondern deren Bewältigung: „Den Mangel an Orientierung, den man in einer Situation erfährt, sucht man zunächst mit Hilfe der Orientierung auszugleichen, die man weiterhin hat“ (Stegmaier 2008, 3).

1.1 Orientierung mittels Karten

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass dieser epistemisch bescheidene Orientierungsbegriff auch auf die Ethik zutrifft. In der Ethik (wie im Rechtswesen) spielen Analogieargumente eine große Rolle. Diese beziehen sich maßgeblich auf Fälle, denen wiederum etwas Situatives zu eigen ist. Außerdem sind Analogieargumente zwar nicht zwingend, aber in der unklaren Situation können sie uns hinreichend orientieren, um praktisch handeln zu können. Der epistemisch bescheidene Status von Analogie-

² Was an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann, ist, wie Krämer die Verwendungsweise von Orientierungskarten in Analogie setzt zum diagrammatischen Erkenntnisprozess im Allgemeinen und dies exemplarisch an Platons Liniengleichnis erläutert (vgl. Krämer, 2012).

³ Selbst für eine Karte im Maßstab 1:1, wie sie als Denkfigur in der Literatur mehrfach auftaucht, wäre eine exakte, naturalistische Abbildung der Welt unmöglich. Am prominentesten findet sich der Gedanke bei Jorge Luis Borges (1970). Schon allein durch die Überführung einer dreidimensionalen Welt in eine zweidimensionale Kartenform sind Verzerrungen unumgänglich. Ein aktuelles Beispiel ist die Standard-Weltkarte, die in der Mercatorprojektion die Fläche zu den Polen hin zunehmend verzerrt und größer scheinen lässt, als sie tatsächlich sind. In der gegenwärtigen Diskussion ist besonders, dass dadurch die Größe des globalen Nordens im Vergleich zum afrikanischen Kontinent überdimensioniert erscheint (vgl. Munzinger 2025). Kurzum: Karten zeigen perspektivische Projektion statt Abbildung. Sie sind längentreu, flächentreu, winkeltreu aber niemals „rundum treu“ (Stegmaier 2008, 53).

argumenten hängt wiederum mit dem epistemisch schwierigen Ähnlichkeitsbegriff eng zusammen, wie ich im nächsten Abschnitt skizzieren werde.

Doch bleiben wir zunächst beim ursprünglichen Verwendungszusammenhang, der Orientierung im Raum. Wer sich auf unbekanntem Terrain befindet und nach Orientierung sucht, findet Hilfe häufig in Form von Land- oder Wanderkarten, von Stadt- oder Gebäudeplänen. Orientierung bedeutet dabei zunächst, sich und die eigene Position auf der Karte erst zu verorten.

Allerdings zeigt sich bereits beim ersten Schritt, dem der Selbstverortung, inwiefern die räumliche Orientierung auf Ähnlichkeit fußt. Sybille Krämer stellt treffend fest:

„Es ist diese Möglichkeit einer erfolgreichen Transformation der Lokalisierung >im Feld< in diejenige auf >der Karte<, die deutlich macht, dass hier eine Homogenität am Werk sein muss, dass ein Passungsverhältnis zwischen Territorium und Karte vorauszusetzen ist“ (Krämer 2012, 158).

Damit wendet sich Krämer gegen eine Verabsolutierung des dominanten „opaken Narrativs“, welches einseitig die pragmatische Dimension und den Werkzeugcharakter von Karten hervorhebt und deren Abbildcharakter geradezu negiert. Sie zeigt, wie Karten ihren Zweck letztlich gerade aufgrund ihres Abbildcharakters erfüllen können und sucht so ‚Ähnlichkeit‘ als Charakteristikum operativer Bildlichkeit zu rehabilitieren.²

Doch, so führt Krämer genauer aus, handelt es sich bei einer Karte nicht um eine exakte Abbildung, sondern nur um eine Ähnlichkeit zwischen Karte und Territorium. Karten funktionieren, weil sie strukturell ähnlich sind, nicht weil sie identisch wären. Ihre Ähnlichkeit ist eine Relation funktionaler Ähnlichkeit, nicht der Gleichheit.³

„Zu betonen bleibt allerdings bei der Verwendung von Begriffen wie >Repräsentation< und >Korrespondenz<, dass die >Ähnlichkeit< zwischen Karte und Territorium nicht auf dem mimetischen Abbildcharakter der Karte beruht, sondern eine transnaturale, eine strukturelle Ähnlichkeit ist; sie findet ihr Kriterium allein im Gelingen einer Orientierungshandlung, die mit Hilfe der Karte zu vollziehen ist“ (Krämer 2018, 21; Hervorheb. im Orig.).

Während Orientierungskarten also nicht völlig ohne eine Art der Abbildung auskommen können, darf diese nicht als mimetische Abbildung auf-

gefasst werden, sondern besteht lediglich in einer strukturellen Ähnlichkeit. Und selbst beim noch abstrakteren Netzplan des öffentlichen Nahverkehrs bleibt eine gewisse Ähnlichkeit erhalten.⁴ Die Linienpläne geben die räumlichen Distanzen nicht mehr maßstabsgetreu wieder, sondern abstrahieren zugunsten einer topologisch-funktionalen Darstellung. Die Ähnlichkeit liegt hier nicht mehr in der Geometrie des Raumes, sondern in der Struktur der Verbindungen. Im Unterschied zu einer Wanderkarte etwa, werden die Distanzen nicht getreu wiedergegeben. Stattdessen besteht die Ähnlichkeit in der sequenziellen Abfolge der Stationen, d. h. in der Verbindungstopologie der Übergänge und Knotenpunkte. An diesem Kartentypus wird noch deutlicher, dass auf Orientierungskarten im Allgemeinen nicht das Terrain selbst abgebildet wird, sondern ein Wissen, das wir über es haben (vgl. Krämer 2012, 162).⁵

Nicht das Terrain, sondern Wissen wird abgebildet.

Diese Beispiele illustrieren, dass Orientierung stets auf funktional-struktureller Ähnlichkeit, nicht auf partieller Gleichheit beruht – genau diese Struktur findet sich in Analogieargumenten wieder. Wie Karten beruhen auch Analogien in Ethik und Recht auf solchen Ähnlichkeitsrelationen.

1.2 Ähnlichkeit: philosophische Skepsis und pragmatische Notwendigkeit

Wer von Orientierung spricht, kommt also sehr schnell auf den Begriff der Ähnlichkeit: Karten funktionieren, weil sie dem Terrain in bestimmten, für die Navigation relevanten Strukturen ähneln; Analogien stiften Orientierung, weil sie Ähnlichkeiten zwischen Fällen hervorheben. Trotz dieser alltagspraktischen Unmittelbarkeit ist der Begriff der Ähnlichkeit in der Philosophie jedoch seit langem umstritten und theoretisch schwierig zu fassen.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts lieferte Fritz Mauthner eine sprachkritische Analyse der Ähnlichkeit, die der späteren erkenntnistheoretischen Skepsis in zentralen Punkten vorgreift. Mauthner stellt fest, „daß also erst die Lücken unserer Vorstellungen, die Fehler unserer Sinneswerkzeuge unsere Sprache gebildet haben“ (Mauthner 1921, 436). Demnach fassen wir Ähnliches zusammen, weil wir Details vergessen, Individuelles ausblenden und so, durch das Zusammenziehen teils natürlicher, teils kontingenter Ähnlichkeiten, unsere Begriffe formen. Ähnlichkeit ist nach Mauthner damit einerseits epistemisch unvermeidlich,

⁴ Als Erfinder der heute üblichen Darstellungsform gilt Harry Beck, der Anfang der 1930er Jahre als technischer Zeichner bei den Londoner Verkehrsbetrieben beschäftigt war (vgl. Hadlaw 2003) und sich vermutlich an elektrischen Schaltplänen als Vorbild für seine Schematisierung orientiert hat.

⁵ Dies ist nicht voraussetzungslos. Vielmehr muss Einiges an Wissen investiert werden, um die Codierung einer solchen Karte zu verstehen und sie als Orientierungskarte nutzen zu können. Wie ist die Karte auszurichten, um sie mit dem Terrain in Deckung zu bringen? Auch Maßstabsangaben, Legenden oder Höhenlinien muss man erst als solche erkennen und „lesen“ können.

weil sie Begriffsbildung und damit Sprechen, wie auch Denken überhaupt, erst ermöglicht. Andererseits sind Ähnlichkeiten aber epistemisch prekär, da sie Mauthner zufolge daraus resultieren, dass unsere Gehirne nicht mit derselben Präzision arbeiten, wie die von uns hergestellten, wissenschaftlichen Instrumente. Wäre dem so, dann könnten wir vermutlich stets nur unvergleichliche Einzeldinge mit ihren je individuellen Unterschieden erfassen (vgl. Mauthner 1921, 434–436).

Ähnlichkeit zwischen Notwendigkeit und Unzuverlässigkeit

In dieser Spannung zwischen Notwendigkeit und Unzuverlässigkeit antizipiert Mauthner die spätere systematische Kritik am Ähnlichkeitsbegriff bei Willard v. O. Quine und Nelson Goodman. Auch Quine betonte, wie fundamental das Gefühl von Ähnlichkeit für Denken und Sprache ist, weist zugleich aber darauf hin, dass das Begriffsinstrument „Ähnlichkeit“ sich philosophisch kaum in klaren, theoriegerechten Begriffen fassen lässt (vgl. Quine 1969, 114–138). Nelson Goodman hat die Problematik pointiert: In seiner berühmten Kritik an der theoretischen Tragfähigkeit von Ähnlichkeit zeigt er, dass „Ähnlichsein“ kein einheitliches Prädikat ist, sondern je nach Kontext sehr unterschiedlich ausgefüllt wird; der Verweis auf „Ähnlichkeit“ erklärt oft nichts, weil er nur andeutet, welche Eigenschaften man gerade hervorhebt, ohne selbst ein stabiles Kriterium zu liefern (vgl. Goodman 1972). Beide Diagnosen lauten in kurzem: Ähnlichkeit ist relational, kontextabhängig und schwer objektivierbar.

Diese Skepsis markiert zugleich den Ausgangspunkt jüngerer kulturtheoretischer Rehabilitationen des Ähnlichkeitsdenkens. Dorothee Kimmich und Anil Bhatti (2021) weisen darauf hin, dass diese Skepsis historisch bedingt ist: Im 20. Jahrhundert gewann die Betonung von Differenz und strenger Begriffsbestimmung an Gewicht, wodurch ein Denken in fließenden Abstufungen – wie das der Ähnlichkeit – in Ungnade fiel. Dennoch, so Kimmich, blieb Ähnlichkeit als erkenntnisleitende Idee und als praktische Orientierungspraxis weiter wirksam und wanderte häufiger in empirische Disziplinen (wie Psychologie, Kognitionswissenschaft), wo man vage, graduelle Relationen methodisch fruchtbar machte.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Einsichten für unseren Orientierungsbegriff: Erstens ist Ähnlichkeit kein philosophisch neutraler Relations-term; sie benötigt immer einen Beurteilenden – jemanden oder etwas (ein epistemisches System, eine Theorie, einen praktischen Zweck), der oder das festlegt, welche Merkmale relevant sind.⁶ Zweitens ist Ähn-

⁶ So konstatiert Thomas Buchheim mit Blick auf Max Schelers Wertethik, „daß der Begriff der Ähnlichkeit auch in seiner zunächst angenommenen objektiven Bedeutung in Wirklichkeit durch und durch ein subjektiver Orientierungsbegriff ist“ (Buchheim, 1997, S. 246, Hervorheb. i. Orig.)

lichkeit graduell und reich an Grenzfragen; kleine Änderungen können kumulativ die Einstufung von „noch ähnlich“ zu „nicht mehr ähnlich“ verschieben. „Ähneln“ ist kein Prädikat, sondern ein Platzhalter, der je nach Kontext unterschiedlich ausgefüllt werden muss. Für jeden einzelnen Fall muss neu festgestellt werden, wodurch sich „Ist ähnlich wie“ ersetzen lässt.

„Furthermore, comparative judgments of similarity often require not merely selection of relevant properties but a weight of their relative importance, and variation in both relevance and importance can be rapid and enormous“ (Goodman 1972, 445).

Entscheidend ist eine funktionale Entsprechung der relevanten Relationen.

Diese philosophische Skepsis relativiert aber nicht die pragmatische Unersetzlichkeit der Ähnlichkeit für Orientierung. Genau umgekehrt: Sie macht deutlich, dass Ähnlichkeitsurteile nie automatisch, sondern immer interpretativ und zweckgebunden sind. Das korrespondiert mit Krämers Unterscheidung von oberflächlicher und struktureller Ähnlichkeit: Entscheidend ist nicht eine optische oder zufällige Übereinstimmung, sondern eine funktionale Entsprechung der relevanten Relationen — eine Relation, die erst im Hinblick auf konkrete Zwecke und Handlungen sichtbar wird.

Im Folgenden werde ich mich auf Ähnlichkeiten und ihre Rolle in Analogien konzentrieren, wie sie für die Ethik bedeutsam sind.

2 Analogien in Recht und Ethik

Zunächst gilt es eine gängige Unterscheidung einzuführen, nach der sich drei Formen von Analogien unterscheiden lassen: induktive, deduktive und figurative Analogien (vgl. Waller 2001). Nur die ersten beiden besitzen argumentativen Charakter und erheben einen begründenden Anspruch. Figurative Analogien hingegen entfalten ihre ethische Relevanz insbesondere in Gleichnissen.

Gleichnisse haben eine lange und heterogene Tradition in Philosophie, Literatur und Theologie. Von Platons eschatologischen Mythen über mittelalterliche und frühneuzeitliche Parabeln bis hin zu Nietzsches apho-

ristischen Figuren dienen sie als Lehrformen uneigentlichen, bildhaften Sprechens. Ethische Wirkung entfalten sie weniger dort, wo Ethik als Reflexionsdisziplin der Moral aufgefasst wird, d. h. als rationales Geben und Verlangen von Gründen. Sie kommen eher da zum Tragen, wo Ethik vom Ethos her gedacht wird und nach dem gelingenden Leben und einer verantwortlichen Lebensführung fragt.⁷

Erprobung und Bildung von Maximen durch Gleichnisse

Während Analogieargumente in Ethik und Recht der Plausibilisierung von Urteilen unter Unsicherheit und der Orientierung im Diskurs dienen – worauf ich im nächsten Abschnitt näher eingehen werde –, wirken Analogien in Gleichnissen anders, wie beispielsweise in Bezug auf biblische Gleichnisse deutlich wird: Im *locus classicus* zur Gleichnisexegese betont Adolf Jülicher, Gleichnisse seien gerade keine uneigentliche Rede, sondern vermittelten einen konkreten Gedanken, indem ein *tertium comparationis* Ähnlichkeit zwischen einem Bildbereich und einem Sachbereich herstellt, wobei ersterer zur Orientierung im letzteren dient (vgl. Jülicher 1910, 80). Daran anknüpfend hebt Kurt Erlemann in neueren Arbeiten hervor, dass Gleichnisse eine „Ähnlichkeiten zwischen Alltagswelt und der Welt Gottes“ (Erlemann 2020, 17) aufzeigen und daher Orientierung böten, indem sie zur Kritik herrschender Lebensverhältnisse anregen und „unheilvolle Moral“ (Erlemann 2020, 24) aufdecken.

Die ethische Funktion von Gleichnissen liegt somit nicht etwa in der Begründung allgemeingültiger Prinzipien, sondern in der Erprobung und Bildung von Maximen. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter führt nicht zu einer abstrakten Regel („Hilf allen Bedürftigen“), sondern zu einer veränderten individuellen Perspektive: Wer ist mein Nächster? Welche Hilfe benötigt sie? Gleichnisse veranschaulichen moralische Unterscheidungen und schaffen jene Distanz, die Orientierung ermöglicht. Stegmaier beschreibt Orientierung als einen Prozess der Distanzierung:

„Die erste Unterscheidung, die die Orientierung machen muss, ist die Unterscheidung ihrer selbst von der Situation. [...] Erst aus der Distanz des Sich-Abhebens der Orientierung von der Situation ist ein ‚Sich-Einlassen‘ auf sie möglich“ (Stegmaier 2008, 152).

Gleichnisse schaffen also reflektierende Distanz zur eigenen Situation und eröffnen damit Erfahrungsräume, in denen sich moralische Haltun-

⁷ Nicht unterschlagen werden sollen hier die Berührungspunkte mit der „narrativen Ethik“, wie sie ausgehend von der theologischen Ethik etwa auch in den Bereichen der Medizin- und der Bioethik Anwendung findet. Die narrative Ethik stellt einer norm- und prinzipiengeleiteten Ethik eine Perspektive gegenüber, die moralisches Verstehen in der Auseinandersetzung mit Geschichten gewinnt – etwa mit in der Literatur vorgeführten Lebensmöglichkeiten oder, im klinischen Umfeld, mit realen Fallerzählungen von Erkrankten. Erzählungen sollen demnach helfen, schwierige Entscheidungssituationen in ihrer situativen und existenziellen Dimension zu erschließen (vgl. Joisten 2007; Mieth 1975).

gen bilden können. Gleichnisse – insbesondere biblische – lassen sich somit als Form figurativer Analogien verstehen, die eine narrative Form der Orientierung bietet, indem sie individuell die moralische Wahrnehmung schult. Das Gleichnis zielt also eher auf Selbstvergewisserung und die Formung moralischer Sensibilität. Seine Überzeugungskraft ist nicht diskursiv, sondern imaginativ – im Unterschied zum Analogieargument, das in der Rechtsprechung wie auch in der Ethik intersubjektive Nachvollziehbarkeit und argumentative Überzeugung anstrebt.

2.1 Analogieargumente und Orientierung im Recht: Präzedenzfälle im Common Law

Wenn Orientierung, wie Stegmaier betont, immer eine Form des Handelns und Entscheidens unter Unsicherheit ist, dann bietet das Recht ein besonders instruktives Beispiel für diesen epistemischen Modus. Denn auch juristische Urteilsbildung geschieht selten im Licht sicherer Wahrheiten. Die Anwendung des Rechts vollzieht sich vielmehr in einer Spannung zwischen Regel und Fall, zwischen Norm und Situation – und findet Orientierung, indem sie Analogien zieht. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als im *Common Law*, in dem der Präzedenzfall der zentrale Kern des Arguments ist.

Im *Common Law* entsteht Recht durch die Auslegung und Anwendung früherer Entscheidungen. Gerichte argumentieren, indem sie neue Fälle mit bereits entschiedenen vergleichen und prüfen, ob sie hinreichend ähnlich sind, um eine vergleichbare Entscheidung zu rechtfertigen. Cass Sunstein hat diese Form der Argumentation als die „most familiar form of legal reasoning“ bezeichnet (Sunstein 1993, 741). Der Präzedenzfall dient dabei nicht der Ableitung einer zwingenden Schlussfolgerung, sondern der Orientierung im noch Unbestimmten. Ein neuer Fall wird im Licht eines bekannten Falls beurteilt – oder mit Krämers Terminologie gesprochen: Das neue „Terrain“ wird mithilfe einer vorhandenen „Karte“ erschlossen.

Douglas Walton (2013, 126) gibt uns die folgende, sehr simple Form⁸ eines Analogiearguments in der juristischen Argumentation des *Common Law*:

Similarity Premise: Generally, case *C*₁ is similar to case *C*₂.

Base Premise: A is true (false) in case *C*₁.

Conclusion: A is true (false) in case *C*₂.

⁸ Hierbei handelt es sich um eine Rekonstruktion eines allgemeinen Argumenttyps. Es ist jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass Argumente, wie sie in Texten vorkommen oder vorgetragen werden, immer unterschiedliche Weise rekonstruiert werden können (Tentens, 2014, 38–41). Es gilt also immer zwischen dem Argument, wie es formuliert wird einerseits, und der philosophischen Rekonstruktion andererseits, zu unterscheiden. Diese Unterscheidung zu übersehen, wirft Govier (2002, 155) Bruce Waller vor. Mehr dazu im nächsten Abschnitt.

Die Orientierung, so könnte man verallgemeinert sagen, findet hier statt, indem ein bereits entschiedener Fall herangezogen wird, um einen zu entscheidenden Fall zu klären (vgl. McKay 1997, 56–57). Das primäre Analogat (oder *source*) ist dabei das bekanntere, vertrautere, mit dem das noch unbekanntere sekundäre Analogat (oder *target*)⁹ verglichen wird. Das sichere Terrain eines bereits entschiedenen Falles wird genutzt, um davon ausgehend in einem noch unklaren Fall eine Klärung herbeizuführen. Ein neuer, zu beurteilender Fall (das *target* oder auch sekundäre Analogat, hier C2) wird im Licht eines bereits entschiedenen Falles beurteilt. Dieser Präzedenzfall (*source* oder primäres Analogat, hier C1) soll orientierend auf die Urteilsbildung einwirken.

Es kann aber nicht jeder beliebige Fall als Präzedenzfall herangezogen werden. Vielmehr muss er eine bestimmte Ähnlichkeit mit dem fraglichen Fall aufweisen, was hier durch die Ähnlichkeitsprämisse ausgedrückt wird. Doch die Prämisse, dass zwei Fälle ähnlich genug sind, um gleich behandelt zu werden, ist stets auslegungsbedürftig. Die Ähnlichkeit muss erst interpretiert werden – sie ist nicht einfach gegeben, sondern das Ergebnis einer argumentativen Aushandlung. Genau hier wird die Orientierung im juristischen Denken sichtbar: Die Entscheidung liegt nicht in der formalen Struktur des Arguments, sondern in der Bewertung der Relevanz von Ähnlichkeiten und Differenzen.

Doch was heißt relevante Ähnlichkeit?

Doch wie lässt sich diese Ähnlichkeit spezifizieren? Was heißt hier relevante Ähnlichkeit? Ein bekanntes Beispiel, das Walton diskutiert, ist der Fall *Popov vs. Hayashi*. Der Streit drehte sich um die Besitzrechte an einem Baseball, der bei einem *homerun* ins Publikum geschlagen wurde. Der Zuschauer Popov hatte ihn zunächst gefangen, ihn aber im Gedränge verloren; Hayashi hob den Ball schließlich auf. Um zu klären, wer rechtmäßiger Besitzer sei, griff das Gericht nicht auf frühere Baseballfälle zurück, sondern auf Fälle aus dem Jagdrecht, in denen es um das Erbeuten und Verlieren von Tieren ging. Auf den ersten Blick besteht kaum Ähnlichkeit zwischen dem Harpunieren eines Wals (wie etwa im Fall *Ghen vs. Rich*, der unter andere als einer der Präzedenzfälle herangezogen wurde) und dem Fangen eines Baseballs – und doch sah das Gericht eine strukturelle Parallele: In beiden Fällen geht es um den Moment des legitimen Erwerbs von Besitz, der durch äußere Eingriffe gestört wird.

⁹ Govier (1989) verwendet die Bezeichnungen *primary case* und *analogue*.

Walton unterscheidet hier zwischen oberflächlicher und tiefer Ähnlichkeit. Während oberflächliche Ähnlichkeiten auf sichtbaren Gemeinsamkeiten beruhen, bezieht sich tiefe Ähnlichkeit auf die argumentative Struktur, die den Fällen zugrunde liegt. Erst diese strukturelle Ähnlichkeit macht den Präzedenzfall relevant. Walton schreibt:

„it does not mean that the two cases appear to be similar in many respects [...]. It is only when you probe into them further, detect a sequence in how the concepts in each case are tied together in a template within the argumentation about the dispute at issue and see how this template affects the reasoning on each side that the similarity important for precedent emerges“ (Walton 2013, 135).

Die beiden Fälle müssen sich nicht in vielen Hinsichten ähneln – wie Walton (2013, 139) ergänzt –, sie müssen sich noch nicht einmal in allen *relevanten* Hinsichten ähneln. Sie müssen lediglich ein bestimmtes abstraktes Muster einer Kausalfolge gemein haben, um als Präzedenzfälle in Frage zu kommen.

Strittig war in dem besagten Fall *Popov vs. Hayashi* letztlich, wer der Besitzer des Baseballs war. Dies liegt daran, dass der Begriff des Besitzes aufgrund seines vielfältigen Vorkommens im Recht in seiner Bedeutung sehr kontextsensitiv ist. Er hat absichtlich keine enge, eindeutige Definition, um in all den unterschiedlichen Kontexten, in denen er passen muss, Anwendung finden zu können. Dies hatte zur Folge, dass selbst eine vom Richter engagierte Riege von Professoren nur ein uneinheitliches und teils widersprüchliches Gutachten vorlegten.

Der Präzedenzfall als eine Form reflexiver Orientierung

Damit ist der Präzedenzfall nicht einfach eine Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern eine Form reflexiver Orientierung: Das Gericht justiert den normativen Rahmen anhand des neuen Falles, um ein Urteil zu finden, das zugleich kohärent und kontextangemessen ist. Es fällt ein Urteil darüber, ob es einen Fall als Präzedenzfall anerkennt. Und dies ist wiederum abhängig davon, welchen Fall die jeweilige Gegenseite präsentiert. Ob das Gericht also eine hinreichende strukturelle Ähnlichkeit als gegeben ansieht, ist nicht ausschließlich aus dem Verhältnis des zu entscheidenden Falls zum vorgeschlagenen Präzedenzfall zu beurteilen.

¹⁰ Eine einschlägige Erläuterung der unterschiedlichen Schlussmodi finden wir bei Charles S. Peirce. Bei einer Deduktion wird demnach von einer Regel (Alle Bohnen in diesem Sack sind weiß) und einem Fall (Diese Bohnen hier stammen aus diesem Sack) auf ein Resultat geschlussfolgert (Also sind diese Bohnen weiß). Bei der Induktion hingegen wird von einem Fall und einem Resultat auf eine Regel geschlossen (Diese Bohnen hier stammen aus diesem Sack; diese Bohnen hier sind weiß, also sind alle Bohnen in diesem Sack weiß). Bei der Abduktion wird von einer Regel und einem Resultat auf einen Fall geschlossen (Alle Bohnen in diesem Sack sind weiß, diese Bohnen hier sind weiß, also sind diese Bohnen hier aus diesem Sack). Es ist ersichtlich, dass Induktion und Abduktion eine gewisse Plausibilität haben, aber nicht zwingend sind, da auch andere Erklärungen möglich sind. So könnten wir bei der Induktion zufälligerweise bei unserer Stichprobe ausschließlich weiße Bohnen gezogen haben, während einige der verbliebenen Bohnen des Sacks (oder alle weiteren) rot sein könnten. Bei der Abduktion könnte neben unserem Sack un-
längst ein weiterer Sack mit einem Loch gestanden haben, aus dem die vorgefundenen weißen Bohnen stammen. Solche Schlussformen werden als ampliativ bezeichnet, da durch die Schlussfolgerung der Erkenntnisgehalt gegenüber den Prämissen erweitert wird. Dies ist bei der Deduktion nicht der Fall. Der Erkenntnisgewinn wird folglich mit einem Maß an Unsicherheit erkaufte.

Der Präzedenzfall erfüllt also zwei Funktionen: eine stabilisierende und eine heuristische. Er stabilisiert, indem er Kohärenz im Rechtssystem wahrt; und er bietet heuristische Orientierung, indem er Anhaltspunkte für neue Entscheidungen liefert.

2.2 Analogieargumente in der Ethik

Wie die Jurisprudenz kann auch die Ethik insofern zu den normativen Disziplinen gerechnet werden, als sich beide mit der Begründung von Urteilen befassen. Und in beiden Sphären erfüllen Analogieargumente eine orientierende Funktion: Sie unterstützen die argumentative Begründung praktischer Urteile unter Bedingungen von Ungewissheit. Dass Ethik und Recht in dieser Hinsicht miteinander verwandt sind, zeigt sich auch historisch. Beispielsweise ist die Entstehung der modernen Bioethik in den USA sehr eng mit rechtlichen Denk- und Argumentationsformen verknüpft (vgl. Rothstein 2009). Beide Disziplinen stützen sich etwa auf die vergleichende Prüfung von Fällen. „Case law proceeds by analogy“, schreibt Hilde Lindemann Nelson, „as does a fair amount of bioethics, where one of its uses is to test the consistency of one’s principles“ (Nelson 1995, 130). Dass in der Literatur über ethische Analogieargumente besonders häufig Beispiele aus der Bioethik diskutiert werden, ist daher kaum zufällig.

An dieser Stelle sei nicht verschwiegen, dass Analogieargumente in der Ethik keineswegs unumstritten sind. Zwar herrscht weitgehender Konsens darüber, dass Analogieargumente in der Ethik eine wichtige Rolle spielen (vgl. Spielthener 2014). Doch welche Funktion sie genau haben, ist ebenso umstritten, wie ihr Status als Argumenttypus und damit zusammenhängend ihre Schlüssigkeit.

Während die einen (vgl. Waller 2001; Waller 2012) Analogieargumente – je nach Form – unter die Typen der deduktiven, der induktiven oder der abduktiven Argumente¹⁰ subsumieren, erkennen andere (vgl. Govier 1989; Govier 2002; Guarini 2004; Spielthener 2014) sie als eigenständigen Typus von Argumenten an. Dabei werden sie wie induktive und abduktive Argumente den ampliativen Argumenten zugeschlagen (vgl. Weitzenfeld 1984). Harald Wohlrapp spricht (in Bezug auf Stephen Toulmins Terminologie) von analogisierenden Schlussfolgerungen als „substantial arguments“, wenn die „Konklusion eine Gehaltserweiterung gegenüber dem, was in den Gründen enthalten ist, bringt“ (Wohlrapp 2021, 38–39). Allerdings wird dieser Erkenntnisgewinn mit einer Einschränkung der

Gültigkeit des Arguments erkaufte. Es muss zwischen der Gültigkeit eines Arguments, die sich ausschließlich auf die logische Validität bezieht, und der Schlüssigkeit eines Arguments unterschieden werden. Letztere erfordert über erstere hinaus auch noch die Wahrheit oder Richtigkeit der Prämissen.

Ich möchte nun einen genaueren Blick auf die Gültigkeit von Analogieargumenten in der Ethik werfen, weil sich ein Großteil der Kritik an Analogieargumenten genau darauf bezieht. Hierfür werfe ich einen Blick auf drei prominente Positionen. Bruce Waller zeigt, dass bestimmte Analogieargumente zwar gültig sind, aber nur deshalb, weil sie keinen eigenen Status haben, sondern „verdeckte“ Deduktionen sind. Trudy Goviers schlägt vor, sogenannten A-Priori-Analogieargumenten einen eigenen Status zuzugestehen, jedoch verbunden mit dem Manko, letztlich kein gültiges Argument zu haben. Georg Spielthener zeigt hingegen auf, wie Analogieargumente in der Ethik gültig sein können, ohne dabei in Deduktionen überführt zu werden und damit einen eigenständigen Status behalten. Allerdings ist damit die Schlüssigkeit dieser Argumente keineswegs garantiert.

Induktive Analogien stützen sich auf Erfahrung: Aus der Ähnlichkeit zweier empirischer Fälle wird eine wahrscheinliche Schlussfolgerung gezogen. Deduktive Analogien dagegen beruhen auf normativen oder begrifflichen Prämissen – sie sind logisch zwingend, sofern ihre Prämissen akzeptiert werden.

Die Bedeutung von Analogieargumenten

Für die Ethik sind, wie Waller betont, vor allem deduktive Analogien relevant. Ethik ist eine normative Disziplin; sie bezieht sich nicht bloß auf Erfahrungszusammenhänge, sondern auf Urteile darüber, was sein soll. In deduktiven Analogieargumenten wird deshalb eine normative Prämisse eingeführt, die eine Übertragung von einem Fall auf einen anderen erlaubt.

Zur Illustration bezieht sich Waller auf das berühmte Gedankenexperiment von Judith Jarvis Thomson, das nicht nur in der Debatte um das Recht auf Abtreibung zum paradigmatischen Beispiel geworden ist (vgl. Thomson 1971, 48–49), sondern auch den Diskurs über Analogieargumente durchzieht.¹¹ Thomson hält uns dazu an, uns vorzustellen, wir erwachten eines Morgens in einem Bett, Rücken an Rücken mit einem berühmten, bewusstlosen Violinisten, dessen Kreislauf mit unserem

¹¹ Dort kommen zwar unterschiedliche Beispiele zur Sprache, aber kein Exempel ist so häufig und ausführlich herangezogen worden wie Thomsons *Famous Violinist*. Um nur einige zu nennen, die auf dieses Beispiel rekurren: Govier 2002; Guarini 2004; Spielthener 2014; Waller 2001; Walton 2013.

eigenen verbunden ist, um ihn trotz einer Nierenerkrankung am Leben zu halten. „To unplug you would be to kill him“, erklärt der Arzt. „But never mind, it’s only for nine months.“ Die Frage lautet: Sind wir moralisch verpflichtet, diese Situation zu ertragen?

Thomson zieht dieses fiktive Beispiel als Analogieargument heran: So wie niemand moralisch verpflichtet sei, für neun Monate unfreiwillig das Leben eines Fremden zu erhalten, so sei auch eine Frau nicht moralisch verpflichtet, eine Schwangerschaft fortzusetzen. Das Beispiel zielt darauf, moralische Intuitionen freizulegen, nicht empirische Fakten zu ermitteln.

Ist die Analogie nur eine verdeckte Deduktion?

Gedankenexperimente dieser Art finden wir häufig in der Ethik, besonders in der anglo-amerikanischen, wie beispielsweise in den Schriften von Derek Parfit (2017), aber auch Philippa Foots *Trolley Dilemma* (vgl. Foot 1967) oder Michael Tooleys *Superkitten* (vgl. Tooley 1972) stehen in dieser Tradition, über Ethik nachzudenken. Es handelt sich immer um hypothetische Einzelfälle, die in ihren Umständen und Spezifitäten variiert, durchgespielt und ausprobiert werden.

Waller (Waller 2001, 201–202) rekonstruiert Thomsons Argument des *Famous Violinist* nun als *Deduktion*,¹² indem er annimmt, dass es Überlegungen enthalte, weshalb wir meinen das Recht zu haben, uns des Violinisten entledigen zu dürfen. Die Antwort darauf sei die Rückführung auf ein zugrundeliegendes moralisches Prinzip – etwa: „Niemand ist moralisch verpflichtet, das Leben eines anderen aufrechtzuerhalten, wenn dies eine unzumutbare Belastung bedeutet.“ Das Analogieargument ließe sich somit in eine deduktive Form überführen, die Schlussfolgerung erfolgt anhand der Subsumtion des Falls unter ein allgemeines Prinzip. Damit aber verliert das Argument seine Eigenständigkeit: Es wird zu einer Deduktion mit impliziter Prämisse. Für Waller sind Analogieargumente daher verkürzte oder enthymematische Deduktionen.¹³ Sie besitzen keine besondere epistemische Qualität – ihre Kraft stammt aus einem ungenannten Prinzip, das man offenlegen und prüfen muss.

Diese Reduktion auf Deduktion gibt dem Argument zwar formale Strenge – der Schluss wird gültig –, sie entzieht ihm aber zugleich jene heuristisch-abwägende Dimension, die für Orientierung zentral ist. Denn wenn die Analogie nur als verdeckte Deduktion gilt, dann bleibt kein Raum mehr für das, was Analogien im ethischen Denken eigentlich leis-

¹² Wallers (2001, 201) formale Rekonstruktion sieht wie folgt aus:

1. We both agree with case *a*.
2. The most plausible reason for believing *a* is the acceptance of principle *C*.
3. *C* implies *b* (*b* is a case that fits under principle *C*).
4. Therefore, consistency requires the acceptance of *b*.

¹³ Als Enthymem bezeichnet man in der Rhetorik Argumente, bei denen einzelne oder mehrere Prämissen nicht explizit gemacht werden, weil sie als bekannt oder akzeptiert vorausgesetzt werden.

ten: das Öffnen neuer Perspektiven, das Aufzeigen unerwarteter struktureller Ähnlichkeiten zwischen moralischen Situationen.

Mit Waller stimmt Trudy Govier nun zwar dahingehend überein, dass diese Art von Argument – wie sie in der Ethik häufig vorgebracht wird – nicht auf Erfahrung beruht, dies berechtige jedoch nicht dazu, im Umkehrschluss von deduktiven Analogieargumenten zu sprechen. In diesem Punkt widerspricht Govier Bruce Waller und schlägt vor, stattdessen besser von A-priori-Analogieargumenten zu sprechen, da ihre Rechtfertigung nicht von empirischen Tatsachen abhängt, sondern von der reflektierenden Prüfung relevanter Gemeinsamkeiten zwischen dem Primärfall und einem auch rein hypothetischen, imaginierten Analogiefall. Thomsons *Famous Violinist* ist für sie ein Beispiel eines solchen A-priori-Analogiearguments.

Eigenständige Werkzeuge moralischer Erkenntnis?

Govier argumentiert, dass Analogieargumente eine eigenständige epistemische Funktion erfüllen: Sie erweitern unser moralisches Verständnis, indem sie uns zwingen, unsere Urteile über bekannte Fälle auf neue Situationen zu übertragen und dabei die Konsistenz unserer moralischen Überzeugungen zu prüfen. Analogieargumente sind für sie also eigenständige Werkzeuge moralischer Erkenntnis, keine verkürzten Deduktionen. Sie machen sichtbar, was wir implizit bereits zu denken geneigt sind – ähnlich wie Stegmaiers Plausibilitäten das implizit Gegebene explizieren. Zwar sei es durchaus möglich, dass Analogieargumente wie das diskutierte sich tatsächlich als Deduktionen rekonstruieren ließen. Dafür bedürfe es jedoch weiterer Überlegungen, die nicht Teil des ursprünglichen Analogiearguments seien. Waller verwechsle eine mögliche, plausible Rekonstruktionsvariante des ursprünglich vorgetragenen Arguments mit dem Argument selbst, das in seiner Form noch unbestimmt sei (vgl. Govier 2002).

Damit rückt Goviers Position die Funktion von Analogieargumenten in die Nähe der Orientierung: Beide operieren mit Unsicherheit, beide arbeiten mit Plausibilität statt mit Wahrheit. Doch auch Goviers Position ist nicht frei von Problemen. Analogieargumente in dieser Form sind ampliativ – sie erweitern unser Wissen, ohne dabei Gewissheit zu garantieren. Damit sind sie anfechtbar. Der Schluss, dass sich zwei Dinge ähnlich verhalten, dass sie ähnlich zu beurteilen sind, ist ebenso täuschungsanfällig wie der Schluss darauf, dass alle Schwäne weiß seien, weil man bislang

nur solche beobachtet hat. Neue Einsichten oder veränderte moralische Kontexte können sie jederzeit revidieren. Dennoch bleibt ihr erkenntnistheoretischer Anspruch bestehen: Analogien sind für Govier keine bloßen rhetorischen Mittel, sondern genuine Formen moralischer Einsicht.

Georg Spielthener (2014) schlägt einen vermittelnden Ansatz vor. Auch für ihn sind Analogieargumente nicht notwendig deduktiv, doch er versucht, ihre formale Gültigkeit zu sichern, ohne ihre analogische Eigenart zu zerstören.

Spielthener geht dabei ebenfalls, wie Waller, davon aus, dass einfache Rekonstruktionen von Analogieargumenten oft enthymematisch sind – sie lassen eine Prämisse aus. Um sie gültig zu machen, ergänzt er die fehlende, implizite Prämisse: die der ethischen Äquivalenz zwischen den verglichenen Fällen. Sein formales Schema (Spielthener 2014, 865) lautet:

(1) α ist u, v, w .

(2) β ist x, y, z .

(3) α ist P .

(4) $\alpha \equiv \beta$.

Daher: β ist P .

Das Argument wird damit formal gültig – aus der Äquivalenz von α und β folgt in Verbindung mit (3) logisch, dass das Prädikat P auch für β gilt. Doch die entscheidende Pointe liegt in der Art dieser Äquivalenz: Sie ist nach Spielthener nicht universal, sondern situativ. Sie ist gerade kein allgemeines Prinzip („ $\alpha \equiv \beta$ is not a general principle“) – dies würde den Schluss zu einer Deduktion machen. Die ethische Äquivalenz behauptet nur, dass die beiden verglichenen Fälle unter den gegebenen Umständen „on a par“ sind, d. h. denselben normativen Status haben (vgl. Spielthener 2014, 866). Spielthener betont, dass „ethische Äquivalenz“ immer ein normatives Bezugssystem erfordert. Das bedeutet: Ethische Äquivalenz ist also immer relativ zu einem gewählten normativen System (etwa utilitaristisch oder deontologisch) und zu konkreten Umständen. Es gibt keine allgemeine Regel, die bestimmt, wann zwei Fälle ethisch äquivalent sind¹⁴ – diese Äquivalenz muss jeweils im Diskurs hergestellt werden.

Damit ist der Schluss in Spieltheners Rekonstruktion zwar formal gültig, aber ob er auch schlüssig ist, hängt darüber hinaus von der Wahrheit der Prämissen ab. Und wir können uns gut vorstellen, dass die Prämissen

14 So, wie Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen erst festgestellt werden muss und nicht „zwischen“ diesen objektiv existiert, so ist auch die „ethische Äquivalenz“ das Ergebnis eines Urteils, einer Wahrnehmung o. a. durch ein Subjekt.

se der „ethischen Äquivalenz“ gerade aufgrund ihrer Abhängigkeit vom jeweiligen normativen Standard hoch kontrovers sein kann, was Spielthenner keineswegs abstreitet. Doch ein Analogieargument wäre damit nicht aufgrund seiner logischen Form anfechtbar, sondern aufgrund des epistemischen Gehalts seiner Prämissen (vgl. Spielthenner 2014, 871). Betrachtet man Spielthenners Schlusschema etwas genauer, so fällt auf, dass die Konklusion auch alleine aus den Prämissen (3) und (4) folgt. Die Prämissen (1) und (2) sind für die Konklusion nicht tragend.

Logisch korrekt, aber durch veränderte normative Perspektiven revidierbar

Spielthenner gibt uns folgendes Beispiel zur Illustration: Wir können (1) annehmen, dass der Konsum von Alkohol (α) neben anderen Eigenschaften die Eigenschaft u hat, schädlich zu sein, und (2), dass der Konsum von Cannabis (β) neben anderen Eigenschaften die Eigenschaft z hat, nicht schädlicher zu sein als der Konsum von Alkohol. (3) ist der Konsum von Alkohol erlaubt. Daraus könnten wir schlussfolgern, dass auch der Konsum von Cannabis erlaubt sein sollte. Doch dies ist keine notwendige Schlussfolgerung, sondern eine situative Plausibilität. Andere Gründe könnten dafür sprechen, Cannabiskonsum trotz einer vergleichbaren oder gar geringeren Schädlichkeit zu untersagen. Dennoch können (1) und (2) gemeinsam als argumentative Stütze für die Äquivalenz in Form einer Gleichbehandlung angeführt werden, ohne dass die Gleichbehandlung daraus zwingend folgt.

Die Prämissen (1) und (2) erfüllen somit die Funktion, die umstrittene Prämisse der „ethischen Äquivalenz“ zu stützen. Diese ist somit nicht beliebig behauptet, sondern basierend auf den in (1) und (2) angeführten Merkmalen, die vom Argumentierenden als relevant dafür erachtet werden, die ethische Äquivalenz im vorliegenden Fall unter den gegebenen Umständen zu behaupten. Der Schluss von (1) und (2) auf (4) ist nicht gültig (valide) (vgl. Spielthenner 2014, 867).

Damit ist Spielthenners Ansatz zugleich formal wahr und pragmatisch anwendbar: Formal, weil das Gesamtargument mit der eingefügten Prämisse gültig wird; pragmatisch, weil diese Prämisse selbst situativ und diskursabhängig bleibt. Er spricht daher von einem Argument, das zwar valide, aber nicht deduktiv ist.¹⁵ Es ist logisch korrekt, aber durch neue Informationen oder veränderte normative Perspektiven revidierbar.¹⁶

¹⁵ Julian Weitzenfeld (1984, 137) beschreitet einen etwas anderen Weg, der ebenfalls darauf abzielt valide zu sein, auch wenn die Prämissen häufig unsicher sind. Er erkennt die Nützlichkeit von Analogieargumenten an, auch wenn diese im strengen Sinne nicht schlüssig (*sound*) sind.

¹⁶ Wir könnten sagen, entweder wir belassen die Unsicherheit in der logischen Form, dann haben wir eine Konklusion der Form: „Wir sollten so oder so entscheiden.“ Oder wir verschieben die Unsicherheit in die Prämissen, dann können wir zu dem konditionalen Schluss kommen: „Wenn hier ethische Äquivalenz vorliegt, dann müssen wir so entscheiden.“

2.3 Kasuistik: Analogie und moralische Orientierung

Bisher habe ich mich auf einzelne Argumente bezogen. Doch Argumente stehen selten für sich; sie sind Teil größerer Argumentationsketten und Diskurse. Entsprechend soll in diesem Abschnitt der Übergang von der Mikroebene des ethischen Arguments zur Makroebene der ethischen Methodenreflexion vollzogen werden – zur Einbettung von Analogieargumenten in die Kasuistik.

Die Kasuistik, deren Wurzeln bis in die antike Rhetorik reichen und die über die mittelalterliche Theologie (etwa in der Beichtpraxis) eine lange Tradition besitzt, wurde in der Moderne weitgehend verdrängt. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfuhr sie eine Rehabilitierung – vor allem durch Albert R. Jonsen und Stephen Toulmin. Ihre Wiederentdeckung hängt mit dem Aufkommen der Bereichsethiken zusammen, insbesondere der Medizinethik, wo Praktikerinnen und Praktiker mit singulären, realen Fällen konfrontiert sind, die sich nicht eindeutig aus allgemeinen Prinzipien deduzieren lassen. Tom Beauchamp und James Childress reagierten darauf mit der Entwicklung sogenannter Prinzipien mittlerer Reichweite (vgl. Childress/Beauchamp 1979), während Jonsen (2005) für eine Rückkehr zur fallbasierten Urteilsbildung plädierte.

Kasuistisches Denken geht nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern umgekehrt: Es schreitet von einem konkreten Fall zu vergleichbaren Fällen. Wie im *Common Law* bildet der Vergleich von Fällen die Grundlage moralischer Orientierung. Dabei lassen sich drei Typen unterscheiden, die je nach Kontext als *source* oder *target* fungieren können:

- singulär-reale Fälle, wie sie in der medizinischen Praxis auftreten;
- typisiert-reale Fälle, die als abstrahierte, repräsentative Szenarien der anwendungsorientierten Ethik herangezogen werden;
- singulär-hypothetische Fälle, wie sie in Gedankenexperimenten auftreten.

Im *Common Law* wird von singulär-realen Fällen auf singulär-reale geschlossen; in der akademischen Ethik (etwa bei Thomson) von hypothetisch-singulären auf typisiert-reale; in der medizinischen Kasuistik dagegen ist das *target* singulär-real, während das *source case* meist ein typisiert-realer Fall ist – ein paradigmatisches Muster, das Orientierung bietet, ohne deduktiv zu determinieren.

Erik Weber und Qianru Wang (2023) beschreiben den kasuistischen Prozess als dreistufig: Zunächst wird eine *initial similarity* festgestellt, eine einfache Ähnlichkeit, die die Vergleichbarkeit überhaupt ermöglicht. So dann folgen erklärende Argumente (*explanatory arguments*), d. h. solche, die erläutern, warum das moralische Urteil im *source case* gerechtfertigt ist, und übertragende Argumente (*projective arguments*), die begründen, inwiefern das Urteil auf den *target case* übertragbar sein könnte. Erst in dieser Phase treten Prinzipien auf den Plan, nicht als deduktive Fundamente, sondern als erklärende Bezugspunkte. In einer dritten Phase werden schließlich positive und negative Analogien gegeneinander abgewogen, um zu klären, welche moralisch relevant sind. So zeigt sich, dass auch im kasuistischen Denken Prinzipien eine Rolle spielen – jedoch nicht als Ausgangspunkte, sondern als Mittel der Reflexion im Fortgang des Diskurses.

Prinzipien als Mittel der Reflexion

Ein paradigmatisches Beispiel geben Weber und Wang mit dem Fall der Organentnahme bei anenzephalen Neugeborenen. Die Befürworter der Entnahme argumentieren analog zum Fall hirntoter Personen, während die Gegner den Vergleich mit nicht lebensfähigen Föten ziehen. Beide Seiten erkennen eine *simple similarity* an – beide Fälle betreffen den Umgang mit Leben an der Grenze seiner Definition –, unterscheiden sich aber in der Bewertung der *deep similarity*, also der strukturell relevanten Merkmale. Erst durch argumentative Abwägung wird entschieden, welche Analogien moralisch tragfähig sind.¹⁷

Wenn man im Anschluss an Stegmaier Ethik als eine Form des Orientierens unter Unsicherheit versteht, dann wird hier deutlich: Auch in der Kasuistik beruht Orientierung nicht auf Gewissheit, sondern auf Plausibilität. Die einzelnen Phasen kasuistischer Argumentation – die Feststellung von Ähnlichkeiten, deren explanatorische Begründung und die abschließende Abwägung – sind allesamt anfechtbar: Jede kann durch neue Informationen oder normative Neubewertungen revidiert werden. Die Rationalität der Kasuistik liegt nicht in der logischen Notwendigkeit, sondern in der dialogischen Aushandlung von Plausibilität.

Im Lichte dieser Struktur lässt sich Jonsens Ansatz als ethisch reflektierte Praxis moralischer Urteilskraft verstehen. Ärztinnen und Ärzte müssen in singular-realen Situationen entscheiden; sie benötigen keine Prinzipien im deduktiven Sinn, sondern Orientierung im Umgang mit not-

¹⁷ Entsprechend unterscheidet auch Walton (2013, 145) zwischen einer einfachen und einer komplexeren Argumentstruktur. Die einfache Form lautet: Wenn zwei Fälle ähnlich sind und in einem Fall eine bestimmte Schlussfolgerung gilt, sollte sie auch im anderen gelten. Diese einfache Struktur wirkt häufig bereits durch den psychologischen Eindruck von Ähnlichkeit überzeugend, obwohl die kritische Auseinandersetzung mit möglichen Unterschieden noch aussteht (vgl. Walton 2013, 142). Die komplexe Variante erlaubt hingegen, dass Fälle in bestimmten Hinsichten ähnlich, in anderen verschieden sind, und behauptet, dass die Ähnlichkeiten die Unterschiede überwiegen müssen (vgl. Walton 2013, 145).

wendiger Abwägung. Kasuistik ist daher weniger eine Theorieanwendung als eine Praxis der Klugheit (*phronesis*): Sie verbindet Erfahrung mit Reflexion und gewinnt so situativ angemessene Urteile. Die akademische anwendungsorientierte Ethik, wie sie Weber und Wang rekonstruieren, operiert hingegen mit typisiert-realen Fällen. Ihr Ziel ist nicht die Entscheidung in einer konkreten Situation, sondern die Entwicklung intersubjektiv nachvollziehbarer Argumentationsmuster. Hier zeigt sich eine enge Verwandtschaft zur theoretischen Ethik von Govier und Waller, die mit hypothetisch-singulären Fällen arbeiten, um moralische Intuitionen zu prüfen. Während dort die Hypothese heuristisch auf ein typisiertes *target* bezogen wird, verläuft die kasuistische Argumentation zwischen realen und typisierten Fällen – stets auf der Suche nach orientierender Plausibilität.

Epistemisch bescheiden, aber praktisch unentbehrlich

So ergibt sich eine Stufenfolge von Analogieargumenten in der Ethik:

- Die moralische Praxis (Jonsen) bezieht sich auf singulär-reale Fälle.
- Die angewandte Ethik (Weber/Wang) arbeitet mit typisiert-realen Fällen.
- Die theoretische Ethik (Govier/Waller) nutzt hypothetisch-singuläre Fälle.

Allen drei Ebenen ist gemeinsam, dass ihre Schlussformen ampliativ und anfechtbar sind: Sie liefern Orientierung, aber keine notwendigen Vergleichskriterien. Analogieargumente sind Instrumente kontextabhängiger Urteilsbildung – epistemisch bescheiden, aber praktisch unentbehrlich für die Plausibilitätsprüfung.

2.4 Graduelle Bewertung von Analogieargumenten

Analogieargumente unterscheiden sich von deduktiven Schlüssen dadurch, dass sie keine binären Geltungsansprüche erheben. Sie sind nicht binär entweder gültig oder ungültig, sondern mehr oder weniger überzeugend. Ihre Stärke variiert graduell – zum einen abhängig davon, wie relevant und gewichtig die Ähnlichkeiten zwischen *source* und *target* eingeschätzt werden (vgl. Guarini 2004, 159). Dabei können sowohl die Ver-

bindung zwischen Prämissen und Schlussfolgerung als auch die Prämissen selbst unterschiedlich stark wirken. Entscheidend ist das Verhältnis von Ähnlichkeiten und Differenzen: „The source of varying degrees of strength in analogies comes from the relative weight of the similarities and differences“ (Guarini 2004, 160–161).

Ein starkes Analogieschlussverfahren liegt also – wie auch bei den Präzedenzfällen – nicht einfach dann vor, wenn zwei Fälle viele Ähnlichkeiten aufweisen, sondern wenn diese Ähnlichkeiten relevant sind für die moralische Beurteilung (vgl. Waller 2012, 185). Analogieargumente sind keine Beweise, sondern, wie Waller in Bezug auf induktive Analogieschlüsse formuliert, „a fairly good bet“ (Waller 2012, 184).

Wie aber lassen sich solche Relevanzen bestimmen? Eine allgemein anerkannte Bewertungsregel existiert nicht und auch Marcello Guarini konstatiert nur, dass sich Analogieschlüsse in ihrer Stärke unterscheiden, ohne uns ein Maß für die Relevanz an die Hand zu geben.

Doch auch wenn wir kein quantitatives Maß haben, so können wir versuchen, den Relevanzbegriff präziser zu fassen. Ich kann an dieser Stelle nur die Richtung skizzieren, in die die Bewertung der Stärke von Analogieargumenten¹⁸ gehen könnte. Dazu könnte man zumindest teilweise an das holistische Modell eines Netzes oder Systems von Überzeugungen anschließen, wie es Willard v. O. Quine postulierte (vgl. Quine/Ullian 1978). Eine Analogie wäre dann umso stärker, je harmonischer sie sich in ein System bereits akzeptierter normativer Überzeugungen einfügt und diese zugleich vertieft. Die Stärke in Form von Plausibilität eines Analogiearguments ergibt sich damit nicht aus seiner inneren Struktur, sondern aus seiner Integrationstiefe in ein Geflecht moralischer Annahmen.¹⁹ Sie ist abhängig davon, wie gut er sich in ein bestehendes Überzeugungsnetzwerk integrieren lässt. Relevanz bedeutet hier, es geht um die Faktoren, die, wenn sie sich verändern, nach Ansicht der Person einen Einfluss auf die Entscheidung haben oder nicht, diese modulieren, oder nicht.

Folgen wir Spielthenners Rekonstruktion, dann betrifft dies insbesondere die Prämisse der ethischen Äquivalenz. In der Rekonstruktion des gesamten kasuistischen Prozesses nach Weber und Wang betrifft dies die Prämissen in den explikativen und projektiven Argumenten, aber auch die ampliativen Schlussfolgerungen in diesen. Abhängig ist die Stärke von einzelnen Analogieargumenten und ganzen Argumentation dann davon, von wie vielen anderen Überzeugungen sie gestützt werden (Tiefe der Integration) und wie widerspruchsfrei sie integriert werden können (Stärke der Integration).

¹⁸ Die Stärke ganzer Argumentationen könnte sich auf ähnliche Weise bestimmen lassen.

¹⁹ Dies lässt sich sowohl auf der Ebene von Individuen als auch auf kollektiver Ebene bestimmen, wenn es darum geht die intersubjektive Stärke von Analogieargumenten zu bestimmen.

Dieses Netz ist jedoch nicht stabil, sondern dynamisch. Chris Kaposys Analyse der Abtreibungsdebatte zeigt, dass verschiedene Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer auf unterschiedliche Analogien zurückgreifen und diese für plausibel und überzeugend erachten, je nachdem, in welches Überzeugungsnetz sie eingebettet sind: Der eine sieht den Fötus als „one of us“, der andere als „nonconscious entity like a plant“ (Kaposy 2012, 86). Diese Analogiepräferenzen spiegeln keine Willkür, sondern unterschiedliche epistemische Ausgangspunkte wider. Sie erklären, warum Analogieargumente nicht automatisch Konsens stiften – weil sie von verschiedenen Überzeugungssystemen aus unterschiedlich plausibel erscheinen.

Überzeugungsnetzwerke sind modifizierbar.

Doch dieser Pluralismus bedeutet keine Beliebigkeit. Überzeugungsnetzwerke sind nicht nur durch Erfahrungen modifizierbar, sondern auch durch Argumente, und Argumentieren heißt, sie aufeinander zu beziehen und zu koordinieren.²⁰ So wie Stegmaiers Orientierung immer revidierbar ist, bleibt auch die Stärke einer Analogie dynamisch – abhängig von diskursiven Neujustierungen im Überzeugungsnetz. Analogieargumente können in diesem Prozess Brücken schlagen: Sie verbinden zunächst unvereinbare Perspektiven, indem sie neue Vergleichshorizonte eröffnen und bestehende Überzeugungen in Beziehung setzen. Ihre Stärke liegt nicht in logischer Notwendigkeit, sondern in der Fähigkeit, Orientierung durch Plausibilität zu schaffen – und diese Orientierung im Diskurs fortzuschreiben. Sie machen deutlich, dass „ethische Äquivalenz“ kein objektiver Befund ist, sondern das Ergebnis eines orientierenden Vergleichs, der jeweils neu begründet, geprüft und gegebenenfalls revidiert werden muss. Konkret bedeutet dies, dass Analogieargumente – etwa in der Praxis der Ethikberatung – immer wieder kritisch reflektiert werden müssen. Mögliche Kontrollfragen für einen verantwortungsvollen Umgang mit Analogieargumenten könnten hier beispielsweise sein: Welche Eigenschaften der verglichenen Fälle werden als ähnlich hervorgehoben – und welche bleiben ausgeblendet? Sind die als relevant gesetzten Gemeinsamkeiten normativ tragfähig? Welche Unterschiede zwischen den Fällen könnten moralisch ebenso bedeutsam sein wie die behaupteten Ähnlichkeiten? Aus welcher Perspektive wird die Analogie konstruiert, und welche Perspektiven fehlen? Welche Handlungsoptionen werden durch die Analogie nahegelegt – und welche werden dadurch verdeckt?

²⁰ Zumindest ist dies die Voraussetzung, um sinnvoll von einem Diskurs sprechen zu können.

Fazit

Wenn wir uns in der Welt des Moralischen bewegen, so bewegen wir uns, wie Werner Stegmaier sagt, im Feld des Ungewissen. Orientierung ist hier kein Zustand, sondern ein Prozess des Sich-Zurechtfindens unter Bedingungen der Vorläufigkeit. Der Orientierungsbegriff, ursprünglich der räumlichen Navigation entlehnt, erweist sich als fruchtbare Denkfigur für das ethische Urteilen selbst. Ethik ist – dies hat sich im Verlauf gezeigt – nicht bloß eine Theorie moralischer Orientierung, sondern eine Praxis des Orientierens. Sie operiert im Modus der Plausibilität, nicht der Gewissheit; sie sucht Anhaltspunkte, keine Letztbegründungen.

Diese epistemische Bescheidenheit teilt sie mit der Struktur analogischen Schließens. Analogien ermöglichen Urteile unter Unsicherheit, indem sie Ähnlichkeiten aufzeigen, wo Identitäten fehlen. Ihre Stärke liegt nicht in logischer Notwendigkeit, sondern in der Fähigkeit, Sinnzusammenhänge herzustellen und Diskurse zu vermitteln.

Auf unterschiedlichen Ebenen der moralischen Reflexion zeigen sich verschiedene Typen solcher Analogien: Im *Common Law* werden singulär-reale Fälle miteinander verglichen; die Analogie dient hier der Stabilisierung und heuristischen Fortbildung eines normativen Systems. In der Kasuistik, insbesondere bei Jonsen, ist das Ziel die Orientierung in singulär-realen medizinischen Entscheidungssituationen – eine Praxis der *phronesis*, die aus Erfahrung und Vergleichskraft schöpft. Die akademische Ethik schließlich, wie bei Govier oder Waller, operiert mit hypothetisch-singulären Fällen, um typisiert-reale Fälle zu beleuchten und moralische Intuitionen zu prüfen.

Gemeinsam ist all diesen Formen, dass sie ampliativ sind: Sie erweitern das moralische Verständnis, ohne es deduktiv zu begründen. Die Schlussfolgerung aus einer Analogie ist stets anfechtbar – sie kann revidiert, vertieft, verworfen werden. In dieser Beweglichkeit liegt jedoch kein epistemischer Mangel, sondern die Bedingung ihrer Fruchtbarkeit: Analogieargumente sind Denkformen, die Orientierung stiften, wo Gewissheit nicht erreichbar ist.

Dass ihre Überzeugungskraft graduell ist, verweist auf die Relationalität ethischer Rationalität selbst. Analogieargumente entfalten ihre Stärke durch ihre Einbindung in Überzeugungsnetzwerke: Je kohärenter sie sich in bestehende normative Strukturen integrieren, desto plausibler erscheinen sie. Wo Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer unterschiedliche Analogien bevorzugen, verweisen diese Differenzen auf verschie-

dene epistemische Ausgangspunkte – nicht auf Beliebigkeit, sondern auf die Vielstimmigkeit ethischer Erfahrung. Argumentation wird so zur Koordination von Überzeugungsnetzwerken, zum gemeinsamen Ringen um Orientierung im moralischen Raum.

Die Gleichnisse schließlich führen diese Struktur in eine andere Sphäre: Sie sind figurative Analogien, deren Ziel nicht primär argumentative Überzeugung, sondern imaginative Einübung ist. Sie lehren, moralisch zu sehen – und gerade dadurch Orientierung zu gewinnen, wo Regeln versagen. Gleichnisse sind somit Analogieformen ohne Begründungsanspruch, deren Funktion in der Sinnbildung liegt. Daher kann es bei ihnen genügen, auf der Ebene der „einfachen Analogie“ zu verbleiben – jener Ebene, die bereits durch die intuitive Kraft von Ähnlichkeit überzeugt, ohne dass eine argumentative Prüfung nötig wird. In Gleichnissen wird nicht diskutiert, sondern gedeutet. Sie dienen nicht der logischen, sondern der hermeneutischen Orientierung des und der Einzelnen.

So zeigt sich in der Zusammenschau: Ethik ist nicht die Wissenschaft der Orientierung, sondern eine Praxis des Orientierens am Ähnlichen. Sie verbindet die epistemische Bescheidenheit der Plausibilität mit der moralischen Ernsthaftigkeit des Urteilens. Analogieargumente – ob rechtlich, kasuistisch, theoretisch oder narrativ – bilden die innere Grammatik dieses Orientierens: Sie halten das Denken beweglich, die Urteile revidierbar und die Moral lebendig.

Literatur

- Bhatti, A. / Kimmich, D. (2021), Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma, Göttingen: Wallstein.
- Borges, J. L. (1970), Von der Strenge der Wissenschaft, in: Sämtliche Erzählungen. Einmalige Sonderausgabe. Hg. v. K. A. Ü. Horst, München: Hanser, 346.
- Buchheim, T. (1997), Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers „Wertethik“, Phänomenologische Forschungen 2, 2, 245–258.
- Childress, J. F./ Beauchamp, T. L. (1979), Principles of biomedical ethics, Oxford: Oxford University Press.
- Erlemann, K. (2020), Gleichnisse. Theorie – Auslegung – Didaktik, Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Foot, P. (1967), The problem of abortion and the doctrine of double effect, Oxford Review 5, 55–15.
- Goodman, N. (1972). Seven strictures on similarity, in: ders., Problems and projects, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 437–447.
- Govier, T. (1989), Analogies and missing premises, Informal logic 11, 3, 141–152.
- Govier, T. (2002), Reply – Should a priori analogies be regarded as deductive arguments?, Informal Logic 22, 155–157.
- Guarini, M. (2004) A Defense of Non-deductive Reconstructions of Analogical Arguments (AILACT Essay Competition Winner), Informal Logic 24, 153–168.
- Jülicher, A. (1910). Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen. Erster Teil, Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl.
- Joisten, K. (Hg.) (2007), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen, Berlin: Akademie Verlag.
- Jonsen, A. R. (2005), Kasuistik. Eine Alternative oder Ergänzung zu Prinzipien, in: Rauprich, O. / Steger, F. (Hg.), Prinzipienethik in der Biomedizin, Frankfurt a. M.: Campus, 146–162.
- Kant, I. (2017) [1786], Was heißt: sich im Denken orientieren?, Norderstedt: Hanse.
- Kaposy, C. (2012), Two Stalemates In The Philosophical Debate About Abortion And Why They Cannot Be Resolved Using Analogical Arguments, Bioethics 26, 2, 84–92. DOI: 10.1111/j.1467-8519.2010.01815.x.
- Krämer, S. (2012), Karten erzeugen doch Welten, oder?, Soziale Systeme 18, 1–2, 153–167. DOI: 10.1515/sosys-2012-1-209.
- Krämer, S. (2018), ›Kartographischer Impuls‹ und ›operative Bildlichkeit‹. Eine Reflexion über Karten und die Bedeutung räumlicher Orientierung beim Erkennen, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 12, 19–32. DOI: 10.14361/zfk-2018-120105.
- McKay, T. J. (1997), Analogy and Argument, Teaching Philosophy 20, 49–60.
- Mauthner, F. (1921). Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie, Stuttgart/Berlin: J.G. Cotta.

- Mieth, D. (1975), Narrative Ethik, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22, 297–326.
- Munzinger, P. (2025), Verzerrte Weltkarten. Afrika fordert seine wahre Grösse zurück, *Tagesanzeiger*, 20. Aug. 2025, <https://www.tagesanzeiger.ch/verzerrte-weltkarten-afrika-fordert-seine-wahre-groesse-zurueck-689809734264> [10.10.2025].
- Nelson, H. L. (1995), Dethroning Choice. Analogy, Personhood, and the New Reproductive Technologies, *Journal of Law, Medicine & Ethics* 23, 129–135. DOI: 10.1111/j.1748-720X.1995.tb01342.x.
- Parfit, D. (2017), *Personen, Normativität, Moral. Ausgewählte Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Quine, W. V. O. (1969), Natural kinds, in: Rescher, Nicholas (Hg.), *Essays in honor of Carl G. Hempel. A tribute on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Dordrecht: Springer, 5–23.
- Quine, W. V. O. (1969), *Ontological relativity and other essays*, New York/London: Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. / Ullian, J. S. (1978), *The web of belief*, New York: Random House.
- Rothstein, M. A. (2009), The role of law in the development of American bioethics, *Journal International de Bioéthique* 20, 73–84; 110–111. DOI: 10.3917/jib.204.0073.
- Sommer, M. (2002), *Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spielthener, G. (2014), Analogical reasoning in ethics, *Ethical theory and moral practice* 17, 861–874.
- Stegmaier, W. (2008), *Philosophie der Orientierung*, Berlin: De Gruyter.
- Sunstein, C. R. (1993), On analogical reasoning, *Harvard Law Review* 106, 741–791.
- Tetens, H. (2014), *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, München: C. H. Beck, 4. Aufl.
- Thomson, J. J. (1971), A Defense of Abortion, *Philosophy & Public Affairs* 1, 47–66.
- Tooley, M. (1972), Abortion and Infanticide, *Philosophy & Public Affairs* 2, 37–65.
- Waller, B. N. (2001), Classifying and analyzing analogies, *Informal logic* 21, 199–218.
- Waller, B. N. (2012), *Critical thinking. Consider the verdict*, Boston: Pearson, 6. Aufl.
- Walton, D. (2013), *Methods of argumentation*, New York: Cambridge University Press.
- Weber, E. / Wang, Q. (2023), The structure of analogical reasoning in bioethics, *Medicine, Health Care and Philosophy* 26, 69–84. DOI: 10.1007/s11019-022-10123-x.
- Weitzenfeld, J. S. (1984), Valid Reasoning by Analogy, *Philosophy of Science* 51, 137–149.
- Wohlrapp, H. (2021), *Der Begriff des Arguments. Über die Beziehungen zwischen Wissen, Forschen, Glauben, Subjektivität und Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 3. überarbeitete Aufl.



Mario Kropf

When Spiritual Robots Fail

AI-based robots, spirituality, and moral responsibility for bad outcomes

ABSTRACTS

ENGLISH

The use of robots for spiritual purposes represents a novel and still little-researched field within technology ethics and debates on moral responsibility. This article examines how moral responsibility should be assessed when AI-based robots contribute to spiritually significant bad outcomes. It argues that spirituality introduces a distinct normative dimension into responsibility attribution that has so far been largely neglected in debates on AI ethics. The analysis first conceptualizes spirituality as an individual orientation expressed in the search for meaning, transcendence, personal growth, or connection to others, nature or the sacred. It then examines current forms of spiritual robots—including SanTO, BlessU2, NAO, and Xian'er—and their roles in addressing spiritual concerns. Finally, three illustrative scenarios of spiritually significantly bad outcomes are analyzed: a lack of guidance (*harm*), too much guidance (*manipulation*), and too little guidance (*loss of trust*). Based on these cases, the analysis supports a differentiated account that combines a backward-looking responsibility, where conditions such as control, knowledge, and intention are met, with a forward-looking collective responsibility for the design and governance of spiritual robots.

DEUTSCH

Wenn spirituelle Roboter versagen. KI-basierte Roboter, Spiritualität und Moralische Verantwortung für negative Folgen

Der Einsatz von Robotern zu spirituellen Zwecken stellt ein neuartiges und bislang noch wenig erforschtes Feld innerhalb der Technikethik und der Debatten über moralische Verantwortung dar. Dieser Artikel untersucht, wie moralische

Verantwortung zu bewerten ist, wenn KI-basierte Roboter zu spirituell bedeutsamen negativen Folgen beitragen. Es wird argumentiert, dass Spiritualität eine eigenständige normative Dimension für die Zuschreibung von Verantwortung einführt, die in Debatten über KI-Ethik bislang weitgehend vernachlässigt wurde. Die Analyse konzeptualisiert Spiritualität zunächst als eine individuelle Orientierung, die sich in der Suche nach Sinn, Transzendenz, persönlichem Wachstum oder der Verbindung zu anderen, zur Natur oder zum Heiligen ausdrückt. Anschließend werden aktuelle Formen spiritueller Roboter – darunter SanTO, BlessU2, NAO und Xian'er – sowie ihre Rolle bei der Auseinandersetzung mit spirituellen Anliegen untersucht. Schließlich werden drei illustrative Szenarien spirituell bedeutsamer negativer Folgen analysiert: ein Mangel an Orientierung (Schaden), zu viel Orientierung (Manipulation) und zu wenig Orientierung (Vertrauensverlust). Auf der Grundlage dieser Fälle stützt die Analyse eine differenzierte Darstellung, die eine rückwärtsgerichtete Verantwortung, bei der Bedingungen wie Kontrolle, Wissen und Intention erfüllt sind, mit einer vorwärtsgerichteten kollektiven Verantwortung für die Gestaltung und Regulierung spiritueller Roboter verbindet.

| KEY WORDS

spirituality; spiritual robots; moral responsibility; bad outcomes; spiritual harm; ethics

Spiritualität; spirituelle Roboter; moralische Verantwortung; negative Folgen; spiritueller Schaden; Ethik

| BIOGRAPHY

Dr. Mario Kropf is University assistant at the Department of Moral Theology and the Department of Ethics and Social Studies at the University of Graz.

ORCID  0000-0002-0645-3276

E-Mail: [mario.kropf\(at\)uni-graz.at](mailto:mario.kropf@uni-graz.at)

1 Introduction

AI-based robots are increasingly deployed not only in care facilities and hospitals but also in religious and spiritual contexts, where they engage with existential issues. Their use raises familiar ethical concerns, including autonomy, privacy, harm, and moral responsibility. Among these concerns, the question of moral responsibility is particularly pressing. While responsibility attribution for AI systems has been extensively discussed (cf. Hakli/Mäkelä 2019; Nyholm 2018; Tigard 2021; Coeckelbergh 2020), considerably less attention has been paid to spiritually relevant bad outcomes in contexts where robots are deployed. This article examines how moral responsibility should be assessed when AI-based spiritual robots contribute to spiritually significant bad outcomes, despite not being moral agents and remaining only partially predictable. It argues that spirituality—understood as an individual search for meaning, transcendence, and orientation—introduces a distinct normative dimension into responsibility attribution. Spiritually relevant bad outcomes are not limited to technical malfunction or physical harm; they cause harm to orientation, autonomy, and trust. While existing research on religious and spiritual robots has focused on their communicative functions, ritual performances, and socio-cultural implications (cf. Cheong 2020; Puzio 2023; Löffler et al. 2021; Geraci 2024), they rarely analyze spiritually relevant bad outcomes through the lens of normative responsibility theory. Additionally, the moral responsibility of AI systems has been widely discussed in terms of responsibility gaps, collective responsibility, and artificial moral advisors (cf. Matthias 2004; Kiener 2025; Königs 2022), without systematically considering spirituality as a distinct normative domain.

Spirituality as a distinct normative domain

So far, these discussions have largely proceeded independently. By combining a conceptually grounded account of spirituality with a differentiated analysis of responsibility conditions in embodied AI systems, this article advances a more fine-grained framework for evaluating spiritually significant harms. It proposes a differentiated account that combines a backward-looking responsibility—where control, knowledge, and intention are present—with a forward-looking, collectively assumed responsibility for the design, deployment, and governance of spiritual robots. Methodologically, the article adopts a conceptual-analytical and

normative approach. It clarifies key concepts such as spirituality, bad outcomes, and moral responsibility, and investigates responsibility attributions through three illustrative scenarios. These thought experiments are not empirical case studies but serve to isolate morally relevant features and assess the plausibility of different responsibility claims. The argument is built in three steps: *firstly*, spirituality is analyzed as an individual point of orientation; *secondly*, current forms of spiritual robots and their functional limitations are examined; *thirdly*, three structurally distinct types of spiritually relevant bad outcomes are discussed in order to assess responsibility attribution.

2 The relevance of spirituality

The following section emphasizes the importance of spirituality as a point of orientation. Spirituality or a spiritual way of life implies numerous ideas that do not necessarily have to include religious aspects. While *being religious* usually means that one belongs to a specific belief system, tradition, or doctrine, and thus also subscribes to a set of values, *being spiritual* is mostly an individual matter. In the latter case, it is often about self-transcendence (cf. Kristeller/Jordan 2018, 132), a search for meaning (cf. Sun et al. 2016, 1454), overcoming personal crises (cf. Benites et al. 2021, 9–10), a connection with nature or fellow human beings (cf. King et al. 2024, 1464), a moral learning process (cf. Cole-Turner 2025, 12), a higher power (cf. McKee/Chappel 1992, 202), or an orientation toward values (cf. Körtner 2009, 9). The definition of the European Association of Palliative Care (EAPC) provides a point of reference:

“Spirituality is the dynamic dimension of human life that relates to the way persons (individual and community) experience, express and/or seek meaning, purpose and transcendence, and the way they connect to the moment, to self, to others, to nature, to the significant and/or the sacred” (European Association of Palliative Care 2025).

With regard to this definition, one might ask what exactly “being spiritual” means, or, in other words, what is not a spiritual activity. The answer to this question does not seem to be universal, but rather individual. A trivial but, in my opinion, fitting answer to the question of what one seeks or wants to experience through spiritual practices is: many things, but not everything—the limitations of the EAPC make this clear. Let’s imagine two

people, Ann and Bert, sitting on a park bench watching birds fly by. If Ann watches the birds and counts how many fly by per hour, this is not necessarily a spiritual activity. If, on the other hand, Bert engages with the flight of the birds and, in the course of observation, realizes that time flies just as the birds do, this experience can be described as spiritual; especially if Bert consequently appreciates the meaning of time in life more and recognizes this experience as a connection to nature and spiritual insight. In short, spiritual experiences are individual and can be initiated, but they do not have to be. A subjective approach to spirituality seems appropriate in consideration of lived reality and is also ethically necessary in order to avoid any prescriptive or generalizing—and therefore restrictive—definitions. What is a spiritual activity for Bert, and thus brings meaning, joy or insight, may be nothing more than an unnecessary waste of time for Ann. Personal views of being spiritual cannot be generalized (cf. Schaupp 2017, 285–286), and a universal definition of spirituality would constitute an external prescription (cf. Birkholz 2020, 7–8).

Meaning that cannot be explained rationally

But why is spirituality relevant in this article? In short, because it can provide orientation. People often ask themselves questions such as: “Why is this happening to me?” (Q1) or “What should I do now?” (Q2). Even though it may seem that spiritual practices are associated with many, if not all, possible things, the following can be said: Spiritual practices and experiences serve (1) as points of orientation for many people to overcome certain challenges (cf. Puchalski 2001, 354). These challenges are not necessarily negative, to be seen as obstacles or burdens—they can also be understood in a positive way. A family caregiver emphasizes the personal development process:

“It is a life changing experience but I believe things happen in life for a reason and there is always something to be learned from what we are going through” (Damianakis et al. 2018, 73).

Even though the work can be stressful for family caregivers, it can be concluded from the statement that the person can take away certain points of orientation from this activity. This experience therefore appears to be spiritual because it reveals a meaning that cannot usually be explained rationally or even universally. Regarding Q1 and Q2, individuals

find subjectively satisfactory answers to questions that cannot be answered objectively.

Subjective answers to general questions

Spiritual moments arise—in many cases —(2) not just by chance but require that an individual is open to them. However, what exactly one is open to can vary greatly and should not be prescribed. It is about an openness to spiritual experiences, not about constantly searching for the spiritual. The statement of a nurse illustrates this subjectivity: “[...]I think that religious group participation offers a sense of togetherness [...]” (Camacho-Montaño et al. 2021, 7). This does not mean that participation in groups cannot contribute to spiritual experiences, but only that it depends on the individual whether and what exactly such activities provide. Further study results confirm this impression: “[...] a music therapy session, can offer people a chance to be themselves again. [...] they can access a certain memory [...]” (Connolly/Moss 2021, 377). While the spiritual relevance in the first case is expressed in a sense of belonging, in the second case it consists in people being able to find themselves (again). This orientation does not mean that spiritual experiences necessarily provide answers to questions (e. g., Q1 or Q2) that are general—and often unanswerable. In many cases, spiritual practice seems to help people focus on something that may be even more important than answering those questions. In short, one focuses on what is important to oneself and thereby finds subjective answers to general questions. These subjective answers are then (1) a reason for providing and promoting spiritual practices, and (2) one—if not *the*—reason why spirituality offers guidance.

To facilitate this orientation, there are (3) not only specially trained individuals but also appropriate programs and tools¹ that allow for a certain degree of objectivity without disregarding the spiritual subject. In short, “[...] beliefs should be respected, even when not shared” (Best et al. 2014, 1336). This is relevant for the following considerations, *firstly* because one should not infer the preferences of others’ beliefs from one’s own preferences. And *secondly*, because in this article, this counterpart (a robot) is nevertheless relevant to spiritual concerns. Even if many people consider spirituality to be something valuable, which provides points of orientation *for them*, there will be others for whom this is not the case. An open and impartial attitude is therefore necessary not only on the part of nursing staff, pastoral caregivers, physicians, and other professionals, but also, to some

¹ The FICA tool can be used to identify patients’ spiritual needs through conversation. Faith - Importance (of spirituality) - Community - Action in care. The HOPE questions can be used to inquire about spiritual needs in a medical context. Hope - Organized religion - spiritual Practices - Effects. The study by Toivonen et al. drew on close ones, friends and relatives, literary documents and other items to identify spiritual needs even when those affected were no longer able to communicate them themselves. Many others also emphasize the importance of identifying individual spiritual beliefs: The School of Medicine and Health Sciences 2022; Toivonen et al. 2018; Puchalski 2001; Löffler et al. 2021; Johnstone et al. 2012; Cole-Turner 2025.

extent, on the part of spiritual robots. This human attitude is then to be understood as a technical and programmed function of these machines, but it does not diminish the relevance of such an orientation and attention to the spiritual subject—as the following passages will show.

3 AI-based robots and spirituality

This section presents current models of spiritual robots and their possible applications, linking them to the relevance of spirituality. Compared to AI-based care robots, which have been used in the care sector for some time (cf. Vandemeulebroucke et al. 2021; Kabacińska et al. 2021; Robaczewski et al. 2021), the use of robots for spiritual purposes has been comparatively little researched—empirical studies are therefore limited. For this reason, and because people need support at the end of their lives, during times of serious misfortune or personal crises, this approach seems important and timely. A spiritual AI-based robot² can be seen as an artificial actor that is physically present and, due to its technical skills, is able to address people's spiritual concerns in a technical form and with limitations (cf. Soljacic et al. 2024, 692; Simmerlein/Tretter 2024a, 258; Coeckelbergh 2012, 57). This could involve initiating a conversation, asking specific questions, presenting text passages, verses and videos, simply being present, or listening and providing spiritual guidance (cf. Geraci 2006, 236; Puzio 2024, 130–131; Cheong 2022, 89).

The following machines³ were selected because they have different skills and designs, allowing for a differentiated analysis. Xian'er is a robot monk that is mainly employed in Asian contexts and is considered funny, interesting, and useful by many people (cf. Simmerlein/Tretter 2024b, 3; Cheong 2020, 420). This robot can move, quote religious texts, impart Buddhist wisdom, interact with people, and learn from its environment (cf. Puzio 2023, 4). SanTO can be regarded as a theomorphic (i. e., designed in the form of a deity or sacred figure) robotic statue that quotes religious texts and encourages people to pray, but cannot move and has limited interactive capabilities (cf. Trovato et al. 2021, 544–545). BlessU2 is limited in its movement like SanTO, but has robotic arms and a *humanoid*-like design (cf. Löffler et al. 2021, 574–575). It can recite passages from the Bible, bless people, and address different target groups in terms of language and dialect. In contrast, NAO and Pepper are already used in the care sector, allow interaction, and can move. For spiritual purposes, they conduct funerals,

² I use “robot” to refer to AI-based, physically embodied systems. The term “machine” is employed more broadly to denote technical systems in general, including such robots, and is therefore occasionally used in a generic sense.

³ The models presented reflect a personal selection. There are numerous other spiritual robots that can be used, for example, for religious education, spiritual care, preaching, or liturgy and rites. In addition to those shown here, other robots include AIBO, CARL, Mindar, QT, Veldan, and The Prayer. For further information, see: Simmerlein/Tretter 2024a; Puzio 2023; Trovato et al. 2021; Simmerlein/Tretter 2024b; Trothen 2022.

answer questions, offer companionship, quote passages from texts or initiate conversations (cf. Puzio 2024, 132; Cheong 2022, 91; Gould et al. 2021, 613–614). The examples discussed do not aim to represent the most recent stage of technological development. Rather, they exemplify structurally relevant features of embodied AI systems in spiritual contexts—such as limited reasons–responsiveness, constrained adaptability and predefined interaction patterns—that remain normatively significant even as technical sophistication increases. The analysis therefore focuses on these structural characteristics rather than on a specific technological generation.

Advanced machines are able to communicate and interact.

The following considerations on moral responsibility are limited to robots that are physically embodied, enable at least some interaction, and correspond to the models described above. *Firstly*, because such machines operate in the world—in contrast to online tools or purely digital spiritual guides. *Secondly*, because human–robot relationships and interactions are easier to implement when a counterpart is physically present (cf. Simmerlein/Tretter 2024a, 266; Rabbitt et al. 2015, 37). And *thirdly*, because of the technical advantages that advanced machines offer for spiritual practices, as they are able to communicate and interact (cf. Cheong 2022, 88). Let’s imagine that a robot (Pepper) is leading a group discussion with people requiring care in a nursing home. Pepper asks about the relevance of dying and what death means to the individuals present. For Bert, it is nothing more than a pointless discussion because all people must die at some point. Ann, on the other hand, listens to the comments by the people present and concludes that although death is indeed inevitable, it has not yet occurred. The time until death does occur should thus be used wisely. A few days later, Ann reconciles with an old friend whom they have completely ignored for several decades due to a dispute. In contrast to Bert, it seems fair to say that the group discussion represents a spiritual experience for Ann. What is the point of this example? *Firstly*, spirituality is highly individual. While Bert may have spiritual experiences watching birds fly by and does not find meaning in the group discussion moderated by Pepper, the opposite is true for Ann. And *secondly*, general guidelines promoting group discussions because of their potential for spiritual experiences or spiritual insights, are inappropriate and difficult to justify. Otherwise, individuals would not be able to find their own subjective answers if they had to find general answers (and comply with definitions).

Based on AI-based care robots already in use, it can be assumed that the tasks of such machines will eventually be expanded to include spiritual aspects (cf. Simmerlein/Tretter 2024b, 4–5). Whether spiritual care robots will then replace purely spiritual robots cannot be answered at present. What is clear, however, is that care robots are already providing support for people, and studies are being conducted on their use. These show, among other things, that many people describe positive experiences when interacting with NAO or Pepper, for example (cf. Nijssen et al. 2022; Oksanen et al. 2020; Yew 2021). Care robots can initiate a human-robot relationship more easily, which seems essential for spirituality (cf. Anandarajah/Hight 2001, 85). This is because people in need of care already interact with these machines, entrust them with certain activities and tasks—or, to some extent, their own wellbeing—and, in many cases, a technical form of relationship has been established.

A human-robot relationship seems essential for spirituality.

Building on an existing relationship seems easier to imagine than trusting an unfamiliar spiritual robot that is technically limited, less mobile, and has a different appearance (cf. Puzio 2023, 4; Simmerlein/Tretter 2024a, 266; Kropf 2025, 10). Of course, one could argue that these considerations are nothing more than assumptions that may well be wrong. This is not disputed. However, it seems reasonable to consider care robots for the technical provision of spiritual support—not least because many people in need of care seek spiritual support (cf. Lima et al. 2020; Sun et al. 2016; Moylan et al. 2015). In many cases, spiritual support cannot be separated from spiritual care, and in most cases it cannot be separated from compassionate care (cf. Puchalski 2001, 356). This does not suggest that taking spiritual concerns into account requires a nursing professional or a care robot, nor does it suggest that spiritual encounters can only be experienced and promoted in a caring relationship. However, a relationship can help people with spiritual needs to open up, feel understood, and thus also have spiritual experiences. In short, spiritual support, in many cases, corresponds to a caring attitude—something that care robots already fulfill to a certain extent.

4 Moral responsibility and spiritual robots

Building on the preceding conceptual clarifications and the positioning within the current responsibility debate outlined above, this section systematically assesses responsibility attribution across three structurally distinct types of spiritually relevant bad outcomes. The aim is to clarify who, if anyone, can be held morally responsible when such outcomes occur. But why? *Firstly*, because the connection between spirituality, AI-based robots, and moral responsibility is new. *Secondly*, because spirituality represents something valuable for many people, and considering—and evaluating—its technology-based provision is particularly important and timely. And *thirdly*, because it is necessary to clarify how bad outcomes caused by spiritual robots should be evaluated.

Who, if anyone, can be held morally responsible?

But what exactly is a spiritual bad outcome? Three realistic bad outcomes are discussed below: (1) no guidance, (2) too much guidance, and (3) too little guidance. This raises two questions, in simplified terms: “Who is responsible for the outcome?” and “How should one be held responsible for the outcome?”. I am primarily concerned with the first question, and the entities addressed are robots, interacting humans, and society.

The following starting point applies for the rest of the discussion: The degree of moral responsibility of an agent (A) for an action⁴ (x) and associated bad outcomes (o) is based on facts about A, x, o, and the relationships between them (cf. Kaiserman 2021, 3598; Kiener 2025, 366). It is assumed that A is a moral agent because moral responsibility presupposes that A can recognize the moral relevance of this responsibility (cf. Neuhäuser 2015, 134; Constantinescu et al. 2022, 3). Bad outcomes are understood as something that can reasonably be described as bad (cf. Kropf 2026). If NAO short-circuits and the robot is therefore unable to play a video for A1, this is a bad outcome. However, it is more clearly a bad outcome if A2 touches the robot while this is happening and suffers cardiac arrest, regardless of whether A2 wanted to see the video or not. In this article, *spiritual bad outcomes* refer to outcomes that undermine a person’s spiritual orientation, autonomy, or trust. The following scenarios are deliberately constructed as simplified but realistic constellations in order to isolate morally relevant features and to assess responsibility attribution under controlled conditions. Let’s consider the example *no orientation*.

⁴ The action described here (x) may also be understood as an omission (i.e., not x). While some accounts restrict causation to positive actions, this article treats omissions as actions when they result in outcomes and are grounded in a decision. As such, they can be relevant for the attribution of moral responsibility. See, for example: Bernstein 2016, 435; Glannon 1998, 243; Hoffmann-Kolss 2025, 265; Zimmerman 1986, 201.

NAO is assigned to a nursing home to address the spiritual concerns of residents. A grieving person (A1) turns to the robot with their worries because the nurse (N1) is busy. A1 asks about the meaning of life, tries to resolve feelings of guilt, and seeks general support. NAO responds with general platitudes, positive dialogue patterns, and standardized spiritual offerings (x1). A1 then completely shuts down, feels alone in their spiritual distress (o1), and avoids both NAO and nursing staff. A1's health deteriorates dramatically as a result, and A1 dies a few weeks later (o2).

Who is morally responsible in *no orientation*? It can certainly be argued that o1 would not have occurred without NAO's actions. This is true. However, it is also true that moral responsibility is not identical to causal responsibility. The establishment of a causal relationship between x1 and o1 does not say anything about whether, and to what extent NAO is morally responsible for o1 and possibly even o2 (Zimmermann et al. 2011, 837–838). Otherwise, one would have to claim that x1 by NAO and the contribution to o1 already clarify that the machine is morally responsible. The short answer is: NAO is not morally responsible for o1 or o2 in *no orientation*—the reasoning follows immediately. Following Nelkin, Fischer and Ravizza, a person is morally responsible if they act in accordance with certain (moral) reasons (cf. Nelkin 2016, 371; Fischer 1987, 83; Fischer/Ravizza 1998)—this is also referred to as a *reasons responsive mechanism*. A distinction is made between (1) recognizing moral reasons and (2) following them (cf. Fischer 2003, 249; Herstein 2019, 111–112; Glannon 1998, 232). If this approach is considered plausible, then NAO was neither able to recognize (1) that A1 did not need general answers and a personalized approach was necessary, nor was it able (2) to act on the basis of such reasons.

Furthermore, the three conditions⁵ often underpinning moral responsibility—control, knowledge, intention—are not met. These are an important point of reference in this article and are linked to the *reasons responsive mechanism* described above. NAO can perform certain actions, such as replaying standardized responses to spiritual questions, but it cannot deviate autonomously from programmed specifications (control). The machine may have stored liturgical texts or spiritual practices in video format—and thus as information (cf. Geraci 2006, 232–233)—but this is not knowledge in human form (knowledge). At present, it does not seem appropriate to claim that NAO can act intentionally. Rather, certain actions (e. g., x1) can be traced back to programming (intention). In short, NAO is not a moral agent. What about N1? Is it justified to attribute moral responsibility to the nurse in *no orientation*? No seems to be the correct answer to me.

⁵ These conditions draw on Aristotelian reflections on moral responsibility, particularly the relevance of knowledge and control. While the tradition is considerably more complex and has been further developed, causality is often treated as an additional, necessary (though not sufficient) condition. All of these factors can be fulfilled to varying degrees and thus affect responsibility attribution. See, for example: Coeckelbergh 2020; Constantinescu et al. 2022; Danaher 2019; Zimmerman 1987; Aristoteles 2019; Kropf 2026.

Let's assume that N1 acted conscientiously and carefully in *no orientation*, or in other words, that there was no negligence in care associated with the delegation of x1 to NAO. Otherwise, one would have to claim that N1 was only busy in order to go to the canteen to eat, to smoke a cigarette in the courtyard, or not to waste time with A1. If this is the case, attributing responsibility would not only be adequate on the grounds of negligence, but N1's action would amount to neglect and ignorance. Zimmerman's concept of negligence is helpful here, whereby he refers to three dimensions: probability, ease, and seriousness (cf. Zimmerman 1986, 204–205). One could say that N1 would have been negligent if they had (1) considered o1 to be probable, if it had been (2) easy not to delegate x1 to NAO, and if (3) it could be assumed that o2 would result from o1. However, it seems much more realistic to assume that N1 did not have time for A1 because they were busy caring for other people in need of care. In that case, delegating to NAO constitutes the provision of a spiritual option that would not have been possible otherwise. In *no orientation*, N1 could not influence NAO's actions (control), did not want to contribute to o1 or o2 by delegating the task to NAO (intention), and it can be assumed that N1 did not know that NAO could not take A1's spiritual concerns into account (knowledge).

Control, knowledge, intention

Why is o1 a bad outcome in spiritual terms? The outcome is bad in *no orientation* because A1 is not taken seriously as a subject. Or, in other words, because NAO's actions hindered A1's spiritual needs—which corresponds to harm (cf. Beauchamp/Childress 2019, 159). Following on from the above, NAO offers no orientation for A1 because general answers do not promote and discourage the discovery of subjective answers by the individual. One could argue that there is no justification for the employment of NAO in such tasks if such bad outcomes are to be expected. However, actions by robots cannot be fully controlled or anticipated because this would require constant monitoring by nursing staff. This would contradict the use of these machines in relieving staff or providing general support (cf. Schönmann et al. 2024, 8–9; Kabacińska et al. 2021, 928–929). For example, the presence of a pastoral care professional would be a solution (cf. Simmerlein/Tretter 2024b, 5), but this would call into question the usefulness and purpose of these machines. In addition, previous considerations and studies (cf. Johnstone et al. 2012; Anandarajah/Hight 2001; Kristeller/Jordan 2018) suggest that spiritual lifestyles and

practices are individual. Accordingly, x_1 by NAO would be perceived differently (and perhaps even positively) by other people than it was by A_1 . The question also arises as to whether a human professional can always prevent the errors that exist in *no orientation*. If this is not the case, there is a reason not to expect—or even demand — infallibility from robots.

Could a human professional always prevent the errors?

Another group of people could be considered in *no orientation* for a justified attribution of moral responsibility. These are programmers (P_1), designers (D_1), technicians (T_1), and other people involved in the manufacturing process. According to Königs, the *no responsibility* condition and the *autonomy* condition must be met in order to establish a responsibility gap⁶ (Königs 2022, 2). In *no orientation*, a responsibility gap exists if and when no human person (e. g., N_1) can be rightly attributed responsibility and because NAO's actions were necessary for o_1 . Assigning responsibility to P_1 or T_1 would close this responsibility gap. So why not hold P_1 morally responsible, for example? Because it cannot be justified: P_1 does have a causal contribution in the long chain that ultimately leads to o_2 ; however, P_1 could not have known that NAO's actions would result in A_1 's spiritual helplessness (knowledge), nor could P_1 prevent the machine's actions (control), and P_1 did not intend to cause o_1 or even o_2 by programming NAO (intention).

Not taking these (unfulfilled) conditions into account and attributing moral responsibility to P_1 , for example, disregards P_1 's praiseworthy (because careful and conscientious) attitude (Kropf 2026), which is assumed at this point. Furthermore, it places too much weight on causality. If the causal connection between P_1 and o_1 is already sufficient to attribute moral responsibility, thereby neglecting or completely ignoring the conditions, the question arises as to why this is not also the case with NAO. NAO has a closer causal link to o_1 and o_2 that is perhaps even more significant in its effect than that of P_1 . One could argue that attributing responsibility to a machine does not make sense—especially if it involves remorse, compensation, punishment, or an explanation (cf. Kiener 2025, 361; Coeckelbergh 2020, 2062). This is not disputed. Nevertheless, it does not change the fact that attributing moral responsibility to P_1 in *no orientation* overestimates the causal connection and at the same time pays too little attention to the actor. Let's now imagine *manipulative robot*:

⁶ Put simply, a responsibility gap exists when one or more actors make a necessary contribution to an outcome, but no one can be held morally responsible for it. This is not unique to AI-based systems and is often discussed in this context. This is mainly because AI-based systems are acting autonomously (at least in some areas and with restrictions) but cannot bear moral responsibility. See: Matthias 2004; Johnson 2015; Königs 2022; Santoni de Sio/Mecacci 2021.

The spiritual robot SanTO is located in a church. The machine is physically present and can recite passages from the Bible, initiate prayers, or suggest devotions. A local resident (A2), who is seeking help and meaning following a personal tragedy, begins to meet with SanTO regularly. After a few weeks, SanTO prioritizes certain passages from the Bible. This is followed by suggested actions for A2, such as daily prayers, exercises in renunciation, or gratitude activities (x2). SanTO regularly reminds A2 of these during visits, thereby internalizing the prescribed patterns (o3). After some time, A2 begins to sacrifice animals seemingly at random in order to find spiritual enlightenment (o4).

Who is morally responsible in *manipulative robot*? What is obvious is that there is no nurse like N1 in *no orientation* who can be held responsible in this case. Robots such as SanTO act, or more accurately, function in a predefined environment and within a predefined scope of application. That being said, it is SanTO who, through x2, contributes to o3 occurring. Is the machine therefore morally responsible? What was true in *no orientation* can also be claimed in *manipulative robot*. SanTO does not fulfill the three conditions—which, simply put, would require a moral agent—nor can the machine be held responsible for the bad outcome. In the present example, the bad outcome consists *firstly* in the fact that A2 is not taken into consideration. This means that, as already seen in *no orientation*, A2 is not taken seriously as an individual person with an individual spirituality.

Secondly, the outcome is bad not only because A2's original spiritual ideas are not considered, but because the machine (through x2) contributes to A2 taking on a foreign spirituality. Following on from the above, SanTO offers too much orientation for A2 because individual answers are prescribed. This foreign spirituality should not be understood as inherent to the robot, nor should it be understood as the programming requiring such manipulative actions. Robots learn through interaction with their environment, are subject to certain biases, and make mistakes (cf. Matthias 2004, 181—182). This is one possible view on *manipulative robot*. But what about A2? Should the person in *manipulative robot* be held responsible for o3 and thus for adopting foreign spiritual ideas? Yes, seems right and justifiable to me. Even if it is rightly argued in comparable and other contexts that persons who are under coercion or manipulation cannot be held responsible for their actions (cf. Beauchamp/Childress 2019, 137; Stier 2016, 246), the situation in the present example is different. A2 was neither forced by SanTO to attend the church, nor can one speak of manipulation—especially

not if this means that A2 could not have decided otherwise. Or, to put it another way:

“[...] it is correct to say that he did it because he could not have done otherwise; the person really wanted to do what he did; he did it because it was what he really wanted to do, so that it is not correct to say that he did what he did only because he could not have done otherwise” (Frankfurt 1969, 839).

Such machines are not human spiritual professionals.

Even though these considerations refer to the so-called *Frankfurt cases*,⁷ intentionality is relevant (cf. Kropf et al. 2026, 11). A2 visited SanTO with a specific intention and did not allow themselves to be dissuaded from doing so even when the machine’s actions became more frequent. Manipulation by the machine would require that A2 had no other option than to accept the spiritual offerings. However, this is not the case in *manipulative robot*. It seems more adequate to regard SanTO’s actions as a weak form of manipulative behavior, which A2 could have resisted. A2 was free to decide for or against visiting the church (control), A2’s intention as described above is recognizable as such (intention), and it can be assumed that A2 was aware that such machines are not human spiritual professionals (knowledge). Mele’s considerations provide an additional reference point when he compares two otherwise identical individuals, let’s call them Fred and Gale (cf. Mele 1995, 145; Mele 2008, 268). While Fred autonomously decides to change, Gale is forced by external influences to follow new values—so-called *unsheddable values*. After this manipulation, Gale no longer appears authentic, as these are not values that Gale wants—or rather, that Gale wanted before the manipulation. Gale is therefore not (morally) responsible for what happens afterwards. In the present example, A2 can be compared to Fred, but not to Gale. In the case of Gale, the manipulation involves brainwashing, a malicious neurosurgeon, or other mechanisms that impose a different value system on Gale—and which Gale cannot resist. However, this is precisely what A2 can do, even if new (spiritual) values are internalized through the visits to SanTO. Furthermore, it seems plausible to argue that the manipulation in Mele’s example presupposes that Gale is intentionally brought into a new value system. However, as has already been made clear, this intention cannot reasonably be assumed regarding SanTO. This provides another reason for attributing moral responsibility

⁷ These examples show that moral responsibility often conflicts with intuitive notions of freedom. There may be situations in which person A1 has to choose between x1 and x2 and decides, for example, in favor of x2. In the Frankfurt cases, however, it would be impossible for A1 to choose x1 because, for example, manipulation would make x2 necessary. Such cases have been and continue to be discussed extensively in the literature, especially in the context of moral responsibility. See, for example: Frankfurt 1971; Frankfurt 1969; Stier 2016.

for adopting the *new spirituality* to A2. Nevertheless, a weak form of manipulation exists:

“[...] the most common form of manipulation is informational manipulation, a deliberate act of managing information that alters a person’s understanding of a situation and motivates him or her to do what the agent of influence intends” (Beauchamp/Childress 2019, 137).

Even though this case concerns the health sector and there is no intent on the part of SanTO, the selection of information is relevant. The machine does not select certain information independently in *manipulative robot*, but the available information—Bible verses, text passages, etc.—is limited (cf. Cheong 2022, 91–92) and therefore selective. Manipulation does not occur because SanTO forces individuals, nor does the machine attempt to persuade A2, but A2 is nevertheless manipulated in a weak form by the information provided. What else is bad about the outcome? As a consequence of (1) the failure to consider A2 as an individual and (2) the change in spiritual beliefs promoted by the robot, (3) the spiritual autonomy of A2 is disregarded.

Spirituality is not just any arbitrary value.

Disregarding (3) the spiritual autonomy of A2 means that one’s own ideas of searching and finding lose their relevance or are completely irrelevant if the spiritual offerings of the machine are general and not individually customizable. Such machines offer spiritual guidance, but their technical limitations must be considered. Spirituality as a point of orientation is not just any arbitrary value or something that one appreciates from time to time, such as good advice or reciting a passage—robots can perform such actions. It is much more about engaging with the person one is dealing with (cf. Puchalski 2001, 355), considering subjective ideas (cf. Anandarajah/Hight 2001, 86–87), and providing individually tailored suggestions (cf. Cole-Turner 2025, 13). Admittedly, one could argue that spiritual experiences can also arise from simply listening or being present.

This is true, as studies show (cf. Puchalski 2001; Zurzycka et al. 2020; Graves 2024). However, what is important, and what becomes clear from what has been said so far, are (1) the limitations of machines for spiritual purposes and (2) the potential bad outcomes. If one only has o1 and o3 in mind in *no orientation* and *manipulative robot*, and o2 and o4 do not occur, the ques-

tion may arise as to what is so bad about these results. It cannot be ruled out that, after the disappointing spiritual encounter with NAO, A1 simply dispenses with the machine and subsequently places their trust in human counselors—in which case o2 does not occur. The same can be imagined in the second scenario, if A2 takes new spiritual points of orientation into account through encounters with SanTO, but these do not lead to o4. These results are just as realistic as the bad outcomes described above—if not more likely. However, o2 and o4 cannot be ruled out, and it seems wrong to consider them completely unrealistic. Let's imagine *useless blessings* as a final example:

BlessU2 is assigned to bless people, quote text passages, or offer words of comfort. A lonely person (A3) is looking for spiritual guidance but encounters BlessU2 in the church. The machine offers a standardized selection: comfort, thanks, and general. A3 chooses comfort, after which the robot quotes a verse (x3) with flashing lights and raised robotic arms. A3 is not satisfied and asks the machine for advice, whereupon other verses are suggested. A3 feels left alone and leaves the church (o5). The experience with BlessU2 causes A3 to lose faith in the pastoral competence of the church. The following weeks are so unbearable for A3 that they end their life (o6).

Who is morally responsible in *useless blessings*? While in the two previous examples the focus was on individual actors, here I am primarily concerned with responsibility in general. Some considerations about the actors involved: As mentioned above, it seems implausible and inappropriate given the current state of technology to attribute moral responsibility to BlessU2. The persons involved in the manufacturing process (programmers, technicians, designers) can also be excluded as responsibility bearers if a conscientious and careful attitude is to be assumed (cf. Kiener 2025, 359; Königs 2022, 5)—which I do for the sake of simplicity and for the sake of argument. But what moral responsibility bears A3? In *manipulative robot*, A2 is morally responsible for sacrificing the animals (o4), and the present example should be assessed similarly. Even if the machine provided too little guidance (x3), thereby contributing to A3's loss of trust, it was A3 who took their own life. A3 is therefore morally responsible for o6, at least to the extent that the three conditions are met.

In *no orientation*, there was a bad outcome due to the harm caused to A1 as a spiritual subject, whereas in *manipulative robot*, SanTO disregarded the spiritual autonomy of A2. In *useless blessings*, there a bad outcome pre-

sents itself in the decline in spiritual trust of A3, or in other words, there is a loss of trust in technology and pastoral care. Following on from the above, BlessU2 offers too little orientation for A3, meaning that limited general answers do not adequately address individual needs,—and reduce the spiritual answerability of A3.

What moral responsibility does society bear?

The peculiarity of the bad outcomes described above is that they can not be attributed to malfunctions of the robots, there are no manufacturing or programming errors, and no human misconduct—in other words, responsibility gaps exist. What moral responsibility does society bear? And to what extent is the relevance of spirituality determining in this regard? Here, society denotes those individuals who are charged with and *responsible for* providing spiritual services through AI-based robots.

If the preceding considerations make sense, then there will be realistic scenarios in which spiritual robots contribute to bad outcomes. At the same time, it should be noted that these machines enable spiritual options and points of orientation that arise in particular from their “otherness” (cf. Cifuentes et al. 2020, 71–72; Löffler et al. 2021, 582; Kropf 2025, 16) and thus cannot be provided by humans in the same way. Not taking advantage of such an option per se, due to concerns and the potential for bad outcomes, does not seem justifiable. However, the unconditional or unrestricted use of these machines, knowing that bad outcomes cannot be entirely avoided, also does not seem justifiable. What can a morally responsible attitude achieve? And what would it look like? When AI-based actors act, the collective assumption and attribution of responsibility is a topic of discussion (cf. Nyholm 2018; Conradie/Nagel 2024; Taylor 2024). In short, the collective or the team, takes on the moral responsibility that should be attributed to an AI system but cannot⁸ be attributed to it. For this article, a similar strategy seems reasonable, only in a slightly modified and cursory form.

In contrast to the bad outcomes discussed so far, which require a backward-looking moral responsibility, the provision of spiritual robots is to be understood as a forward-looking moral responsibility because it offers something morally important—spirituality—to people seeking orientation. The collective assumption of a backward-looking moral responsibility for bad outcomes would be a possible next step. However, some problems already became apparent in *no orientation*. Taddeo and Blanchard rightly empha-

⁸ Most argue that AI-based systems cannot be attributed moral responsibility. Exceptions include Coeckelbergh’s proposal on virtual moral responsibility, or Gogoshin’s approach, according to which robots can be morally responsible based on social responsibility practices. However, both refer to an interpretation of moral responsibility that is incompatible with the understanding presented here. See, for example: Coeckelbergh 2009; Gogoshin 2021; Floridi/Sanders 2004; Taylor 2024; Kropf et al. 2026.

size the (probable) lack of intention on the part of the group members (cf. Taddeo/Blanchard 2022, 10–11), and Taylor draws attention to the difficulty of providing adequate compensation (cf. Taylor 2024, 12–13). Nevertheless, bad outcomes could be reduced, at least in terms of their probability and frequency, through a proactive attitude and appropriate measures. Put simply, step 2 has been discussed here because spiritual robots are already in use in the three examples above. A careful and conscientious attitude on the part of acting individuals was not necessarily sufficient to prevent bad outcomes. Step 1 then corresponds to society as a whole. A careful and conscientious attitude could prevent the bad outcomes that cannot be avoided in step 2.

A moral gambit

Compared to a forward-looking moral responsibility and the task of society as a whole, I would maintain that individuals are morally responsible for bad outcomes, as in the three examples above. It's not about overburdening A1, A2, or A3 and putting blame on them, which can definitely be seen that way. Rather, it is crucial that focusing exclusively on collective forms of responsibility, or even society taking the blame, does not do justice to the individual contribution. Following Taddeo and Blanchard, the use of spiritual robots corresponds to a moral gambit (cf. Taddeo/Blanchard 2022, 15–16). *Firstly*, because their use is associated with something morally significant, or is intended to enable something morally significant. *Secondly*, because AI-based systems are beyond complete control and predictability (cf. Matthias 2004, 181–182). And *thirdly*, because their use implies a moral responsibility, even if it cannot (currently) be attributed to them. The considerations so far suggest that this moral gambit should be managed both individually and by society as a whole, but also that certain precautions should be taken.

In *no orientation*, forward-looking moral responsibility means that spiritual robots are assigned with a clear intention and intended as support. Even before NAO is deployed, it must be clarified which tasks are to be delegated to the robot, which tasks require human specialists, and how exactly this is communicated to those seeking orientation. Similar considerations make sense in *manipulative robot* and *useless blessings*, although the tasks of SanTO and BlessU2 are even easier to define. Placing responsibility solely on N1 and other professionals is the wrong approach (cf. Kropf 2026). It seems more appropriate to involve all relevant persons—in a nursing home

or other facilities—to inform them about possibilities and limitations, and to provide human support when machine assistance is not sufficient. This support could be provided by specially trained nursing staff (in *no orientation*), pastoral caregivers (in *manipulative robot*), priests (in *useless blessings*), or other professionals—in these and other constellations. This not only enables spiritual orientation if and as needed, since human and robotic support is perceived and implemented in a structured and complementary manner, rather, it is possible to prevent bad outcomes in advance or at least make them less likely.

5 Final considerations

This article addressed the relevance of spirituality as an individual point of orientation and spiritual robots. It showed that an individual search for and discovery of (possible) answers is to be preferred over general guidelines. Using three fictional but realistic scenarios, it was shown that these machines can contribute to bad outcomes that are spiritually significant. These include (1) no orientation, which results in harm to the spiritual subject and prevents individual answers. Too much orientation leads (2) to weak manipulation and prescribes individual answers. Too little orientation can (3) result in a loss of trust and does not take individualized answers sufficiently into account. The considerations on forward-looking moral responsibility by society as a whole represent a preliminary proposal. It seems important that both individuals and society prepare for possible bad outcomes caused by spiritual robots. Such bad outcomes can be avoided through careful, conscientious, and forward-looking actions. Moral responsibility should be taken on by everyone creating, building, programming, deploying, and interacting with those machines—for the part they play. If bad outcomes occur, individual moral responsibility is by no means obsolete. Rather, it is important and essential for a functioning moral community, especially when individuals act freely, knowingly, and intentionally—and use AI-based systems in doing so. More broadly, the analysis shows that responsibility debates in AI ethics should not only focus on technical malfunction or physical harm. When AI-based systems operate in domains that engage with existential or spiritual concerns, responsibility attribution must also account for harms to orientation, autonomy, and trust.

References

- Anandarajah, G. / Hight, E. (2001), Spirituality and medical practice. Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment, *American family physician* 63, 1, 81–89.
- Aristoteles (2019), *Nikomachische Ethik*. Ed. Gernot Krapinger, Ditzingen/Ergolding: Reclam, 2019th ed.
- Beauchamp, Tom L. / Childress, James F. (2019), *Principles of biomedical ethics*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Benites, Andrea Carolina / Rodin, Gary / Leite, Ana Carolina Andrade Biaggi / Nascimento, Lucila Castanheira / Dos Santos, Manoel Antônio (2021), The experience of spirituality in family caregivers of adult and elderly cancer patients receiving palliative care: A meta-synthesis, *European journal of cancer care* 30, 4, 1–13. DOI: 10.1111/ecc.13424.
- Bernstein, Sara (2016), Causal and Moral Indeterminacy, *Ratio* 29, 4, 434–447. DOI: 10.1111/rati.12144.
- Best, Megan / Butow, Phyllis / Olver, Ian (2014), Spiritual support of cancer patients and the role of the doctor. Supportive care in cancer, *Official journal of the Multinational Association of Supportive Care in Cancer* 22, 5, 1333–1339. DOI: 10.1007/s00520-013-2091-1.
- Birkholz, Carmen B. (2020), *Spirituelle Sorge um Menschen mit Demenz. Eine Interpretative hermeneutische Studie im Kontext von Palliative Care*, Wiesbaden: Springer.
- Camacho-Montaña, Lucía Rocío / Pérez-Corrales, Jorge / Pérez-de-Heredia-Torres, Marta / Martín-Pérez, Ana María / Güeita-Rodríguez, Javier / Velarde-García, Juan Francisco / Palacios-Ceña, Domingo (2021), Spiritual Care in Advanced Dementia from the Perspective of Health Providers: A Qualitative Systematic Review, *Occupational therapy international* 9998480, 1–11. DOI: 10.1155/2021/9998480.
- Cheong, Pauline Hope (2020), Religion, Robots and Rectitude: Communicative Affordances for Spiritual Knowledge and Community, *Applied Artificial Intelligence* 34, 5, 412–431. DOI: 10.1080/08839514.2020.1723869.
- Cheong, Pauline Hope (2022), Robots, religion and communication. Rethinking piety, practices and pedagogy in the era of artificial intelligence, in: Isetti, Giulia / Innerhofer, Elisa / Pechlaner, Harald et al. (eds.), *Religion in the age of digitalization. From new media to spiritual machines*, London/New York, Routledge, 86–96.
- Cifuentes, Carlos A. / Pinto, Maria J. / Céspedes, Nathalia / Múnica, Marcela (2020), Social Robots in Therapy and Care, *Current Robotics Reports* 1, 3, 59–74. DOI: 10.1007/s43154-020-00009-2.
- Coeckelbergh, Mark (2009), Virtual moral agency, virtual moral responsibility: On the moral significance of the appearance, perception, and performance of artificial agents, *AI & SOCIETY* 24, 2, 181–189. DOI: 10.1007/s00146-009-0208-3.
- Coeckelbergh, Mark (2012), Can we trust robots? *Ethics and Information Technology* 14, 1, 53–60. DOI: 10.1007/s10676-011-9279-1.
- Coeckelbergh, Mark (2020), Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability, *Science and engineering ethics* 26, 4, 2051–2068. DOI: 10.1007/s11948-019-00146-8.

- Cole-Turner, Ron (2025), Artificial Intelligence and Human Spirituality: Is a Spiritual Chatbot a Good Idea?, *Theology and Science*, 1–16. DOI: 10.1080/14746700.2025.2514299.
- Connolly, Lyndsey / Moss, Hilary (2021), Music, spirituality and dementia: Exploring joint working between pastoral care professionals and music therapists to improve person-centred care for people with dementia (*Innovative Practice*), *Dementia (London, England)* 20, 1, 373–380. DOI: 10.1177/1471301219885560.
- Conradie, Niël Henk / Nagel, Saskia K. (2024), No Agent in the Machine: Being Trustworthy and Responsible about AI, *Philosophy & Technology* 37, 2, 1–24. DOI: 10.1007/s13347-024-00760-w.
- Constantinescu, Mihaela / Vică, Constantin / Uszkai, Radu / Voinea, Cristina (2022), Blame It on the AI? On the Moral Responsibility of Artificial Moral Advisors, *Philosophy & Technology* 35, 2, 1–26. DOI: 10.1007/s13347-022-00529-z.
- Damianakis, Thecla / Wilson, Kimberley / Marziali, Elsa (2018), Family caregiver support groups: Spiritual reflections' impact on stress management, *Aging & mental health* 22, 1, 70–76. DOI: 10.1080/13607863.2016.1231169.
- Danaher, John (2019), The rise of the robots and the crisis of moral patiency, *AI & SOCIETY* 34, 1, 129–136. DOI: 10.1007/s00146-017-0773-9.
- European Association of Palliative Care (2025), *Spiritual Care. What is spiritual care?*, <https://www.eapcnet.eu/eapc-groups/reference/spiritual-care/> [30.07.2025].
- Fischer, John Martin (1987), Responsiveness and moral responsibility, *Responsibility, character, and the emotions*, 81–106.
- Fischer, John Martin (2003), 'Ought-Implies-Can'. *Causal Determinism and Moral Responsibility*, *Analysis* 63, 3, 244–250, <https://www.jstor.org/stable/3329319>.
- Fischer, John Martin / Ravizza, Mark (1998), *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press.
- Floridi, Luciano / Sanders, J. W. (2004), On the Morality of Artificial Agents, *Minds and machines* 14, 3, 349–379. DOI: 10.1023/B:MIND.0000035461.63578.9d.
- Frankfurt, Harry G. (1969), Alternate Possibilities and Moral Responsibility, *The Journal of Philosophy* 66 (23), 829–839. DOI: 10.2307/2023833.
- Frankfurt, Harry G. (1971), Freedom of the Will and the Concept of a Person, *The Journal of Philosophy* 68, 1, 5–20. DOI: 10.2307/2024717.
- Geraci, Robert M. (2006), Spiritual robots: Religion and our scientific view of the natural world, *Theology and Science* 4, 3, 229–246. DOI: 10.1080/14746700600952993.
- Geraci, Robert M. (2024), Religion among Robots: An If/When of Future Machine Intelligence, *Zygon: Journal of Religion and Science* 59, 3, 729–747. DOI: 10.16995/zygon.10860.
- Glannon, Walter (1998), Moral Responsibility and Personal Identity, *American Philosophical Quarterly* 35, 3, 231–249, <http://www.jstor.org/stable/20009933>.
- Gogoshin, Dane Leigh (2021), Robot Responsibility and Moral Community, *Frontiers in robotics and AI* 8, 1–13. DOI: 10.3389/frobt.2021.768092.
- Gould, Hannah / Arnold, Michael / Kohn, Tamara / Nansen, Bjørn / Gibbs, Martin (2021), Robot death care: A study of funerary practice, *International Journal of Cultural Studies* 24, 4, 603–621. DOI: 10.1177/1367877920939093.

- Graves, Mark (2024), Modeling morality and spirituality in artificial chaplains, *Computers in Human Behavior: Artificial Humans* 2, 1, 1–7. DOI: 10.1016/j.chbah.2024.100051.
- Hakli, Raul / Mäkelä, Pekka (2019), Moral Responsibility of Robots and Hybrid Agents, *The Monist* 102, 2, 259–275. DOI: 10.1093/monist/onz009.
- Herstein, Ori (2019), Nobody’s Perfect: Moral Responsibility in Negligence, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 31, 1, 109–125.
- Hoffmann-Kolss, Vera (2025), Three Kinds of Causal Indeterminacy, *Australasian Journal of Philosophy* 103, 1, 261–276. DOI: 10.1080/00048402.2024.2381120.
- Johnson, Deborah G. (2015), Technology with No Human Responsibility?, *Journal of Business Ethics* 127, 4, 707–715. DOI: 10.1007/s10551-014-2180-1.
- Johnstone, Brick / Yoon, Dong Pil / Cohen, Daniel / Schopp, Laura H. / McCormack, Guy / Campbell, James / Smith, Marian (2012), Relationships among spirituality, religious practices, personality factors, and health for five different faith traditions, *Journal of religion and health* 51, 4, 1017–1041. DOI: 10.1007/s10943-012-9615-8.
- Kabacińska, Katarzyna / Prescott, Tony J. / Robillard, Julie M. (2021), Socially Assistive Robots as Mental Health Interventions for Children: A Scoping Review, *International Journal of Social Robotics* 13, 5, 919–935. DOI: 10.1007/s12369-020-00679-0.
- Kaiserman, Alex (2021), Responsibility and the ‘Pie Fallacy’, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 178, 11, 3597–3616. DOI: 10.1007/s11098-021-01616-1.
- Kiener, Maximilian (2025), AI and Responsibility: No Gap, but Abundance, *Journal of applied philosophy* 42, 1, 357–374. DOI: 10.1111/japp.12765.
- King, David P. / Duffy, Barbara J. / Steensland, Brian (2024), The Role of Spiritual Practices in the Multidimensional Impact of Religion and Spirituality on Giving and Volunteering, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 53, 6, 1459–1482. DOI: 10.1177/08997640231221533.
- Königs, Peter (2022), Artificial intelligence and responsibility gaps: what is the problem?, *Ethics and Information Technology* 24, 3, 1–11. DOI: 10.1007/s10676-022-09643-0.
- Körtner, Ulrich H. J. (2009), Spiritualität, Religion und Kultur – eine begriffliche Annäherung, in: Körtner, Ulrich H. J. / Müller, Sigrid / Kletečka-Pulker, Maria et al. (eds.), *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*, Vienna: Springer Vienna, 1–17.
- Kristeller, Jean L. / Jordan, Kevin D. (2018), Spirituality and Meditative Practice: Research Opportunities and Challenges, *Psychological Studies* 63, 2, 130–139. DOI: 10.1007/s12646-017-0391-0.
- Kropf, Mario (2025), Relational Autonomy, Dementia, and AI-Based Care Robots: Ethical Aspects of Using Machines to Care for People with Dementia, *Asian bioethics review* 18, 3, 299–319. DOI: 10.1007/s41649-025-00363-3.
- Kropf, Mario (2026), Rethinking backward-looking moral responsibility as care robots move toward superintelligence, *Discover Artificial Intelligence* 6, 1, 1–22. DOI: 10.1007/s44163-026-01025-5.
- Kropf, Mario / Spöck, Christoph / Werner, Roman (2026), Blame the Robot: Role Responsibility and Ethical Issues Regarding AI-Based Care Robots, *International Journal of Social Robotics* 18, 2, 1–14. DOI: 10.1007/s12369-026-01369-z.

- Lima, Sara / Teixeira, Lurdes / Esteves, Raquel / Ribeiro, Fátima / Pereira, Fernanda / Teixeira, Ana / Magalhães, Clárisse (2020), Spirituality and quality of life in older adults: a path analysis model, *BMC geriatrics* 20, 1, 1–8. DOI: 10.1186/s12877-020-01646-0.
- Löffler, Diana / Hurtienne, Jörn / Nord, Ilona (2021), Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts, *International Journal of Social Robotics* 13, 4, 569–586. DOI: 10.1007/s12369-019-00558-3.
- Matthias, Andreas (2004), The responsibility gap: Ascribing responsibility for the actions of learning automata. *Ethics and Information Technology* 6, 3, 175–183. DOI: 10.1007/s10676-004-3422-1.
- McKee, Denise D. / Chappel, John N. (1992), Spirituality and medical practice, *The Journal of family practice* 35, 2, 201–205.
- Mele, Alfred R. (1995), *Autonomous agents. From self-control to autonomy*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Mele, Alfred R. (2008), Manipulation, Compatibilism, and Moral Responsibility, *The Journal of Ethics* 12 (3–4), 263–286. DOI: 10.1007/s10892-008-9035-x.
- Moylan, Matthew M. / Carey, Lindsay B. / Blackburn, Ric / Hayes, Rick / Robinson, Priscilla (2015), The Men’s Shed: providing biopsychosocial and spiritual support, *Journal of religion and health* 54, 1, 221–234. DOI: 10.1007/s10943-013-9804-0.
- Nelkin, Dana Kay (2016), Difficulty and Degrees of Moral Praiseworthiness and Blameworthiness, *Noûs* 50, 2, 356–378. DOI: 10.1111/nous.12079.
- Neuhäuser, Christian (2015), Some Sceptical Remarks Regarding Robot Responsibility and a Way Forward, in: Misselhorn, Catrin (ed.), *Collective Agency and Cooperation in Natural and Artificial Systems*, Cham: Springer, 131–146.
- Nijssen, Sari R. R. / Müller, Barbara C. N. / Bosse, Tibor / Paulus, Markus (2022), Can you count on a calculator? The role of agency and affect in judgments of robots as moral agents, *Human-Computer Interaction* 181, 5, 1–17. DOI: 10.1080/07370024.2022.2080552.
- Nyholm, Sven (2018), Attributing Agency to Automated Systems: Reflections on Human-Robot Collaborations and Responsibility-Loci, *Science and engineering ethics* 24, 4, 1201–1219. DOI: 10.1007/s11948-017-9943-x.
- Oksanen, Atte / Savela, Nina / Latikka, Rita / Koivula, Aki (2020), Trust Toward Robots and Artificial Intelligence: An Experimental Approach to Human-Technology Interactions Online, *Frontiers in psychology* 11, 1–13. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.568256.
- Puchalski, C. M. (2001), The role of spirituality in health care, *Proceedings (Baylor University. Medical Center)* 14, 4, 352–357. DOI: 10.1080/08998280.2001.11927788.
- Puzio, Anna (2023), Robot, let us pray! Can and should robots have religious functions? An ethical exploration of religious robots, *AI & SOCIETY*, 1–17. DOI: 10.1007/s00146-023-01812-z.
- Puzio, Anna (2024), A NAO Robot Performing Religious Practices, *ET-Studies* 15, 1, 129–140.
- Rabbitt, Sarah M. / Kazdin, Alan E. / Scassellati, Brian (2015), Integrating socially assistive robotics into mental healthcare interventions: applications and recommendations for expanded use, *Clinical psychology review* 35, 35–46. DOI: 10.1016/j.cpr.2014.07.001.

- Robaczewski, Adam / Bouchard, Julie / Bouchard, Kevin / Gaboury, Sébastien (2021), Socially Assistive Robots: The Specific Case of the NAO, *International Journal of Social Robotics* 13, 4, 795–831. DOI: 10.1007/s12369-020-00664-7.
- Santoni de Sio, Filippo / Mecacci, Giulio (2021), Four Responsibility Gaps with Artificial Intelligence: Why they Matter and How to Address them, *Philosophy & Technology* 34, 4, 1057–1084. DOI: 10.1007/s13347-021-00450-x.
- Schaupp, Walter (2017), Die spirituelle Dimension des Schmerzes, *Spiritual Care* 6, 3, 285–293. DOI: 10.1515/spircare-2016-0130.
- Schönmann, Manuela / Bodenschatz, Anja / Uhl, Matthias / Walkowitz, Gari (2024), Contagious humans: A pandemic's positive effect on attitudes towards care robots, *Technology in Society* 76, 1–11. DOI: 10.1016/j.techsoc.2024.102464.
- Simmerlein, Jonas / Tretter, Max (2024a), Robots in Religious Practices: A Review, *Theology and Science* 22, 2, 255–273. DOI: 10.1080/14746700.2024.2351639.
- Simmerlein, Jonas / Tretter, Max (2024b), What about spiritual needs? Care robotics and spiritual care, *Frontiers in robotics and AI* 11, 1–7. DOI: 10.3389/frobt.2024.1455133.
- Soljacic, Fran / Law, Theresa / Chita-Tegmark, Meia / Scheutz, Matthias (2024), Robots in healthcare as envisioned by care professionals, *Intelligent Service Robotics* 17, 3, 685–701. DOI: 10.1007/s11370-024-00523-8.
- Stier, Marco (2016), Handlungsfreiheit, (Nicht-)Können und Zwang, in: Kühler, Michael / Rüther, Markus (eds.), *Handbuch Handlungstheorie: Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart: Metzler, 237–247. DOI: 10.1007/978-3-476-05359-6_27.
- Sun, Virginia / Kim, Jae Y. / Irish, Terry L. / Borneman, Tami / Sidhu, Rupinder K. / Klein, Linda / Ferrell, Betty (2016), Palliative care and spiritual well-being in lung cancer patients and family caregivers, *Psycho-oncology* 25, 12, 1448–1455. DOI: 10.1002/pon.3987.
- Taddeo, Mariarosaria / Blanchard, Alexander (2022), Accepting Moral Responsibility for the Actions of Autonomous Weapons Systems—a Moral Gambit, *Philosophy & Technology* 35, 3, 1–24. DOI: 10.1007/s13347-022-00571-x.
- Taylor, Isaac (2024), Collective Responsibility and Artificial Intelligence, *Philosophy & Technology* 37, 1, 1–18. DOI: 10.1007/s13347-024-00718-y.
- The School of Medicine and Health Sciences (2022), Clinical FICA Tool, The GW Institute for Spirituality & Health, <https://gwish.smhs.gwu.edu/programs/transforming-practice-health-settings/clinical-fica-tool> [23.08.2022].
- Tigard, Daniel W. (2021), Responsible AI and moral responsibility: a common appreciation, *AI and ethics* 1, 2, 113–117. DOI: 10.1007/s43681-020-00009-0.
- Toivonen, Kristiina / Charalambous, Andreas / Suhonen, Riitta (2018), Supporting spirituality in the care of older people living with dementia: A hermeneutic phenomenological inquiry into nurses' experiences, *Scandinavian journal of caring sciences* 32, 2, 880–888. DOI: 10.1111/scs.12519.
- Trothen, Tracy J. (2022), Intelligent Assistive Technology Ethics for Aging Adults: Spiritual Impacts as a Necessary Consideration. *Religions* 13, 5, 1–13. DOI: 10.3390/rel13050452.
- Trovato, Gabriele / Saint Chamas, Loys de / Nishimura, Masao / Paredes, Renato / Luchó, Cesar / Huerta-Mercado, Alexander / Cuellar, Francisco (2021), Religion and Robots: Towards the Synthesis of Two Extremes, *International Journal of Social Robotics* 13, 4, 539–556. DOI: 10.1007/s12369-019-00553-8.

Vandemeulebroucke, Tijds / Dzi, Kevin / Gastmans, Chris (2021), Older adults' experiences with and perceptions of the use of socially assistive robots in aged care: A systematic review of quantitative evidence, *Archives of gerontology and geriatrics* 95, 1–14. DOI: 10.1016/j.archger.2021.104399.

Yew, Gary Chan Kok (2021), Trust in and Ethical Design of Carebots: The Case for Ethics of Care, *International Journal of Social Robotics* 13, 4, 629–645. DOI: 10.1007/s12369-020-00653-w.

Zimmerman, Michael J. (1986), Negligence and Moral Responsibility, *Noûs* 20, 2, 199–218. DOI: 10.2307/2215391.

Zimmerman, Michael J. (1987), Luck and moral responsibility, *Ethics* 97, 2, 374–386.

Zimmermann, Anja / Abrams, Dominic / Doosje, Bertjan / Manstead, Antony S. R. (2011), Causal and moral responsibility: Antecedents and consequences of group-based guilt, *European Journal of Social Psychology* 41, 7, 825–839. DOI: 10.1002/ejsp.826.

Zurzycka, Patrycja / Wojtas, Katarzyna / Czyżowicz, Katarzyna (2020), Spiritual care for people suffering from dementia disorders – selected issues, *Problemy Pielęgniarstwa* 28, 3–4, 127–132. DOI: 10.5114/ppiel.2020.103532.



Sonja Huber

Der Jude Jesus als Dreh- und Angelpunkt der Orientierung (an) der Kirche in einer Zeit des gesellschaftlichen Klimawandels

ABSTRACTS

Trotz Jahrzehnten des jüdisch-christlichen Dialogs seit der Schoah, trotz Zurückdrängens von explizitem Juden Hass in christlicher Theologie, Liturgie und Katechese ist eine nachhaltige und tiefgreifende Revision einiger christlicher Glaubensvorstellungen und deren Ausdrucksweisen immer noch ausständig, dahingehend, dass in ihnen keinerlei Antijudaismen, auch nicht in sublimer, subtiler Form, mehr zutage treten.

Orientiert sich theologisches und gesamtkirchliches Handeln an den vielbeschworenen „Zeichen der Zeit“, so ist es gerade angesichts weltweit eminent wiederaufflammender Antisemitismen höchstes Gebot der Stunde, das Judesein Jesu ins Zentrum der theoretischen Auseinandersetzung und praktischen Umsetzung zu stellen, von diesem ausgehend mit der über 1500-jährigen Geschichte christlicher Antijudaismen aufzuräumen und so „der Gesellschaft“ Orientierung bieten zu können.

Welche konkreten Schritte für eine solche Neuorientierung kirchlichen Redens und Handelns notwendig sind, wird in diesem Beitrag u. a. anhand von Liedtexten des Gebet- und Gesangbuches *Gotteslob* näher erläutert.

Jesus the Jew as a linchpin for orientation in and for the Church in times of social climate change

Despite decades of Jewish-Christian dialogue since the Shoah, and despite the rejection of explicit antisemitism in Christian theology, liturgy and catechesis, a lasting and fundamental revision of some Christian beliefs and their expressions

to address and eradicate all and any subtle or subliminal forms of anti-Judaism is still overdue. If theological and ecclesiastical action is guided by the much-invoked “signs of the times”, then it is high time—especially in view of the resurgence of antisemitism around the world—to put Jesus’ Jewishness at the centre of theoretical discussions as well as practical implications in order to redress over 1500 years of Christian anti-Judaism and be able to offer guidance to “society”. This article outlines concrete, detailed and necessary steps towards such a reorientation of discourse and action in the Church, for example by changing the lyrics in the prayer and hymn book Gotteslob (Praise of God).

| KEY WORDS

Antijudaismus; Jude Jesus; Gotteslob; Liedtexte; Neuorientierung der Kirche

Anti-Judaism; Jesus the Jew; Gotteslob; Praise of God; lyrics; reorientation of the Church

| BIOGRAPHY

Sonja Huber ist u. a. promovierte Theologin und promovierte Musikwissenschaftlerin. Derzeit forscht sie als Postdoc-Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften über die Rezeption des Buches Esther in der Zeit der Aufklärung.

ORCID  0009-0009-3907-6583

„Jesus wurde als Jude geboren und hat als Jude gelebt“ (Papst Franziskus 2023) – in diese Worte fasste Papst Franziskus in einer Ansprache an die europäische Rabbinerkonferenz ein Faktum, das viele Jahrhunderte hinweg von christlicher Seite aus unbeachtet oder missachtet, verdrängt oder bewusst negiert worden war. Ganz anders stellt sich die Situation nach Jahrzehnten des jüdisch-christlichen Dialogs, nach der Arbeit vieler Theolog:innen und der Rezeption ihrer Erkenntnisse dar:

„Im Kontext der intensiven Leben-Jesu-Forschung seit H. S. Reimarus (1694–1768), nicht zuletzt auch von jüdischen Forschern, kam es zu einer ‚Heimholung‘ Jesu ins Judentum [...]. Erfreulich ist, dass religionswissenschaftliche Erkenntnisse ‚an der Basis‘ angekommen sind bzw. ihre Wahrnehmung angemahnt wird“ (Frankemölle 2006, 400).

Die zitierten Worte Papst Franziskus' entsprechen inhaltlich jenen, die bereits vier Jahrzehnte zuvor „in der Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ‚Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche‘ von 1985“ zu lesen waren:

„Jesus war Jude und ist es immer geblieben [...]. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte“ (Frankemölle 2006, 400).

Diese Aussagen wurden „in Aufnahme und Konkretisierung früherer konziliarer, vatikanischer und bischöflicher Verlautbarungen“ (ebd.) formuliert.

Somit existiert einerseits ein Kontinuum, das sich durch die zweite Hälfte des 20. und den Beginn des 21. Jahrhunderts zieht. Andererseits aber könnte die Tatsache, dass das Jude-Sein Jesu von Nazareth rund um das 60-Jahr-Jubiläum von *Nostra Aetate*¹ immer noch dezidiert Betonung von lehramtlicher Seite bedarf, bedeuten, dass seine Anerkennung keineswegs zu einer Selbstverständlichkeit in allen Bereichen der Kirche geworden ist. Papst Leo XIV. beschrieb im Oktober 2025 die Stolpersteine, die es auf dem Weg zu einer Überwindung von Antijudaismen in christlicher Theologie, Liturgie und Katechetik gab und gibt, mit den Worten:

„Wir können nicht leugnen, dass es in dieser Zeit auch Missverständnisse, Schwierigkeiten und Konflikte gegeben hat, die jedoch die Fort-

¹ „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, eines der wegweisendsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils.

setzung des Dialogs nie verhindert haben. Auch heute dürfen wir nicht zulassen, dass uns die politischen Umstände und das Unrecht einiger von der Freundschaft abhalten, vor allem weil wir bisher schon viel erreicht haben“ (Papst Leo XIV. 2025).

Zu ergänzen wäre meines Erachtens: „Schon viel“ wurde erreicht, aber noch nicht alles denkbar Mögliche und gerade angesichts von weltweit eminent wiederauflammenden Antisemitismen² Nötige, damit von kirchlicher Seite noch stärker als bisher eine glaubwürdige Gegenposition und eine mahnende Stimme eingenommen werden können.

Antijudaismus bildete lange eine zentrale Lebensader christlichen Denkens und Handelns.

Es wäre mehr als rahmensprengend, innerhalb der vorliegenden Untersuchungen die vielen Stationen auf dem Weg des jüdisch-christlichen Dialogs seit der Schoah auch nur ansatzweise zu nennen, ebenso die Vielzahl an theologisch-wissenschaftlichen Zugängen zum „Phänomen“ des Jude-seins Jesu. Auch zum Entstehen und Bestehen christlicher Antijudaismen gibt es einschlägige Literatur in nicht geringer Zahl. Die zentralen Akteure, gesellschaftlichen und politischen Kontexte und die fatalen bis lethalen Auswirkungen werden darin klar benannt. Antijudaismus war nicht auf das Christentum beschränkt, doch bildete es mehr als fünfzehn Jahrhunderte lang eine zentrale Lebensader christlichen Denkens und Handelns, quer durch die Gesellschaftsschichten, quer durch die verschiedenen Glaubensvollzüge: „Der Antijudaismus prägte die Haltung der Christen gegenüber den Juden von Anfang an auf allen Ebenen, von der Volksreligiosität bis zur Theologie“ (Vorgrimler 2008, 46).

Erich Zenger forderte in den 1990er-Jahren

„angesichts der Schoa [...] eine entscheidende Wende im Verhältnis der Kirchen zum Judentum [...]. Auf allen Ebenen. Wenn irgendwo die Rede von einem Paradigmenwechsel sinnvoll ist, dann hier. Dabei geht es nicht mehr um Einzelkorrekturen, sondern um eine Totalrevision unserer bisherigen Denk- und Handlungsmuster“ (Zenger 2011, 16).

² Wilhelm Schwendemann bezeichnet diese als „das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft“ (Schwendemann 2018).

Drei Jahrzehnte sind seit dieser (Heraus-)Forderung ins Land gezogen – aktuell ist Zengers Kritik zum Teil leider immer noch.

Johann Baptist Metz zeigte sich an der Jahrtausendwende irritiert vom Sich-Nicht-Irritieren-Lassen durch die Schoah: „Woher, so habe ich mich

im Verlaufe der letzten Jahre immer wieder gefragt, die erstaunliche Unirritiertheit der systematischen Theologie von dieser Katastrophe?“ (Metz 2001, 99) – eine Frage, die insofern den Kern jeglichen theologischen und kirchlichen Denkens trifft, als dass die in der Systematischen Theologie verhandelten Glaubensvorstellungen gleichsam das Skelett, das Grundgerüst christlicher Überzeugungen bilden und damit unmittelbare und eminente Auswirkungen auf alle anderen theologischen Disziplinen, auf katechetisches Handeln und liturgische Ausdrucksformen, auf Weitergabe, Fortentwicklung und Neuschaffung christlicher Glaubensinhalte haben können.

Die Notwendigkeit des Aufspürens und Eliminierens von Antijudaismen betrifft allerdings jeglichen Teilbereich der Theologie. In einem besonderen Ausmaß wäre neben der Dogmatik meines Erachtens die Kirchengeschichtsschreibung ein zentrales Fach für ein solches Unterfangen.³ Überblickt man jedoch die Literaturverzeichnisse jener Kirchengeschichtsdarstellungen, die beispielsweise laut Vorlesungsverzeichnissen an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten Wien und München für Lehrveranstaltungen des Bereiches Kirchengeschichte zur Lektüre empfohlen werden, so kann eine ernüchternde bis erschreckende Bilanz erstellt werden. Statistisch betrachtet, werden in den meisten dieser Werke für weniger als 5 Prozent ihres Seitenumfanges die Begriffe „Juden“ oder „Judentum“ zumindest im Titel von Textabschnitten genannt,⁴ darüber hinaus gehen nur drei Publikationen, mit 6 bis 8 % (vgl. Mitchell et al. 2006; Dassmann 2012; Lange 2025). Zu keinerlei Erwähnung der genannten Begriffe kommt es in vier Publikationen (vgl. Logan 2005; Heim 2008; Frank 2008; Bischof et al. 2012), obwohl diese zwischen 211 und 636 Seiten umfassen. Hierbei handelt es sich klarerweise nur um einen groben Überblick über den Zustand von kirchengebundener Geschichtsschreibung und -vermittlung. Eine detaillierte inhaltliche Analyse hinsichtlich der Art und Weise, wie innerhalb der genannten Textabschnitte über Jüdinnen und Juden bzw. Judentum gesprochen wird, ist an dieser Stelle aufgrund der gebotenen Kürze nicht durchführbar. Eine Tendenz wird jedoch bereits bei dieser oberflächlichen Statistik deutlich: In den betreffenden Werken wird kein oder wenig Interesse am Judentum, aber auch an der Aufarbeitung der Christentumsgeschichte als Gewaltgeschichte am Judentum erkennbar. Dass „die Christentumsgeschichte [...] gegenüber dem Judentum eine breite Blutspur“ (Brocke 2001, 21) hinterließ, wird damit in allenfalls geringem Ausmaß an jene Studierenden vermittelt, welche auf der Basis ihres im Theologiestudium

³ Hubert Wolfs auf eigene Erfahrung gründende Beobachtung hinsichtlich von Forschungsergebnissen der Kirchengeschichte, denen „eine kritische innerkirchliche ‚Memoria‘-Funktion“ zukäme, sei allerdings auch erwähnt, nämlich dass „zu befürchten steht, dass die Ergebnisse von der institutionalisierten Kirche nur bedingt zur Kenntnis genommen werden“ (Wolf 2004, 272).

⁴ So im Falle der Kirchengeschichtsdarstellungen von Josef Lenzenweger et al. (1995), Henry Chadwick (2001), Gottfried Seebaß (2006), Thomas Kaufmann et al. (2006–2008), Michael Basse (2008), Norbert Brox (2008) und Carl Andresen (2011).

erworbenen Wissens als kirchliche Akteure und Entscheidungsträger, als traditionelle und/oder modern-digitale Influencer agieren und das Erlernte selbst weitergeben.

Noch viele andere Bereiche theologischer Wissensvermittlung, aber auch all- und sonntäglicher kirchlicher Vollzüge, wären für eine Darstellung der konkret notwendigen Schritte zur Zengerschen „Totalrevision“ zu nennen. Angefangen von der Wahrnehmung des „Alten“ Testaments, d. h. (größtenteils) jener Schriften, die die Basis des Glaubens des Juden Jesus von Nazareth bildeten, über die Antijudaismen innerhalb des „neu“testamentlichen Schriftenreigens, inklusive der Erfordernis, bei den relevanten Stellen Übersetzungsalternativen zu entwickeln,⁵ bis hin zur Analyse lehramtlicher Dokumente des 21. Jahrhunderts: Es gibt noch enorm viel zu tun.

Kritische Wachsamkeit auf die Liturgie

Ebenso wichtig ist die Anwendung der kritischen Wachsamkeit bezüglich ex- oder impliziter Antijudaismen auf ein Herzstück christlicher Glaubensvollzüge: die Liturgie.⁶ Eine bis heute zentrale Rolle für die Feier des Gottesdienstes, für die Schaffung jener Atmosphäre, in die die dabei vorgetragenen Texte eingebettet und von den Mitfeiernden eingeordnet werden, spielt das *Gotteslob* (in der Folge auch: GL), das „Gebet- und Gesangbuch“, das am 1. Advent 2013 in den deutschsprachigen Diözesen (außer in der Schweiz) in einer revidierten Fassung eingeführt wurde. Wie aus dem 2025 veröffentlichten Redaktionsbericht hervorgeht, haben zuvor „zwölf Jahre lang [...] ca. 120 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter [...] am neuen Gotteslob gearbeitet“ (Vogel et al. 2025, 11 [Geleitwort F. Hofmann]). Dabei wurden „einige offensichtliche Mängel und Defizite des Gebet- und Gesangbuchs von 1975“ beseitigt, dazu zählten der Andachtsteil, der laut der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet als „wortlastig, trocken und belehrend“ bezeichnet wurde (Vogel et al. 2025, 16), melodische Dürftigkeit, einseitige Liedauswahl, „liturgisch teilweise veraltete und die Vielfalt der Feierformen unzureichend berücksichtigende Inhalte“ oder auch eine eingeschränkte Stilistik (Vogel et al. 2025, 17).

Überblickt man die Grundlinien zur Überarbeitung des Gotteslobs (Hofmann 2025, 46–47), welche 2002 seitens beider Bischofskonferenzen in Kraft gesetzt wurden, so ist weder in den „Grundsätzen“, noch in den „inhaltlichen Ansprüchen“, noch in den „Kriterien“ auch nur ansatzweise davon die Rede, dass Antijudaismen aufzuspüren und zu vermeiden

⁵ Hans Förster führt dies in zahlreichen Publikationen durch und weist dabei auf die antijudaistische Geprägtheit der dafür gängigerweise verwendeten Hilfsmittel (Wörterbücher u. dgl.) hin, vgl. z. B. Förster 2024. Siehe dazu auch Huber 2025.

⁶ Bert Groen spricht in diesem Zusammenhang über „das in fast allen christlichen Liturgiefamilien weit verbreitete Phänomen des Antijudaismus“ (Groen 2006, 247).

sein, dass es eine besondere Sensibilität hinsichtlich möglicher substitutionstheologischer Inhalte geben sollte oder die Anerkennung, dass Jesus von Nazareth Jude war, Berücksichtigung finden sollte. Im detaillierten „Nummernbericht“ (Vogel et al. 2025, 431–631) wurde lediglich zum Lied „O Traurigkeit, o Herzeleid“ (GL 295) unkommentiert, ohne Hintergründe zu beleuchten, angemerkt, dass die ehemalige vierte Strophe mit dem Text „Es muss da sein aus Marmelstein der Juden Herz gewesen, weil sie nur zu solcher Pein lachten, wie wir lesen“ entfernt wurde.

Implizite Antijudaismen erscheinen nicht selten.

Explizite Antijudaismen, etwa in der Form eines Aufrufes zu feindseligem Verhalten von Christen gegenüber Jüdinnen und Juden, sind in den Texten des Gotteslobes nicht zu finden. Implizite Antijudaismen hingegen erscheinen leider nicht selten, in verschiedenen Ausprägungen, wovon ich an dieser Stelle beispielhaft drei Kategorien im Detail besprechen möchte:

- Texte, in welchen an „Jerusalem“ ein Appell gerichtet wird;
- Texte, in denen das Heilsmonopol Christi und/oder der Kirche verkündet wird;
- Texte, denen die Substitutionstheologie noch immer zugrunde liegt.

Zur ersten dieser drei Kategorien zählen m. E. beispielsweise die Lieder GL 150, 228, 260, 280, 284, 395 oder 554. In einem nach Ps 147,12 gestalteten Text für „Gesänge zur Eröffnung“ (der Messfeier) heißt es etwa in GL 150: „Jerusalem, rühme den Herrn, lobsinge, Zion, deinem Gott“. Dies könnte als neutraler Aufruf zum Lob Gottes interpretiert werden, problematisch daran ist jedoch, dass dieser Aufruf von Christen gesungen wird und aus dem Kontext keine anderen Adressaten als die im originalen Ps 147 Angesprochenen, i. e. „die Versprengten Israels“ (V. 2), „Jakob“ (V. 19), das „Volk“ Israel (vgl. V. 20), erschließbar sind.

Fraglich bleibt somit, zu welchem Zwecke ein solcher Text von Christen gesungen werden soll, ob von einer negativ zu bewertenden kulturellen und religiösen Aneignung eines genuin an das Volk Israel gerichteten Textes, von einer Substituierung desselben (indem der christliche Sänger oder Hörer sich selbst als „Jerusalem“ ansprechen lassen soll), oder aber von einem Missionierungsansinnen die Rede sein kann. Fakt jedenfalls ist, dass aus Ps 147 gerade V. 12 verarbeitet wurde. An seiner Stelle wäre mit ähnli-

cher inhaltlicher Aussage auch V. 1 („Halleluja! Ja, es ist gut, unserem Gott zu spielen! Ja, ein Lobgesang ist lieblich, ist schön“) oder V. 7 („Stimmt dem HERRN ein Danklied an, spielt unserem Gott auf der Zither!“) verwendbar gewesen, ohne Nennung der Worte „Jerusalem“ oder „Zion“.

Die Fragen nach den Textadressaten und der Aussageintention stellt sich angesichts des Liedes GL 228 noch stärker, wo es heißt: „Tochter Zion, freue dich, jauchze laut, Jerusalem! Sieh, dein König kommt zu dir“. So sehr eine freudige und feierliche Stimmung dieser Gesang aufkommen lassen kann, so fragwürdig ist bei näherem Hinsehen wiederum die Transferierung und Erweiterung eines Textes des „Alten“ Testaments, näherhin aus dem Buch Sacharja (Sach 9,9), insbesondere hinsichtlich des bereits genannten Faktums, dass dieses Lied von Christen gesungen werden soll. An „Jerusalem“ ergeht der Appell der Freude und des lauten Jauchzens, da „dein König“ „zu dir“ kommt – lässt sich dies mit jüdischen Ohren anders denn als Imperativ, Jesus als Messias, als Anzuetenden anzuerkennen, hören? Wenn nicht, so tritt in dieser Passage die bereits genannte Problematik des Missionsansinnens gegenüber Juden besonders deutlich zu Tage. Ähnliches ist bezüglich GL 280 festzustellen („Zion, streu ihm deine Palmen, sieh, dein König naht heran! [...] Sieh, Jerusalem, dein König“), in abgeschwächter Form auch zu GL 260 („Werde Licht, Jerusalem, Halleluja, dein Licht ist uns erschienen, Halleluja“). Im Falle der letztgenannten Textpassage kann das Wort „uns“ zusätzlich als mögliche Spitze gegen Juden interpretiert werden.

Ein noch eklatanteres Missionierungsansinnen wurde für GL 284 vertont: „Jerusalem, Jerusalem, bekehre dich zum Herrn, deinem Gott“. Gegenüber der innerjüdischen Kritik, die in der dafür verwendeten Textbasis Hos 14,2 zum Ausdruck gebracht wird, ist dieser Text aus christlichem Munde gesungen m. E. einer der problematischsten innerhalb des Gotteslobes, insbesondere angesichts der mehr als fünfzehn Jahrhunderte alten christlichen Tradition des Vorwurfes an Jüdinnen und Juden, Jesus nicht nur nicht als Messias, sondern insbesondere nicht als Gott resp. Gottessohn anzuerkennen, eine Tradition, die in ihrer Variante als Gottesmordvorwurf seit Melito von Sardes ungezählte Verfolgungen und Ermordungen von Jüdinnen und Juden zur Folge hatte.

Im Bewusstsein um diese christliche Tradition werden auch jene Liedtexte des Gotteslobes fragwürdig, welche das allein durch Christus geschehen(d)e Heil zum Ausdruck bringen sollen, was beispielsweise in GL 220, 230, 299, oder auch in GL 159 und 163,2 mitschwingt.

„Wer schuldig ist auf Erden, verhüll nicht mehr sein Haupt. Er soll errettet werden, wenn er dem Kinde glaubt“, so lautet die zweite Strophe des

Liedes GL 220. Unzweifelhaft ist mit dem Begriff „Kinde“ Jesus als Gottessohn gemeint, was aus dem zuvor Gesungenen hervorgeht: „Dem alle Engel dienen, wird nun ein Kind und Knecht. Gott selber ist erschienen“. „Wenn er dem Kinde glaubt“: Hierbei wird, genau genommen, keine Aussage darüber gemacht, was überhaupt „dem Kinde“ zu glauben sei, welche seiner Botschaften. Aufgrund des bereits zitierten Textumfeldes ist jedoch vermutlich vielmehr ein Glauben an das Kind, an das Menschgeworden-Sein Gottes, als Aussageintention anzunehmen. Damit erhält die Bedingung „wenn“ eine weit drastischere Bedeutungszuschreibung: Wo kein Glaube (an das „Kinde“), da keine Rettung für Schuldiggewordene.

Fragwürdige Liedtexte

Im Zuge des Aufspürens von Antijudaismen entscheidend ist auch der Halbsatz zuvor („verhüll nicht mehr sein Haupt“), insbesondere die Worte „nicht mehr“. Das Verhüllen des zum Zwecke des Reimens verwendeten Hauptwortes „Haupt“ kann als Synonym für all jene Entsühnungspraktiken stehen, welche wichtige Bestandteile jener Schriften sind, die im Judentum zur Lebenszeit Jesu von Nazareth zentrale Bedeutung hatten.⁷ Damit wird zugleich ein völlig verändertes Gottesbild entworfen, als es im „Alten“ Testament an vielerlei Stellen zum Ausdruck gebracht wird. In Ps 51,4 („Wasche mich völlig von meiner Schuld“), Mi 7,18 („Wer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und Vergehen verzeiht [...]! Nicht für immer behält er seinen Zorn, denn er hat Gefallen an Gnade“), Ps 32,2 („Glücklich der Mensch, dem der HERR die Schuld nicht zurechnet“), Lev 16,21–22 („Und Aaron lege seine beiden Hände auf den Kopf des lebenden Ziegenbocks und bekenne auf ihn alle Schuld der Söhne Israel und all ihre Vergehen nach allen ihren Sünden. Und er lege sie auf den Kopf des Ziegenbocks und schicke ihn durch einen bereitstehenden Mann fort in die Wüste, damit der Ziegenbock all ihre Schuld auf sich trägt in ein ödes Land; und er schicke den Ziegenbock in die Wüste“) u. a. wird ohne Zweifel davon ausgegangen, dass es die Möglichkeit zur Schuldvergebung bereits vor Lebzeiten Jesu von Nazareth gibt, auf unterschiedlichste Weise, bzw. dass ein Vergeben von Schuld durch Gott bereits eingetreten ist, siehe z. B. Ps 32,5 („du hast vergeben die Schuld meiner Sünde“), Ps 78,38 („Er aber war barmherzig, er vergab die Schuld und vertilgte nicht“) oder Klg 4,22 („zu Ende ist deine Schuld, Tochter Zion!“). Dies alles soll nun „nicht mehr“ gelten, stattdessen wird die im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils zumindest etwas (wenn auch nicht

⁷ Auf das Verhüllen des Antlitzes in Gottes Gegenwart, beispielsweise in Ex 3,6 oder 1 Kön 19,13, wird hier höchstwahrscheinlich nicht rekurriert.

hinlänglich zur Vermeidung von Antijudaismen in später entstandenen kirchlich konnotierten Schreiben wie etwa *Dominus Iesus*) aufgeweichte „extra ecclesiam nulla salus“-Diktion in belehrender Weise fortgeführt, was gerade in Verbindung mit Musik und dem (intentionstypischer Weise) kollektiven gesanglichen Umsetzen innerhalb eines feierlichen, liturgischen Kontextes eine noch größere Bedeutung erhält, als diese Textpassage dann hätte, wenn sie lediglich in einem Andachtsbuch des 18. Jahrhunderts stünde, welches in heutiger Zeit nicht mehr benützt wird.

Im Unterschied zu GL 220 richtet sich das bekannte Weihnachtslied „O du fröhliche“ (GL 238) nicht an die gesamte Menschheit, sondern nur an die „Christenheit“, wenn es in der zweiten Strophe heißt: „Christ ist erschienen, uns zu versöhnen: Freue, freue dich, o Christenheit“. So sehr theologisch die dadurch zum Ausdruck gebrachten soteriologischen Vorstellungen an anderer Stelle hinterfragenswert wären, so enthalten sie zumindest m. E. keine Antijudaismen, wenn das „uns“ als auf die „Christenheit“ bezogen interpretiert wird. Ähnliches ist bezüglich der dritten Strophe von GL 510 festzustellen, die da lautet: „Jesum Christ, der für mich ist gestorben, des Vaters Huld erworben“.

Unklarer ist die Lage allerdings in der dritten Strophe von GL 250, denn aus der Textpassage „Christ, der Retter, stieg hernieder, der sein Volk von Schuld befreit“ geht nicht hervor, wer hier als „sein Volk“ bezeichnet wird: Der Jude Jesus war Teil des Bundesvolkes Israel, als solcher ist es fraglich, ob er eine rettende Messiasfigur als „herabsteigend“, d. h. wie im christlichen Sinne unmittelbar aus der göttlichen Sphäre (die noch dazu „oben“, also im physischen „Himmel“ „wohnend“ bildhaft suggeriert wird) her austretend überhaupt für denkbar gehalten, oder gar sich selbst als solcher gewähnt hätte. Wird bei der Interpretation von GL 250 hingegen angenommen, dass es sich um die Christen als „neues“ Volk Gottes (mehr dazu siehe untenstehend) handelt, so könnten ebendiese in der zitierten Textpassage angesprochen sein. Auch hier bliebe aber eine Leerstelle vorhanden, indem die Beziehung zum Volk Israel nicht bedacht oder nicht erwähnt wird, falls es sich nicht um eine absichtlich formulierte Substituierungsvorstellung handelt.

Auch in GL 279 („Hosanna dem Sohne Davids [...]. Du König deines Volkes“) kann wie bei GL 250 die Frage aufkommen, wer mit dem Begriff „Volk“ näherhin gemeint ist bzw. welche Konnotationen zu diesem Begriff mitschwingen, wenn er aus Christenmund besungen wird (vgl. dazu die oben angesprochene Problemstellung zu GL 280).

Unzweifelhaft hingegen ist die Sachlage in der dritten Strophe von GL 395: „Jetzt hat er sein Erbarmen an Israel vollbracht, sein Volk mit mächtigen Armen gehoben aus der Nacht“. Es handelt sich hierbei um eine Bearbeitung des Magnificat-Textes durch Maria Luise Thurmair aus der Mitte des 20. Jahrhunderts. Besonders bedeutsam sind jedoch die eklatanten Unterschiede zwischen diesen beiden Texten, welche in der folgenden Tabelle dargestellt sind:

Lk 1,46–55	GL 395 (Maria Luise Thurmair)
Und Maria sprach:	
Meine Seele erhebt den Herrn, 47 und mein Geist hat gejubelt über Gott, <i>meinen Retter</i> .	Den Herren will ich loben, es jauchzt in Gott mein Geist;
48 Denn er hat hingeblickt auf die Niedrigkeit seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich glücklich preisen alle Geschlechter.	denn er hat mich erhoben, dass man mich selig preist.
49 Denn Großes hat der Mächtige <i>an mir</i> getan, und heilig ist sein Name.	An mir <i>und meinem Stamme</i> hat Großes er vollbracht, und heilig ist sein Name, gewaltig seine Macht.
50 Und seine Barmherzigkeit ist <i>von Geschlecht zu Geschlecht</i> über die, welche ihn fürchten.	Barmherzig ist er allen, die ihm in Ehrfurcht nahn;
51 Er hat Macht geübt mit seinem Arm; er hat zerstreut, die in der Gesinnung ihres Herzens hochmütig sind.	die Stolzen lässt er fallen, die Schwachen nimmt er an.
52 Er hat Mächtige von Thronen hinabgestoßen und Niedrige erhöht.	
53 Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und Reiche leer fortgeschickt.	Es werden satt aufstehen, die arm und hungrig sind; die Reichen müssen gehen, ihr Gut verweht im Wind.
54 Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenommen, um der Barmherzigkeit zu gedenken	<i>Jetzt</i> hat er sein Erbarmen an Israel <i>vollbracht</i> , sein Volk mit mächtigen Armen <i>gehoben aus der Nacht</i> .
55 – wie er zu unseren Vätern geredet hat – gegenüber Abraham und seinen Nachkommen in Ewigkeit.	Der uns das Heil verheißen, hat eingelöst sein Wort. <i>Drum werden ihn lobpreisen die Völker fort und fort.</i>

Die Maria des Lukasevangeliums nennt Gott „meinen Retter“, in Lk 1,49 spricht sie davon, dass „der Mächtige an mir“ Großes getan habe. Aus Thurmairs Text geht einerseits nicht einmal klar hervor, dass es sich beim lyrischen Ich um Maria handelt, im Gegenteil ist davon auszugehen, dass sich die Textrezipienten, d. h. Sängerinnen und Sänger dieses Liedes, mit dem lyrischen Ich identifizieren können oder sogar sollen. Doch selbst wenn den Ausführenden bewusst sein sollte, dass es sich ursprünglich um einen Text aus dem Mund der Maria des Lukasevangeliums handelt, so hat Thurmair jedenfalls im Pendant zu Lk 1,49 „und meinem Stamme“ ergänzt. Dies ebnet bereits die Bahn für die Textveränderungen in der dritten Strophe, wo in der oben zitierten, hinsichtlich Antijudaismen kritischsten Textpassage betont wird, dass Gott „jetzt [...] sein Erbarmen an Israel vollbracht“ habe. Dies steht in Kontrast zum entsprechenden Passus in Lk 1,54: Von V. 50 an nämlich erinnert die Maria des Lukasevangeliums an die Heilsgeschichte des Volkes Israel, an die vielen Zeichen der Barmherzigkeit, die Gott „von Geschlecht zu Geschlecht“ geübt hat, an „Abraham und seinen Nachkommen“. V. 54 steht dabei innerhalb dieses Gedenkens an die bereits vergangenen Heilstaten Gottes. Dass sich die Maria des Lukasevangeliums in diesem Vers auf das Kind, das sie erwartet, bezieht, ist eine denkbare, eine mögliche Interpretation des Textes, jedoch nicht einmal eine besonders naheliegende, berücksichtigt man den Kontext, in dem er steht, und die Tatsache, dass die lukanische Maria zuvor (V. 47 und 49) ihre Schwangerschaft nur als zu bejubelndes Wirken Gottes an ihr bezeichnet. Demgegenüber ergänzt Thurmair nicht nur das bereits Erwähnte, sondern auch, dass Gott „sein Volk mit mächtgen Armen [...] aus der Nacht“ gehoben habe. Durch die unmittelbar zuvorgehende Satzeinleitung ist davon auszugehen, dass hier „sein Volk“ als Synonym für „Israel“ steht. Dieses wird – in konträrer Denkweise zum Text des Lukasevangeliums – nicht als vielfacher Empfänger von Gottes Barmherzigkeit, „von Geschlecht zu Geschlecht“, dargestellt, sondern stattdessen als bisher, bis zum Erscheinen des Gottessohnes, in der „Nacht“ lebend. Bildlich gesprochen, geschieht hier ein Umschwenken der Sichtweise auf das Volk Israel als im Licht versus als in der Dunkelheit lebend, bis zum „jetzt“ Geschehenen. Auch hierbei handelt es sich um einen Nährboden für mögliche anzuknüpfende Antijudaismen. Dem entspricht zudem, dass das Lied mit der Ankündigung des Lobpreises Gottes durch „die Völker“ endet – das Volk Israel wird damit noch weiter ins Dunkel gerückt, wiederum in scharfem Kontrast zum Text des Lukasevangeliums, in welchem von „Abraham und seinen Nachkom-

men“ die Rede ist, jedoch kein Gegensatz zwischen Judentum und Christentum bzw. Israel und den Völkern konstruiert wird.

In gleicher Weise einer Hinterfragung und Revidierung bedürftig ist auch der Text der zweiten und dritten Strophe von GL 527, wo es an Maria gerichtet heißt: „[...] den Heiland Jesus Christ, der unser Retter ist aus aller Sünd und allem Schaden. Denn nach dem Sündenfall wir warn verstoßen all und sollten ewig sein verloren. Da hast du, reine Magd, wie dir vorhergesagt, uns Gottes Sohn zum Heil geboren.“ In diesem Text, der aus dem Jahr 1675 stammt, scheint es auf den ersten Blick keine Antijudaismen zu geben, denn es ist davon die Rede, dass alle Menschen, unterschiedslos, inklusive des Beters bzw. Sängers selbst, der in der Form spricht bzw. singt, aufgrund des Sündenfalls „verstoßen“ gewesen seien. Auf die inhärente Unlogik, dass ein Mensch, der nach dem bereits „zum Heil geborenen“ Gottessohn geboren wurde, sich sprachlich subsumiert in die Gruppe aller zuvor Geborenen, sei nur nebenher hingewiesen. Bei näherer Reflexion jedenfalls besagt diese Textpassage implizit, dass es vor der Geburt des Gottessohnes keine Möglichkeit gegeben habe, der ewigen Verlorenheit zu entfliehen, Sühne, Gnade und Barmherzigkeit von Gott zu erhalten – was wiederum in eklatantem Gegensatz zum ersten Teil der auch christlichen Bibel steht und Antijudaismen beinhaltet bzw. hervorrufen kann.

Auch christologisch und soteriologisch bedenklich

Nicht nur hinsichtlich möglicher daraus resultierender Antijudaismen, sondern auch christologisch und soteriologisch bedenklich ist der Text der fünften Strophe von GL 299, wo es heißt: „O heiliges Kreuz, sei uns begrüßt, du einzige Hoffnung dieser Welt!“, ein Text, der auf dem Hymnus „Vexilla regis prodeunt“ basiert. Nicht Jesu irdisches Wirken, seine Verkündigung oder – noch frappierender – sein Auferweckt-worden-Sein bieten diesem Text zufolge Anlass zu Hoffnung, sondern das „heilige Kreuz“. Ebenso hoffnungslos erscheinen dem „heiligen Kreuz“ gegenüber all jene Erzählungen über Gottes Wirken, die in das „Alte“ Testament, einer vom schieren Umfang her wesentlich größeren Textsammlung als jene des „Neuen“ Testaments, Eingang gefunden haben. Nicht zuletzt handelt es sich um eine Sichtweise, die mit keiner der Erzählvarianten der vier kanonischen Evangelien dahingehend übereinstimmen würde, als dass die darin vorkommenden Jesusfiguren ebenfalls das Kreuz als Hoffnungszeichen interpretieren würden. Auch bezüglich des

historischen Jesus von Nazareth als Jude wäre eine solche Annahme m. E. sehr unwahrscheinlich: In einer religiösen Tradition tief verwurzelt, die das Leben als größtes Gottesgeschenk betrachtet, wäre es mehr als ungewöhnlich, wenn ein Jude einem grausamen römischen Hinrichtungswerkzeug, mit intentionsweise abschreckender Wirkung, überhaupt eine positive Konnotation beigemessen hätte, oder gar eine Ausschließlichkeit der Hoffnung. Diese gilt in den Judentümern aller Zeiten Gott und seiner Wirkmacht, nicht irgendeinem Gegenstand aus Menschenhand, erst recht nicht einem Folterinstrument.

Hinweisen möchte ich auch auf die Problematik des Liedtextes der vierten Strophe von GL 230. Die Textpassage, mit welcher besungen wird, dass „sich beugen müssen alle Knie im Himmel und auf Erden hie“ basiert prinzipiell auf einer Aussage des Philipperbriefes (Phil 2,10). Dort heißt es: „ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων“, was für die Elberfelder Bibel ins Deutsche übertragen wurde als „damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beugt, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen“, für die Einheitsübersetzung als „damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu“ oder etwa für die Lutherbibel als „dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“. Im Unterschied dazu ist in GL 230, wofür die Bearbeitung des Hymnus „Conditor alme siderum“ von Thomas Müntzer aus dem Jahr 1523 verwendet wurde, vom „Müssen“ des Sich-Beugens „aller“ Knie die Rede. Dies kann den Gedanken aufkommen lassen, wie mit all jenen zu verfahren sei, die diesem „Müssen“ nicht nachkommen, da sie weder den Namen Jesu noch seine ab dem 4. Jahrhundert dogmatisierte Gottessohnschaft im nicht-jüdischen Begriffsverständnis verehren möchten – was Intoleranz gegenüber sog. „Ungläubigen“, Andersdenkenden, aber eben auch gegenüber Jüdinnen und Juden hervorrufen kann.

Als Beispiele für jene Liedtexte, die der oben genannten dritten Kategorie, nämlich Texte, denen die Substitutionstheologie noch immer zugrunde liegt, zugeordnet werden können, seien GL 209, 213 und 498 genannt. Mit GL 209 und 213 hängt die Problematik der Rede vom in resp. durch Christus gestifteten „Neuen“ Bund zusammen, welche andernorts inklusive Bezugnahme auf bereits existierende Literatur umfassend zu erörtern wäre. In der gebotenen Kürze sei zumindest darauf hingewiesen, dass sich die zugrundeliegenden „neu“testamentlichen Stellen essenziell von den Liedtexten des Gotteslobes unterscheiden. In Mt 26,28 und Mk 14,24 ist von „τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης“ („mein Blut des Bundes“)

die Rede, in Lk 22,20 und 1 Kor 11,25 wird dieser „Bund“ als „ἡ καινὴ διαθήκη“ bezeichnet, wobei „καινός“ in gängigen Bibelübersetzungen als „neu“ ins Deutsche übertragen wird, jedoch auch die Bedeutung „un-gewöhnlich, überraschend, sonderbar“ und vor allem „erneuert“ haben kann, wodurch es zu keiner bzw. einer geringeren Abwertung des gemeinhin auf einen Singular reduzierten „Alten“ Bundes käme.

Die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen „Altem“ und „Neuem“ Bund

In der dritten Strophe von GL 213 heißt es jedoch: „[...] ich will euch wiedergeben mit meinem Blut das Leben! Dies ist der neue, ewige Bund“. Dies kann im Hörer die Vorstellung erwecken, dass der „Alte“ Bund kein ewiger gewesen sei, sondern nur bis Christus gegolten habe – was implizit auch in GL 209 zum Ausdruck gebracht wird: „für immer ist der Bund geschlossen, der euch zum Volke Gottes macht“. Die so Angesprochenen werden demnach als „Volk Gottes“ bezeichnet, ein Bezug zum Volk Israel als Volk Gottes wird zwar nicht explizit hergestellt, jedoch liegt der gedankliche Schluss nahe, dass die „Kirche“ das Volk Israel als „Volk Gottes“ substituiert habe.⁸ Anders würde sich die Sachlage darstellen, wenn im Liedtext z. B. davon die Rede wäre, dass die Angesprochenen „dem Volk Gottes hinzugefügt“ worden wären oder dergleichen.

Ein Gegensatz zwischen „alt“- und „neu“testamentlichen Erzählungen wird auch in der dritten Strophe von GL 498 konstruiert, diesmal mit Bezugnahme auf die Zuwendung Gottes zum Volk Israel im Zuge des Exodus: „Das wahre Manna, das ist hie, davor der Himmel beugt die Knie; hier ist das rechte Himmelsbrot“. Das in der ersten Strophe besungene „Heil der Welt, Herr Jesus Christ“ wird dadurch in Kontrast gesetzt zum „alt“testamentlichen Manna, bei dem es sich in naheliegender Schlussfolgerung um das „falsche“, „nicht wahre“ oder „unrechte“ Himmelsbrot gehandelt habe. Der Text dieses Liedes stammt aus dem Jahr 1638 und ist somit aus seinem Zeitkontext heraus erklärbar. Was aber einer Rechtfertigung bedürfte, ist die Frage, warum er weiterhin Eingang in das Gotteslob gefunden hat.⁹

Bedenkt man die Tatsache, dass „besonders das Singen und Musizieren sowie das aktive Hören von Musik in der Liturgie und in Gottesdiensten, aber auch ganz allgemein in Sakralräumen [...] geistliche und spirituelle Ressourcen“ (Ebenbauer/Esterbauer 2024, 8) erschließen, so handelt es sich bei den oben angeführten und weiteren, nicht erwähnten Texten, die hin-

⁸ Zu dieser Thematik im Zusammenhang mit dem *Gotteslob* siehe z. B. Ebenbauer 2018, bes. 277.

⁹ Möglichkeiten dafür sind in Albert Gerhards' Darstellung der Revisionsarbeit am *Gotteslob* nachzulesen (Gerhards 2016).

sichtlich impliziter Antijudaismen zumindest als hinterfragenswert oder problematisch einzustufen sind, um keine auf Dauer zu ignorierenden Nebensächlichkeiten. Im Hinblick auf eine künftige Revision des *Gotteslobes* wären daher einerseits Kriterien, die z. B. für die Erstellung des künftigen Evangelischen Gesangbuches erarbeitet wurden,¹⁰ als Inspiration heranzuziehen. Andererseits wäre eine große Überschrift über alle Lied- und sonstigen Textinhalte zu setzen, nämlich die Frage: Ist es denkbar, dass Jesus von Nazareth als Jude auf diese Weise gesungen und gebetet hätte?

Die vorangegangenen Überlegungen sind, aufgrund der notwendigen Beschränkung in der Auswahl und in der Einbettung in größere theologische und gesamtgesellschaftliche Argumentationskontexte, als Gedankenanstöße zu verstehen, die andernorts in extenso weitergeführt und diskutiert werden können. Prinzipiell standen sie unter jenem Motto, welches Pinchas Lapide in seinem mit Ulrich Luz gemeinsam verfassten Buch *Der Jude Jesus* formulierte:

„Nicht so sehr um Anklage oder Anprangerung geht es [...], als um die Bewältigung einer traumatischen Vergangenheit, die noch immer die Gegenwart vergiftet und jedweden Dialog durch allzu grauenvolle Erinnerungen überschattet“ (Lapide/Luz 1979, 8).

Lapides Beobachtung galt der „Gegenwart“ von 1979. In heutigen Zeiten, wo die katholische Kirche sich mitten in einem multiperspektivischen Prozess der Neuorientierung befindet, könnte die Erinnerung an die Shoah nicht zuletzt durch das sukzessive Sterben der letzten Zeitzeugen verblasen oder angesichts anderer bedeutender, weltpolitischer wie auch innerkirchlicher Herausforderungen in den Hintergrund geraten.

Immer wieder und mit Blick auf je aktuelle Entwicklungen immer neu ist daher eine „christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu“ (vgl. Striet 2019) zu entwerfen. Immer wieder sind aber auch katechetische Praxis und liturgische Vollzüge zu beleuchten und zu hinterfragen, inwiefern sie mit dem Judesein Jesu kongruent gehen und im Bewusstsein der Wirkungsgeschichte von christlichen Antijudaismen ausgestaltet werden.

¹⁰ Vgl. die konzeptionellen Überlegungen der Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden, „Israel im Gesangbuch“ vom März 2023, https://klak.org/index_htm_files/2023-03-06-Ein-gabe-KLAK-final.pdf [25. 08. 2025].

Literatur

Andresen, Carl (2011), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Basse, Michael (2009), Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Bischof, Franz X. et al. (2012), Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg i. Br.: Herder.

Brocke, Edna (2001), Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters, in: Manemann, Jürgen / Metz, Johann Baptist (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters, Münster: Lit (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 12), 2. Aufl., 20–23.

Brox, Norbert (2008), Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf: Patmos.

Chadwick, Henry (2001), The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great, Oxford et al.: Oxford University Press.

Dassmann, Ernst (2012), Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart: Kohlhammer, 3. Aufl.

Ebenbauer, Peter (2018), Das Judentum in Kirchenliedern einst und heute. Traditionen und Transformationen im neuen katholischen Gesangbuch Gotteslob, in: Himmelbauer, Markus / Jäggle, Martin / Siebenrock, Roman A. / Treitler, Wolfgang (Hg.), Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. et al.: Herder (Quaestiones disputatae 290), 274–291.

Ebenbauer, Peter / Esterbauer, Reinhold (2024), Editorial, LIMINA – Grazer theologische Perspektiven 7, 1: Klingende Welten. Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik, 7–10. DOI: 10.25364/17.6:2023.2.1.

Förster, Hans (2024), Veritas Graeca und christlicher Antijudaismus. Mögliche Quellen judenfeindlicher Formulierungen in modernen Übersetzungen des Neuen Testaments, auge. Amt und Gemeinde. Zeitschrift für evangelisch-theologische Impulse & Diskurse 73, 2, 80–87.

Frank, Isnard W. (2008), Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf: Patmos.

Frankemölle, Hubert (2006), Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart: Kohlhammer (KThSt 5).

Gerhards, Albert (2016), Das neue „Gotteslob“ (2013) und die Hebräische Bibel. Ein kritischer Durchblick, in: Petschnigg, Edith / Fischer, Irma (Hg.), Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien u. a.: Böhlau, 164–172.

Groen, Bert (2006), Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung, in: Kügler, Joachim (Hg.), Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium Graz 2004, Berlin: Lit, 247–278.

Heim, Manfred (2008), Einführung in die Kirchengeschichte, München: Beck, 2. Aufl.

- Huber, Sonja (2025), „... eingetreten in den Schabbat“. Eine Theologie des Karsamstags unter besonderer Berücksichtigung jüdischer Perspektiven, Baden-Baden: Karl-Alber-Verlag.
- Kaufmann, Thomas et al. (2006–2008), Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lange, Christian (2025), Kirchengeschichte des Altertums. Ein Studienbuch, Stuttgart: Kohlhammer.
- Lapide, Pinchas / Luz, Ulrich (1979), Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen, Zürich et al.: Benziger et al.
- Lenzenweger, Josef et al. (1995), Geschichte der katholischen Kirche, Graz: Styria, 3. Aufl.
- Logan, F. Donald (2005), Geschichte der Kirche im Mittelalter, Darmstadt: Primus.
- Metz, Johann Baptist (2001), Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“, in: Mane-mann, Jürgen / Metz, Johann Baptist (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters, Münster: Lit, 2. Aufl., 99–103.
- Mitchell, Margaret M. et al. (2006), The Cambridge history of Christianity, Bd. 1: Origins to Constantine, Cambridge: Cambridge University Press.
- Papst Franziskus (2023), Ansprache an die europäische Rabbinerkonferenz, Konsistoriensaal, 6. November 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2023/november/documents/20231106-european-rabbis.html> [27.01.2026].
- Papst Leo XIV. (2025), Generalaudienz, Petersplatz, 29. Oktober 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/audiences/2025/documents/20251029-udienza-generale.html> [27.01.2026].
- Schwendemann, Wilhelm (2018), Antisemitismus – das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft, Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3, 236–244.
- Seebaß, Gottfried (2006), Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart: Kohlhammer.
- Striet, Magnus (2019), Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu, in: Holmka, Walter / Striet, Magnus, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg i. Br.: Herder, 71–140.
- Vogel, Winfried et al. (2025), Redaktionsbericht zum Katholischen Gebet- und Gesangsbuch Gotteslob (2013), Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Vorgrimler, Herbert (2008), Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br.: Herder, 6. Aufl.
- Wolf, Hubert (2004), Den ganzen Tisch der Tradition decken, Theologische Quartalschrift 184, 4, 254–276.
- Zenger, Erich (2011), Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer: Topos plus, unveränd. Nachdruck der 4. Aufl. 1994.

Vito Alexander Vasser Santos Batista und Stefan van der Hoek

Verlust, Resilienz und Hoffnung

Eine religionspädagogische Perspektive
in der spätmodernen Verlustgesellschaft

DEUTSCH

ABSTRACTS

Ausgehend von der von Andreas Reckwitz entwickelten Diagnose einer spätmodernen Verlustgesellschaft fragt der Beitrag nach den religionspädagogischen Implikationen struktureller Verlusterfahrungen im Horizont von Resilienz und Hoffnung. Resilienz wird dabei theologisch nicht als individuelle Anpassungsleistung, sondern als relationale Praxis entfaltet, in der Glaube, Hoffnung und Liebe als transformative Orientierungsressourcen wirksam werden. Hoffnung erscheint als von Gott her eröffnete, kulturell vermittelte und sozial eingeübte Praxis – als *doing hope* – die religionspädagogisch als lernbare Kompetenz erschlossen werden kann. Abschließend werden kritische Rückfragen an Reckwitz formuliert, die seine Rahmung hinsichtlich eurozentristischer Vorannahmen und der Marginalisierung religiöser Deutungspotenziale befragen.

ENGLISH

Loss, resilience and hope. A religious education perspective in late-modern society of loss

Building on Andreas Reckwitz's diagnosis of a late-modern society of loss, this article explores the implications of structural experiences of loss for religious education within the framework of resilience and hope. Theologically, resilience is understood not as an individual act of adaptation, but as a relational practice in which faith, hope, and love function as transformative resources for orientation. Hope appears as a practice opened up by God, culturally mediated, and socially practiced—as doing hope—which can be developed as a learnable competence

in religious education. Finally, critical questions are posed to Reckwitz that challenge his framework regarding Eurocentric assumptions and the marginalization of religious interpretive potentials.

| KEY WORDS

Verlust; Resilienz; Hoffnung; Religionspädagogik; Orientierung

loss; resilience; hope; religious education; orientation

| BIOGRAPHIES

Vito Alexander Vasser Santos Batista ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum.

ORCID 0009-0003-9413-3268

E-Mail: vito.vassersantosbatista@ruhr-uni-bochum.de

Stefan van der Hoek ist Walter-Benjamin-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und arbeitet am Religionswissenschaftlichen Postgraduiertenzentrum der Bundesstaatlichen Universität von Pará (UEPA) in Brasilien.

ORCID: 0000-0003-1056-0530

E-Mail: stevanderhoek@gmail.com

1 Einleitung

Verluste gehören als *conditio humana* zu den fundamentalen Erfahrungen des menschlichen Lebens (vgl. Eggenesperger 2025, 380) und prägen in zunehmendem Maße die soziologische Selbstbeschreibung spätmoderner Gesellschaften (vgl. Reckwitz 2021; 2024, 14). Während die klassische Moderne – so uneindeutig dieser Begriff auch sein mag (vgl. Dussel 1996; Eisenstadt 2017) – lange Zeit von Fortschrittsnarrativen, Wachstumsversprechen und der Erwartung kontinuierlicher Verbesserung im Sinne der Maximierung von Waren, Gefühlen und Lebensqualität getragen war, rücken zunehmend Prozesse der Fragilisierung, des Verlustes und der Unsicherheit in den Vordergrund wissenschaftlicher Debatten (vgl. Reckwitz 2024, 28; 164; 353). Andreas Reckwitz (vgl. 2024, 115ff.) verwies unlängst mit seiner Diagnose auf eine charakteristische „Verlustparadoxie“: Während Verluste, etwa die Folgen des Klimawandels, die Konsolidierung negativer Zukunftserwartungen, die massive Wiederkehr autoritärer Regime, ins gesellschaftliche Bewusstsein zurückdrängen, bemühen sich moderne Gesellschaften gleichzeitig, sie aus dem öffentlichen Blick zu eliminieren.

Die Diagnose eines solchen Zusammenhangs ist jedoch keineswegs neu für die Theologie und religionsbezogene Wissenschaften, sondern hat eine längere Tradition. Insbesondere biblische Texte und Narrative greifen die Erfahrung von Verlust in Bezug auf individuelle Lebensschicksale (z. B. Ijob), kollektive Katastrophenerfahrungen wie Exil und Zerstörung (z. B. Kgl; Jes 40ff.), anthropologische Grundbedingungen menschlicher Existenz (Gen 3), religiöse Erfahrungen von Gottesferne (Ps 22; Ps 88) sowie politische bzw. nationale Krisenerfahrungen (z. B. Jer 28) auf.

Bereits früh wurde auch innerhalb der Religionssoziologie darauf hingewiesen, dass religiöse Traditionen unter den Bedingungen moderner Gesellschaften grundlegenden Transformationsprozessen unterliegen. Helmut Schelsky (1957) beschrieb diesen Prozess als eine Anpassung der sozialen Erscheinungsformen des Christentums an die Strukturen der modernen Gesellschaft. Dabei verändern sich nicht nur institutionelle Formen kirchlichen Lebens, sondern auch die kulturellen Bedingungen religiösen Glaubens, seiner Interpretation und seiner gesellschaftlichen Vermittlung. Gerd Rosenbrock (1979) beschrieb die Kategorie Verlust daher bereits in den 1970er Jahren als ein zentrales Deutungsmuster theologischer Selbstverständigung. In seiner Analyse zeigte er, dass die Rede vom Verlust häufig als Ausdruck einer kritischen Distanznahme gegen-

über der Gegenwart fungiert und auf eine wahrgenommene Entfremdung zwischen Theologie, Kirche und gesellschaftlicher Lebenswelt verweist (vgl. Rosenbrock 1979, 74). Dabei wird Verlust nicht primär als empirisch eindeutig feststellbarer Sachverhalt verstanden, sondern als eine Deutungskategorie, mit deren Hilfe die Beziehung zwischen Theologie und Lebenswelt neu bestimmt werden muss, wenn Rosenbrock schreibt:

„Die Frage nach dem Proprium ist vielmehr die nach außen gewandte Frage nach dem inneren Zentrum der Theologie selbst. An ihr erweist sich der Gehalt der theologischen Wissenschaft, weil sie die Spitze einer Selbstreflexion darstellt, der auch die Selbstnegation in der Vorstellung des Verlustes zu eigen ist“ (Rosenbrock 1979, 75).

Auch neuere theologisch-ethische Debatten greifen diese Problemlage auf, wenn sie die gegenwärtige Krise des Fortschrittsparadigmas und die daraus resultierende gesellschaftliche Verunsicherung analysieren. Torsten Meireis (2026, 10) beschreibt in einem aktuellen Beitrag zur politischen Ethik eine Situation wachsender globaler Instabilität, in der politische, ökologische und technologische Entwicklungen die Selbstgewissheit moderner Fortschrittsnarrative zunehmend erschüttern und in diesem Zusammenhang Begriffe wie Verlust und Resilienz als Schlüsselbegriffe der Deutung und Bewältigung eine zentrale Bedeutung für die Gegenwart gewinnen.

Verlusterfahrungen als Strukturmerkmal gesellschaftlicher Transformation

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche kulturellen und religiösen Ressourcen zur Verfügung stehen, um Verlusterfahrungen zu deuten und zu bearbeiten, wenn diese nicht länger als bedauerlicher *prix du progrès* (vgl. Adorno 1998 [1973], 315), nicht als bloß temporäre Abweichung vom *normalen* Lauf der Dinge (vgl. Reckwitz 2024, 203ff.) und ebenso wenig als individuell zurechenbares, meritokratisch erklärtes *Pech* gelten (vgl. Reckwitz 2024, 218ff.), sondern vielmehr als Strukturmerkmal gesellschaftlicher Transformation verstanden werden müssen. Der vorliegende Beitrag greift die gegenwärtigen Reflexionen auf und fragt nach den religionspädagogischen Implikationen einer solchen Verlustdiagnose in Verbindung mit dem Hoffnungsbegriff. Dieser Fokus hängt sowohl mit der wissenschaftlichen Selbstpositionierung der beiden

Autoren in der Religionspädagogik als auch mit der Tatsache zusammen, dass nur eine knappe Mehrheit (52 %) der Jugendlichen im Jahr 2024 an eine positive eigene Zukunft glaubt, während eine wachsende Zahl der Jugendlichen ihr mit gemischten Gefühlen gegenübersteht und ein Anteil von 6 % sogar von düsteren Zukunftsperspektiven ausgeht (vgl. de Moll et al. 2024, 188). Leitend bleibt dabei die Frage, wie sich die von Reckwitz (2024) beschriebene Verlustgesellschaft religionspädagogisch so aufnehmen lässt, dass Hoffnung nicht als bloße Kompensationsstrategie oder Durchhalteparole in unsicheren Zeiten erscheint, sondern als kritisch-reflektierte Kompetenz und Praxis gesellschaftlicher Orientierung verstanden werden kann.

Hoffnung als Kompensationsstrategie in unsicheren Zeiten?

Der Beitrag argumentiert, dass die Verlustdiagnose wichtige Einsichten über gegenwärtige Transformationsprozesse bereitstellt, ihr religionspädagogischer Ertrag jedoch erst dann sichtbar wird, wenn zusätzlich der Resilienz-begriff theologisch vertieft und mit Hoffnung verbunden wird. Hoffnung erscheint dabei nicht primär als individuelles Gefühl, sondern als eine von Gott her eröffnete sozial und kulturell eingeübte Praxis, die es ermöglicht, Verlusterfahrungen anzuerkennen und zugleich neue Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten zu eröffnen. Um diese Perspektive zu entwickeln, verbindet der Beitrag unterschiedliche theoretische Diskurse. Erstens wird die Diagnose der Verlustgesellschaft bei Reckwitz rekonstruiert, um die gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen gegenwärtiger Krisendiskurse zu klären. Vor diesem Hintergrund wird zweitens der Resilienz-begriff aus theologischer Perspektive neu interpretiert, wobei insbesondere die klassischen theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe als Ressourcen der Krisenbewältigung in den Blick genommen werden. Drittens wird Hoffnung religionspädagogisch gewendet und mit Konzepten einer performativen Hoffnungspraxis verbunden. Viertens wird schließlich kritisch gefragt, ob der Ausgangspunkt unserer Überlegungen nicht selbst Perspektiven aus dem Blick verliert, die für die künftige Orientierung erneut aufgegriffen werden sollten. Der Beitrag versteht sich damit als Versuch, die Diagnose einer spätmodernen Verlustgesellschaft mit einer theologischen Theorie der Hoffnung zu verbinden und dadurch einen religionspädagogischen Beitrag zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Selbstverständigung zu leisten.

2 Verlust

Reckwitz (2024) beschreibt Verlust nicht lediglich als individuelles Schicksal oder episodisches Krisenerlebnis, sondern als strukturelles Konstitutivum moderner Gesellschaften. In seiner Gesellschaftsanalyse zeigt er, dass die Entwicklung moderner Gesellschaften von einem grundlegenden Spannungsverhältnis geprägt ist: Einerseits produzieren (neoliberale) Modernisierungsprozesse kontinuierlich Gewinne in Form von wirtschaftlichem Wachstum, technologischem Fortschritt und gesteigerten Handlungsmöglichkeiten; andererseits gehen diese Prozesse regelmäßig mit Verlusten einher, die ökologische, soziale und kulturelle Dimensionen umfassen (vgl. Reckwitz 2024, 14).

Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einer charakteristischen Verlustparadoxie moderner Gesellschaften: Während Modernisierungsprozesse fortwährend Verluste erzeugen – etwa den Verlust ökologischer Ressourcen, sozialer Sicherheiten oder kultureller Stabilität – entwickeln moderne Gesellschaften zugleich Strategien und Mechanismen, diese Verluste im Prozess eines *(un)doing loss* narrativ zu relativieren, zu invisibilisieren oder in ihrer gesellschaftlichen Wahrnehmbarkeit zu begrenzen, um Fortschrittserzählungen aufrechterhalten zu können (vgl. Reckwitz 2024, 162ff.).

Historisch betrachtet wurde seit dem 18. Jahrhundert gesellschaftliche Entwicklung zunehmend im Horizont eines linearen Fortschrittsnarrativs interpretiert (vgl. Allen 2019, 37ff.), das wissenschaftlichen, ökonomischen und politischen Wandel als kontinuierliche Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen deutete. Diese Fortschrittssemantik, die bewusst Verlustdynamiken als ‚Normalität‘ ausklammert, prägte nicht nur politische und ökonomische Diskurse, sondern auch kulturelle Selbstdeutungen moderner Gesellschaften (vgl. Reckwitz 2024). Verluste können innerhalb dieses Deutungsrahmens entweder minimalisiert oder externalisiert werden und wenn dies nicht möglich ist, so sollen sie zumindest auf Nischenbereiche wie „Kunst, Religion oder Diasporagemeinschaften“ (Reckwitz 2024, 376) beschränkt bleiben.

Dieses Arrangement, in dem die Moderne sich müht, Verluste aus dem öffentlichen Blick verschwinden zu lassen, ist für eine „Spätmoderne in der Krise“ (Reckwitz/Rosa 2021, 20) jedoch nicht mehr haltbar. Globale Herausforderungen wie der Klimawandel, geopolitische Konflikte, wirtschaftliche Unsicherheiten oder technologische Umbrüche drängen ja gerade ins gesellschaftliche Bewusstsein zurück. Es tritt zunehmend die

Ambivalenz moderner Transformationsprozesse in den Vordergrund, bei denen der Mensch auf verschiedenen Ebenen zunehmend Kontrolle und Eigenständigkeit aufzugeben scheint (vgl. Hovy 2025, 338). Fortschritt und Verlust sind somit nicht länger klar voneinander trennbare Phänomene, sondern miteinander verschränkte Prozesse, in denen Fortschritt zuweilen neue Formen von Vulnerabilität hervorbringt (vgl. Reckwitz 2024, 373ff.).

Verluste als Grundlagen von Zugehörigkeit, Sinn und Orientierung

Dies hat auch zur Folge, dass ein *doing loss* im Laufe der Gegenwart einem Strukturwandel der Verlustbearbeitung unterliegt: Während in klassisch-(vor-)modernen Formen des *doing loss* gesellschaftliche Instanzen primär der Minimierung von Verlusten dienten, werden Verluste und der Umgang mit ihnen im spätmodernen Kontext zunehmend zu Bezugspunkten subjektiver wie kollektiver Identitätsbildung – quasi „*Identitätsanker*“ (Reckwitz 2024, 376–377). Verluste werden so nicht mehr primär als zu beseitigende Störungen innerhalb eines Fortschrittsnarrativs, sondern als Grundlagen von Zugehörigkeit, Sinn und Orientierung erfahren – sei es im Populismus, in Formen der *Restorative Justice*, in Resilienzdiskursen oder in neoasketischen Praktiken bewussten Verzichts (vgl. Reckwitz 2024, 381ff.).

Vor diesem Hintergrund gewinnen Phänomene und Praktiken wie Verlust, Resilienz und Hoffnung eine zentrale Bedeutung für die gegenwärtige Gesellschaftsdiagnose sowie für die Möglichkeit „einer Reparatur der Moderne“ (vgl. Reckwitz 2024, 420; 410ff.). Während frühere Modernisierungstheorien vor allem auf Wachstum, Innovation und Expansion fokussierten, rückt Reckwitz stärker die Fragilität gesellschaftlicher Ordnungen und die Notwendigkeit ihrer Stabilisierung in den Blick. Die Frage, wie Individuen, Gruppen und größere Gemeinschaften mit Verlusterfahrungen umgehen und welche kulturellen Ressourcen für die Deutung und den Umgang mit ihnen zur Verfügung stehen, wird damit zu einer zentralen Herausforderung gegenwärtiger gesellschaftlicher Selbstverständigung.

Für eine religionspädagogische Perspektive ist diese Analyse aus zwei Gründen von besonderer Bedeutung: Erstens macht sie deutlich, dass Verlusterfahrungen nicht lediglich individuelle Krisen darstellen, sondern Ausdruck umfassender gesellschaftlicher Problemstellungen sind,

die Menschen subjektiv betreffen. Zweitens eröffnet sie die Frage, welche kulturellen und religiösen Deutungsressourcen zur Verfügung stehen, um solche Verlusterfahrungen bildsam zu bearbeiten, ohne sie entweder zu verdrängen oder in resignative Verlustnarrative zu überführen. Die religionspädagogische Diskussion steht damit vor der Aufgabe, die gesellschaftstheoretische Diagnose einer Verlustgesellschaft mit theologischen Deutungsressourcen in Beziehung zu setzen. Insbesondere stellt sich die Frage, inwiefern religiöse Traditionen dazu beitragen können, Verlusterfahrungen nicht nur zu bewältigen, sondern sie in Formen der Hoffnung, der Kritik und der gesellschaftlichen Orientierung zu transformieren.

3 Resilienz

Angesichts der fortgeschrittenen Verlustparadoxie stellt sich eine zentrale Gegenwartsfrage neu: Wie lässt sich unter den Bedingungen spätmoderner Unsicherheit Orientierung gewinnen, ohne entweder in resignativen Verlustdiskursen zu verharren oder in einen naiven Fortschrittsoptimismus zurückzufallen?

Ein transformationsfähiges Bestehen im Angesicht des Negativen

Einen potentiellen Ansatzpunkt für die Beantwortung dieser Frage sieht Reckwitz (vgl. 2024, 385ff.) in einem Begriff, der ursprünglich aus der Entwicklungspsychologie stammt, inzwischen jedoch weit über diesen Kontext hinausgewachsen ist und eine wichtige Brücke zur Pädagogik eröffnet: dem Begriff der Resilienz, den er als eine „Generalformel spätmoderner Steuerung“ (Reckwitz 2024, 421–422) versteht und die nicht lediglich Widerstandsfähigkeit meint, sondern eine aktive Fähigkeit zur Transformation. In diesem Sinne wird Resilienz zu einem Orientierungsbegriff für eine mögliche Reparatur der Moderne, die nicht auf eine Rückkehr zum *Status quo ante* zielt, sondern auf ein transformationsfähiges Bestehen im Angesicht des Negativen (vgl. Reckwitz 2024, 418).

Diese Perspektive eröffnet zugleich eine Anschlussstelle für theologische Reflexionen. Auch in diesen Kontexten wird Resilienz zunehmend als ein Begriff diskutiert, der es ermöglicht, Erfahrungen von Krisen, Brüchen und Verlusten – also dem Negativen bzw. dem Bösen – neu zu deuten.

Martin Schneider und Markus Vogt (2016, 195) betonen in diesem Zusammenhang, dass insbesondere die klassischen christlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor 13,13) – als Ressourcen verstanden werden können, die Resilienz fördern, insofern sie Ängste relativieren, zu einer kritischen Zuversicht motivieren und zugleich die Zuwendung zu anderen Menschen stärken. Anders als populärpsychologische bzw. säkular gedachte Resilienzkonzepte, die häufig auf individuelle Selbstoptimierung abzielen, verstehen Schneider und Vogt (2016, 195) Resilienz als ein „Passungsverhältnis“ zwischen spirituellen Grundhaltungen und psychischer Widerstandsfähigkeit.

Besonders deutlich wird diese Perspektive im theologischen Verständnis des Glaubens. Glaube erscheint hier nicht als Abwehrstrategie gegenüber Krisen, sondern als eine grundlegende Neuorientierung des Lebens, die Verlusterfahrungen relativiert, ohne sie zu verharmlosen (vgl. Schneider/Vogt 2016, 195). Resilienz bedeutet somit keine Unverletzbarkeit, sondern die Fähigkeit, im Vertrauen auf einen größeren Horizont mit Brüchen zu leben. Dieses Vertrauen gründet – anders als rein psychologische Konzepte von Selbstvertrauen – in einer Beziehung: Der Glaube vertraut auf die Nähe Gottes, der nicht unbeteiligter Beobachter bleibt, sondern als anteilnehmendes Gegenüber gedacht wird (vgl. Schneider/Vogt 2016, 199; Richter 2025, 32–33).

Hoffnung überschreitet die Gegenwart, ohne sich von ihr zu distanzieren.

Verlusterfahrungen selbst erscheinen in diesem Horizont nicht lediglich als negative Ereignisse, die überwunden werden müssen, sondern als mögliche Orte von Transformation. Verluste werden nicht nur erlitten, sondern sozial und kulturell gedeutet, verarbeitet und neu interpretiert. Gerade hierin liegt ihr theologisches Potenzial: Sie eröffnen Räume, in denen Hoffnung als eine Form tiefenstruktureller Verlustverarbeitung sichtbar werden kann. Thomas Eggenesperger (2025, 381) weist darauf hin, dass Verlusterfahrungen häufig von einer ambivalenten emotionalen Dynamik geprägt sind, in der Trauer und Hoffnung miteinander verschränkt sind. Verluste sind demnach nicht nur Gegenstand von Trauer, sondern können zugleich Perspektiven eröffnen, die auf eine mögliche Zukunft hin orientiert sind. Hoffnung erscheint dabei als eine Kraft, die es ermöglicht, bereits in der Gegenwart hoffnungsvoll zu leben, ohne die Realität von Verlusten zu verdrängen (vgl. Eggenesperger 2025, 377).

Damit wird deutlich, dass Hoffnung nicht als naiver Fortschrittsoptimismus verstanden werden kann. Vielmehr beschreibt sie eine Haltung der Erwartung, die mehr erhofft als die bloße Fortsetzung bestehender Verhältnisse. Clemens Sedmak (2013, 317) versteht Hoffnung in diesem Sinne als eine Haltung, die Veränderung und Neues erwartet und damit die Gegenwart überschreitet, ohne sich von ihr zu distanzieren. Zugleich bleibt Hoffnung stets mit Ambiguität konfrontiert. Sie setzt – wie Hans-Joachim Höhn (2014, 11–12) formuliert – „kontrafaktisch“ auf einen guten Ausgang eines Handelns, dessen Gelingen sich aus den gegebenen Umständen nicht zwingend ableiten lässt.

Diese Perspektive verweist schließlich auf die dritte der theologischen Tugenden: die Liebe. Während Glaube Vertrauen ermöglicht und Hoffnung Zukunft eröffnet, konkretisiert sich Resilienz in der Praxis der Liebe. Die Liebe befreit aus der Angst um sich selbst und eröffnet die Möglichkeit einer offenen Zuwendung zu anderen Menschen (vgl. Schneider/Vogt 2016, 204; 1 Kor 13). In dieser Perspektive wird Resilienz nicht primär als individuelle Eigenschaft verstanden, sondern als relationale Praxis, die sich in empathischer Anteilnahme, Solidarität und gegenseitiger Unterstützung verwirklicht.

Anerkennung, Vergebung und Neubeginn

Praktisch-theologische Ansätze betonen in diesem Zusammenhang die zentrale Bedeutung sozialer Beziehungen für resiliente Lebensformen. Sungsoo Hong (2023, 2) weist darauf hin, dass stabile soziale Beziehungen eine entscheidende Rolle für die Bewältigung von Krisen spielen. Die christliche Tugend der Liebe nimmt diese Beziehungsebene in einer vertieften Weise auf: Sie zielt nicht lediglich auf funktionale Unterstützung, sondern auf Anerkennung, Vergebung und Neubeginn – Motive, die in zahlreichen biblischen Erzählungen eine zentrale Rolle spielen und in religiösen Bildungsprozessen als Ressourcen für resiliente Lebenshaltungen erschlossen werden können (vgl. Hong 2023, 5ff.).

Die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zeigen damit, dass Resilienz nicht losgelöst von Fragen der Deutung, der Beziehung und des Glaubens verstanden werden kann. Gerade im Horizont spätmoderner Verlusterfahrungen gewinnen diese Tugenden eine neue Tiefenschärfe. Sie erscheinen nicht lediglich als innere Ressourcen individueller Bewältigung, sondern als Formen existenzieller Antwort auf das, was verloren gegangen ist und möglicherweise unwiederbringlich ver-

loren bleibt. In diesem Sinne verweist Hoffnung auf ein Grundverhältnis menschlicher Angewiesenheit, das weder aktivistisch noch resignativ verstanden werden kann, sondern als eine antwortende und empfangende Haltung, die offen bleibt für Transzendenz. Gerade diese Dimension eröffnet neue Perspektiven für die religionspädagogische Frage, wie Hoffnung als Lern- und Bildungspraxis verstanden werden kann.

4 Hoffnung

Vor dem bis hierher eröffneten Hintergrund steht die Religionspädagogik vor der Aufgabe, Deutungs- und vor allem Handlungsperspektiven zu eröffnen, die Verlusterfahrungen im Licht von Liebe, Hoffnung und Resilienz weder verdrängen noch romantisieren, sondern sie in Formen verantwortlichen pädagogischen Handelns integrieren. Gerade theologisch ist hier grundlegend vorauszusetzen, dass Hoffnung in einem fundamentalen Sinn „dargeboten“, mehr noch „eröffnet“ wird (Hebr 6,18–19; Grümme 2025, 63) – von Gott her, als Zuspruch. Dahingehend wird Hoffnung zu einer Haltung, die „Vergangenheit und Gegenwart in das Licht der erhofften und in Jesus angebrochenen Zukunft“ stellt – eine Zukunft, in der „Tränen getrocknet, [...] Schuld versöhnt und Heil universal geworden sein wird“ (Grümme 2025, 64). Diese Hoffnung entsteht im Angesprochensein und bricht demnach mit rein säkularen Fortschrittslogiken oder optimistischen Möglichkeitsfantasien. Sie gründet in der Beziehung zu einem „liebend mitteilenden Gott“ (Grümme 2025, 58), in dessen Zuspruch es möglich wird, „fröhlich“ (Röm 12,12) „aus der Hoffnung leben zu können“ (Grümme 2025, 64). Diese Hoffnung bleibt jedoch nicht folgenlos: Sie impliziert Engagement und die Bereitschaft zur verantwortlichen Mitgestaltung der Wirklichkeit und wird nur dann glaubwürdig, wenn sie mit einem aktiven Handeln einhergeht – andernfalls droht sie zur Selbsttäuschung zu verkommen. Damit ist Hoffnung nicht verträöstend, sondern befähigend und bleibt auf ein Ziel ausgerichtet, dessen Realisierung anspruchsvoll bleibt, aber durch Anstrengung, Gemeinschaft und Handlung möglich werden kann (vgl. Sedmak 2013, 318). Hoffnung ist in diesem Zusammenhang nicht lediglich als Gefühl oder individuelle Ressource zu verstehen, sondern als eine aktive und bewusste Praxis, die kulturell vermittelt und sozial eingeübt wird – sie ist somit „als ‚politische Tugend‘, als ‚Pflicht‘, als ‚tägliche Disziplin‘, ja als ‚Mission‘“ (Kumlehn/Schlag 2025, 50) zu verstehen, in der das Tun –

das erste Gespräch, der erste Schritt – zum Ort der Hoffnung selbst wird. Demzufolge kann Hoffnung – analog zum hier bekannten *doing loss* – als *doing hope* begriffen werden: eine leiblich, emotional und narrativ gerahmte Praxis, die Menschen dazu befähigt, inmitten der Verlusterfahrungen der Spätmoderne sinnstiftend zu handeln (vgl. Kumlehn/Schlag 2025, 48).

Hoffnung als manifeste Form des Lernens

Religionspädagogische Ansätze haben daher immer wieder darauf hinzuweisen, dass Hoffnung nicht nur Gegenstand religiöser Kommunikation ist, sondern selbst eine manifeste Form des Lernens darstellen kann, sozusagen ein *learning hope*, das die Aneignung eines Weltverhältnisses, das von Freiheit, Verantwortung und Zukunftsoffenheit geprägt ist, bedeutet. Ein solches *learning hope* zielt demnach auf ein „erfahrungsbezogenes dialogisches *Insgesprächbringen* von Sehnsuchts- und [...] Hoffnungssprachen, von Sinnerfahrungen und Verletzungen, von Leiderfahrungen, Trostlosigkeiten“ sowie von „Hoffnungsräumen, -bildern und -geschichten“ (Grümme 2025, 64). Hoffnung zu lernen bedeutet somit, aus, in und von der Hoffnung zu leben, ohne das Erhoffte zu vergegenständlichen oder zu instrumentalisieren. Diese Offenheit und Prozesshaftigkeit der Hoffnung verweist auf eine bildungstheoretische Grundspannung, denn „Bildung und Hoffnung gehören zusammen“ (Boschki 2019, 124), doch nur in dem Maße, wie Hoffnung als transformatorische Kraft performativ in Anspruch genommen wird. In diesem Sinne spricht Reinhold Boschki (2019, 129) davon, dass Bildung und Hoffnung gleichzustellen seien und dass religiöse Bildung Räume eröffnen kann, in denen Hoffnung nicht nur thematisiert, sondern praktisch erfahren und eingeübt wird.

Eine solche Perspektive knüpft an Paulo Freires Verständnis von Bildung als Praxis der Hoffnung an: „Without a minimum of hope, we cannot so much as start the struggle“ (Freire 1994, 9). Lernen ist damit untrennbar mit der Vorstellung verbunden, dass Veränderung möglich und ein befreiender Möglichkeitsraum erschließbar ist. Hoffnung fungiert in diesem Sinne als eine anthropologische und pädagogische Grundhaltung, die es Menschen erlaubt, ihre gegenwärtigen Lebensverhältnisse kritisch zu reflektieren und zugleich auf mögliche Alternativen hin offen zu bleiben. Ohne eine solche Hoffnung würde Bildung leicht in Anpassung oder Resignation münden (vgl. Freire 1994, 9). Religiöse Bildung kann diese Di-

mension der Hoffnung in besonderer Weise aufnehmen, indem religiöse Traditionen narrative, symbolische und rituelle Formen bereitstellen, in denen Erfahrungen von Verlust, Scheitern und Neubeginn thematisiert werden. Religionspädagogische Lernprozesse haben daher für die von Reckwitz beschriebene Gegenwartsgesellschaft spezifische Stärken, da hier Subjekte lernen, ihre eigenen Verlusterfahrungen in größere Deutungszusammenhänge einzuordnen, insofern biblische Texte als Lern- und Reflexionsgegenstand wahr- und ernstgenommen werden.

Räume der Reflexion und der gemeinsamen Kontextualisierung

Die Aufgabe religiöser Bildung besteht dabei nicht darin, schnelle Antworten auf existenzielle Fragen zu liefern, noch darin, biblische Wahrheiten vorzugeben und zu vermitteln. Vielmehr geht es darum, Räume der Reflexion und der gemeinsamen Kontextualisierung zu eröffnen, in denen unterschiedliche Erfahrungen von Verlust, Trauer und Hoffnung artikuliert werden können. In solchen Lernprozessen wird Hoffnung nicht als fertige Gewissheit vermittelt, sondern als ein kritischer Akt des Sehens, Enthüllens und Handelns eingeübt, der im Umgang mit Ambivalenz und Unsicherheit bestehen kann sowie auf Widerständigkeit und Transformation zielt. Thomas Schlag (2023, 12) spricht in diesem Zusammenhang von der Bedeutung einer „kritischen Hoffnungshaltung“, die religiöse Bildungsprozesse prägt. Eine solche Hoffnung unterscheidet sich sowohl von optimistischen Fortschrittserzählungen als auch von resignativen Verlustdiskursen. Sie erkennt die Realität von Krisen und Brüchen an, ohne die Möglichkeit von Veränderung aufzugeben. Gerade in einer Gesellschaft, in der Verlusterfahrungen zunehmend zum Bestandteil kollektiver Selbstdeutung werden, gewinnt eine solche Haltung besondere Bedeutung. Damit lässt sich Hoffnung als eine zentrale Kompetenz religiöser Bildung verstehen. Sie besteht nicht darin, Gewissheit über zukünftige Entwicklungen zu besitzen, sondern darin, im Angesicht von Unsicherheit handlungsfähig zu bleiben. Hoffnung ermöglicht es Menschen, Verlusterfahrungen in Formen solidarischen Handelns, kritischer Reflexion und gemeinschaftlicher Verantwortung zu transformieren.

Vor diesem Hintergrund kann religiöse Bildung als ein Hoffnungsraum verstanden werden, in dem Hoffnung gelernt und eingeübt wird – als eine Praxis, die Menschen befähigt, mit den Ambivalenzen spätmoderner

Gesellschaften umzugehen und zugleich offen zu bleiben für Möglichkeiten von Veränderung und Neubeginn. So können ja gerade Psalmen, Reich-Gottes-Gleichnisse, prophetische Visionen in diesem Zusammenhang helfen, „notwendige Alternativen – als mögliche[] neue[] Wirklichkeit –“ (Schlag 2023, 13) zu imaginieren und performativ einzuüben.

5 Orientierung

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass Verlusterfahrungen nicht mehr nur als vorübergehende Störungen moderner Fortschrittsprozesse verstanden werden können. Vielmehr erweisen sie sich als strukturelles Merkmal spätmoderner Gesellschaften. Modernisierungsprozesse erzeugen nicht nur Zugewinne an Freiheit, Wohlstand und Selbstbestimmung, sondern zugleich neue Formen von Fragilität, Unsicherheit und Orientierungsverlust. In diesem Zusammenhang gewinnt die von Reckwitz diagnostizierte Verlustgesellschaft analytische Plausibilität, insofern sie darauf aufmerksam macht, dass Verluste nicht länger marginale Nebenfolgen, sondern konstitutive Begleiterscheinungen gesellschaftlicher Transformation darstellen.

Resilienz als individuelle Widerstandsfähigkeit greift zu kurz.

Vor diesem Hintergrund wurde Resilienz als möglicher Orientierungsbegriff diskutiert. Dabei zeigt sich jedoch, dass Resilienz allein als individuelle Anpassungs- oder Widerstandsfähigkeit zu kurz greift. Eine theologisch und religionspädagogisch informierte Perspektive versteht Resilienz vielmehr als relationale und sinnorientierte Praxis, in der religiöse Traditionen Deutungsressourcen für die Bearbeitung von Krisen und Verlusterfahrungen bereitstellen. In diesem Zusammenhang kommt insbesondere der Hoffnung eine zentrale Bedeutung zu. Hoffnung erscheint nicht als naive Fortschrittserwartung, sondern als eine Praxis der Weltdeutung, die Verluste ernst nimmt und dennoch an der Möglichkeit von Transformation festhält. In religiösen Bildungsprozessen kann Hoffnung daher als eröffnete kulturell und sozial eingeübte Praxis verstanden werden, die Menschen befähigt, auch unter Bedingungen von Unsicherheit und Kontingenz handlungsfähig zu bleiben.

Gerade weil Reckwitz' Theorie der Verlustgesellschaft hierfür wichtige analytische Impulse liefert, bleiben zugleich kritische Rückfragen erfor-

derlich. Diese betreffen weniger den heuristischen Wert seiner Diagnose als vielmehr ihre historischen und kulturtheoretischen Voraussetzungen:

1. In seiner kultursoziologischen Typologie des *doing loss* hebt Reckwitz (2024, 234) die romantische Nostalgie als zentrales ästhetisches Format zur Bearbeitung von Verlusterfahrungen hervor. Er beschreibt die europäische Romantik als

„ein kulturelles Laboratorium für die Entwicklung eines nostalgischen Blicks auf die Vergangenheit – sowohl die des Einzelnen als auch die des Kollektivs“ (Reckwitz 2024, 234).

In diesem Zusammenhang verweist er auf Sir Walter Scott, der mit seinen Romanen wie *Waverley*, *Der Talisman* oder *Ivanhoe* untergegangene Kulturen und feudale Lebensformen beschwöre. Die Romantik erscheint bei Reckwitz dabei als jene Bewegung, in der das

„Mittelalter [...] nicht mehr – wie noch im Mainstream der Aufklärungsphilosophie – als dunkles Zeitalter, sondern als eine unwiederbringlich verlorene Epoche ganzheitlichen Lebens“ (Reckwitz 2024, 234)

inszeniert wird. Ist die romantische Nostalgie, wie sie bei Scott exemplarisch hervortritt, nicht vielmehr ein Mittel kultureller Hegemonie? Edward Said (2009, 123) verweist auf die strukturell herablassende Konzeption des Orients in Scotts Roman *Der Talisman* und analysiert, wie der „Orientale“ darin als „in erster Linie [...] Orientale, in zweiter ein Mensch und in dritter wieder Orientale“ erscheint. Dieses Narrativ diene dazu, das *Andere* zu fixieren, exotisieren und letztlich zu beherrschen – selbst dort, wo es scheinbar individuell gewürdigt wird.

Gerade im Fall Scotts stellt sich uns die Frage, inwiefern die romantische Ästhetik eine Reaktion auf innermodernen Verlust darstellte oder nicht vielmehr aktiv zur Imagination und Stabilisierung imperialer Ordnung beitrug. Handelt es sich somit nicht eher um ein *doing empire*, eingebettet in ein koloniales Projekt kultureller Kontrolle? Nehmen wir die Aussage ernst, dass es sich dennoch um eine Form des *doing loss* handelt, dann stellt sich die Frage: Was geht hier verloren? Ist es das Christliche, das verloren

gegangen ist? Ist es der Andere, der in einer solchen Lesart verobjektiviert wird? Oder ist es die religiöse Deutungshoheit über Hoffnung, Endlichkeit und Erlösung, die verloren geht? Dies liegt nahe, wenn Reckwitz betont:

„[I]n der westlichen Moderne [trete] das Fortschrittsnarrativ diskurslogisch an die Stelle des christlichen Glaubens [...]. Denn in beiden Fällen relativiert sich die Endlichkeit im Rahmen einer scheinbar beruhigenden Unendlichkeit – des Reichs Gottes oder des Fortschritts in der Geschichte“ (Reckwitz 2024, 225, Anm. 53).

Diese Verschiebung erinnert an das von Ernst H. Kantorowicz (1990, 22) beschriebene Konzept „von den zwei Körpern des Königs“: einen sterblichen, natürlichen und einen symbolischen, unsterblichen Körper der Ordnung. Mit dem Niedergang religiöser Weltdeutung – und damit des „*regnum coelorum*“ als letzter Sinninstanz (Kantorowicz 1990, 262) – verliert auch die Moderne ihren *zweiten Körper*. Was bleibt, scheint der Versuch zu sein, diesen Verlust durch Fortschrittsnarrative zu kompensieren – säkularisierte Formen des Heils, die zwar Struktur bieten, aber keinen transzendenten Halt. Gerade hier könnte sich eine tiefere Schicht des *doing loss* offenbaren: Der Verlust des Glaubens an eine göttlich legitimierte Ordnung wird dementsprechend nicht überwunden, sondern funktional ersetzt – mit ungewissem Erfolg.

2. Zusätzlich konstatiert Reckwitz, die antike Tragödie bearbeitete einen doppelten Verlust: „Neben die konkreten Verluste des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit tritt ein Verlust des Glaubens an eine gerechte Welt“ (Reckwitz 2024, 226). Zwar erkennt er, dass das antike Drama gerade durch das Ausbleiben eines ausgleichenden Sinns geprägt sei – wenn bei Ödipus „das Schicksal stärker“ ist oder bei Antigone „das moralische Dilemma nicht auflösbar“ bleibt (Reckwitz 2024, 225). Doch diese Einsicht scheint unseres Erachtens im Widerspruch zur Deutung zu stehen: Wer hat in der griechischen Antike einen Glauben an eine gerechte Welt im modernen Sinne gehegt – geschweige denn dessen Verlust beklagt?

Bei Platon finden sich mehrere Begriffe von Gerechtigkeit, doch verweist keiner auf eine weltimmanente Ausgleichsordnung: Gerechtigkeit entsteht dann, wenn jeder „das Seinige tu[t] und sich nicht in alles Mögliche einmisch[t]“ (Pol. IV, 433b). Auch diskutiert Platon, sie sei die Wiedergabe „des Geschuldete[n]“ (Pol. I, 332a), oder die Definition des Sophisten Thrasymachos, der sie als „Vorteil des Stärkeren“ versteht (Pol. I, 338c). Zusätzlich zeigt er auf, „Gerechtigkeit [sei] Weisheit und Tüchtigkeit“ und somit sinnvoller und „kraftvoller [...] als [...] Ungerechtigkeit, da die Ungerechtigkeit ja Unwissenheit ist“ (Pol. I, 351a). Platon würde wohl nicht jeder Deutung zustimmen, nimmt sie aber als Stimmen seiner Zeit wahr. Allen scheint gemein zu bleiben, dass sie Gerechtigkeit als Ordnungsprinzip, Machtverhältnis oder individuelle Tugend verstehen – mithin nicht als eine kosmisch garantierte Kompensation erlittener Verluste. Insofern stellt sich uns die Frage, ob die antike Tragödie tatsächlich den Glauben an eine gerechte Welt voraussetzt – und wenn ja, wo ließe sich ein solcher Glaube nachweisen?¹

3. Abschließend sei eine grundsätzliche Rückfrage an Reckwitz erlaubt: Er scheint Religion weitgehend auf eine (vor-)moderne kulturelle Nische zu reduzieren – auf einen Rückzugsort für jene Verlusterfahrungen, die sich dem Zentrum der modernen Gesellschaft entziehen sollen. Diese Zuschreibung übersieht wohl eine tiefere kulturelle Dynamik, denn viele der Konzepte, die Reckwitz selbst als zentrale Ressourcen zur Orientierung benennt – etwa Resilienz, Vertrauen, Selbstwirksamkeit oder Hoffnung – weisen funktional und semantisch enge Analogien zu altbekannten religiösen Praktiken und Begriffen auf. Hoffnung als widerständiger Erwartungshorizont, Resilienz als transformative Kraft im Angesicht des Scheiterns, Vertrauen als existenzielle Grundhaltung – all dies sind Phänomene, die in religiösen Traditionen seit jeher zentrale Bedeutung haben. Vielleicht vermag eine kritisch-theologisch sensible Verlustanalyse der Religion jenes zentrale Momentum zuzuschreiben, das genau dort ansetzt, wo säkulare Gesellschaften unversehens an ihre Grenzen stoßen.

¹ Uns ist ein Konzept kosmischen Denkens, in dem Gerechtigkeit auch als Welt- und Sozialordnung verstanden wird, aus dem altägyptischen Ma‘at-Konzept bekannt (vgl. Assmann 1990). Unklar bleibt jedoch, worauf sich Reckwitz im Blick auf die griechische Tragödie stützt, wenn er von einem Verlust des Glaubens an eine gerechte Welt spricht.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998) [1973], *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 14. Aufl.
- Allen, Amy (2019), *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Assmann, Jan (1990), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck.
- Boschki, Reinhold (2019), *Bildung und Hoffnung gehören zusammen*, in: Sühs, Volker (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung. Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 124–131.
- de Moll, Frederick / Leven, Ingo / Quenzel, Gudrun (2024), *Bildung und Zukunft*, in: Shell Deutschland GmbH (Hg.), *19. Shell Jugendstudie – Jugend 2024. Pragmatisch zwischen Verdrossenheit und gelebter Vielfalt*, Weinheim/Basel: Beltz, 185–202.
- Dussel, Enrique (1996), *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, New Jersey: Humanities Press.
- Eggensperger, Thomas (2025), *Der Schimmer Hoffnung im Verlust. Theologische Anmerkungen zum Umgang mit Verlust*, *Stimmen der Zeit* 150, 5, 373–383.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.) (2017), *Multiple Modernities*, London/New York: Routledge.
- Freire, Paulo (1994), *Pedagogy of Hope. Reliving Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum.
- Grümme, Bernhard (2025), *Hoffnung. Konvergenzen und Differenzen von Religionsdidaktik und politischer Didaktik*, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 1, 57–68. DOI: 10.1515/zpt-2025-2006.
- Höhn, Hans-J. (2014), *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br.: Herder. DOI: 10.5771/9783451840357.
- Hong, Sungsoo (2023), *Resilienz und Religion, Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, März 2023, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201113/> [22.07.2025].
- Hovy, Dirk (2025), *Ethische Herausforderungen der Sprachtechnologie im Zeitalter Künstlicher Intelligenz*, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 4, 334–347. DOI: 10.1515/zpt-2025-2040.
- Kantorowicz, Ernst H. (1990), *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kumlehn, Martina / Schlag, Thomas (2025), *Gegenwartskulturelle Hoffnungsnarrative und Praxen der Hoffnung in religionsdidaktischer Perspektive*, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 77, 1, 39–56. DOI: 10.1515/zpt-2025-2005.
- Meireis, Torsten (2026), *Verunsicherung und Verheißung*, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 70, 1, 4–10. DOI: 10.1515/zee-2025-2002.
- Platon (1989) [1870], *Der Staat. Über das Gerechte. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt*, Hamburg: Felix Meiner, 11. Aufl.

Reckwitz, Andreas (2021), Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlusts, Soziopolis. Gesellschaft beobachten, 6. Mai 2021, <https://www.sozio.polis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-des-verlusts.html> [14.07.2025].

Reckwitz, Andreas (2024), Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas / Rosa, Hartmut (2021), Einleitung, in: Reckwitz, Andreas / Rosa, Hartmut, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin: Suhrkamp, 9–21.

Richter, Cornelia (2025), Wider die Hoffnungslosigkeit. Ein Plädoyer für das Festhalten an dem, was man (noch) nicht sieht, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 77, 1, 26–38. DOI: 10.1515/zpt-2025-2004.

Rosenbrock, Gerd (1979), „Verlust“ als Thema der Theologie. Anmerkungen zu einer Umfrage, Zeitschrift für Evangelische Ethik 23, 1, 73–78. DOI: 10.14315/zee-1979-0109.

Said, Edward W. (2009), Orientalismus, Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Schelsky, Helmut (1957), Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, Zeitschrift für Evangelische Ethik 1, 1, 153–174. DOI: 10.14315/zee-1957-0126.

Schlag, Thomas (2023), Hoffnung, Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet, März 2023, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201103/> [24.07.2025].

Schneider, Martin / Vogt, Markus (2016), Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren. Theologisch-ethische Erkundungen, Münchener Theologische Zeitschrift 67, 195–208. DOI: 10.5282/mthz/5120.

Sedmak, Clemens (2013), Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg i. Br.: Herder.

LIMINA-Newsletter

Bleiben Sie in Kontakt! / Keep in touch!

Wir informieren Sie gerne, wenn es von **LIMINA** etwas Neues gibt: einen Call for Papers, das Erscheinen einer neuen Ausgabe oder eine Vorschau auf spannende Themenausgaben.

Wir laden Sie ein: Melden Sie sich zu unserem Newsletter an und bleiben Sie auf dem Laufenden!



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

*We would be pleased to keep you informed about any news from **LIMINA**, such as calls for papers, the publication of a new issue, or previews of upcoming editions.*

We cordially invite you to subscribe to our newsletter to stay informed and up to date!

Ideologien

„Überzeugungssysteme“ zwischen Vertrauen und Verdacht

Dass sich in und an ‚unseren‘ Selbstverständlichkeiten von Welt etwas *sehr deutlich* zu verschieben beginnt, bleibt den wenigsten verborgen und bewegt viele Gemüter, wenngleich in unterschiedliche Richtungen. Verlust, Sorge, Betroffenheit stehen Wut, Aufbruch und Euphorie entgegen und vermischen sich – bisweilen – zur Unkenntlichkeit.

Polarisierung – immerhin das Wort des Jahres 2024 in den USA – lässt Kenntlichkeit und ‚Trennschärfe‘ vermuten. Ist diese wider Erwarten nicht leicht auszumachen, so könnte der überdeterminierte Begriff der *Ideologie* analytische Klärung ermöglichen, die bei genauer Betrachtung allerdings weder eine simple Kategorisierung zulässt noch auf die (wörtlich verstandenen) bloße ‚Feststellung‘ (existierender Verhältnisse) aus ist.

Gestehen wir zu, dass wir *alle* – und immer schon – Teil von komplexen und pluralen „Überzeugungssystemen“ (R. Jaeggi) sind, die ‚verkörpert‘ eine (auch) politische Praxis generieren, welche ihrerseits affirmierend auf die Überzeugungssysteme zurückwirkt, wird uns sowohl unsere Teilnehmer:innen-Perspektive wie auch die Kritik an *unserer* Ideologie (erneut und schmerzhaft) bewusst.

Sind wir als Menschen Teil von „Überzeugungssystemen“, so bedeutet dies, dass wir uns trotz aller Kritik an Institutionen nicht der *Bezogenheit auf sie* gänzlich entwinden können. Denn Ideologien mit ihren ‚Identitätsangeboten‘ werden notwendig über die ‚institutionelle Bande‘ gespielt, um individuell wie kollektiv Stabilität zu garantieren.

So wirken Ideologien nach innen auf mehreren Ebenen *behausend* und nach außen *verschlossen-abwehrend*. Letzteres hat von Beginn an die Notwendigkeit einer *Ideologiekritik* auf den Plan gerufen.

Allerdings läuft jede *Ideologiekritik* Gefahr, selbst ins ‚Ideologische‘ zu kippen und dabei ihre Defizite und Verzerrungen *unsichtbar* zu machen. Somit kann sich *Ideologiekritik* ‚nur‘ die dauerhafte *Transformation* ihrer eigenen epistemischen, wie gelebten Widersprüche zur Aufgabe machen.

Religionen sind aufgrund ihrer historischen Langlebigkeit ideale ‚Anschauungsobjekte‘ einerseits für den unumgänglichen *Ideologieverdacht*, andererseits um die (zweifelsohne ambivalente) *Qualität* von Ideologien würdigen zu können. Gelingt bzw. gelingt Religionen eine existentiell-gemeinschaftliche *Behausung* von Menschen, so hängt dies (auch) mit dem ‚holistischen‘ Horizont zusammen, den sie aufzuspannen vermögen. Jedoch kann ein (zu?) groß aufgespannter Horizont auch *Schließungs-* und *Abwehrtendenzen* nach sich ziehen, die wiederum auf *Herrschaft(s-Allianzen)* angewiesen sind.

Somit verfolgt die Ausgabe von LIMINA 10:1 das Ziel, anhand *interdisziplinärer* Erkundungen unterschiedlicher Zugänge zu Ideologie und *Ideologiekritik* die Sinnhaftigkeit der Verwendung dieser Begriffe für ein differenziert(er)es Verständnis unserer ‚unübersichtlichen‘ gesellschaftlichen wie politischen Gegenwart zu testen. Dabei wissen sich die Herausgeber:innen der dialektischen Aufklärungstradition verpflichtet, um durch die kritische Bearbeitung von Ideologie und *Ideologiekritik* deren existenzielle und epistemische Möglichkeiten wie deren verdeckte ‚Unterströme‘ freizulegen.

Ausgehend von diesen Überlegungen konkretisieren die folgenden Fragestellungen den Call:

- Wie hat sich der Begriff der Ideologie historisch und philosophisch entwickelt – von einem primär erkenntniskritischen Instrument hin zu einem komplexen Konzept verkörperter Überzeugungssysteme? Inwieweit lassen sich Zusammenhänge zwischen dieser Begriffsentwicklung und epochenspezifischen Kontextbedingungen in lebenspraktischer bzw. gesellschaftlicher Hinsicht ausmachen?
- In welchem Verhältnis stehen *Vertrauen* und *Verdacht* im Kontext von wahrgenommenen bzw. zugeschriebenen Ideologien? Wie ist

- dieses Verhältnis im Rahmen von komplexen Religionen – primär im konfessionsdivergenten Christentum – konfiguriert?
- Welche Rolle kann Theologie als Form immanenter Ideologiekritik spielen, die nicht auf Überwindung, sondern auf Transformation epistemischer und praktischer Widersprüche zielt? Wo liegen ihre Möglichkeiten und wo ihre strukturellen Grenzen?
 - Wie lassen sich biblische Texte aus einer ideologiekritischen Perspektive lesen, die ihre kritischen und widerständigen Potenziale ernst nimmt, ohne ihre ambivalenten Verstrickungen in Macht-, Identitäts- und Schließungslogiken zu negieren?
 - Inwiefern sind Ideologien (auch) ‚literarischer‘ Natur, d. h. welche Rolle – positiv wie negativ – spielt die *Form* bzw. das Genre (Narrativ, Rhetorik etc.)? Und inwiefern trifft Selbiges auch auf Ideologiekritik zu? (Literaturwissenschaft, Linguistik, Germanistik)
 - Wie wirken Ideologien über institutionelle Arrangements nach innen stabilisierend und nach außen abgrenzend? Welche Bedeutung kommt ihnen für gegenwärtige politische Dynamiken von Polarisierung, Affektmobilisierung und Identitätsangeboten zu?
 - Welche Herausforderungen ergeben sich für religiöse und politische Bildungsprozesse, wenn Subjekte stets schon Teil verkörperter Überzeugungssysteme sind? Wie kann Ideologiekritik vermittelt werden, ohne in pejorative Ausgrenzungsrhetoriken zu verfallen?
 - Inwiefern begünstigen bzw. hemmen jüngere technologische Entwicklungen wie das Internet, die sozialen Medien und die KI die intentionale Ausbildung von Ideologien? Was macht diese ‚Neuen‘ Medien besonders im Unterschied zu klassischen Kommunikationsformen, die als solche ‚ideologieaffin‘ sind? (Technikethik, Sozialethik, Kommunikationswissenschaften)
 - Wie ist das sich wechselseitig (zumeist) stabilisierende Verhältnis von Ideologie und Institution zu denken? Gibt es institutionelle Formen – auch historisch betrachtet –, die *ideologieanfälliger* sind als andere und, falls ja, worauf lässt sich dies zurückführen?
 - Wie interagieren die unterschiedlichen Organisationsformen von christlichen Gemeinschaften – Kirche, Sekte, Mystik (E. Troeltsch) – mit deren ‚Ideologiebedarf‘? Wie ist dies im heterogenen Selbstverständnis säkularer bzw. postsäkularer Gesellschaften zu bewerten?

Wenn Sie einen noch nicht veröffentlichten aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zum Schwerpunktthema „Ideologien“ in der Zeitschrift **LIMINA** publizieren möchten, dann senden Sie bitte das Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an:

limina(at)uni-graz.at

Der vollständige Beitrag (in deutscher oder englischer Sprache) sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	30.06.2026
Entscheidung über die Annahme der Beitragskonzepte:	15.07.2026
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	15.11. 2026
Erscheinungstermin:	Mai 2027

Herausgeber:innen dieser Ausgabe:
Isabella Guanzini, Annette Langner-Pitschmann und Andreas Telsner

Schriftleitung:
Peter Ebenbauer

Ideologies

“Systems of conviction” between trust and suspicion

Something is *very clearly* starting to shift in “our” self-evident assumptions of the world; this shift is apparent to most people and stirs up strong as well as contrary emotions. Loss, worry and sorrow meet as well as morph with anger, upheaval and euphoria into—yet—unrecognisable shapes. *Polarisation*—not least named word of the year 2024 in the USA—suggests recognisability and “selectivity”. If this expectation proves elusive, the over-determined concept of *ideology* promises analytical clarity, except that it in turn proves to evade simple categorisation and does not allow for ascertainment.

If we recognise and admit that we *all* are—and always have been—interbedded in complex and plural “systems of conviction” (R. Jaeggi) that “embody” (also) political practices, which reciprocally affirm these systems of conviction, we (again and painfully so) become aware of our position as participants in and the critique on *our* ideology.

If we are part of “systems of conviction”, this means we cannot fully extract ourselves from the institutions that we criticise and yet remain *in relation* with. Ideologies and their “offer of identity” rely on “institutional ties” for stability on an individual as well as collective level. Thus, ideologies have a double effect: within a “system of conviction” they provide shelter, but outwardly they are defensive and closed off. The latter has raised and initiated the necessity for a *critique* of ideology.

However, any *critique* of ideology tends to become ideological itself by *obscuring* its own shortcomings and distortions. Thus, the “only” object of a critique of ideology can be the continuous *transformation* of its own epistemic and lived contradictions.

Translation:
Dagmar Astleitner MA
London

Religions, due to their historic longevity, are ideal “paradigms” of both inevitable ideological *suspicion* and the (undeniably ambivalent) *quality* of ideologies. Where religions have been or are successful in creating an existential shelter for people, this can be in part attributed to their ability of creating a “holistic” vision. However, (too) broad a vision can also give rise to *closed-off* and *protective tendencies*, which in turn create alliances with structures of power and dominance.

LIMINA 10:1 invites *interdisciplinary* examinations of different approaches to ideology and a critique of ideology that seek to investigate how these concepts can meaningfully contribute to a (more) nuanced understanding of our complex political circumstances. The editors are committed to a dialectical understanding of the Enlightenment tradition and aim to reveal through critical analyses the existential and epistemic possibilities of ideology and its critique as well as their hidden undercurrents.

This constitutes our departure point from which to consider and question the topic of ideology from the following perspectives:

- How has the concept of ideology developed historically and philosophically—from a primarily epistemologically critical instrument to a complex concept of embodied systems of conviction? What links can be traced between this etymology and epoch-specific contextual conditions in practical and social terms?
- What is the relationship between *trust* and *suspicion* in the context of perceived or ascribed ideologies? What form does this relationship take in historically developed religions—primarily in Christianity and its manifold denominations?
- Can theology take the role of an immanent critique of ideology that aims not at overcoming but at transforming epistemic and practical contradictions? What are its potentials and structural limitations?
- How can biblical texts be interpreted from an ideology-critical perspective that forefronts their potential for critique and resistance without negating their ambivalent entanglements in logics of power, identity and closure?
- To what extent are ideologies (also) of a “literary” nature, i. e., what role—positive or negative—does *form* or genre (narrative, rhetoric, etc.) play? And to what extent does the same apply to the *critique* of ideology? (Literary studies, linguistics, German studies)
- In what way do ideologies create stability inwardly (“shelter”) and demarcations outwardly through institutional arrangements?

- What significance does this hold for current political dynamics of polarization, the use of emotions, and the offering of identities?
- What challenges arise for religious and political education when people are always already part of embodied systems of conviction? How can a critique of ideology be discussed without tipping into a pejorative rhetoric of exclusion?
 - To what extent do recent technological developments such as the internet, social media, and AI promote or inhibit the intentional shaping of ideologies? What makes these “new” media different from traditional forms of communication, which are inherently “ideology-friendly”? (Ethics of technology, social ethics, communication sciences)
 - What underpins the (mostly) reciprocally stabilizing relationship between ideology and institutions? Are there institutional forms—including from a historical perspective—that are more *ideologically susceptible* than others, and if so, to what can this be attributed?
 - How do the different organizational forms of Christian communities—church, sect, mysticism (E. Troeltsch)—interact with their “need for ideology”? How can this be evaluated within the heterogeneous self-image of secular or post-secular societies?

If you are interested in contributing to this discussion on “ideologies” with an innovative and yet unpublished article in [LIMINA](#), please submit an outline (max. 4,000 characters) to: [limina\(at\)uni-graz.at](mailto:limina(at)uni-graz.at)

The final article (in English or German) should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Deadline for outline submission:	June 30, 2026
Approval of submissions:	July 15, 2026
Deadline for article submission:	Nov. 15, 2026
Publication:	May 2027

Issue editors:
Isabella Guanzini, Annette Langner-Pitschmann and Andreas Telser

Editor in chief:
Peter Ebenbauer

Call for Papers | LIMINA 10:2 (Herbst 2027)

Kirche – Politik – Macht

Ein theologischer Blick auf neue Netzwerke
von christlicher und politischer Rechten

DEUTSCH

Dass sich das Verhältnis von (katholischer) Kirche, Politik und Macht in den letzten Jahren verschoben hat, ist kaum zu übersehen. In einem gesellschaftlichen Klima, das von Verunsicherung, Demokratiemüdigkeit, Polarisierung und dem Erstarken autoritärer Tendenzen geprägt ist, formieren sich auch im Raum des Christentums neue Allianzen. Im Katholizismus vernetzen sich fundamentalistische religiöse Strömungen mit einer erstarkenden politischen Rechten, u. a. im sogenannten „Neointegralismus“. Dabei ist eine wechselseitige Funktionalisierung zu beobachten: Parteien und Bewegungen entdecken christliche Semantiken als Ressource identitätspolitischer Abgrenzung und kultureller Hegemonie; zugleich suchen fundamentalistische Akteur:innen im politischen Feld nach Resonanzräumen und Machtoptionen, die eine Veränderung oder Eliminierung liberaldemokratischer Ordnungen anzielen.

Diese Konstellationen werfen Fragen nach den „**unheiligen Koalitionen**“ auf, die sich zwischen kirchlichen Milieus, manchen neuen geistlichen Bewegungen, neointegralistischen Denkströmungen und der politischen Rechten in Europa und darüber hinaus herausbilden. Wer instrumentalisiert hier wen – und zu welchem Preis? Welche Formen von Machtgewinn, symbolischem Kapital und Deutungshoheit werden verteilt, verteidigt oder zurückerobert? Und wie verhalten sich diese Dynamiken zu den Selbstverständnissen und ekklesiologischen Grundentscheidungen der Kirchen, insbesondere zu den Reformimpulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Die geplante Ausgabe von **LIMINA 10:2** widmet sich deshalb dem komplexen Beziehungsgeflecht von **Kirche – Politik – Macht**, fokussiert am Beispiel des Neointegralismus und verwandter Phänomene einer „christlichen Rechten“. Sie möchte sowohl die Binnenperspektive von Theologie als auch den Blick von außen (Philosophie, Politikwissenschaft, Sozialethik, Religionssoziologie, Kommunikations- und Medienwissenschaften u. a.) miteinander ins Gespräch bringen. Ziel ist es, die gegenwärtigen Erscheinungsformen sowie die demokratie- und theologiepolitischen Implikationen dieser Strömungen zu analysieren und sie einer systematisch-theologischen Reflexion zu unterziehen.

Dabei geht es nicht nur um eine Beschreibung neointegralistischer Milieus, sondern auch um die Auseinandersetzung mit der Infragestellung sowie den Schwächen demokratischer bzw. liberaler Ordnungen. Ferner soll die Frage thematisiert werden, warum illiberale Alternativen für (junge) katholische Theolog:innen attraktiv sind. Besonders interessiert dabei die Rolle sozialer Medien als Resonanz- und Radikalisierungsraum. All diese Phänomene sind eine Herausforderung für die Entwicklung einer zeitgemäßen politischen Theologie und für religiöse und demokratische Bildung im Kontext wachsender Fundamentalismen. Die Ausgabe strebt an, verschiedene, auch gegensätzliche, Positionen differenziert zu Wort kommen zu lassen und ausdrücklich kontroverse Diskussionen zu ermöglichen.

Ausgehend von diesen Überlegungen dienen die folgenden exemplarischen Fragestellungen der inhaltlichen Konkretisierung des Calls:

- Wie sind die **Verflechtungen** zwischen kirchlichen Bewegungen, neuen geistlichen Gemeinschaften und politischen Akteur:innen zu beschreiben? Welche Formen symbolischer, institutioneller und diskursiver Macht werden hier mobilisiert, stabilisiert oder umcodiert?
- Inwiefern lassen sich Konvergenzen und Divergenzen zwischen **neointegralistischen** Positionen und gegenwärtigen Formen des **Postliberalismus** erkennen? Welche Kritik am **politischen Liberalismus** wird formuliert, und welche theologischen, moraltheologischen oder sozialetischen Optionen werden alternativ dazu stark gemacht?

- Wo verlaufen die Grenzen zwischen „rechtskonservativ“, „rechts“ und „rechtsextrem“, und welche Grade von Demokratiegefährdung werden sichtbar?
- Wie lässt sich der Begriff des Neointegralismus theologisch, politikwissenschaftlich und philosophisch bestimmen? In welchem Verhältnis steht er zu klassischen Formen des Integralismus, zu Antimodernismus, Traditionalismus und anderen Strömungen im Umfeld der christlichen Rechten?
- Welche sozialetischen und politikwissenschaftlichen Analysen der Verbindung zwischen christlicher Rechter und rechtspopulistischen bzw. rechtsextremen Parteien sind bereits vorhanden, und wie werden sie **theologisch rezipiert**?
- Welche Formen einer aktualisierten „**Politischen Theologie**“ können auf fundamentalistische Tendenzen reagieren, ohne dass sie selbst in illiberale oder autoritäre Denkmuster verfallen? Wie lassen sich Demokratie, Pluralität und Menschenrechte theologisch robust begründen?
- Welche **toxischen Theologien**, wie Offenbarungspositivismus, Nützlichkeitslogiken oder präsentische Wirksamkeitsversprechen, lassen sich in neoliberalen und rechtstraditionalen Narrativen identifizieren, die manipulativ eingesetzt werden?
- Wie konfigurieren sich **Macht- und Herrschaftsverhältnisse** im Feld Kirche–Politik–Medien? Wer funktionalisiert wen – Kirche die Politik, Politik die Kirche, Influencer:innen die Kirchenstrukturen oder umgekehrt? Welche Rolle spielen dabei Demütigungs- und Opferlogiken, Märtyrerfiguren und messianische Selbstinszenierungen?
- Wie ist das Verhältnis von **kirchlicher Autorität, institutioneller Macht und charismatischen Führungsfiguren** zu bedenken, wenn neointegralistische Milieus sich zugleich auf Tradition wie auf digitale Personenkulte stützen? Welche alternativen Modelle von Autorität bzw. von Partizipation bieten sich an?
- Welche **Allianzen und Netzwerke** zwischen katholischen und anderen religiösen Fundamentalismen (z. B. im Islam oder in evange-

- likalen Kontexten) lassen sich erkennen – sei es in der Ablehnung liberaler Demokratien, in Fragen von Geschlechterrollen, Sexualität, „christlicher/abendländischer Identität“ oder Religionsfreiheit?
- Welche Rolle spielen **Social Media, Podcasts, Influencer:innen und digitale Netzwerke** bei der Verbreitung neointegralistischer und rechtstraditionaler Narrative und bei der Herausbildung junger, transnational vernetzter Milieus? Welche rhetorischen, ästhetischen und affektpolitischen Strategien werden genutzt, und warum blieben sie in kirchlichen Kontexten lange Zeit unbemerkt?
 - Welche **demokratie- und bildungspolitischen Herausforderungen** ergeben sich aus dem Erstarken einer christlichen Rechten für Konzepte religiöser Bildung sowie etwa für die Priesterbildung? Welche Spielräume haben „vermittelnde Kräfte“ in der Kirche – und wo stoßen sie an strukturelle Grenzen?
 - Welche **empirischen Zugänge** – etwa durch Interviews, O-Töne von Studierenden, Fallanalysen von Influencer:innen oder Bewegungen – können helfen, die Faszination neointegralistischer und rechtstraditionaler Angebote für junge Menschen zu verstehen und kritisch zu reflektieren?

Die Herausgeber:innen laden ausdrücklich zu interdisziplinären Beiträgen ein, die das Feld **Kirche – Politik – Macht** aus systematisch-theologischer, fundamentaltheologischer, praktisch-theologischer, sozialetischer, religionspädagogischer, philosophischer, politikwissenschaftlicher, soziologischer oder medien- und kommunikationswissenschaftlicher Perspektive erschließen. Erwünscht sind sowohl grundlagenorientierte als auch empirische Studien, die zur differenzierten Analyse der gegenwärtigen Konstellation beitragen.

Wenn Sie einen noch nicht veröffentlichten aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zum Schwerpunktthema „Kirche – Politik – Macht. Ein theologischer Blick auf neue Netzwerke von christlicher und politischer Rechten“ in der Zeitschrift **LIMINA** publizieren möchten, dann senden Sie bitte das Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an:

limina(at)uni-graz.at

Der vollständige Beitrag (in deutscher oder englischer Sprache) sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf:

<http://unipub.uni-graz.at/limina>

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	15.12.2026
Entscheidung über die Annahme der Beitragskonzepte:	22.12.2026
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	31.03.2027
Erscheinungstermin:	Herbst 2027

Herausgeber:innen dieser Ausgabe:
Bernd Hillebrand, Angelika Walser und Wolfgang Weirer

Schriftleitung:
Peter Ebenbauer

Call for Papers | LIMINA 10:2 (Autumn 2027)

Church—Politics—Power

A theological perspective on new Christian right-wing networks

ENGLISH

The relationship between the (Catholic) Church, politics and power has markedly shifted in recent years. The current social climate characterised by uncertainty, democratic fatigue, polarisation and growing authoritarian tendencies also gives rise to new alliances among Christians. Within Catholicism, fundamentalist religious movements are aligning themselves with the resurgent political right, for example under the umbrella and in support of “neo-integralism”. This alignment is a bilateral exchange that serves mutual interests: political parties and movements exploit Christian semantics as a tool for identity-based political division and cultural hegemony; while fundamentalist religious actors find appeal and power in political arenas that pursue the disruption or elimination of liberal democratic structures.

These constellations raise questions about the “unholy alliances” that are emerging at the confluence of Church circles, certain new spiritual movements, neointegralist groups and the political right in Europe and beyond. Who instrumentalises whom, and at what cost? What forms of power (gain), symbolic capital and interpretative authority are being disseminated, defended or reclaimed? How do these dynamics relate to the Churches’ self-understanding and ecclesiological decision-making, in particular with regard to the reform impulses of the Second Vatican Council?

LIMINA 10:2 thus explores the complex interrelations between **Church—Politics—Power** with a focus on neointegralism and corresponding phenomena of a “Christian right”. We want to create a dialogue between internal theological perspectives and external viewpoints (philosophy, political science, social ethics, sociology of religion, communication sci-

Translation:
Dagmar Astleitner MA
London

ence, media studies, etc.). The aim is to analyse current manifestations of these movements as well as their democratic and theological political implications, and to examine them through a systematic theological lens. The intention is two-fold: an understanding of neointegralist movements as well as a critical questioning of democratic or liberal systems and highlighting their weaknesses. Further, we seek answers as to what attracts (young) Catholic theologians to illiberal alternatives. Of particular interest here is the role of social media as a space for resonance and radicalisation. All these phenomena pose a challenge for the development of a relevant political theology and religious and democratic education in the face of growing fundamentalism. This issue of LIMINA sets out to give a nuanced voice to different, including oppositional, positions and to provide a space for explicitly controversial discourse.

Following on from the above considerations and intentions, the below questions exemplify and specify the scope of contributions we seek for this call for papers:

- How do Church circles, new spiritual communities and political actors **interact**? What forms of symbolic, institutional and discursive power are being mobilised, stabilised or recoded?
- Where and how do **neointegralist** positions and current forms of **postliberalism** converge and diverge? What criticisms are levelled at **political liberalism**, and what theological, moral-theological or socio-ethical alternatives are put forward?
- What distinguishes “right-wing conservative”, “right-wing” and “far-right”, and to what extent do they each pose a threat to democracy?
- How do theology, political science and philosophy define neointegralism? How does neointegralism relate to classical forms of integralism, anti-modernism, traditionalism and other movements within the Christian right?
- What do existing socio-ethical and political science analyses reveal about the connection between the Christian right and right-wing populist or far-right parties, and how are these received from a **theological perspective**?
- What does an updated “**political theology**” that can respond to fundamentalist tendencies without in turn adopting illiberal or au-

- thoritarian patterns of thought look like? How can democracy, pluralism and human rights be theologically and robustly grounded?
- What **toxic theologies**—such as revelational positivism, utilitarian logic or presentist promises of efficacy—can be identified in neoliberal and right-wing traditionalist narratives that are exploited for manipulative purposes?
 - How are **power and dominance structures** created and manifested at the intersection of Church—Politics—Media? Who instrumentalises whom: Church vs politics, politics vs Church, influencer vs Church structures or vice versa? What role do logics of humiliation and victimhood, martyr figures and messianic self-presentation play in this context?
 - How does the relationship between **Church authority, institutional power** and **charismatic leaders** play out when neoliberalist movements both draw on traditions and utilise digital personality cults? What are alternative models of authority or participation?
 - What **alliances and networks** between Catholic and other forms of religious fundamentalism (e. g. in Islam or in evangelical contexts) can be identified—for instance through the rejection of liberal democracies, in attitudes towards gender roles, sexuality, “Christian/Western identity” or religious freedom?
 - What role do **social media, podcasts, influencers** and **digital networks** play in disseminating neointegralist and traditional right-wing narratives and in establishing young, transnationally connected movements? What rhetorical, aesthetic and politically affective strategies are employed, and why did they go unnoticed in Church contexts for so long?
 - What **challenges for democratic and educational policy** does the rise of a Christian right pose for approaches to religious education as well as, for example, the training of priests? What degree of influence do “mediating forces” have within the Church—and where do they meet structural limits?
 - What **empirical approaches**—such as interviews, direct quotes from students, or case studies of influencers or movements—offer insights for understanding and critically examining the appeal of neointegralist and right-wing traditionalist movements for young people?

The editors of this issue explicitly invite interdisciplinary contributions that investigate the intersection of **Church—Politics—Power** from different perspectives: systematic theology, fundamental theology, practical theology, social ethics, religious education, philosophy, political science, sociology, media studies and communication science. Both theory-based and empirical studies that further and support a nuanced analysis of current constellations are welcome.

If you are interested in contributing to this discussion on “Church—Politics—Power. A theological perspective on new Christian right-wing networks” with an innovative and yet unpublished article in [LIMINA](#), please submit an outline (max. 4,000 characters) to:

limina(at)uni-graz.at

The final article (in German or English) should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit:

<http://unipub.uni-graz.at/limina>

Deadline for outline submission:	15.12.2026
Approval of submissions:	22.12.2026
Deadline for article submission:	31.03.2027
Publication:	Autumn 2027

Issue editors:

Bernd Hillebrand, Angelika Walser and Wolfgang Weirer

Editor in chief:

Peter Ebenbauer

LIMINA – Grazer theologische Perspektiven
LIMINA – Theological perspectives from Graz

Ausgabe 2026 | 9:1

ORIENTIERUNG
ORIENTATION

Medieninhaber

Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber

Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Herausgeber dieser Ausgabe

Christian Feichtinger
Ralf Lutz

Redaktion

Ingrid Hable
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

Übersetzungen

Dagmar Astleitner

Editorial design

Rainer Pammer, cubaliebt dich.at

Herstellungsort

Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz

Bundesministerium für Frauen,
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2026

ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:

UNIVERSITÄT GRAZ

Universitätsbibliothek
Publikationsservices





UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät

