

LIMINA

THEOLOGIE IM INTERDISZIPLINÄREN DIALOG

THEOLOGY IN INTERDISCIPLINARY DIALOGUE

NEUANFÄNGE

Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen

NEW BEGINNINGS

From the Ending of Worlds to the Vision of Futures

2026 | 9:2

UNIVERSITY OF GRAZ
Faculty of Catholic Theology

LIMINA

THEOLOGIE IM INTERDISZIPLINÄREN DIALOG

THEOLOGY IN INTERDISCIPLINARY DIALOGUE

2026 | 9:2

NEUANFÄNGE

Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen

NEW BEGINNINGS

From the Ending of Worlds to the Vision of Futures

Editorial Board

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

UNIVERSITY OF GRAZ
Faculty of Catholic Theology

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

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer

Contributors

Maike Maria Domsel (Bonn; Hildesheim)
Matthias Geigenfeind (Münster)
Christoph Großschädl (Graz)
Maximilian Lakitsch (Graz)
Josef Pichler (Graz)
Willibald Sandler (Innsbruck)
Daniel Wiebe (Paderborn)
Antonina Wozna Urbanczak (Graz; Wuppertal)

Cover image

© Lisa Maria Tschampa

DOI: 10.25364/17.9:2026.2.0

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

Peter Ebenbauer und Reinhold Esterbauer
Editorial: Neuanfänge 7
Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen
Editorial: New Beginnings 12
From the Ending of Worlds to the Vision of Futures

| Items

Matthias Geigenfeind und Daniel Wiebe
„Ecce, nova facio omnia“ (Offb 21,5) 16
Göttliche (und) Jerusalemer Neuanfänge
in der Apokalypse

Josef Pichler
Männlichkeit neu erzählt 41
Markinische Soteriologie und die performative
Unterwanderung der römischen Geschlechterordnung

Willibald Sandler
Neuer Anfang als Schlüsselbegriff
einer biblisch orientierten Dogmatik 92
Ein dramatisch-kairologisches Arbeitsprogramm

Maike Maria Domsel
Die Autorität der Leidenden neu denken 121
Compassion als friedenspädagogische Unterbrechung
in polarisierten Zeiten

Maximilian Lakitsch
Towards an Ecology of Peace as a Political
Topology after the End of History 143

Antonina Wozna Urbanczak
Spirituelle Intelligenz 169
Ein ethisches Prinzip für eine weiterführende „Agenda 2030.2“?

Christoph Großschädl
Sexualität angesichts technischer Veränderungen 184
Chancen und Gefahren

LIMINA-Newsletter 205
Bleiben Sie in Kontakt! / Keep in touch!

| Call for Papers

Call for Papers | LIMINA 10:2 (Herbst 2027)
Kirche – Politik – Macht 206
Ein theologischer Blick auf neue Netzwerke von christlicher und politischer Rechten
Church—Politics—Power 211
A theological perspective on new Christian right-wing networks

Imprint 215

Editorial: Neuanfänge

Zwischen Weltenende und Zukunftsvisionen

DEUTSCH

Wer sehnt sich in schwierigen Lebenslagen nicht nach der Chance eines neuen Anfangs? Gerade in unsicheren und instabilen Zeiten wächst das Bedürfnis nach Neuanfängen, bisweilen sogar radikal gefasst als Wunsch oder Programm eines revolutionären Umbruchs. Doch wie verhält es sich mit den Möglichkeiten, Neues zu beginnen, einen Anfang zu setzen, der Bisheriges hinter sich lässt? Diese Ausgabe der Zeitschrift LIMINA widmet sich dem Schwerpunktthema „Neuanfänge" und stellt sich der Aufgabe, die Chancen für Neuanfänge aus unterschiedlichen theologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven auszuloten.
Auf unseren Call hin erreichten uns für diese Ausgabe mehrere Beitragskonzepte, die sich aus bibelwissenschaftlicher und biblisch fokussierter systematisch-theologischer Perspektive in die Themenstellung vertiefen. Dazu kommen Beiträge aus der Friedenspädagogik und der Friedensforschung, aus dem Bereich der ökologischen Ethik, die mit Fragen der Spiritualität verknüpft wird, sowie ein Beitrag zu neuen Formen sexuellen Verhaltens, die durch die zunehmende Verschränkung von Mensch und Technik möglich werden.

Am Beginn dieser Ausgabe von LIMINA steht das biblische Hoffnungs- und Verheißungwort „*Siehe, ich mache alles neu!*". *Matthias Geigenfeind* und *Daniel Wiebe* untersuchen in ihrem Beitrag „‚Ecce, nova facio omnia' (Offb 21,5). Göttliche (und) Jerusalemer Neuanfänge in der Apokalypse" das Motiv der Neuschöpfung in der Johannesoffenbarung aus zwei miteinander verknüpften Perspektiven. Im ersten Teil wird die jüngst erfolgte textkritische Neuakzentuierung dieses Bibelwortes durch die *Editio Critica*

9:2, 2026, 7–11
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.1

Maior der Apokalypse (*ECM-Apk*) erschlossen. Die neue Lesart konzentriert die Vollendungszusage auf Gottes schöpferische Selbstgegenwart. Von hier aus wird im zweiten Teil des Beitrags Offb 21,1–22,5 als Schlussvision der Offenbarung analysiert. Das Neue Jerusalem erscheint als von Gott her eröffnete Raumordnung, als Gestalt einer erneuerten Wirklichkeit, in welcher Tod, Trauer, Schmerz und Nacht überwunden sind.

Josef Pichler knüpft mit seinem ebenfalls exegetisch ausgerichteten Beitrag am Beginn des Markusevangeliums an. Er liest dieses Evangelium nicht nur als große Ansage einer Neuformatierung religiöser und sozialer Praxis im Zeichen des Messias Jesus, sondern als narrativen Prozess der Neukonzeption von Männlichkeit, der sich vom Prolog (Mk 1,1–3) bis zum offenen Schluss (Mk 16,8) aufspannt. Mithilfe von Gérard Genettes Narratologie und Judith Butlers Konzept der Performativität wird gezeigt, wie die am Beginn des Evangeliums stehenden Leitbegriffe „Anfang", „Evangelium" und „Sohn Gottes" aus dem Horizont römischer Kaiserpropaganda herausgelöst und mit jüdisch-prophetischer Semantik neu gefüllt werden. An drei Schlüsselstellen wird dies exemplarisch konkretisiert: der Salbung in Bethanien, der Kreuzigung mit dem Bekenntnis des römischen Hauptmanns und dem leeren Grab. Dabei erweist sich die narrative Transformation von Männlichkeit als Möglichkeitsraum eines erlösenden und befreienden Geschehens: „Männlichkeit neu erzählt. Markinische Soteriologie und die performative Unterwanderung der römischen Geschlechterordnung".

Willibald Sandler entwickelt mit seinem Beitrag das Arbeitsprogramm einer biblisch orientierten Dogmatik, die Gottes Handeln als die fortlaufende Erneuerung der Schöpfung versteht, die sich in kleinen und kleinsten von Gott gesetzten Neuanfängen verwirklicht. Die Samenkorn-Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium (Mt 13) bilden den hermeneutischen Schlüssel für dieses Heilshandeln, in dem Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie zusammenlaufen. Das endzeitliche Reich Gottes leuchtet in nur scheinbar unwichtigen sowie zugleich verletzlichen Samenkorn-Ereignissen auf. Die darin involvierten Menschen werden ein Stück weit in ihrem innersten Sein auf Gott hin geöffnet und zugleich in eine Entscheidungssituation, einen Kairos, versetzt. Aus dieser dramatisch-kairologischen Perspektive ergibt sich ein neuer Blick auf Gnade und Freiheit: Gottes Gnadenmacht eröffnet Neuanfänge, die die menschliche Freiheit aber nicht überwältigen, sondern gewähren lassen. Sünde erscheint dementsprechend als Verweigerung der mit einem jeden Kairos eröffneten Neuanfänge. Gnade und Erlösung hingegen werden im Zu-

sammenwirken von Gottes unscheinbaren und bisweilen paradox anmutenden Heilsinitiativen und menschlicher Überantwortung an die darin verborgene Chance auf Rettung nicht nur theoretisch plausibilisierbar, sondern auch lebenspraktisch erfahrbar.

Biblisch inspiriert, aber friedenspädagogisch durchbuchstabiert wird im Beitrag von *Maike Maria Domsel* der Begriff der „Compassion" als einer „performative[n] und relationale[n] Praxis, in der die affektive Wahrnehmung fremden Leidens mit ethischer Urteilsbildung und verantwortlichem Handeln verbunden ist" (M. Domsel). Vor dem Hintergrund zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung und globaler Krisen plädiert sie dafür, die Autorität der Leidenden neu wahrzunehmen. Theologische Reflexionen aus biblisch-prophetischer Tradition, neutestamentlicher Ethik und islamischer *raḥma*-Tradition verbinden sich mit der leidenssensiblen Theologie von Johann Baptist Metz zu einem analytischen Rahmen, in dem Compassion als produktiver Impuls ethisches Handeln stimulieren kann. Relationale Anthropologie sowie ethische Einsichten von Martha Nussbaum, Emmanuel Lévinas und Judith Butler werden ergänzend eingespielt. Im pädagogisch-praktischen Teil des Beitrags geht es um schulische Lernkontexte, in denen Compassion mittels narrativer, dialogischer und interaktiver Verfahren eingeführt wird, um Spannungen zwischen Wahrnehmung, Urteil und situativem Handeln zu reflektieren. So bietet sich die Möglichkeit, ethische Sensibilität zu fördern und Lernende mit relational verantworteten Handlungsoptionen vertraut zu machen.

Maximilian Lakitsch wendet sich mit seinem Beitrag „Towards an Ecology of Peace as a Political Topology after the End of History" der drängenden Frage zu, wie Konfliktbewältigung und Friedensbemühungen auf internationaler Ebene nach dem Scheitern moderner Interventionskonzepte neu und mit größerer Aussicht auf nachhaltige Wirkung konzipiert werden können. Er geht davon aus, dass sowohl liberale als auch illiberale Strategien zur Konfliktbeilegung einen grundlegenden Mangel aufweisen, da sie basierend auf universalistischen, staatszentrierten und eurozentrischen Annahmen epistemische Gewalt ausüben. Sie zwingen externe Wissenssysteme auf, die lokale Formen des Wissens und Seins auslöschen, delegitimieren und zum Schweigen bringen, wodurch sie die gelebten Realitäten in Postkonfliktsituationen falsch darstellen und den Boden für erneute Gewalt bereiten. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, schlägt der Beitrag eine Ökologie des Friedens als alternative politische Topologie vor. Er greift dabei auf relationale Ontologien zurück,

die die enorme Vielfalt menschlicher und nicht-menschlicher Beziehungen, Positionierungen und Kosmologien als konstitutive Grundlagen für nachhaltige friedensfördernde Interventionen anerkennen.
Antonina Wozna Urbanczak legt mit ihrem Beitrag „Spirituelle Intelligenz. Ein ethisches Prinzip für eine weiterführende Agenda 2030.2?“ eine programmatische Skizze für die Integration spiritueller Intelligenz in den von der UNO vorangetriebenen weltweiten Aktionsplan für nachhaltige Entwicklung (Agenda 2030) vor. Spirituelle Intelligenz wird in ihrem Beitrag als ein wesentlicher Faktor nachhaltiger Entwicklung verstanden. Daraus folgt, dass innere Entwicklungsziele (*Inner Development Goals*) als Ergänzung zu Zielen der Nachhaltigkeitsentwicklung (*Sustainable Development Goals*) erarbeitet und gefördert werden müssen, um dauerhaft wirksame Transformationsprozesse zu ermöglichen. Beispielhaft wird in diesem Kontext das Modell der *Care*-Bewegung beschrieben, in welchem gendergerechtes Handeln und Wirtschaften zu nachhaltigen Verbesserungen individueller und sozialer Lebensumstände führen kann.
Christoph Großschädl thematisiert im abschließenden Beitrag dieser Ausgabe „Sexualität angesichts technischer Veränderungen“. Neue Möglichkeiten sexueller Praxis und Kommunikation entstehen gegenwärtig durch die voranschreitende Verschränkung von Mensch und Technik als Folge der die Lebenswelt durchdringenden Digitalisierung. Im Zentrum des Beitrags stehen die Optimierbarkeit und Personalisierbarkeit sexueller Praktiken mittels Teledildonics, elektronischen Sextoys, die über digitale Kanäle (fern)gesteuert werden, um Berührungen und sexuelle Interaktionen über Distanzen hinweg zu ermöglichen. Damit werden sich fluidere Formen von Sexualität entwickeln, wie der Autor festhält, aber auch neue Normen und Sicherheitsvorkehrungen notwendig werden, um Nötigung oder Zwang hintanzuhalten und den *sexual consent* nicht auszuhebeln.

Wie die vorgestellten Aufsätze zeigen, ist der Begriff des Neuanfangs nicht nur ein vielfältiger, sondern auch ein thematisch heterogener. Dies ist insofern nicht erstaunlich, als Neuanfänge in Bezug auf einen einzelnen Menschen bzw. Gruppen oder große soziale Einheiten kaum monokausal analysiert werden können. Vielmehr ist es – wie die Beiträge dieser Ausgabe von LIMINA deutlich vor Augen führen – nötig, unvermeidliche Interdependenzen und Relationen zwischen einzelnen Bereichen mit in den Blick zu nehmen, da meist eine Vielzahl von Faktoren Transformationsprozesse mitbestimmt und wesentlich beeinflusst. Neuanfänge sind

nicht bloß schwer anzustoßen, sondern mitunter auch intensiv zu begleiten, damit sie nicht allzu schnell versanden, sondern die erhoffte positive Wirkung nachhaltig entfalten können.

Keinen Neuanfang, aber eine Neuakzentuierung gibt es auch in Bezug auf LIMINA mitzuteilen. Ab dieser Ausgabe trägt die Zeitschrift den neuen Untertitel „Theologie im interdisziplinären Dialog | Theology in interdisciplinary dialogue“. Damit möchten wir das bewährte Profil der Zeitschrift noch deutlicher als bisher nach außen hin darstellen. Wir hoffen auf Ihr reges Interesse an LIMINA, der Fakultätszeitschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Möchten Sie regelmäßig über neue Ausgaben und Schwerpunktthemen informiert werden? Wir laden Sie herzlich ein: Melden Sie sich zu unserem Newsletter an und bleiben Sie auf dem Laufenden!

Graz, im November 2026

Peter Ebenbauer und *Reinhold Esterbauer*
Issue Editors,
im Namen des Editorial Boards

Editorial: New Beginnings

From the Ending of Worlds to the Vision of Futures

ENGLISH

Who does not wish for a chance to start anew when life is difficult? Especially in times of uncertainty and instability, the longing for new beginnings emerges with heightened intensity, to the point that it gives rise to calls and actions for revolutionary change. Which poses the question: Is it possible to start anew, to leave the past and status quo behind and create something entirely new? This issue of LIMINA investigates the key questions of "new beginnings" and explores different theological and cultural-scientific perspectives on the concept and possibility of new beginnings.

Our call for papers inspired several papers that address these questions from the field of Bible Studies and through a Bible-focussed systematic theological lens. Contributions from other fields, such as Peace Education and Peace Studies, Ecological Ethics integrating spirituality as well as an article on emerging forms of sexual behaviour through increasing interactions between the human and technology further enrich and enlighten this exploration.

The starting point of this issue of LIMINA is the biblical message of hope and promise "*Behold, I am making all things new!*". *Matthias Geigenfeind* and *Daniel Wiebe* offer two intersecting and mutual perspectives on the theme of new creation according to the Book of Revelation in their article "'Ecce, nova facio omnia' (Rev 21:5). Divine (and) Jerusalemite new beginnings in the Book of Revelation". First, they highlight the recent critical textual re-emphasis of this biblical passage according to the *Editio Critica Maior* of the Apocalypse (*ECM-Apk*). This new reading locates the promise of completion in God's creative self-presence. Based on this understanding,

Translation:
Dagmar Astleitner MA
London

the article then analyses Rev 21:1–22:5 as the final vision of the revelation. The New Jerusalem emerges as God's new spatial order, the manifestation of a new reality beyond death, sorrow, pain and darkness.

Josef Pichler offers a further exegetic perspective on the premise of the Gospel of Mark. His interpretation looks beyond the grand proclamation of a reorganisation of religious and social practice heralded by Jesus the Messiah and opens up a narrative process for the reconceptualization of masculinity, spanning from the prologue (Mark 1:1–3) to the open ending (Mark 16:8). Drawing on Gérard Genette's narratology and Judith Butler's concept of performativity, he demonstrates how the key terms at the beginning of the Gospel—'beginning', 'Gospel' and 'Son of God'—can be detached from the context of Roman imperial propaganda and imbued with new meaning through Jewish-prophetic semantics. This is illustrated by three key passages: the anointing at Bethany, the Roman centurion's confession during the crucifixion, and the empty tomb. Through this, the narrative transformation of masculinity becomes a space of possibility for a redemptive and liberating process: "Rewriting Masculinity. Markan Soteriology and the Performative Subversion of Roman Gender Order".

Willibald Sandler outlines the framework for a biblically oriented dogmatics which understands God's action as a continuous renewal of creation through small and minute new beginnings presented by God. Jesus' parables of the seed in the Gospel of Matthew (Matthew 13) provide the hermeneutical key to this salvific action, in which Christology, anthropology, soteriology and eschatology converge. The eschatological Kingdom of God appears in small and only seemingly insignificant, yet also fragile, seed events. The people experiencing these events are nudged towards opening up to God in their innermost being and, at the same time, are confronted with situations requiring a decision—a kairos. This dramatic-kairological perspective opens up a new view of grace and freedom: God's power of grace offers new beginnings which do not overpower human freedom but allow it to flourish. Sin thus presents a rejection of the new beginnings offered up by every kairos. Grace and salvation, on the other hand, become not only theoretically plausible but can be directly experienced in the interplay between God's subtle and at times seemingly paradoxical acts of salvation and the human commitment to the possibility of salvation hidden within them.

Maike Domsel presents a Bible-inspired and peace-educational tapestry that allows us to see compassion as a 'performative and relational practice that weaves together affective perception of others' suffering with ethical

judgment and responsible action' (M. Domsel). In the face of increasing social polarisation and global crises, she argues for a reconsideration of the authority of those who are suffering. Theological reflections drawing on the biblical-prophetic tradition, New Testament ethics and the Islamic tradition of *raḥma* are interwoven with Johann Baptist Metz's theology of suffering to form an analytical framework within which compassion can become a productive impetus towards ethical action. Additional threads of relational anthropology and ethical approaches by Martha Nussbaum, Emmanuel Lévinas and Judith Butler provide more depth. The practical pedagogical section of Domsel's article illustrates how compassion can be integrated in school contexts through narrative, dialogical and interactive methods in order to reflect the tension between perception, judgment and situational actions. She thus offers an approach that supports students in developing their ethical sensibilities and their capacity for acting relationally responsibly.

Maximilian Lakitsch addresses the pressing question of how conflict resolution and peace-building efforts can be reconceived—following the failure of modern interventionist approaches—on an international level and with sustainable impact in his article "Towards an Ecology of Peace as a Political Topology after the End of History". He reveals the fundamental flaw in both liberal and illiberal strategies for conflict resolution in that they are based on universalist, state-centred and Eurocentric assumptions that exert epistemic violence. They impose external systems of knowledge that erase, delegitimise and silence local forms of knowledge and being, thereby misconstruing lived realities in post-conflict situations and paving the way for renewed violence. To break this cycle, Lakitsch proposes an ecology of peace as an alternative political topology. He draws on relational ontologies that recognise the enormous diversity of human and non-human relationships, positions and cosmologies as the constitutive foundations for sustainable peace-building interventions.

Antonina Wozna Urbanczak presents a programmatic outline for the integration of spiritual intelligence into the UN's global action plan for sustainable development (Agenda 2030) in her article "Spiritual Intelligence. An ethical principle for an extended Agenda 2030?". She argues that spiritual intelligence is an essential factor for sustainable development. Thus, Inner Development Goals must be developed and promoted as supportive pillars for Sustainable Development Goals in order to enable lasting and effective processes of transformation. Urbanczak illustrates this on the example of the care movement, where gender-equitable action and eco-

nomic practices have brought about sustainable improvements for individuals and social environments.
Christoph Großschädl investigates "Sexuality and the impact of technological developments". The ever tighter enmeshing of the human and technology in the life-altering age of digitisation creates new possibilities for sexual practices and communication. This paper shines a light on the optimization and customization of sex offered by teledildonic and electronic sex toys (remotely) controlled through digital channels that open up possibilities of touch and sexual interactions that transcend (spatial) distances. These developments facilitate the emergence of more fluid forms of sexuality. However, as Großschädl points out, they also necessitate new standards and safeguards in order to prevent coercion and violence and to ensure sexual consent.

The discussions, contemplations and insights offered in these articles demonstrate how diverse and heterogenous the concept of new beginnings is, spanning different fields. This is perhaps to no surprise. After all, new beginnings cannot be located or traced to one causality, neither in respect to an individual nor groups or even large social environments. Rather—and as tangibly evident in every contribution in this issue of LIMINA—we need to consider the inevitable interdependencies and relationalities between and across separate subjects as it is often a multiplicity of factors that define and significantly influence processes of transformation. New beginnings are not only difficult to set in motion, but require close tending to in order to prevent them from running aground and ensure the sustainable spread of their positive ripple effect as intended.

Although not a new beginning, we are excited to announce that LIMINA will continue its journey into the future under a new banner: "Theology in interdisciplinary dialogue | Theologie im interdisziplinären Dialog". This new heading sets out our established intentions and vision more clearly. We look forward to sharing this renewed focus with our readers and contributors and hope you continue to follow LIMINA, a publication by the Faculty of Catholic Theology at the University of Graz.
If you would like to stay up-to-date with new issues and topics, we invite you to sign up to our newsletter.

November 2026

Peter Ebenbauer and *Reinhold Esterbauer*
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Matthias Geigenfeind und Daniel Wiebe

„Ecce, nova facio omnia“ (Offb 21,5)

Göttliche (und) Jerusalemer Neuanfänge in der Apokalypse

ABSTRACTS

DEUTSCH

Der Beitrag untersucht das Motiv der Neuschöpfung in der Johannesoffenbarung aus zwei miteinander verschränkten Perspektiven. Ausgangspunkt ist Offb 21,5 mit der programmatischen Zusage „Siehe, ich mache alles neu“. Zunächst wird die textkritische Neuakzentuierung durch die *Editio Critica Maior* der Apokalypse (*ECM-Apk*) berücksichtigt. An Offb 21,6 zeigt sich, wie die neue Lesart γέγονα (gegenüber der bisherigen, aus dem *Novum Testamentum Graece* [*NA28*] bekannten Lesart γέγοναν) die Vollendungszusage auf Gottes schöpferische Selbstgegenwart konzentriert und die Selbstbezeichnung als Alpha und Omega theologisch verdichtet. Sodann wird Offb 21,1–22,5 als Schlussvision der Offenbarung analysiert. Das Neue Jerusalem erscheint dabei als von Gott her eröffnete neue Raumordnung, als Gegenbild zu Babylon und als Gestalt einer erneuerten Wirklichkeit, in der Gottes Herrlichkeit, das Lamm, Tempelwirklichkeit, Licht, Lebensstrom und Paradiesmotive zusammengeführt werden. Neuschöpfung meint in dieser Perspektive die umfassende Erneuerung der Wirklichkeit durch Gott, die Tod, Trauer, Schmerz und Nacht überwindet und die Schöpfung in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott führt.

ENGLISH

“Ecce, nova facio omnia” (Rev 21:5). Divine (and) Jerusalemite new beginnings in the Book of Revelation

This paper examines the concept of new creation in the Revelation of John from two intertwined perspectives. The starting point is Rev 21:5 and its programmatic promise: ‘Behold, I am making all things new’. First, a review of the new textual

9:2, 2026, 16–40
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.3

emphasis introduced by the Editio Critica Maior *of the Apocalypse (*ECM-Apk*) is discussed. Rev 21:6 demonstrates how the new reading* γέγονα *(as opposed to the previous reading* γέγοναν*, as found in the* Novum Testamentum Graece *[*NA28*]) focuses the promise of completion on God's creative self-presence and theologically emphasises the self-designation as the Alpha and the Omega. Following, Rev 21:1–22:5 is analysed as the concluding message of the Book of Revelation. The New Jerusalem appears as a new world order revealed by God, as a counter-image to Babylon and as the manifestation of a renewed reality that integrates God's glory, the Lamb, the temple, light, the river of life and motifs of paradise. In this context, new creation signifies the comprehensive renewing of reality by God, which overcomes death, sorrow, pain and darkness, and leads creation into direct communion with God.*

| KEY WORDS

Johannesoffenbarung; Neuschöpfung; Neues Jerusalem; eschatologische Stadt; *ECM-Apk*; *New Initial Reading*; Textkritik

Revelation of John; new creation; New Jerusalem; eschatological city; ECM-Apk*;* New Initial Reading*; textual criticism*

| BIOGRAPHIES

Dr. Matthias Geigenfeind ist Akademischer Rat a. Z. an der Professur für Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Im Wintersemester 2025/2026 vertrat er die Professur für Biblische Theologie (Neues Testament) am Institut für Katholische Theologie an der Universität Paderborn.
E-Mail: m.geigenfeind(at)uni-muenster.de

Daniel Wiebe ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie im Fachbereich Biblische Theologie (Neues Testament) an der Universität Paderborn und arbeitet an einer Dissertation zur Johannesoffenbarung.
E-Mail: daniel.wiebe(at)uni-paderborn.de

1 Eine zweifache *Neuschöpfung* in Sachen „Apokalypse“

Es greift bei weitem zu kurz, in der Johannesapokalypse (im Folgenden: Offb), mit der der Kanon des Neuen Testaments und der zwei-einen christlichen Bibel endet, lediglich eine dem Christentum bedeutsame Heilige Schrift zu sehen, die von Dunkelheit geprägt ist und darauf abzielt, alles zu zerstören. Gewiss lässt sich nicht von der Hand weisen, dass in der Offb über weite Strecken Chaos, Untergang, Zerstörung und Vernichtung begegnen (vgl. v. a. Offb 6–20), weswegen nicht zuletzt auch ihr griechischer Name (ἀποκάλυψις) zum Inbegriff und Stichwortgeber eines ganzen Genres geworden ist und sich tief in unser „kulturelles Gedächtnis“ eingebrannt hat. Allerdings geschehen dieser Niedergang und diese Zerstörung nicht um ihrer selbst willen; vielmehr stellen sie die unabdingbare Voraussetzung dafür dar, dass etwas von Grund auf Neues entstehen kann: Erst dadurch nämlich, dass „der erste Himmel und die erste Erde […] vergangen [sind]“, können „ein[…] neue[r] Himmel und eine neue Erde“ entstehen (Offb 21,1). Insofern begegnet uns am Ende der Offb Gott „als der Lebensraum schaffende Schöpfer, der nicht nur den Anfang, das Alpha, sondern auch den Zielpunkt der Schöpfung, das Omega, darstellt (21,6)“ (Alkier 2012, 170).

Dieser Umstand wird mit einem Zitat aus der Offb zum Ausdruck gebracht, wo Gott – in Anlehnung an die Vision des Patmos-Sehers – spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Hierdurch ist Licht in der Offb erkennbar. *Neuschöpfung* ist somit das große und aktuell bedeutsame Thema, dem sich diese Ausgabe von LIMINA widmet; daher verfolgt der hier vorliegende Beitrag das Ziel, das Thema aus exegetischer Perspektive näher zu betrachten. Konkret geschieht dies aus zweierlei Richtungen:

- Der eben zitierte Vers Offb 21,5 darf vor dem Hintergrund der unlängst fertiggestellten und erschienenen *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) angeführt werden. Diese hat den bisherigen griechischen Leittext der Offb an nicht wenigen Stellen gegenüber dem *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) verändert, wodurch sich gleichzeitig gewissermaßen ebenfalls ein „*Neuanfang*“ in der Textforschung zur Johannesapokalypse eingestellt hat.
- Charakteristisch für die *ECM-Apk* sind die zahlreichen sog. „*New Initial Readings*“ (*NIR*), die auf der Basis der Untersuchung und Bewertung der griechischen Handschriften, der versionellen Über-

lieferung sowie der patristischen Bezeugung beschlossen wurden. Im zweiten Kapitel des Aufsatzes soll daher dieser „*Neuschöpfung*“ die Aufmerksamkeit gelten und *pars pro toto* mit Offb 21,6 eine solche Stelle präsentiert werden, an der, wie sich zeigen wird, eine alles andere als banal und unwichtig zu bezeichnende textliche Änderung in der *ECM-Apk* vorgenommen wurde, weil sie enorme Auswirkung auf die Theo-logie [sic!] und das Gottesverständnis der Offb mit sich bringt.

Ein narrativ modellierter eschatologischer Neuanfang

Ausgehend von der Jahreslosung wird in den Kapiteln 3 bis 5 die Perikope Offb 21,1–22,5 als narrativ modellierter eschatologischer Neuanfang untersucht. Den Ausgangspunkt bildet hierbei der bereits zitierte programmatische Ausspruch in Offb 21,5 „Siehe, ich mache alles neu“, der als hermeneutischer Schlüssel für die nachfolgende Vision des bereits eingangs erwähnten Neuen, des Himmlischen Jerusalems, verstanden werden will. Diese Vision zu analysieren und exegetisch in den Gesamtzusammenhang der Offb einzuordnen, ist das weitere gewichtige Ziel dieses Aufsatzes. Das sechste Kapitel bietet eine Zusammenfassung und einen Ausblick.

2 Eine neue Lesart (*NIR*) in Offb 21,6 in der *ECM-Apk*

2.1 Kurze Vorbemerkung zur ECM-Apk *und ihren „Innovationen“*

Die neutestamentliche Johannesapokalypse mag gewiss „nicht das einfachste und klarste Buch des Neuen Testaments“ (Karrer 2012, 31) darstellen. Kein Geringerer als der lateinische Kirchenvater Hieronymus (348/349–420 n. Chr.) brachte diesen Umstand aphoristisch mit dem Satz „*Apocalypsis Johannis tot habet sacramenta quot verba*“ (Epistula LIII)zum Ausdruck. Will man sich jedoch diesem Buch mit den sieben Siegeln (vgl. Offb 5,5) nähern, ist es daher unabkömmlich, einen genauen Blick auf die textliche Überlieferung dieser Schrift zu richten, die an das Ende des zweieinen christlichen biblischen Kanons gestellt wurde. Einer solch bedeutsamen Aufgabe ist die *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) verpflichtet, die in den Jahren von 2011 bis 2023 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal erstellt wurde und der neutestamentlichen Wis-

senschaft in vier Bänden auf mehr als 2000 Seiten seit 2024 „das gesamte Quellenmaterial zur Verfügung [stellt], von dem die Textkonstitution und die Darstellung der Textgeschichte des ersten Jahrtausends ausgehen muss“ (Karrer/Müller/Sigismund 2024, 1*). Hierfür wurden maßgeblich sämtliche Varianten, die in den griechischen Handschriften (im Folgenden: Hss.), beginnend mit dem ältesten Zeugen P98, der um das Jahr 200 n. Chr. entstanden ist, bis hinauf in das 18. Jh. (GA 1064), bezeugt sind (vgl. Lembke/Müller/Schmid/Karrer 2017, 2–22), aufgeführt.[1] Des Weiteren wurden neutestamentliche Zitate der umfangreichen griechischen patristischen Literatur untersucht und die Varianten der vier wichtigsten alten Versionen (i. e. Latein, Koptisch, Syrisch, Äthiopisch) sowie weitere Versionen (sog. „*minor versions*“: Armenisch, Georgisch, Altkirchenslawisch, Altnubisch sowie Arabisch), soweit diese verfügbar und erhalten waren, herangezogen. Dies alles führte letzten Endes dazu, dass der Text der Offb in der *ECM-Apk* neu konstituiert werden konnte und somit gegenüber der bisherigen Handausgabe des *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) den dortigen Apk-Text ablöst. Als besonders bemerkenswert herauszuheben ist die Tatsache, dass an insgesamt 84 Stellen die *ECM-Apk* einen neuen Ausgangstext (sog. „*New Initial Readings*“/*NIR*) bietet. Ferner finden sich 97 neue gespaltene Leitzeilen (sog. „*Split Guiding Lines*“/*SGL*) sowie an Stellen, wo bisher im *NTG* eine Klammerschreibung begegnete. Insgesamt wurde ferner an 96 Stellen auf die bisherige Großschreibung der Namen verzichtet und 95 Änderungen wurden in der Orthographie (sog. „*New Initial Orthography*“/*NIO*) vorgenommen. Dies alles führt *in toto* dazu, dass sich „[a]lleine im Wortlaut […] 381 teils unauffällige, teils markante Änderungen“ (Karrer 2025, 124) ergeben. Hinzu kommen als weitere bedeutsame Innovation der *ECM-Apk* die Einführung von *nomina abbreviata*[2] und deren Wiedergabe im Text sowie im Apparat und die Umstellung der Interpunktion bzw. Segmentierung auf der Basis der griechischen Zeugen.[3] Ebenfalls ist darauf aufmerksam zu machen, dass im Ausgangstext keine Kardinalia mehr begegnen, sondern dort diese Art von Zahlen, die in der Offb sehr häufig begegnen,[4] mit griechischen Zahlbuchstaben auf der Basis des sog. „milesischen Systems“ wiedergegeben wird.[5]

Die Edition wertete als weiteres Novum die griechische Gliederung auf, indem im Editionsband in der Kopfzeile neben der lateinischen/westlichen Versangabe die Nennung des jeweiligen Kephalaion erfolgte (vgl. Karrer/Müller/Sigismund 2024, 18*–19*). Abschließend lässt sich festhalten, dass die *ECM-Apk* gegenüber *NA28* an 190 Stellen *New Initial Readings* und *Split Guiding Lines* bietet; alle Veränderungen addiert hingegen führen zu

1 Insgesamt existieren weit mehr als 320 Apk-Hss. Nach der Auswertung ihres sog. „Textwertes“ im Jahr 2017 wurden 110 davon für die Erstellung der *ECM* transkribiert und für den textkritischen Apparat herangezogen. Durch die Öffnung weiterer Bibliotheken und Archive konnten nach dem Erscheinen von *Text und Textwert* letzte Lücken, was die handschriftliche Bezeugung von Apk-Hss. anbetrifft, geschlossen werden.

2 Ein weiterer, jedoch nicht vollends treffender Begriff ist „*nomen sacrum*“, worunter „theologische“ Abkürzungen für bspw. κύριος, θεός usw. fallen, bei denen in den Hss. der erste und der letzte Buchstabe geschrieben und zur besonderen Hervorhebung mit einem Überstrich eigens kenntlich gemacht werden. In der *ECM-Apk* begegnen an insgesamt 255 Stellen 14 unterschiedliche *nomina abbreviata* und werden im Editionsband in der Form „ι(ησο)υ χ(ριστο)υ“ wiedergegeben (vgl. Offb 1,1).

3 Eine neue Interpunktion („*New Initial Punctuation*“/*NIP*) auf Basis aller Hss. aus dem ersten Millenium sowie ausgewählter bedeutsamer Minuskeln des zweiten Jahrtausends findet sich in der Edition an insgesamt 710 Stellen. Der Vollständigkeit halber sei ebenfalls darauf hingewiesen, dass in diesen 710 Stellen nicht die 124 Stellen enthalten sind, an denen das *Novum Testamentum Graece* zwei Interpunktionsmerkmale (z. B. Punkt und Absatz) zusammen anführt.

4 Die Ordinalia (vgl. die einzelnen Siebenerreihen der Siegel, Posaunen und Schalen) und die Partitiva (vgl. bspw. Offb 12,4) hingegen begegnen weiterhin in der ausgeschriebenen Form.

5 Anders als es in den griechischen Hss. in der Regel der Fall ist, wird auf die Schreibung des Oberstrichs,

→

weit über 1 300 Modifikationen, was wiederum bedeutet, dass statistisch fast in jedem Vers von Offb 1,1 bis 22,21 eine Neuerung begegnet.

2.2 *Offb 21,6 in der (griechischen) Bezeugung*

Eine der zahlreichen Änderungen, die in der *ECM-Apk* vorgenommen wurden und die *eo ipso* als alles andere als unbedeutend eingestuft werden muss, betrifft Offb 21,6 – in Form einer sog. „*New Initial Reading*“ (*NIR*). Betrachten wir hierzu zunächst den bisherigen Text des besagten Verses gemäß *NA28*:

καὶ εἶπέν μοι· **γέγοναν ἐγὼ [εἰμι]** τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.
ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

Demgegenüber wurde durch die *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse der Text hinsichtlich des Wortbestands abgeändert, so dass wir nun folgenden Wortlaut vorfinden:

καὶ εἶπέν μοι· **γέγονα ἐγὼ** τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ
διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

Es fällt beim genaueren Hinsehen auf, dass sich der Wortlaut des Verses in der *ECM-Apk* gegenüber dem *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) geändert hat und zwei Unterschiede (verschiedener Gewichtung) aufweist. Zum einen wurde das im *NA28* in eckige Klammern gesetzte Verb ειμι, womit das *NTG* zum Ausdruck brachte, dass dieses Wort in einem gewichtigen Teil der Überlieferung begegnet, in einem anderen solchen Teil indes fehlt und sich daher nicht mit Bestimmtheit aussagen lässt, ob es in der Edition weggelassen oder beibehalten werden sollte, gestrichen. Zum anderen fehlt beim Prädikat des Zitats das Schluss-Ny (ν), wodurch sich eine Änderung in der Person und im Numerus des Perfekts ergibt. Beide Veränderungen hängen zwar zum Teil miteinander zusammen; allerdings führt die Änderung des Textes durch die *ECM-Apk* zu einer neuen Lesart („*New Initial Reading*“/*NIR*), die ihrerseits auch Auswirkungen auf die Semantik und das Verständnis des gesamten Abschnitts hat und daher als besonders bedeutsam bezeichnet werden darf.
Im Folgenden wird kurz die handschriftliche Bezeugung des Abschnitts Offb 21,6/8–10 dargestellt und begründet, wieso und weshalb es zu einer Abänderung des Abschnitts in der neuen Edition kam.

der als Signal die Lesenden der Hss. darauf aufmerksam machen soll, dass es sich nicht um ein Wort, sondern um eine Zahl handelt, im Ausgangstext verzichtet; stattdessen wird an den letzten Zahlbuchstaben ein vertikaler kleiner Strich, der einem Apostroph ähnelt, geschrieben. Konkret heißt das im Beispiel von Offb 13,18 und der dort begegnenden verschlüsselten Zahl, die den Namen der Bestie preisgibt, dass wir die Angabe χξστ’ z. St. im Ausgangstext vorfinden.

Insgesamt kann man in der handschriftlichen Überlieferung zur Stelle im Griechischen zwei Richtungen erkennen, die sich – ausgehend von der Person wie des Numerus der vom Verb γίνομαι gebildeten Perfektform – wie folgt subsumieren lassen: Auf der einen Seite begegnet die Formulierung γεγονα εγω,[6] die in der *ECM-Apk* als Variante *a* gelistet wird und durch die in der *prima manus* des Codex Sinaiticus (01) vorzufindende gleichlautende Lesart bezeugt ist. Diese Majuskelschrift fungiert (aufgrund der z. St. nicht verfügbaren bzw. nicht mehr erhaltenen Papyri) als der physisch älteste Zeuge, dessen Entstehungszeit in das 4. Jh. zurückreicht. Weitere bedeutsame Apk-Hss., worunter die Unziale GA 025 (9. Jh.) sowie die Minuskel 1611 (10. Jh.) fallen, gehen ebenfalls mit 01* einher, was sich mit dem versionellen Befund des Sahidischen, der syrischen Harklensis, dem Armenischen, Georgischen und Teilen des Kirchenslawischen sowie Arabischen deckt. Die als Variante *b* auftretende Kurzform γεγονα, die zwar breit bezeugt ist, allerdings vor allem in Koine-Hss. des zweiten Millenniums auftritt,[7] darf gegenüber *a* als *lectio brevior* begriffen werden, die dadurch zustande kam, dass das Personalpronomen εγω ausfiel.[8]

Auf der anderen Seite tritt in einer zweiten Gruppe von Apk-Hss. – anders als eben in der 1. Person Singular – das Verb in der 3. Person auf. Die Singularform γεγονεν, die in der neuen Edition als Lesart *c* gelistet wird, ist hierbei relativ schwach bezeugt und darf u. a. als Anpassung an Offb 16,17 verstanden werden. Als Lesart *d* begegnet mit γεγοναν εγω eine im Codex Sinaiticus vom Korrektor *ca* durch die Anfügung eines Ny (ν) vorgenommene Änderung, wodurch eine Singulärlesart entsteht. Diese deckt sich mit dem Bohairischen und begegnet insbesondere auch als bislang eine von zwei Möglichkeiten des Obertextes im *NA28*. Ebenfalls als Singulärlesart muss die von im 5. Jh. entstandenen Codex Alexandrinus (02) bezeugte (und gegenüber *ca* durch die Anfügung von ειμι erweiterte) Variante *e* gesehen werden, die im *Novum Testamentum Graece* bislang als zweite denkbare Möglichkeit des Ausgangstextes auftritt. Inhaltlich geht mit den eben genannten Varianten, die das Prädikat in der 3. Person (Singular oder Plural) schreiben, die Variante γεγονασιν εγω ειμι einher, die ihrerseits (aufgrund der Tatsache, dass es sich bzgl. des von γίνομαι gebildeten Verbs um die „korrektere“ Perfektform handelt, die allerdings erst in jüngeren Hss. begegnet) als Orthographicum gegenüber dem älteren γεγοναν verstanden werden darf und daher als Variante *eo* in der *ECM-Apk* gelistet ist.[9] Die Variante γεγοναν, die die 3. Person verwendet, darf wegen ihrer Bezeugung im Codex Alexandrinus als zweifellos alt an-

6 Varianten werden in diesem Artikel, dem Usus der *ECM-Apk* folgend, ohne Akzente und Spiritus wiedergegeben. Dies ist nicht zuletzt deswegen hier in diesem besonderen Fall angebracht, weil es sich bei dem entsprechenden Zeugen um eine Majuskelhandschrift handelt, die keine solchen diakritischen Zeichen verwendet.

7 Hierunter fällt auch die Minuskel GA 2814 (12. Jh.), die von Erasmus von Rotterdam (1466/1467/1469–1536) für die Erstellung der ersten gedruckten Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (sog. „*Novum Instrumentum*“), die im Jahr 1516 erschien, verwendet wurde. Dass wir allerdings im *Textus Receptus*, der auf der Erasmus-Ausgabe fußt, nicht γέγονα finden, sondern dort γέγονε ἐγώ εἰμι lesen, ist der Tatsache geschuldet, dass entweder Erasmus selber oder jemand, der die Transkription des Bibeltextes vornahm, den Text, wohl auch in Anlehnung an das in der Vulgata bezeugte und im Singular formulierte „*factum est*“, korrigierte. Dieser als Konjektur zu bewertende Eingriff war maßgeblich für die Druckgeschichte war und blieb es bis hinauf in das 19. Jh.

8 Der Vollständigkeit halber sei explizit darauf aufmerksam gemacht, dass eine Lesart bestehend aus γεγονα, dem Personalpronomen und anschließendem ειμι indes nirgendwo in der handschriftlichen Überlieferung auftaucht.

gesehen werden. Dies wird auch aufgrund der Tatsache bestätigt, dass mit „*factum est*“ bzw. „*facta sunt*“ die altlateinische Übersetzung der Offb vorliegt, die als die bedeutsamste versionelle Überlieferung des letzten Buches des neutestamentlichen Kanons betrachtet werden muss.

Von γεγονα in Richtung γεγοναν

Ein Schreibfehler,[10] der den Schlusskonsonanten Ny (ν) des Prädikats betrifft und in beide Richtungen verlaufen sein kann, ist nicht von der Hand zu weisen. Allerdings führten die Überlegungen im Editionsteam der *ECM-Apk* in Wuppertal dazu, dass die in 02 bezeugte „prägnante Aussage eschatologischer Vollendung der Taten Gottes („es ist geschehen“) […] an die Stelle der theologisch provokanten Schreibform mit γεγονα“ (Karrer/Müller 2024, 380) getreten ist, die ihrerseits jedoch nicht nur als *lectio difficilior* betrachtet werden muss, sondern auch den Vorzug hat, stärker bezeugt zu sein. Dies ist nicht nur das Ergebnis der Betrachtung der Stelle unter „klassischer“ textkritischer Perspektive, sondern konnte ebenfalls durch die Anwendung der sog. „kohärenzgestützten genealogischen Methode“ (*CBGM*) bestätigt werden. Darüber hinaus muss die Tatsache, dass es sich bei der von 02 und 01*ca* bezeugten Form γεγοναν um eine, wie bereits konstatiert, ungewöhnliche Perfektform handelt, deren Endung -αν eher einen Aorist vermuten lässt und daher von jüngeren Hss. zu γεγονασιν verändert wurde (vgl. Lesart *eo*), als weiteres Argument dafür gesehen werden, dass die Verschreibung von γεγονα in Richtung γεγοναν verlief – und nicht umgekehrt (vgl. Karrer/Müller 2024, 382).

Ein Blick in die altlateinische Übersetzung der Offb, die ihrerseits, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass sie wegen der großen Beliebtheit der Johannesapokalypse im westlichen Mittelmeerraum, insbesondere in Nordafrika, in weit vorreichskirchliche Zeit zurückreicht und gerade in der Spätantike sowie im Mittelalter eine große Verbreitung fand, als die gewichtigste Übertragung des letzten Buches des Neuen Testaments betrachtet werden darf (vgl. ausführlicher Geigenfeind 2025, 42–83), weist in eine eindeutige Richtung und darf daher nicht als „Gewährsmann“ für die *New Initial Reading* der *ECM-Apk* gesehen werden. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass ausnahmslos alle drei z. St. verfügbaren altlateinischen Stränge (mit Ausnahme von Strang *S*, bei dem der entsprechende Abschnitt nicht bezeugt ist) die bisherige Lesart des *Novum Testamentum Graece* stützen, da im Lateinischen in den Strängen *C*, *I* und *V* (*Vulgata*) „*factum est*“ (trotz des Unterschieds im Numerus) als Übersetzung für das

9 Ab dem 19. Jh. findet sich in den Druckausgaben des Neuen Testaments an der besagten Stelle die Form γέγοναν, wodurch der seit dem *Textus Receptus* geläufige Wortlaut γέγονε wegen der Hochachtung, die man dem Wortlaut des Codex Alexandrinus entgegenbrachte, abgelöst wurde. Da jedoch lediglich eine Änderung im Numerus erfolgte, beeinflusste dieser Umstand ebenso wenig wie der Wortlaut im neu entdeckten Codex Sinaiticus, wo die Korrekturhand *ca* die gleiche Pluralform bietet, nicht die Theologie des Abschnitts.

10 Dieser kann auch als Hörfehler während des Diktats aufgetreten sein.

pluralische γέγοναν begegnet und sich mit dem isomorphen „*facta sunt*“, das in vereinzelten lateinischen Handschriften begegnet, deckt. Nirgendwo indes findet sich auch nur der Hauch einer Spur, die ihrerseits das lateinische Pendel in Richtung der *NIR* ausschlagen ließe.
Darüber hinaus ist festzuhalten, dass auch hinsichtlich der Verwendung des Prädikats ειμι, das im Anschluss an das Personalpronomen εγω noch im bisherigen *NA28*-Text (zumindest in [eckigen] Klammern) zu finden war, aber durch die *ECM-Apk* ersatzlos gestrichen wurde, das Lateinische als kein Garant für die eine oder die andere Lesart gesehen werden kann. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass die Verwendung von „*sum*“ nach „*ego*“ an der besagten Stelle durch die Stränge *S*, *I* und *V* entgegen einer etwaigen anderslautenden griechischen Vorlage, bspw. aus Gründen einer besseren Grammatik und/oder Stilistik (sog. „*translational tendencies*“ bzw. „*translational habits*“ [vgl. Geigenfeind 2025, 87–88]), hinzugefügt, aber genauso auch vom Strang *K*,[11] der lediglich das Personalpronomen bietet und auf das entsprechende Verb verzichtet, weggelassen worden sein könnte.

2.3 *Aus der neuen Lesart resultierende theo-logische Änderungen*

Die *Editio Critica Maior* (*ECM-Apk*) ändert, wie in Kap. 2.2 konstatiert, gegenüber *NA28* das erste Wort des in V. 6 neu einsetzenden Gotteswortes. Anstatt des Prädikats γέγοναν lesen wir daher seit 2024 nunmehr im Text der Offb γέγονα, wodurch sich eine Änderung in der Person und im Numerus des Verbs ergibt. Nicht mehr die Worte sind geschehen; vielmehr finden wir mit der (zugegebenermaßen) schwierigeren Lesart γεγονα εγω „eine steile Gottesaussage“ (Karrer/Müller 2024, 381). Trotz aller anfänglichen Verwunderung ist eine solche Äußerung, die Gott in Form einer Ich-Aussage über sich selber tätigt, gut zu verstehen und durchaus plausibel, da „die Vollendung allen Geschehens in einer Ich-Aussage“ (erneut Karrer/Müller 2025, 381) zugespitzt wird, die zugleich durch den Gedanken des Werdens das antike Denken intensiv herausfordert.
Martin Karrer stellt in Anlehnung an Offb 1,8 diese Pointe, wie sie sich durch die neue Lesart von Offb 21,6 ergibt, heraus, wenn er folgende Überlegung äußert: „Ich (der ‚Ich bin von 1,8‘) bin (das in 1,8 Gesagte) nun (in der Vollendung des neuen Himmels und der neuen Erde) geworden, ich, das Alpha und das O“ (Karrer/Müller 2024, 381).
Uns heutigen Leser:innen und Hörer:innen mag der Gedanke des Werdens Gottes und seiner Entwicklung, gerade vor dem Hintergrund eschatologi-

11 Strang *K* tritt mit Beginn des mit „*ego*“ eingeleiteten Abschnitts an die Stelle des Stranges *C*. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass der ältere Strang *K*, der seinerseits in die Zeit Cyprians von Karthago (ca. 200/210–258 n. Chr.) zurückreicht, nicht durchgängig verfügbar ist und daher dessen Rolle als ältester Textstrang der Strang *C* einnimmt, der wiederum *cum grano salis* das Lemma des Primasius-Kommentars (6. Jh. n. Chr.) bietet und auch auf patristischen Zitaten bspw. aus der Feder von Quodvultdeus von Karthago (4. Jh. n. Chr.) beruht.

scher Überlegungen des 20. und v. a. auch 21. Jh., durchaus sympathisch und nachvollziehbar erscheinen. Damit unterscheiden wir uns von der Alten Kirche, in der Überlegungen über die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus sowie dessen Naturen alles theologische Denken weitgehend dominierten. Dennoch kann nichts über die Tatsache hinwegtäuschen, dass das Werden Gottes in vielen Hss., allen voran in der *prima manus* des aus dem 4. Jh. n. Chr. stammenden Codex Sinaiticus sowie in weiteren bedeutsamen Majuskel- (GA 025) und Minuskelhandschriften (z. B. GA 1611, 2329), wie auch in verschiedenen Übersetzungen (u. a. Sahidisch und Syrisch/Harklensis), belegt ist und mit dieser Lesart – trotz ihrer Ungewohntheit – Gott ein „Entwicklungspotential“ zuspricht.[12]

3 Die Vision des *Neuen* Jerusalems

3.1 Kontext und Gliederung der Schlussvision (Offb 21,1–22,5)

In der Vision des neuen Himmels und der neuen Erde (Offb 21,1–22,5) findet die gewaltige Bilderwelt des Sehers von Patmos ihre feierliche Vollendung (Deutsch 1987, 110). Hierin mündet die vorangegangene Abfolge der Gerichtsvisionen (Offb 6,1–17; 8,1–9,21; 15,1–16,21), Kampfvisionen (Offb 12,1–17; 13,1–18; 19,11–21; 20,7–10) und Heilsvisionen (Offb 7,9–17; 14,1–5; 19,1–10) in ihre eschatologische Zielgestalt.

Innerhalb dieser Schlussvision lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden: Offb 21,1–8 und Offb 21,9–22,5 (vgl. Deutsch 1987, 109). Offb 21,1–8 fungiert als proleptisches Proömium, das die zentralen Motive der Vollendung bündelt, nämlich die Erneuerung der Schöpfung, die Bundesformel sowie die paränetische Differenzierung zwischen Überwindern und Ausgeschlossenen (vgl. Lee 2001, 267–275). Mit V. 9 setzt sodann ein neuer Visionszyklus ein, dessen Zäsur durch die *Angelus-interpres*-Mediation[13], die Schauformel „komm, ich will dir zeigen“ (vgl. Offb 17,1) und die Wahrnehmungsebene „im Geist“ (ἐν πνεύματι) markiert ist. Als Einleitung dieses letzten Bildes wird der Seher durch einen Engel auf einen großen und hohen Berg entrückt, um von dort aus das vom Himmel herabkommende Jerusalem in seiner ganzen Ausdehnung zu schauen (Offb 21,9–10).

Der zweite Teil umfasst die Einleitung zur Vision (Offb 21,9–10a), die eigentliche Schau des Neuen Jerusalems (Offb 21,10b–22,5) und einen überleitenden Abschluss in Offb 22,6–9. Innerhalb der Stadtvision entfaltet

12 In der frühen Auslegung der Johannesapokalypse in griechischer Sprache lässt sich zwar beobachten, dass Andreas von Caesarea (6. Jh.), wie der Hauptlinie der entsprechenden Überlieferung zu entnehmen ist, die *lectio difficilior* γεγονα εγω το αλφα … aufgreift, in seinem Kommentar z. St. indes auf eine Auslegung verzichtet. Auch eine Glosse z. St. findet sich in der griechischen Bezeugung der Hss. nicht. Folglich ist erkennbar, dass in der byzantinischen Epoche das theologische „heiße Eisen“, metaphorisch gesprochen, „umschifft“ wurde.

13 Der *angelus interpres* („Deuteengel“) ist eine Engelsgestalt, die dem Seher eine Vision vermittelt, ihn durch die Schau führt und das Gesehene gegebenenfalls auslegt. In Offb 21,9–10 führt der Engel Johannes im Geist auf einen hohen Berg und zeigt ihm das Neue Jerusalem. Anschließend vermisst er die Stadt (Offb 21,15–17). Eine ausdrückliche Deutung durch den Engel findet sich in der parallel gestalteten Babylonvision (Offb 17,7).

sich sodann eine weitere Binnenordnung, die der Wahrnehmungsbewegung von der Außenansicht zur Innenansicht folgt.

Von der himmlischen Herabkunft über die äußere Vermessung bis zur inneren Gottesgegenwart

Zunächst beschreibt der Seher die äußere Gestalt der Stadt, ihre Mauer, Tore, Grundsteine, Maße und Baumaterialien (Offb 21,11–21). Dabei verbindet die genaue Vermessung durch den Engel (Offb 21,15–17) die Stadt mit der Tradition visionär vermessener Heiligtumsräume, während die kostbaren Materialien (Offb 21,18–21) die göttliche Herrlichkeit der Stadt architektonisch sichtbar machen. Anschließend richtet sich der Blick auf die inneren Strukturen und Lebensbedingungen der Stadt (Offb 21,22–22,5). Hier werden die Tempellosigkeit, die unmittelbare Gegenwart Gottes und des Lammes, die Völkerwallfahrt, die Zugangskriterien sowie die paradiesische Binnenstruktur mit Strom, Baum des Lebens, Thron und Licht entfaltet. Zur Beschreibung des Inneren gehört damit auch die Charakterisierung der Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt, insbesondere der Völker, der im Lebensbuch des Lammes Eingeschriebenen und der Knechte Gottes, die ihm dienen und sein Angesicht schauen (Offb 21,24.27; 22,3–5).

Während Offb 21,1–8 die Heilsrealität proklamiert, bietet 21,9–22,5 somit die ekphrastische Entfaltung des Neuen Jerusalems in einer sorgfältig komponierten Visionsarchitektur (vgl. Aune 1998, 1143). Die Bewegung von der himmlischen Herabkunft über die äußere Vermessung und Materialbeschreibung bis zur inneren Gottesgegenwart zeigt, dass die Stadt zugleich Raum der Neuschöpfung, Tempelwirklichkeit und vollendete Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist.

3.2 Architektonische Elemente der Stadt (Offb 21,12–23; 22,1–5)[14] vor dem Hintergrund alttestamentlicher Schriftrezeption

Die architektonische Deskription entfaltet eine hohe plastische Anschaulichkeit, wobei der Text eine klare Priorisierung vornimmt: Die detaillierte Schilderung der Räumlichkeiten dominiert gegenüber der Schilderung von Ereignissen (vgl. Neumann 2015, 381). Der Aufbau folgt einer konzentrischen Progression, die den Blick der Rezipierenden sukzessive von der peripheren Eingrenzung bis in das sakrale Epizentrum leitet. Diese sukzessive Bewegung vom Äußeren zum Kern unterstreicht hierbei die

14 In Offb 21,24–27 steht weniger die Beschreibung der Stadt als vielmehr ihre soziokulturelle Dimension im Vordergrund. Dieser Abschnitt bleibt daher in der räumlich-gegenständlichen Analyse unberücksichtigt.

räumliche wie spirituelle Zuspitzung, die in der unmittelbaren Gottesgegenwart ihre Vollendung findet.

3.2.1 Die Grundzüge der Stadt (Offb 21,12–14)

(i) Die hohe Mauer

Die Verse 12–14 eröffnen die Beschreibung des Neuen Jerusalems, indem sie zunächst seine grundlegenden Bauelemente nennen: die große und hohe Mauer, die zwölf Tore und die zwölf Fundamente. Die als „groß und hoch“ charakterisierte Mauer fungiert dabei als dominantes Signum, das den sakralen Binnenraum dezidiert von der Außenwelt abgrenzt. Zugleich entspricht es einem im Alten Orient verbreiteten Darstellungsmodus, Stadtbeschreibungen mit den umschließenden Mauern zu eröffnen, weil diese den urbanen Raum definieren, schützen und identitätsstiftend markieren (vgl. Aune 1998, 1155). Die monumentale Stadtanlage steht für die vollendete Sicherheit der Gottesgemeinschaft in der neuen Schöpfung (vgl. Lee 2001, 279–280; Mathewson 2003, 109). Die Mauer ist daher nicht nur als Schutzbauwerk zu verstehen. Sie verweist vielmehr darauf, dass die Gemeinschaft mit Gott im Neuen Jerusalem endgültig gesichert und keiner Bedrohung mehr ausgesetzt ist (vgl. Mathewson 2003, 111).
Literarisch greift der Text hierbei auf prophetische Traditionen zurück. Insbesondere die Vision des erneuerten Zion in Jes 54,11–12 dient als Referenz. Eine prägnante formale Korrespondenz hinsichtlich der strukturellen Einheit von Stadtmauer und Torordnung findet sich zudem in der Schau des Ezechiel (Ez 48,30–35).

(ii) Die zwölf Tore

Torhäuser waren in antiken Städten wichtige Orte des öffentlichen Lebens. Sie wurden für administrative Vorgänge, rechtliche Angelegenheiten und beratende Zusammenkünfte genutzt und hatten daher eine zentrale soziale und kommunikative Funktion (vgl. Mumbauer 2020, 199). Zugleich bildeten die Tore die Öffnungen in der Stadtmauer und stellten damit die Verbindung zwischen Stadt und Außenwelt her. Die Darstellung des Neuen Jerusalems knüpft an diese Erfahrung an, gestaltet sie aber zugleich neu. Die Stadt ist zwar von einer Mauer umgeben, doch ihre Zugänge folgen keiner gewöhnlichen städtebaulichen Logik. Mit zwölf Toren besitzt sie deutlich mehr Zugänge als etwa römische Stadtlager mit ihren üblicherweise vier Toren; auch das historische Jerusalem bildet keine direkte architektonische Vorlage für diesen Entwurf (vgl. ebd.).

Die zwölf Tore sind auf die vier Himmelsrichtungen verteilt, jeweils drei auf jeder Seite. Dadurch erscheint das Neue Jerusalem als eine nach allen Richtungen geöffnete Stadt. Die hohe Zahl der Tore hebt die Bedeutung des Zugangs hervor und unterstreicht die Offenheit des endzeitlichen Stadtraums (vgl. Aune 1998, 1155). Dass die Tore nach den zwölf Stämmen Israels benannt sind, bindet die Stadt zugleich an die Geschichte Israels zurück. Die Namen machen sichtbar, dass das Neue Jerusalem die Geschichte des Gottesvolkes aufnimmt und vollendet. Zugleich deutet die Nennung der zwölf Stämme darauf hin, dass die Stadt nicht isoliert verstanden wird, sondern als Zentrum der erneuerten Gotteswelt erscheint (vgl. Aune 1998, 1155). Die wichtigste traditionsgeschichtliche Vorlage bildet Ez 48,30–35, wo die endzeitliche Stadt ebenfalls zwölf nach den Stämmen benannte Tore besitzt. Johannes nimmt dieses Schema auf und verbindet es mit der Vision einer Stadt, die auch für die Völker geöffnet ist (vgl. Mathewson 2003, 96.102).

Ein Raum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist

An den Toren stehen zwölf Engel. Dadurch wird deutlich, dass der Zugang zur Stadt nicht nur räumlich, sondern auch theologisch bestimmt ist. Johannes verbindet hier die Stadttorvision aus Ez 48 mit dem Motiv der Wächter aus Jes 62,6 (vgl. Mumbauer 2020, 201). Die Engel markieren den heiligen Charakter der Stadt und ihrer Zugänge. Gerade weil die Tore nicht mehr der militärischen Verteidigung dienen, sondern geöffnet bleiben, kommt ihnen eine andere Funktion zu: Sie zeigen, dass der Zugang zur Stadt offen ist, während zugleich alles Unreine ausgeschlossen bleibt (vgl. Aune 1998, 1155). Die Gestaltung der Tore als einzelne Perlen hebt die Einzigartigkeit des Neuen Jerusalems zusätzlich hervor. Die Kostbarkeit des Materials zeigt, dass diese Stadt gewöhnliche irdische Maßstäbe übersteigt. Der Zugang zur Stadt erscheint damit als Eintritt in einen Raum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist.

Traditionsgeschichtlich steht diese Materialästhetik in der Nähe von Jes 54,12, wo die Tore des erneuerten Zion aus kostbaren Steinen bestehen. Auch Tob 13,16–17 kennt die Vorstellung einer prachtvoll ausgestatteten endzeitlichen Stadt. Die Offenbarung führt diese Tradition weiter, indem sie die Tore nicht nur mit Edelsteinen schmückt, sondern als je eine einzelne Perle beschreibt. Dadurch wird die besondere Würde des himmlischen Jerusalems hervorgehoben (vgl. Mathewson 2003, 150).

(iii) Die zwölf Grundsteine

Die zwölf Grundsteine der Mauer tragen die Namen der zwölf Apostel des Lammes. Damit erhält die Stadt ein apostolisches Fundament. Während die Tore nach den zwölf Stämmen Israels benannt sind, verweisen die Grundsteine auf die Apostel. Das Neue Jerusalem verbindet so die Geschichte Israels mit dem Zeugnis der Apostel und erscheint als Vollendung des gesamten Gottesvolkes. Gegenüber Ez 48 erweitert Johannes die dortige Stadtvision, indem er neben den zwölf Stämmen auch die zwölf Apostel des Lammes nennt. Die Stadt ist daher nicht nur als erneuertes Israel zu verstehen, sondern zugleich als Gemeinschaft, deren Grundlage das apostolische Zeugnis ist (vgl. Aune 1998, 1157). Das Bild des Fundaments erinnert zudem an frühchristliche Traditionen wie Eph 2,20, wo die Gemeinde in der Metapher eines (Tempel-)Baus auf dem Fundament der Apostel und Propheten errichtet ist. Johannes bezieht dieses Bild auf die endzeitliche Stadt (vgl. Aune 1998, 1158). Die Verbindung von Toren und Fundamenten greift damit einerseits die ezechielische Tradition auf (Ez 48), wird andererseits aber durch die Namen der Apostel um eine deutlich christologisch geprägte Perspektive erweitert (vgl. Deutsch 1987, 114).

3.2.2 *Die Maße der Stadt (21,15–17)*

Die Vermessung des Neuen Jerusalems durch einen Engel mit einem goldenen Messrohr stellt die Größe und Ordnung der Stadt heraus. Anders als in Offb 11,1, wo die Vermessung vor allem dem Schutz des Heiligtums dient, macht sie hier die gewaltigen Dimensionen der Stadt sichtbar und betont ihre geordnete Gestalt (vgl. Aune 1998, 1159). Die Stadt erscheint dadurch als ein von Gott bestimmter Lebensraum, dessen Vollendung nicht mehr gefährdet ist (vgl. Mathewson 2003, 105–106). Literarisch greift Johannes das aus Ez 40–42 bekannte Motiv der Tempelvermessung auf (vgl. Bachmann 2004, 78). Indem die Vermessung nun nicht nur einen Tempelbezirk, sondern die ganze Stadt betrifft, wird das Neue Jerusalem insgesamt als heiliger Raum dargestellt. Das goldene Messrohr unterstreicht dabei die himmlische Herkunft und Kostbarkeit dieses Raumes (vgl. ebd.).

Die theologische Bedeutung der Stadtarchitektur zeigt sich insbesondere in der Zwölfzahl und ihren Vielfachen. Die Kantenlänge von 12 000 Stadien und das Maß der Stadtmauer von 144 Ellen verweisen auf die Fülle und Vollständigkeit des Gottesvolkes (vgl. Mathewson 2003, 107–109). Ihren Höhepunkt findet diese symbolische Gestaltung in der kubischen

Form der Stadt. Da auch das Allerheiligste des salomonischen Tempels kubisch angelegt war (1 Kön 6,20), erscheint das gesamte Neue Jerusalem als Raum der unmittelbaren Gegenwart Gottes (vgl. Bauckham 1993, 136).

Vertraute urbane Formen, aber in einem neuen theologischen Zusammenhang

Zugleich verbindet die Vision prophetische Vorstellungen von der Erneuerung Jerusalems mit Motiven antiker Stadtplanung (vgl. Jes 54; 60; Tob 13,16–18; Ebner 2011, 121–123). Die rechtwinklige Anlage erinnert an geordnete antike Stadtmodelle. Die kubische Gestalt und die monumentalen Maße der Vision gehen jedoch weit über die Dimensionen bekannter antiker Städte hinaus (vgl. Aune 1998, 1160). Das Neue Jerusalem nimmt somit vertraute urbane Formen auf, stellt sie aber in einen neuen theologischen Zusammenhang: Es ist keine Stadt imperialer Macht, sondern der Ort, an dem Gott endgültig bei den Menschen wohnt. Die Namen der zwölf Stämme an den Toren und der zwölf Apostel auf den Grundsteinen zeigen zudem, dass die Geschichte des ganzen Gottesvolkes in diese Stadt aufgenommen ist.

3.2.3 Die Edelmaterialien (Offb 21,18–21)

Die kostbaren Materialien der johanneischen Vision verweisen auf Gottes Herrlichkeit und auf die vollendete Schönheit. Der Jaspis der Stadtmauer zeigt, dass selbst die Grenze des Neuen Jerusalems vom Glanz Gottes geprägt ist (vgl. Mathewson 2003, 128–129; Lee 2001, 285). Auch die kostbaren Grundsteine heben die besondere Würde der Stadt hervor (vgl. Huber 2020, 320). Zugleich stehen sie in der Tradition biblischer und frühjüdischer Vorstellungen, in denen das endzeitliche Jerusalem mit Edelsteinen geschmückt ist. Durch ihre Zwölfzahl erinnern sie zudem an das Brustschild des Hohenpriesters mit den zwölf eingravierten Stammesnamen. Die Stadt erscheint dadurch nicht nur als prachtvoll geschmückter Raum, sondern auch als Ort, in dem die Geschichte des Gottesvolkes und die Nähe zu Gott sichtbar werden (vgl. Aune 1998, 1165).
Das reine Gold, das „gleich reinem Glas“ erscheint, verbindet Kostbarkeit mit Transparenz. Die Stadt ist nicht nur prachtvoll, sondern lichtdurchlässig und ganz von Gottes Gegenwart bestimmt. Johannes greift damit eine Bildsprache auf, in der goldene Städte oder mit Gold überzogene Heiligtümer besondere Herrlichkeit anzeigen, überträgt diese Vorstellung

aber auf die ganze Stadt (vgl. Aune 1998, 1164). Zusammen mit den Toren aus Perlen entsteht das Bild eines Stadtraumes, dessen Heiligkeit nicht auf einzelne Kultorte beschränkt bleibt, sondern die gesamte Stadt umfasst. Die kostbaren Materialien sind daher nicht bloß Schmuck, sondern machen sichtbar, dass das Neue Jerusalem als ganzer Raum von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist (vgl. ebd.).

Die Materialgestaltung lässt die Stadt zugleich als geschmückte Braut und als vollendeten Lebensraum erscheinen. Die mit Edelsteinen geschmückten Fundamente nehmen das Motiv der Brautschmückung auf und verbinden es mit der Vorstellung einer idealen Stadt (vgl. Aune 1998, 1165). Auch die Tore, die jeweils aus einer einzigen Perle bestehen, steigern den Eindruck eschatologischer Fülle. Jüdische Traditionen von gewaltigen Perlen zeigen, dass dieses Bild im Horizont endzeitlicher Überfülle verstanden werden kann (vgl. ebd., 1166). Schließlich macht auch die goldene Straße deutlich, dass nicht nur die äußeren Bauteile, sondern selbst der innere Bewegungsraum der Stadt vom Glanz Gottes geprägt ist (vgl. ebd.). Diese Materialität grenzt das Neue Jerusalem zugleich deutlich von Babylon ab. Babylon erscheint in Offb 17 als luxuriös ausgestattete Chiffre imperialer Herrschaft, ökonomischer Verführung und kultischer Verunreinigung:

Materialien	Babylon (Offb 17,4a)	Neues Jerusalem
Edelsteine	[vergoldet mit …] wertvollem Stein ([κεχρυσωμένη …] λίθῳ τιμίῳ)	mit jedem kostbaren Stein geschmückt (παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι) (Offb 21,19a) einem kostbarsten Stein (λίθῳ τιμιωτάτῳ) (Offb 21,11b) mit jedem kostbaren Stein (παντὶ λίθῳ τιμίῳ) (Offb 21,19a)
Gold	vergoldet mit Gold (κεχρυσωμένη χρυσίῳ)	reines Gold (χρυσίον καθαρόν) (Offb 21,18b)
Perlen	und Perlen (μαργαρίταις)	zwölf Perlen (δώδεκα μαργαρῖται) (Offb 21,21a) aus einer Perle (ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου) (Offb 21,21b)

Während die kostbaren Materialien in Offb 17 den trügerischen Glanz Babylons kennzeichnen, erscheinen sie im Neuen Jerusalem als Ausdruck göttlicher Reinheit und Herrlichkeit (vgl. Huber 2020, 315). Insbesondere der Gegensatz zwischen dem äußerlich geschmückten Babylon und dem aus „reinem Gold“ bestehenden Neuen Jerusalem schärft die Differenz zwischen vorgetäuschter Pracht und wahrer Herrlichkeit, zwischen imperialer Selbstinszenierung und von Gott geschenkter Vollendung (vgl. Aune 1998, 1164). Die Kostbarkeit der Stadt verweist daher weder auf die Anhäufung von Reichtum noch auf imperiale Macht, sondern auf die von Gott geschenkte Vollendung des Heils.

Die Stadt als geschmückte Braut

Das Neue Jerusalem zeigt sich als strahlende und reine Braut und bildet damit den Gegenpol zur Verunreinigung Babylons. Während Babylon durch Luxus, Verführung und Gewalt geprägt ist, steht das Neue Jerusalem für eine Gemeinschaft, die ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist (vgl. Huber 2020, 319–320). Die kostbaren Materialien heben die Einzigartigkeit der Stadt hervor und zeigen, dass ihre Herrlichkeit nicht aus menschlicher Leistung oder imperialer Macht stammt, sondern aus der Nähe Gottes selbst (vgl. Mumbauer 2020, 200).

3.2.4 Die Stadt als Raum unmittelbarer Gottesgegenwart (Offb 21,22–23)

Mit Offb 21,22–23 verschiebt sich der Blick von der äußeren Gestalt der Stadt auf ihre innere Bestimmung. Nach der Beschreibung der Materialien fragt der Text nun danach, wodurch das Neue Jerusalem als heiliger Raum geprägt ist.

Die zentrale Aussage in Offb 21,22 besteht darin, dass Johannes in der Stadt keinen Tempel sieht. Gerade für eine Jerusalemvision ist dies bemerkenswert, weil im frühjüdischen Erwartungshorizont grundsätzlich mit einem endzeitlichen Tempel gerechnet werden konnte. Das Fehlen eines Tempels bedeutet daher nicht einen Mangel, sondern eine Steigerung: Die Gegenwart Gottes ist nicht mehr an ein abgegrenztes Heiligtum gebunden. „Der Herr, Gott, der Allherrscher, und das Lamm“ sind selbst ihr Tempel (vgl. Aune 1998, 1189). Die Stadt wird dadurch insgesamt als heiliger Raum beschrieben. Ihre Heiligkeit geht nicht mehr von einem Tempel innerhalb der Stadt aus, sondern von der unmittelbaren Gegenwart Gottes und des Lammes.

Diese Zuspitzung steht in einer prophetischen Tradition, in der die Heiligkeit zunehmend über das einzelne Heiligtum hinaus auf die ganze Stadt bezogen wird. Bereits Ez 48,35; Sach 14,20–21; Jes 52,1 bereiten eine solche Ausweitung vor (vgl. Bauckham 1993, 136). Besonders deutlich ist der Rückbezug auf Ez 40–48: Motive wie der hohe Berg, die Vermessung, die Heiligkeit und die Herrlichkeit Gottes werden in Offb 21 nicht mehr auf eine Tempelanlage, sondern auf die ganze Stadt übertragen (vgl. Mathewson 2003, 112–115). Zugleich erinnert Offb 21 an Ez 37,26–27, wo Gottes bleibendes Wohnen bei seinem Volk verheißen wird. Im Neuen Jerusalem erhält diese Verheißung ihre endzeitliche Gestalt (vgl. Mathewson 2003, 112).

Die Heiligkeit und die Herrlichkeit Gottes werden auf die ganze Stadt übertragen.

Offb 21,23 führt diesen Gedanken mit der Lichtmotivik weiter. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, „denn die Herrlichkeit Gottes“ erleuchtet sie, und „ihre Leuchte ist das Lamm“. Damit greift Johannes Jes 60,19–20 auf, wo Gott selbst das Licht des erneuerten Zion ist (vgl. Aune 1998, 1190). Die Herrlichkeit Gottes ist die eigentliche Lichtquelle; das Lamm wird als Leuchte in diese Lichtvorstellung einbezogen. So wird die Gegenwart Gottes christologisch vermittelt, ohne dass der theozentrische Grundzug des Textes aufgehoben wird. Die Stadt benötigt weder Sonnen- noch Mondlicht, weil die Herrlichkeit Gottes sie erleuchtet.
Zugleich kann die Bezeichnung des Lammes als λύχνος an die Licht- und Lampensprache des Heiligtums erinnern. Dadurch wird die Tempelsymbolik von V. 22 weitergeführt: Das Neue Jerusalem braucht keinen eigenen Tempelbau, weil die ganze Stadt von Gottes Gegenwart erfüllt ist (vgl. Mathewson 2003, 159–160; Bauckham 1993, 140). Auch mögliche Anklänge an Ps 132,17 unterstreichen die messianische Würde des Lammes innerhalb der Gottesstadt (vgl. Aune 1998, 1190).

3.2.5 Das Neue Jerusalem als wiederhergestelltes Paradies (Offb 22,1–5)

In Offb 22,1–5 wird die Gegenwart Gottes in der Stadt weiter entfaltet. Nachdem Offb 21,22–23 gezeigt hat, dass das Neue Jerusalem keinen eigenen Tempel und keine äußere Lichtquelle mehr braucht, richtet sich der Blick nun auf Thron, Strom, Stadtstraße, Baum des Lebens und Licht. Johannes verbindet dabei Paradies-, Stadt- und Tempeltraditionen und beschreibt

die erneuerte Schöpfung als Lebensraum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist (vgl. Deutsch 1987, 117–118).

Eine zentrale Rolle spielt der „Fluss von Wasser des Lebens“, der „glänzend wie Kristall“ aus dem „Thron Gottes und des Lammes“ hervorgeht (Offb 22,1). Das Motiv des lebensspendenden Stromes ist bereits in den alttestamentlichen Schöpfungs- und Paradiesvorstellungen verankert (vgl. Mumbauer 2020, 204). Die Vision erinnert an Gen 2,10, wo ein Strom von Eden ausgeht und den Garten bewässert. Zugleich greift Johannes die Tempelstromvision aus Ez 47 auf. Dort geht Wasser vom Tempel aus und bringt Fruchtbarkeit und Heilung hervor. In Offb 22 tritt jedoch der Thron Gottes und des Lammes an die Stelle des Tempels. Der Lebensstrom[15] entspringt somit unmittelbar aus dem Zentrum der göttlichen Herrschaft (vgl. Aune 1998, 1176–1177; Lee 2001, 290). Die Formulierung „Thron Gottes und des Lammes“ betont die gemeinsame Herrschaft Gottes und des Lammes. Zugleich bleibt die Lebensgabe theozentrisch bestimmt: Das Leben der Stadt geht von Gott aus und wird im gemeinsamen Thron Gottes und des Lammes verankert (vgl. Aune 1998, 1177; Mathewson 2003, 153).

Das Neue Jerusalem als wiedergewonnenes Paradies

Mit dem Baum des Lebens verbindet Johannes die Ezechieltradition ausdrücklich mit der Paradieserzählung aus Gen 2–3. Die Bäume an den Ufern des Stromes aus Ez 47 werden in Offb 22 zum „Baum des Lebens“ zusammengeführt (vgl. Aune 1998, 1180). Damit erscheint das Neue Jerusalem zugleich als wiedergewonnenes Paradies. Die zwölf Früchte, die jeden Monat reifen, verweisen auf eine regelmäßige und unerschöpfliche Fülle. Die Stadt lebt aus einer Fruchtbarkeit, die nicht durch menschliche Arbeit, sondern durch Gottes Gegenwart ermöglicht wird (vgl. ebd.). Auch die Blätter „zur Heilung der Völker“ nehmen Ez 47 auf und weiten das Heil auf die Völker aus. Die Völker erscheinen nicht mehr als Bedrohung der Stadt, sondern als Teilhaber an dem von Gott eröffneten Lebensraum. Die Heilung der Völker steht dabei in engem Zusammenhang mit der Aufhebung des Fluches und markiert die Stadt als Ort endgültiger Wiederherstellung (vgl. Lee 2001, 291).

Diese Lebensordnung gründet in der bleibenden Gegenwart des „Throns Gottes und des Lammes“ (Offb 22,3). Die Aussage, dass es keinen Fluch mehr geben wird, erinnert an Sach 14,11, wo die Sicherheit Jerusalems nach dem Gericht über die Völker zugesagt wird. In Offb 22,3 wird diese

15 Vgl. hierzu die motivischen Parallelen in Sach 14,8, wo lebendiges Wasser aus Jerusalem zum östlichen und westlichen Meer fließt, und in Ps 46,5 (LXX: Ps 45,5), wo die Strömungen eines Flusses die Stadt Gottes erfreuen.

Verheißung auf die neue Stadt bezogen (vgl. Aune 1998, 1181). Die Stadt erscheint dadurch als Raum endgültigen Friedens.
Die Knechte Gottes dienen ihm, schauen sein Angesicht und tragen seinen Namen auf ihrer Stirn. Damit werden Motive aufgenommen, die zuvor mit Tempel, Priestertum und Zugehörigkeit zu Gott verbunden waren. Was im irdischen Heiligtum nur begrenzt zugänglich war, prägt nun das Leben des ganzen Gottesvolkes. Das Schauen des Angesichts Gottes beschreibt die Vollendung als unmittelbare Gemeinschaft mit Gott (vgl. Aune 1998, 1181–1182). Die Tragweite dieser Zusage zeigt der Vergleich mit Ex 33,20: Mose kann Gottes Angesicht nicht sehen und am Leben bleiben, während den Knechten Gottes in der vom Tod befreiten Stadt diese Schau zugesagt wird (vgl. Offb 21,4 und 22,4).[16] Der Name auf den Stirnen knüpft an die Siegelmotivik der Offenbarung an und kennzeichnet die Bewohner der Stadt als dauerhaft Gott zugehörig (vgl. ebd., 1182). Das Neue Jerusalem erscheint damit als heiliger Raum, in dem der Zugang zu Gott nicht mehr begrenzt ist (vgl. Bauckham 1993, 142).

Der Zugang zu Gott ist nicht mehr begrenzt.

Die Lichtthematik aus Offb 21,23 wird in Offb 22,5 auf die Knechte Gottes bezogen: Sie benötigen weder Lampenlicht noch Sonnenlicht, weil Gott selbst sie erleuchtet (vgl. Aune 1998, 1182; Lee 2001, 293). Thron, Strom, Baum und Licht gehören daher zusammen: Sie zeigen auf unterschiedliche Weise, dass das Leben der Stadt vollständig von Gottes Gegenwart getragen ist (vgl. Bauckham 1993, 141).

4 Die soziokulturelle Umwelt des Neuen Jerusalems (Offb 21,24–27)

In Offb 21,24–27 wird der Blick auf die Völker und ihren Zugang zum Neuen Jerusalem gerichtet. Die Stadt erscheint als Raum, der für die Völker geöffnet ist und zugleich durch Gottes Heiligkeit bestimmt bleibt.
Die Völker wandeln im Licht der Stadt, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit in sie hinein. Damit greift Johannes die Zionstradition aus Jes 60,3.5.11 auf. Dort ziehen die Völker und Könige zum erneuerten Zion und bringen ihren Reichtum dorthin. In Offb 21 wird dieses Motiv auf das Neue Jerusalem bezogen und christologisch erweitert: Die Stadt wird von Gottes Herrlichkeit erleuchtet, und das Lamm ist ihre Leuchte. Die Völker erscheinen nicht mehr als Bedrohung, sondern als solche, die sich

16 Vgl. auch 2 Kor 3,18 zur Schau der Herrlichkeit des Herrn mit unverhülltem Angesicht. Gemeint ist dort das Angesicht der Glaubenden, nicht die unmittelbare Schau des göttlichen Angesichts.

an Gottes Licht orientieren und ihre Herrlichkeit in die Stadt einbringen. Ihre Hinwendung zur Gottesstadt zeigt die Anerkennung göttlicher Herrschaft und führt die universalistische Zionverheißung zur Vollendung (vgl. Aune 1998, 1173; Neumann 2015, 381).

Die offenen Tore unterstreichen diese Ausrichtung. Sie bleiben am Tag geöffnet, und Nacht wird es dort nicht mehr geben. Johannes greift Jes 60,11 auf, wo die Tore Zions Tag und Nacht offenstehen. Das Fehlen der Nacht erinnert zudem an Sach 14,7, wo es selbst am Abend hell bleibt. Die Offenheit der Tore steht für den freien Zugang zur Stadt; zugleich macht das Fehlen der Nacht deutlich, dass keine Bedrohung mehr besteht. Die Mauer wahrt die Heiligkeit der Stadt, während die offenen Tore ihre Zugänglichkeit für die Völker zeigen. Gottes Herrlichkeit bestimmt den Innenraum der Stadt dauerhaft (vgl. Aune 1998, 1175–1176).

Diese Offenheit ist jedoch nicht grenzenlos. Offb 21,27 hält ausdrücklich fest, dass nichts Unreines in die Stadt hineinkommt, ebenso niemand, der Gräuel und Lüge tut. Damit greift Johannes prophetische Heiligkeitstraditionen auf, nach denen das erneuerte Zion frei von Unreinheit und Bedrohung ist (vgl. Jes 35,8; 52,1; Joel 4,17). Der Zugang zur Stadt steht daher für die Teilhabe am endzeitlichen Heil, bleibt aber an die Zugehörigkeit zu Gott gebunden. Zutritt haben diejenigen, die im Buch des Lebens des Lammes verzeichnet sind. So verbindet die Vision die Offenheit der Stadt für die Völker mit der Heiligkeit des Gottesraumes. Das Neue Jerusalem bildet damit den Gegenpol zu Babylon: Während Babylon durch Verführung, Unreinheit und Lüge geprägt ist, erscheint die Gottesstadt als Ort endgültiger Zugehörigkeit und bewahrter Heiligkeit (vgl. Aune 1998, 1176).

5 Ergebnisse im Überblick

Das Neue Jerusalem erscheint als eschatologische Heterotopie[17]: als ein endzeitlicher Gegenraum zu Babylon, das als Chiffre für Rom und dessen imperiale Herrschaft steht. An die Stelle dieser Herrschaft tritt eine Ordnung, die von Gottes Gegenwart bestimmt ist. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Völker nicht mehr als Gegner der Gottesstadt auftreten, sondern sich an ihrem Licht orientieren und ihre Herrlichkeit in die Stadt bringen. So nimmt die Vision die alttestamentliche Hoffnung auf die Völkerwallfahrt zum Zion auf und führt sie in die Vorstellung einer dauerhaften Gemeinschaft mit Gott hinein.

17 Der auf Michel Foucault zurückgehende Begriff „Heterotopie“ bezeichnet einen „anderen Ort“, der reale gesellschaftliche Ordnungen zugleich abbildet, verdichtet, verschiebt und irritiert. In literarischen Texten meint Heterotopie entsprechend Räume, die von der Alltagsordnung abweichen und alternative soziale, kulturelle oder symbolische Ordnungen sichtbar machen. Vgl. Foucault 2006.

Die Stadt verbindet dabei mehrere Traditionslinien. Ihre kubische Gestalt erinnert an das Allerheiligste des Tempels und zeigt, dass nicht nur ein einzelner Kultbezirk, sondern der gesamte Stadtraum von Gottes Gegenwart geprägt ist. Weil Gott und das Lamm selbst der Tempel der Stadt sind, braucht das Neue Jerusalem keinen separaten Tempelbau mehr. Die Heiligkeit der Stadt geht unmittelbar von Gottes Gegenwart aus und umfasst den ganzen Raum.
Zugleich wird die Stadt durch den Strom des Lebens und den Baum des Lebens mit der Paradiestradition verbunden. Das Neue Jerusalem ist daher nicht nur Stadt und Tempelraum, sondern auch erneuertes Paradies. In ihm werden Gemeinschaft mit Gott, Heilung und fruchtbare Fülle endgültig sichtbar.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Die Schlussvision in Offb 21,1–22,5 führt die Dramaturgie der Offb an ihr Ziel. Was zuvor in Gerichtsbildern, Plagen, Stadtmetaphorik und Lichtsymbolik entfaltet wurde, erscheint nun in konzentrierter Form als Bild einer von Gott her erneuerten Wirklichkeit. Die alte Weltordnung, die in der Offenbarung mit Meer, Tod, Klage, Schmerz, Babylon und Nacht verbunden ist, wird durch eine neue Raumordnung ersetzt: das aus dem Himmel herabkommende Jerusalem. Diese Stadt ist der Gegenentwurf zu Babylon. Während Babylon für Gewalt, Verführung, imperiale Selbstherrlichkeit und Zerstörung steht, verkörpert das Neue Jerusalem die endgültige Gegenwart Gottes bei den Menschen.
Der entscheidende Akzent liegt dabei auf Gottes schöpferischer Souveränität. Die Zusage „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5) fasst die Vision programmatisch zusammen. Neuschöpfung meint hier keine Flucht aus der Welt, sondern die umfassende Erneuerung der Wirklichkeit durch Gott. Tränen, Tod, Trauer, Geschrei und Schmerz verlieren ihren Raum, weil Gott selbst bei den Menschen wohnt. Dadurch erhält auch die Lichtsymbolik ihre konkrete Funktion: Licht bezeichnet in Offb 21–22 die sichtbare Wirksamkeit der göttlichen Gegenwart. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, weil die Herrlichkeit Gottes sie erleuchtet und das Lamm ihre Leuchte ist (Offb 21,23). Licht steht damit für eine Wirklichkeit, in der Leben, Gottesnähe und Gemeinschaft dauerhaft zusammengehören.
Die textkritische Entscheidung der *ECM-Apk* zu Offb 21,6 vertieft diese Pointe. Wird γέγονα gelesen, konzentriert sich die Vollendungszusage auf

Gott selbst: Die Neuschöpfung ist nicht nur ein abgeschlossenes Geschehen, sondern Ausdruck der göttlichen Selbstgegenwart. Die unmittelbar anschließende Selbstbezeichnung „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ bestätigt diesen Akzent: Gott steht am Ursprung der Schöpfung und zugleich am Ziel ihrer Vollendung. Das Neue Jerusalem ist deshalb mehr als ein zukünftiger Wohnort der Erlösten. Es ist die visionäre Gestalt einer erneuerten Welt, in der Gottes Herrlichkeit den gesamten Lebensraum bestimmt, das Lamm als Leuchte fungiert und die Schöpfung in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott geführt wird.

Literatur

Alkier, Stefan (2012), Die Johannesapokalypse als „ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“, in: Karrer, Martin / Labahn, Michael (Hg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), 147–171.

Aune, David E. (1998), Revelation 17–22, Dallas, Tex. (Word Biblical Commentary 52C).

Bachmann, Michael (2004), Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: Sänger, Dieter (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Neukirchen-Vluyn (Biblisch-Theologische Studien 76), 61–83.

Bauckham, Richard (1993), The Theology of the Book of Revelation, Cambridge (New Testament Theology).

Deutsch, Celia (1987), Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21 1–22 5, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 78, 106–126.

Ebner, Martin (2011), Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, Bernhard (Hg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung, Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 225), 100–131.

Foucault, Michel (2006), Von anderen Räumen (1967), in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1800), 317–329.

García Ureña, Lourdes (2019), Narrative and Drama in the Book of Revelation. A Literary Approach. Translated by Donald Murphy, Cambridge (Society for New Testament Studies Monograph Series 175).

Hilberg, Isidor (Hg.) (1910), Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars I: Epistulae I-LXX, Leipzig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LIV).

Huber, Lynn R. (2020), The City-Women Babylon and New Jerusalem in Revelation, in: Koester, Craig R. (Hg.), The Oxford Handbook of the Book of Revelation, New York, 306–324.

Karrer, Martin (2025), Die Editio Critica Maior der Apokalypse und ihre Innovationen, Theologische Literaturzeitung 150, 123–150.

Karrer, Martin (2012), Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse, in: Gradl, Hans-Georg / Steins, Georg / Schuller, Florian (Hg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur, Regensburg, 9–33.

Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus / Strutwolf, Holger / Hüffmeier, Annette / Paulson, Gregory S., unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Peter Malik, Oliver Humberg (2024), Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior. VI: Die Offenbarung/Revelation, Stuttgart.
Teil 1: Text
Teil 2: Begleitende Materialien/Supplementary Material, hg. von Karrer, Martin / Müller, Darius / Malik, Peter
Teil 3/1: Studies on the Text, hg. von Karrer, Martin / Müller, Darius / Geigenfeind, Matthias
Teil 3/2: Studien zu Interpunktion und Textstruktur/Studies on Punctuation and Textual Structure, hg. von Karrer, Martin / Gerke, Edmund / Seliger, Nicola

Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus (2024), Einführung, in: Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus / Strutwolf, Holger / Hüffmeier, Annette / Paulson, Gregory S. (Hg.) unter Mitarbeit von Geigenfeind, Matthias / Malik, Peter / Humberg, Oliver, Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior, Bd. VI: Die Offenbarung. Teil 1: Text, Stuttgart, 1*–24*.

Lee, Pilchan (2001), The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition, Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 129).

Lembke, Markus / Müller, Darius / Schmid, Ulrich B. (Hg.) in Verbindung mit Karrer, Martin (2017), Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. VI: Die Apokalypse. Teststellenkollation und Auswertungen, Berlin/Boston (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 49).

Lembke, Markus / Müller, Darius (2020), Kollation und Auswertung neu zugänglicher Minuskeln der Apokalypse, in: Sigismund, Marcus / Müller, Darius / Geigenfeind, Matthias (Hg.), Studien zum Text der Apokalypse III, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 51), 25–80.

Mathewson, David L. (2003), A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5, New York (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 238).

Mumbauer, Carsten (2020), Visionen von Gut und Böse. Studien zur Bildtheologie der Offenbarung des Johannes, Münster (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 62).

Neumann, Nils (2015), Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottesthron-Szenen der Johannesoffenbarung, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 49).

Stephens, Mark B. (2020), Creation and New Creation in the Book of Revelation, in: Koester, Craig R. (Hg.), The Oxford Handbook of the Book of Revelation, New York, 257–273.

Authors retain copyright.

Josef Pichler

Männlichkeit neu erzählt

Markinische Soteriologie und die performative Unterwanderung der römischen Geschlechterordnung

ABSTRACTS

DEUTSCH

Der vorliegende Beitrag liest das Markusevangelium als narrativen Prozess der Neukonzeption von Männlichkeit – vom Prolog (Mk 1,1–3) bis zum offenen Schluss (Mk 16,8). Mithilfe von Genettes Narratologie und Butlers Konzept der Performativität wird gezeigt, wie der Beginn des Evangeliums die Leitbegriffe ἀρχή, εὐαγγέλιον und υἱός θεοῦ aus dem Horizont römischer Kaiserpropaganda löst und mit jüdisch-prophetischer Semantik neu füllt. An drei Schlüsselstellen wird das Programm exemplarisch illustriert: die Salbung in Bethanien, das Bekenntnis des Centurio angesichts des Gekreuzigten und das leere Grab. Dabei erweist sich die narrative Transformation der Männlichkeit als Vollzugsort der Soteriologie. Heil entfaltet sich in der Dynamik des Textes selbst – als Einladung, die angenommen werden kann.

ENGLISH

Rewriting Masculinity. Markan Soteriology and the Performative Subversion of Roman Gender Order

This article interprets the Gospel of Mark as a narrative process of redefining masculinity – from the prologue (Mk 1:1–3) to the open ending (Mk 16:8). Drawing on Genette's narratology and Butler's concept of performativity, the article demonstrates how the opening of the Gospel detaches the key terms ἀρχή, εὐαγγέλιον *and* υἱός θεοῦ *from the context of Roman imperial propaganda and imbues them with new meaning through Jewish-prophetic semantics. This redefinition is illustrated by way of example on three key passages: the anointing at*

9:2, 2026, 41–91
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.4

Bethany, the centurion's confession in front of the crucified, and the empty tomb. In this context, the narrative transformation of masculinity proves to be the site where soteriology is enacted. Salvation unfolds within the dynamics of the text itself – as an invitation that can be accepted.

| KEY WORDS

Markusevangelium; Männlichkeit; Hegemoniale Männlichkeit; Performativität; Soteriologie; Römische Geschlechterordnung; Passion; Beziehungsfähigkeit

Gospel of Mark; Masculinity Studies; hegemonic masculinity; performativity; soteriology; Roman masculinity; passion narrative; relationality

| BIOGRAPHY

Josef Pichler ist Ao. Universitätsprofessor am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Graz.
ORCID 0000-0001-9611-7075
E-Mail: josef.pichler(at)uni-graz.at

1 Hinführung: Mk 1,1-3

Die Struktur der Anfangsverse des Markusevangeliums ist von Hans-Josef Klauck prägnant beschrieben worden. Es ist eine biblische Anfangserzählung, die durch eine „Verbindung von Himmel und Erde“ (Klauck 1997, 64) wirkt, was einer kosmologischen Öffnung entspricht, in der die himmlische Wirklichkeit Gottes in die irdische Realität hineinreicht. Die Person Jesu erscheint darin als Schnittpunkt beider Dimensionen. Diese Beschreibung ist anschaulich und zutreffend, bedarf jedoch für die folgenden Ausführungen einer geschlechtertheoretischen Präzisierung. Wenn sich Himmel und Erde verschränken, so verschränken sich auch die Ordnungen, welche die beiden Räume strukturieren – einschließlich der Geschlechterordnung.

1.1 Forschungsfrage

Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, die Anfangserzählung des Markusevangeliums (Mk 1,1–3) als Neukonstruktion von Männlichkeit zu analysieren – ein exegetisch bislang kaum beachtetes Terrain (vgl. Strotmann 2023, 29–69; Mayordomo 2013, 359–379; Asikainen 2018; Weidemann 2026). Die genannten Studien untersuchen Männlichkeit im Markusevangelium zwar narrativ und gendertheoretisch, ziehen jedoch den soteriologischen Schritt nicht explizit.
Der Begriff „Soteriologie“ bezeichnet im Folgenden nicht eine systematisch entfaltete Heilslehre, sondern die narrative Vollzugsform des Heils, wie sie das Markusevangelium selbst konstituiert. Heil wird im Markusevangelium nicht gelehrt, sondern erzählt – und zwar so, dass die Transformation von Männlichkeit zur narrativen Bedingung seiner Wirksamkeit wird. Die Frage, ob und inwiefern die narrative Transformation von Männlichkeit bei Markus selbst heilsrelevant ist – also zentral zur markinischen Botschaft gehört – ist bisher nicht explizit gestellt worden. Genau an dieser Stelle setzt der vorliegende Beitrag an. Leitend ist dabei die These, dass das Markusevangelium nicht nur eine spezifische Christologie entwirft, sondern durch seine narrative Struktur auch eine neue Anthropologie konzipiert, in deren Kontext die Kategorie „Männlichkeit“ neu bestimmt wird. Dementsprechend lautet die Forschungsfrage: Wie wird Männlichkeit im Markusevangelium vom Prolog bis zum offenen Schluss narrativ neu konfiguriert – und inwiefern ist die damit einhergehende Neukonfiguration soteriologisch relevant?

1.2 Methodische Überlegungen

Um der Frage einigermaßen gerecht zu werden, werden narratologische Analysetools eingesetzt. Ein zentrales Instrument stellt dabei die Beobachtung dar, dass das Markusevangelium gezielt mit Begriffen und Motiven arbeitet, die sowohl aus römischen als auch aus jüdischen Kontexten stammen. Diese „Doppelkodierung" (Hauck/Verheyden 2026, 10)[1] eröffnet die Möglichkeit, tradierte Vorstellungen von Männlichkeit aufzubrechen und neu zu bestimmen. Im weiteren Verlauf wird gezeigt, dass Markus Elemente der römischen Reichspropaganda aufgreift, sie jedoch durch Rückbindung an das Erste Testament umgestaltet und ihrer imperialen Bedeutung entleert. In dieser etablierten Spannung zwischen Imitation und Subversion gewinnen Geschlechterkategorien für den Inhalt des Evangeliums an Bedeutung. Männlichkeit wird als Kategorie verstanden, die tief in die narrative und strukturelle Gestalt des Markusevangeliums eingeschrieben ist.

Geschlechterkategorien in der Spannung zwischen Imitation und Subversion

Dementsprechend stellt der Beitrag nicht bloß die Frage, wie das Markusevangelium Frauen oder männliche Figuren darstellt, sondern er argumentiert umfassender. Wie konstituiert sich Männlichkeit im Markusevangelium, und was hat das mit der Botschaft von Heil und Erlösung zu tun? Um dieser Frage angemessen nachzugehen, werden drei analytische Konzepte verwendet.

a) Narratologie nach Genette und die Performativitätstheorie von Butler:

In methodischer Sicht verbindet der Beitrag die Narratologie von Gérard Genette mit der Performativitätstheorie von Judith Butler. Genettes Instrumentarium gliedert sich in die vier Parameter: *ordre* (die Anordnung der Ereignisse), *durée* (Erzähltempo und Szenenlänge), *frequente* (iterierende und singulative Wiederholung) sowie *mode* (Fokalisierung und Stimme). Für die Markusanalyse sind besonders *fréquence* und *mode* fruchtbar, da das Evangelium mit wiederkehrenden Strukturen arbeitet, etwa der dreifachen Leidensankündigung (Mk 8,31; 9,31; 10,33–34) oder den Stellen mit dem Titel „Sohn Gottes" (Mk 1,1; 1,11; 9,7; 15,39), sowie mit einer Fokalisierung, die selektiv Innensicht gewährt oder

1 Die Herausgeber stützen sich auf Marguerat 2011, 114, der eine „bewusst erzielte Ambivalenz" hervorhebt, nämlich die Tatsache, „dass nicht nur die jeweilige Texteinheit, sondern auch der Kontext, in den sie eingebettet ist, sowohl eine jüdische als auch eine griechische Lesart zulässt und stützt." Was für Lukas festgestellt wurde, lässt sich auch auf das Markusevangelium übertragen und für römische Männlichkeit adaptieren. Deswegen arbeitet der Beitrag mit dem verwendeten Konzept.

verweigert. Die Kategorien *ordre* und *durée* werden ergänzend herangezogen, insbesondere für die Passions- und Ostererzählung in Mk 14–16, die die Ereignisfolge verdichtet und zugleich einzelne Szenen ausweitet.

Was bei Genette als formal-narratologische Kategorie der Frequenz erscheint, lässt sich mit Butler als Mechanismus performativer Konstitution beschreiben. Geschlechtsidentität wird demnach nicht durch Natur, sondern durch Wiederholung mit Variation (vgl. Butler 1993, IX–XV) hervorgebracht. Butlers Konzept der Performativität – „gender is the repeated stylization of the body" (Butler 1990, 191) – ermöglicht es, die mehrfachen Zuschreibungen der Sohnschaft im Markusevangelium als einen Prozess zu deuten, in dem durch iterative, variierende Wiederholungen Männlichkeit konstituiert wird. Besonders anschaulich wird das am Titel „Sohn Gottes". An unterschiedlichen Orten und durch verschiedene Instanzen wird die Sohnschaft performativ etabliert, ohne dass ein einzelner Beleg sie vollständig begründen würde. Die Konsequenzen für die Anerkennungsinstanz werden in Kapitel 5 entfaltet; die soteriologische Bewertung erfolgt im Ergebnisteil.

b) Historische Kontextanalyse:

Römisch-hegemoniale Männlichkeit,[2] besonders geprägt durch den Aufstieg und das Herrschaftsmodell der Flavier unter Vespasian und Titus, fungiert für die Analyse des Markusevangeliums als Kontrastfolie. Maßgebliche Vertreter dieser Forschungsperspektive sind etwa Gerd Theißen (1989), Martin Ebner (2011) und Bernd Heininger (2010). Charakteristisch für diese Form imperialer Männlichkeit sind symbolische Repräsentation von Macht – etwa durch demonstrative Wunder (vgl. Schramm 2019, 198–201; Baltz 2016) oder Münzpropaganda –, genealogische Legitimation, territoriale Kontrolle sowie die Unterordnung von Frauen unter männliche Herrschaft (vgl. Moresino-Zipper 2009).

c) Begriffsgeschichtliche Analyse:

Die Untersuchung der drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ) eröffnet die Verbindung politischer und theologischer Semantiken mit einer geschlechtertheoretischen Perspektive (vgl. Mayordomo 2013). Die Begriffe werden im his-

2 Vgl. Carter 2019, der das Markusevangelium durchgehend mithilfe des Zugangs der hegemonialen Männlichkeit auslegt.

torischen und diskursiven Kontext verortet (vgl. Foucault 1977) – die römisch-imperiale Verwendung einerseits, die jüdisch-prophetische andererseits. Ihre Polyvalenz erzeugt jene semantische Dichte, durch die hindurch die Begriffe selbst zu Instrumenten einer Neukodierung von Geschlecht werden. Was in (a) theoretisch als Performativität begründet wurde, wird hier am konkreten Material der drei Leitbegriffe durchgeführt.

Mithilfe dieser drei methodischen Zugänge wird es exegetisch möglich, Geschlecht als analytische Kategorie im Markusevangelium zu erschließen.

Die historische Radikalität des Markusevangeliums

Ziel des Beitrags ist es, die historische Radikalität des Textes herauszuarbeiten, die besonders im Rekurs auf Schöpfungswirklichkeit und deren alternative Sicht auf Körper, Beziehung und Machtverhältnisse gewonnen wird. Das theologische Profil des Markusevangeliums unterscheidet sich dadurch von einer römisch-imperialen Ordnungsstruktur und ermöglicht einen neuen Zugang zu Männlichkeit in jüdischen und frühchristlichen Texten.

1.3 Mk 1,1-3 als Ausgangspunkt der Fragestellung

Die Wahl des kurzen Abschnitts von Mk 1,1-3 ist nicht nur aus arbeitsökonomischen Gründen erfolgt, sondern auch deswegen, weil die dort vorkommenden Begriffe den Schnittpunkt zweier kultureller Welten markieren und die Verschränkung von Himmel und Erde inszenieren. Begriffe der römischen Herrschaft werden aufgenommen und durch die anschließenden Prophetenzitate (Maleachi, Jesaja) in einen neuen semantischen Horizont verschoben. An den Schnittstellen werden die Implikationen für Geschlecht sichtbar. Die römische Männlichkeit lässt sich idealtypisch als genealogisch, kontrollierend und territorial ausgerichtet beschreiben. Die jüdische Tradition dagegen eröffnet Alternativen: Erwählung statt Abstammung (Abraham als Modell, vgl. Pichler 1999, 54–74), Gerechtigkeit statt Herrschaft (davidische Königstradition) und in der Weisheitstradition (Sophia) wird auch eine weiblich konnotierte transzendente Autorität denkbar.

Markus formt die Tragweite seines Ansatzes bereits durch seine Erzählweise. Der Anfang beginnt weder mit einer Geburtsgeschichte (wie später

bei Matthäus und Lukas) noch mit einer genealogischen Legitimation, wie sie in der römischen Propaganda üblich war. Stattdessen inszeniert er eine Proklamation, die zunächst ohne narrative Ausgestaltung des Körpers Jesu auskommt. Dadurch gelingt ihm ein kühner Entwurf, der das gesamte Evangelium bis zum offenen Erzählschluss (Mk 16,8) umspannt. Die Analyse von Männlichkeit im Markusevangelium erweist sich gerade für das Verständnis der Frauenfiguren als heuristisch besonders fruchtbar. Exemplarisch kann man das an der Frau von Bethanien (Mk 14,3–9) zeigen, deren Bedeutung nur im Kontext der Gesamtkomposition des Evangeliums angemessen erfasst werden kann. Während die gesamte Erzählung hindurch die männlichen Jünger zwar zu Wort kommen, aber unverständig bleiben, erkennt sie, wer Jesus ist und was ihn ausmacht. Sie handelt, obwohl sie nach antikem Verständnis so nicht handeln dürfte. Ihre Handlungsmacht erweist sich dabei sogar innerhalb der Gesamtkomposition des Evangeliums als besonders aussagekräftig, denn den Männern mit relativ hohem Redeanteil stehen Frauen mit sehr geringem Redeanteil im Evangelium gegenüber. Die männlichen Figuren erweisen sich aber für die Botschaft Jesu als wenig empfänglich und versagen an neuralgischen Punkten der Erzählung dramatisch. Die Frauen jedoch erkennen von Anfang an, wie die Grundbotschaft Jesu zu verstehen ist, und übernehmen seine Haltung, weil sie sich in das Lebensprinzip Jesu einüben, indem sie „dienen“ (vgl. bereits Mk 1,31 in der Imperfektform). Das stellt jedoch keine Platzanweisung dar, die abwertet oder nivelliert. Zwar gibt es in der Exegese Positionen, welche die diakonischen Tätigkeiten der Frauen auf die kulinarische Versorgung Jesu und seiner Nachfolger reduzieren; damit wird aber nicht der Sinn der Texte erfasst, wie die Beiträge von Ute Eisen (2025, 58–66) und Andrea Taschl-Erber (2025a, 134–158) nachweisen, sondern der Einsatz der Frauen ermöglicht anderen ein besseres Leben. Mit dem Wörtchen „dienen“ umschreibt also das Markusevangelium das Grundprinzip der Jesusnachfolge. So werden Frauen zu Nachfolgerinnen Jesu, obwohl sie das Evangelium an keiner Stelle „Jüngerinnen“ nennt.

Theologische Erkenntnis ist nicht an ein Geschlecht gebunden.

In der markinischen Erzählwelt ist daher theologische Erkenntnis an kein Geschlecht gebunden, und narrative Funktionen – wer erkennt, wer unverständig bleibt, wer das Grundprinzip der Verkündigung Jesu praktiziert, wer redet – sind stets neu zu verteilen. Ohne zu belehren, zeigt das

Markusevangelium durch seine Erzählung, dass Geschlecht nicht naturgegeben ist, sondern als Effekt der Erzählung hervorgebracht wird.
Nun könnte man einwenden, dass diese Einsicht nur modernes Gedankengut sei. Das ist aber eine Fehlannahme, denn genau das ist bereits im antiken Text angelegt.[3] Ein Hinweis auf die Aufhebung der Geschlechterkategorien in Gal 3,28 mag an dieser Stelle genügen. Die Taufformel bringt programmatisch zum Ausdruck, dass die Geschlechterordnungen keine Relevanz mehr haben.[4] Wie Kol 3,11 und Eph 2,16 zeigen, wirkt Gal 3,28 in der nachpaulinischen Zeit weiter (vgl. Taschl-Erber 2025b). Das Markusevangelium teilt den Ansatz der Taufformel zwar nicht exakt, aber es eröffnet neue Denkmodelle der Geschlechterordnung in der Jesusnachfolge. Wie aufgeladen der Sachverhalt war, merkt man bereits im Kontext der Textkritik.

2 Textkritik und Abgrenzung des Themas

Die textkritischen Fragen, die Mk 1,1-3 aufwirft, zeigen, dass die Geschlechter- und Soteriologiefrage, die im Rahmen des Beitrags verhandelt werden, in die Textüberlieferung eingeschrieben wurde. Es zeigt sich bereits an dieser Stelle, dass die Geschlechterfragen nicht von außen und mit neuen Konzepten dem Text übergestülpt wurden, sondern in ihm selbst angelegt sind. Zwei kleine Beobachtungen sind dabei besonders aufschlussreich.

2.1 Die Textüberlieferung und die Frage der Texteinheit

Betrachtet man die 27. oder die 28. Auflage von Nestle-Aland, fällt auf, dass der erste Vers des Markusevangeliums jeweils mit einem Punkt endet. Durch die Zeichensetzung wird eine abgeschlossene Aussage suggeriert, weshalb es vollkommen logisch erscheint, dass beispielsweise Rudolf Pesch Mk 1,1 als isolierte „Überschrift“ oder „Buchtitel“ des gesamten Evangeliums liest (Pesch 1977, 76). Dem steht jedoch die Ausgabe des *Greek New Testament* entgegen, die den griechischen Text zwar mit Nestle-Aland teilt, aber nach Mk 1,1 ein Komma setzt. Das ist drucktechnisch eine winzige Entscheidung, die allerdings immense Bedeutung hat, denn sie macht klar, dass Mk 1,1 und die beiden folgenden Verse nicht isoliert, sondern als miteinander verbunden gelesen werden sollen. Dafür sprechen sowohl der handschriftliche Befund als auch die Syntaxanalyse.

3 Dies wird sehr instruktiv durchgespielt in Petersen 2010.
4 In Gal 3,28 steht ἔνι für ἔνεστιν, was (nach Liddell/Scott, 563) „it is relevant“ bedeutet. Nachdem die Relevanz verneint wird, haben gemäß der Stelle Geschlechterkategorien keine Relevanz mehr.

Paweł Rytel-Andrianik (2014, 9–17) hat festgestellt (vgl. Lundahl 2024), dass der Codex Sinaiticus (א) und der Codex Alexandrinus (A) an der Stelle Mk 1,2a ein identisches Schreibmuster aufweisen. Durch die Textanordnung in beiden Handschriften wird die Zusammengehörigkeit von Mk 1,1 und Mk 1,2 signalisiert. Zudem bestätigt die Analyse der Syntax die Beobachtung, denn das καθώς γέγραπται („wie geschrieben steht") leitet üblicherweise keinen neuen Satzbeginn ein, sondern bezieht sich auf das zuvor Gesagte, also auf die Erzählung vom „Evangelium" in Vers 1 (vgl. Wassermann 2011).

Identitätskonstruktion durch die Schrift, nicht durch Abstammung

Somit bilden Mk 1,1-3 sowohl von der handschriftlichen Überlieferung als auch aus syntaktischen Gründen eine Einheit, was wiederum für die Geschlechter- und Soteriologiefrage des Markusevangeliums relevant ist. Wenn die ersten drei Verse zusammengehören, dann wird das „Evangelium" in V. 1 nicht isoliert proklamiert, sondern sofort durch die Prophetenzitate in V. 2–3 ausgelegt. Jesu Identität konstituiert sich daher mittels Intertextualität und damit durch die Schrift, aber nicht durch Abstammung. Das ist bereits ein erster Hinweis darauf, dass im Markusevangelium Männlichkeit anders verankert wird als in der römischen Tradition.

2.2 Die Frage der Ursprünglichkeit: υἱός θεοῦ in Mk 1,1

Eine zweite textkritische Frage lautet: Ist die Wendung υἱός θεοῦ in Mk 1,1 ursprünglich oder ist sie ein späterer Nachtrag? Die ältere Forschung neigte dazu, sie als sekundär zu betrachten. Sie wurde dann als christologische Verdeutlichung durch spätere Abschreiber interpretiert, wie die textkritischen Anmerkungen der 25. und 26. Auflage von Nestle-Aland signalisieren. Die neuere Forschung und die aktuellen Textausgaben (27. und 28. Auflage) plädieren jedoch aus guten Gründen für die Ursprünglichkeit der Wendung.

Die Konsequenzen für die Lesart sind erheblich. Ist die Wendung υἱός θεοῦ ursprünglich, dann gehört die christologische – und, wie dieser Beitrag zeigt, auch die geschlechtertheoretische und soteriologische – Zuspitzung von Anfang an zum markinischen Programm. Die Textkritik zeigt gerade, wie aufgeladen der Titel υἱός θεοῦ im frühchristlichen Kontext war. Die Frage „Wer ist der Sohn Gottes?" ist daher nie eine rein politi-

sche oder christologische, sondern immer auch eine Frage nach Männlichkeit (vgl. Winkler/Lersch/Weidemann 2023). In der antiken Welt ist diese Frage brisant, weil sie die Verbindung von Gottessohnschaft, Herrschaft und männlicher Ordnung berührt. Damit stabilisiert sie genau jene Strukturen, die sie zugleich irritiert.

Beide Beobachtungen zur Textkritik konvergieren in einem Punkt: Das Markusevangelium konstituiert die Identität Jesu nicht durch Körper, Abstammung oder Genealogie, sondern durch das Wort, durch das Zeugnis der Schrift oder durch den Zuspruch Gottes. Diese Setzung widerspricht den Erwartungshorizonten hegemonialer Männlichkeit in der antiken Welt grundlegend. Damit ist der Boden für die weitere Analyse bereitet. Kapitel 3 und 4 werden zeigen, wie Markus die Begriffe der römischen Herrschaft aufgreift und im Horizont der jüdisch-prophetischen Tradition transformiert. Dass Identität durch Berufung und nicht durch Herkunft konstituiert wird, hat sich textkritisch bereits angedeutet und wird nun theologisch und soteriologisch leitend.

3 Politisch subversiv: Mk 1,1 im römischen Kontext und die Dekonstruktion hegemonialer Männlichkeit

Die Anfangserzählung des Markusevangeliums beginnt mit einer dreifachen Proklamation: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, eines Sohnes Gottes.“ Diese sieben griechischen Wörter (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ) sind in der Umwelt des Evangeliums bekannt und lassen sich ohne Weiteres im Horizont römischer Propagandasprache lesen. Gleichzeitig werden sie durch die Prophetenzitate in Mk 1,2-3 in einen anderen Horizont gestellt.
Die folgenden Ausführungen zeigen, wie Markus die drei Leitbegriffe (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ) zunächst im römischen Kontext situiert, um sie dann intertextuell umzugestalten. Genau in dieser Transformation zeigt sich die Relevanz der Geschlechterkategorien. Die römische Semantik der Schlüsselwörter ist nämlich eine Semantik hegemonialer Männlichkeit. Markus zeigt, dass Jesus eine andere Form von Männlichkeit verkörpert. Er kennt hegemoniale Modelle, transformiert sie aber narrativ.

3.1 Die Ebene der Story: Das Wort ἀρχή als Ausgangspunkt

Das Markusevangelium beginnt mit dem Wort ἀρχή. Im Lexikon von Wilhelm Pape werden drei Bedeutungen unterschieden: 1. Anfang oder chronologischer Beginn, 2. Anfangspunkt (räumlich oder logisch), 3. Regierung, Macht oder Herrschaft. Die erste Bedeutung ist theologisch vertraut: „Im Anfang" – so beginnen die ersten Worte der Septuaginta (Gen 1,1). Damit versetzt Markus seine Lesenden sofort in einen biblischen Horizont. Die dritte Bedeutung ist politisch und bezieht sich auf den Regierungsantritt eines Herrschers. Wenn ein römischer Kaiser seine ἀρχή antritt, markiert das nicht nur einen persönlichen Übergang, sondern den Beginn einer neuen Ära der Geschichte. Mit dem Regierungsantritt des Kaisers startet eine neue Zeitrechnung. Markus arbeitet genau mit dieser Ambiguität, denn das erste Wort seines Evangeliums kann in beiden Richtungen gelesen werden: Als biblischer Anfang verweist das Wort auf das Buch Genesis, als politischer Anfang auf den Regierungsantritt des Kaisers. Die Lesenden befinden sich in dieser Spannung, ohne zu wissen, welche Richtung den weiteren Verlauf dominieren wird.

Eine narrative Leerstelle: Das Wort wird vernehmbar, bevor der Körper sichtbar wird.

Bereits auf der Ebene der Story macht sich eine narrative Leerstelle bemerkbar. Der Evangelist verzichtet bewusst darauf, Jesus über eine Genealogie herzuleiten – also über jenen Herkunftsausweis, den hegemoniale Männlichkeit voraussetzt. Dass spätere Evangelien wie Matthäus (Abraham in Mt 1,1–17) und Lukas (Adam in Lk 3,38) diesen Weg gehen, zeigt, dass es sich um literarische Gestaltung handelt (vgl. Frey 2011, 198–202). Ebenso findet man bei Lukas eine Geburtserzählung; bei Matthäus hingegen dominieren die Magier, die dem Stern folgen, und die Erfüllungszitate. Markus tut nichts dergleichen. Bei ihm gibt es keine Genealogie, keine Geburt und keine narrative Ausgestaltung des Körpers Jesu. Auch seine Eltern werden – zumindest an dieser Stelle – nicht erwähnt.[5] Stattdessen setzt das Evangelium mit einer Verkündigung ein, die Jesus vorausgeht. Der Verzicht auf körperliche Sichtbarkeit zu Beginn ist dabei keine Leerstelle, sondern eine gezielte Leser:innenlenkung. Markus bindet die Aufmerksamkeit zunächst ausschließlich an das Wort – und unterwandert damit die Erwartung, die antike Herrscherdarstellungen wecken, wo sich Autorität am Körper zeigt. Wenn der Körper Jesu schließ-

5 Zur Familie Jesu in Mk 3,31–35 vgl. Puschautz 2025.

lich in Mk 1,10 erscheint, ist diese Erwartung bereits unterlaufen – er tritt hervor als ein empfangender und verletzlicher, aber nicht als ein herrschender Körper.

Damit unterscheidet sich die markinische Darstellung grundlegend von antiken Herrscherbiografien, etwa den Kaiserviten Suetons, in denen gerade die körperliche Erscheinung – bis hin zur Physiognomie – integraler Bestandteil der Darstellung ist. Diese Beobachtung ist für die Geschlechtsanalyse von Bedeutung, denn Angelika Strotmann (2023) hat unter Rekurs auf Mayordomo (2013) gezeigt, dass die Leerstelle Teil der narrativen Strategie des Evangeliums ist. Die genealogische Kontinuität bildet das Fundament patriarchaler Männlichkeit. Diese patrilineare Kontinuität sichert nicht nur den Status, sondern auch die Kontrolle über Frauen und Fortpflanzung. Doch nach Markus wird Jesus nicht durch seine biologische Herkunft, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums legitimiert. Damit wird ein erstes Merkmal von Männlichkeit im Markusevangelium greifbar: Männlichkeit wird nicht durch Erbe, sondern durch Berufung übertragen.

Die Präsenz des Wortes wird in V 2–3 konkretisiert. Anstelle einer Genealogie folgen Prophetenzitate, die mit dem Textmarker καθώς γέγραπται („wie geschrieben steht“) versehen werden. Damit wird deutlich, dass Jesus sich über die Schrift erschließt, was eine subtile, aber signifikante Verschiebung bewirkt. Römische Männlichkeit wird durch Physiognomie und Genealogie hergestellt, bei Markus hingegen wird Autorität durch das Wort Gottes oder durch ein Schriftzitat konstituiert.

3.2 Die Ebene des Diskurses

Um die diskursive Strategie von Mk 1,1 zu verstehen, ist ein Blick auf die römische Propagandapraxis unerlässlich. Die sogenannte Priene-Inschrift (9 v. Chr.) ist hierfür ein klassisches Beispiel (vgl. Dittenberger 1960, 2.48-60 [OGIS 458]; Ettl 1998). Sie wurde in Kleinasien gefunden und dokumentiert eine Kalenderreform in der Provinz Asien. Der Geburtstag des Kaisers Augustus (23. September) wird zum Beginn einer neuen Zeitrechnung erklärt. Besonders aufschlussreich ist, dass die Inschrift von „Evangelien“ (εὐαγγέλια, Plural) spricht. Gemeint sind nicht einzelne Nachrichten, sondern eine systematische Fülle guter Nachrichten, etwa Geburt, Siege, Wohltaten oder göttliche Zeichen.

Thomas Söding hat die politische Theologie dieser und ähnlicher Inschriften analysiert und gezeigt, dass die Verwendung des Plurals ein

römisches Programm darstellt (vgl. Söding 2001; 2011). Eine einzelne gute Nachricht, ein einzelner Sieg oder eine einzelne Wohltat können die kaiserliche Macht nicht angemessen ausdrücken. Erst die Akkumulation von Evangelien macht sie sichtbar, und zwar als Fülle von Erfolgen, die kontinuierlich produziert und reproduziert werden. Dies erfordert eine spezifische diskursive Strategie, denn die Vielzahl der Evangelien muss zugleich vereinheitlicht und vervielfältigt werden (Monumentum Ancyranum bzw. Augustus, Res gestae). Sie werden in standardisierten Topoi kodiert, das heißt in archaischen Formeln mit geringer Variationsbreite, und auf Stelen, Münzen und Inschriften reproduziert. Je größer die Zahl identischer Wiederholungen, desto stabiler erscheint die kaiserliche Autorität.

Ein besonders eindrückliches Beispiel für diese Strategie sind die „Judaea Capta"-Münzen (vgl. Wenger 1975, Abb. 16; Graupner 2025, 369), die unter Kaiser Titus nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70–71 n. Chr.) geprägt wurden. Auf diesen Münzen ist der Kaiser als aktiver und siegreicher Feldherr dargestellt. Am Boden ist eine trauernde Frau zu sehen, welche als Personifikation Judäas fungiert. Sie sitzt unter einer Palme, passiv und unterworfen. Im Bild wird die Botschaft transportiert, dass männliche Macht durch die Unterwerfung des Weiblichen sichtbar gemacht wird. Die trauernde Frau, die weibliche Personifikation des Landes, ist konstitutiver Bestandteil für die Darstellung männlicher Herrschaft. Ohne die Unterwerfung des Weiblichen lässt sich hegemoniale Männlichkeit nicht darstellen. Münzen dieses Typs waren nicht nur Zahlungsmittel, sondern auch Propagandainstrumente, die im gesamten Reich zirkulierten. Wer eine solche Münze in die Hand nahm, wurde an die männliche Macht des Kaisers und die Unterwerfung der weiblich kodierten Territorien erinnert.

Ein bewusst gesetzter Singular gegen die römische Pluralität

Im Markusevangelium wird das Wort „Evangelium" im Singular (εὐαγγέλιον) und eben nicht im typisch römischen Plural (εὐαγγέλια) verwendet. Markus setzt den Singular bewusst gegen die römische Pluralität. Das Evangelium erscheint damit nicht als Akkumulation von Erfolgen, sondern als integrale Botschaft, die ihre Bedeutung nicht durch Vervielfältigung gewinnt.

Zugleich zeigt sich ein weiterer Kontrast: Während sich der Kaiser auf Münzen als sichtbarer Körper präsentiert und seine Macht durch körper-

liche Präsenz inszeniert, verzichtet Markus zunächst vollständig auf eine solche Sichtbarkeit. Damit wird hegemoniale Männlichkeit bereits auf der diskursiven Ebene infrage gestellt. Autorität gründet sich nicht im sichtbaren, starken Körper, sondern im Wort.

3.3 Der Titel „Sohn Gottes" im Kontext politischer Legitimation

Der Titel „Sohn Gottes" ist nicht nur religiös konnotiert, sondern steht in engem Zusammenhang mit Fragen politischer Legitimation. Dies zeigt sich anschaulich am Beispiel des Augustus, der den Titel „Divi Filius" („Sohn des Vergöttlichten") führte. Voraussetzung dafür war die Apotheose seines Vorgängers Julius Caesar, der durch Senatsbeschluss in den Rang eines Gottes erhoben worden war. Als „Sohn des Vergöttlichten" konnte Augustus seine Stellung genealogisch absichern. Trotz Adoption gründete die Legitimität seiner Herrschaft in einer ungebrochenen patrilinearen Kontinuität, die von der Gottheit über den vergöttlichten Vorgänger bis zum lebenden Kaiser reichte. Der Titel „Sohn Gottes" fungiert somit als Ausdruck einer spezifischen Form hegemonialer Männlichkeit, die ihre Autorität aus genealogischer Kontinuität und Abstammung konstituiert.

Doch nicht alle Kaiser konnten eine solch noble Herkunft vorweisen. Vespasian (69–79 n. Chr.), der Begründer der flavischen Dynastie, entstammte nicht dem alten Adel, sondern dem Ritterstand und verdankte seine Macht dem Erfolg im Bürgerkrieg. Dadurch schlitterte er in eine Legitimationskrise. Ihm fehlte ein vergöttlichter Vorgänger, sodass er den Ehrentitel „Divi Filius" nicht führen konnte. Um dieses Defizit zu kompensieren, griff Vespasian auf alternative Legitimationsstrategien zurück. Eine zentrale Rolle spielte dabei religiös kodierte Propaganda in Form von Wundergeschichten. Die Historiker Tacitus und Sueton berichten, dass Vespasian einen Blinden und einen Gelähmten geheilt habe:

> *„Ansehen und, man möchte sagen, eine gewisse Größe fehlten ihm als Kaiser noch, was ja verständlich ist, da er unerwartet und eben erst Herrscher geworden war. Diese Eigenschaften erwarb er sich aber noch. Als er vor dem Tribunal saß, wandte sich aus dem Volk jemand an ihn, der erblindet war, und noch einer, der ein lahmes Bein hatte. Sie baten ihn, ihnen Hilfe für ihre körperlichen Gebrechen zukommen zu lassen, die ihnen die Gottheit gezeigt hatte, während sie schliefen: Er werde das Augenlicht wiedergeben, wenn er die Augen mit dem Speichel seines Mundes bestreiche, die Beine würden wieder kräftig, wenn er nur geruhe, sie mit der*

Ferse zu berühren. Da er aber kaum darauf vertraute, dass die Prozedur zu irgendeinem Erfolg führen werde, und er deswegen nicht einmal wagte, es zu versuchen, sprachen ihm schließlich seine Freunde gut zu, und er berührte beide öffentlich vor dem versammelten Volk; und der Erfolg blieb nicht aus.“ (Sueton, Vespasian, 7,2-3, Tusculum)

Bei Tacitus ist die Erzählung wesentlich ausführlicher und dramatischer gestaltet. Der Blinde erbittet jammernd und auf Knien Heilung; durch die Befragung von Ärzten wird die geringe Aussicht auf Erfolg deutlich, und ein möglicher Heilungserfolg wird ausdrücklich in die Hände der Götter gelegt. So erscheint der Kaiser in der Darstellung des Tacitus anschaulich als „Werkzeug der Götter“ (Tacitus, Hist. 4,81,2; Übers. Helmuth Vretska).

Hegemoniale Männlichkeit ist auf Sichtbarkeit angewiesen.

Diese Wundererzählung dient dazu, Vespasian zum Werkzeug der Götter zu stilisieren. Die Heilung beruht nicht auf medizinischer Expertise, sondern auf numinoser Kraft. Wer heilen kann, ist von göttlicher Autorität getragen. Auffällig ist jedoch die Form dieser Wundertätigkeit, denn es handelt sich um öffentliche Inszenierungen, die vermutlich im Hippodrom von Alexandria vor einer großen Menge stattfanden. Die Wunder werden vorgeführt, demonstriert und reproduziert. Hegemoniale Männlichkeit ist hier auf Sichtbarkeit angewiesen und bedarf symbolischer Repräsentationsformen.

Im Markusevangelium heilt Jesus zwar ebenfalls, doch die Wundererzählungen werden grundlegend umstrukturiert. Sie stehen nicht am Beginn der Erzählung, sondern kommen erst im weiteren Verlauf vor. Zudem dienen sie nicht der Legitimation Jesu, sondern der Veranschaulichung der Gottesherrschaft. Martin Ebner hält dazu fest: „Heilungen dienen nicht dazu, ihn [Jesus] zu legitimieren, sondern die Auswirkungen der Gottesherrschaft sollen sichtbar werden“ (Ebner 2020, 177). Damit ergibt sich ein grundlegender Unterschied zwischen der römischen Geschichtsschreibung und der Jesusgeschichte. Während die Wunder bei Vespasian der Selbstlegitimation und der Demonstration hegemonialer Macht dienen, verweisen sie bei Jesus auf die Macht Gottes. Sie sind keine Zeichen seiner eigenen Autorität, sondern Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes. Die Männlichkeit Jesu wird daher nicht durch Wundertätigkeit konstituiert, sondern durch Berufung und Wort (Mk 1,1–3; 1,11).

3.4 *Zusammenfassung*

Im Kontext römischer Propaganda zeigt Mk 1,1 auf dreifache Weise, wie römisch-hegemoniale Männlichkeit modifiziert wird.[6]

- Genealogisch: Markus verzichtet darauf, Jesus durch eine patrilineare Kette zu legitimieren. Es gibt keine Genealogie, keine Herkunftserzählung und keinen biologischen Vater. Stattdessen wird Jesus durch das Wort und die Berufung konstituiert.
- Diskursiv: Markus greift zwar zentrale Begriffe römischer Propaganda auf (ἀρχή, εὐαγγέλιον, υἱός θεοῦ), führt sie jedoch in eine neue Richtung. Der Singular des Evangeliums unterläuft die römische Logik der Akkumulation von Erfolgen, und die zunächst abwesende Körperlichkeit widerspricht der Sichtbarkeit politischer Macht.
- Semiotisch: Markus löst Männlichkeit von Herrschaft. Der „Sohn Gottes“ ist nicht derjenige, der Territorien erobert, sondern derjenige, der Befreiung verkündet. Seine Legitimität gründet weder in genealogischer Kontinuität noch in öffentlicher Machtdemonstration, sondern im Wort und in der Berufung.

Damit wird bereits in den ersten Versen des Evangeliums eine Neuvermessung von Männlichkeit vorgenommen, die sich deutlich von römischen Zuschreibungen absetzt und im Horizont jüdisch-prophetischer Traditionen profiliert wird.

Heil ereignet sich, wo die Logik der Berufung die Logik der Herrschaft ersetzt.

Diese Neukonzeption ist nicht nur kulturkritisch, sondern soteriologisch bedeutsam. Indem Markus den Ort der Legitimität von Körper, Genealogie und Machtdemonstration auf Berufung, Wort und Dienst verschiebt, verlagert er zugleich den Ort des Heils. Heil ereignet sich nicht in der Demonstration von Macht, sondern dort, wo die Logik der Berufung die Logik der Herrschaft ersetzt. Die Transformation hegemonialer Männlichkeit ist daher keine bloße Ideologiekritik, sondern die narrative Eröffnung dessen, was Markus als Evangelium versteht.

6 Zum antiken Männlichkeitsdiskurs vgl. Foxhall/Salmon 1998; Foxhall/Salmon 2011; Gleason 1995; Golden/Toohey 2003; Gunderson 2000; McDonnell 2006; Moxnes 1997; Rosen/Sluiter 2003; Späth 1994; Wyke 1998.

4 Jüdisch-prophetische Männlichkeit

Während der römische Kontext, wie zuvor gezeigt, die Begriffe „Anfang", „Evangelium" und „Sohn Gottes" politisch auflädt und mit imperialer Männlichkeit verbindet, eröffnet sich nun eine zweite, theologisch tief verankerte Resonanzebene. Markus gestaltet seine Anfangsverse bewusst im Spannungsfeld dieser beiden Welten. Die jüdischen Bedeutungsräume – Schöpfung, Erwählung, Bund, prophetische Heilsverkündigung und königliche Sohnschaft – erscheinen dabei nicht als bloße Alternative zur römischen Ideologie, sondern als transformierter Gegenentwurf, in dem die Begriffe des Imperiums aufgenommen und theologisch neu gefüllt werden. Mittels dieser Doppelkodierung wird es Markus möglich, eine neue Form von Männlichkeit zu entwerfen, die auf das Reich Gottes hin orientiert ist und sich nicht an gegenwärtigen Dominanz- und Herrschaftsstrategien ausrichtet.

4.1 Der Anfang (ἀρχή) – Schöpfung und Wiederherstellung

Die hebräische Bibel beginnt mit den Worten בְּרֵאשִׁית / ἐν ἀρχῇ, was auf Deutsch „im Anfang" bedeutet. Dieser Anfang ist theologisch hoch aufgeladen, denn er beschreibt die Welt aus der Perspektive Gottes (vgl. Schüle 2006). Wer so spricht und sagt: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde", nimmt eine Perspektive ein, in der die Schöpfung als gut und das Verhältnis zu Gott als intakt erscheint; es ist der Blick auf eine Welt im Horizont göttlicher Möglichkeiten, eine Welt vor dem Sündenfall. Markus zitiert diesen Anfang nicht explizit, aktiviert ihn jedoch. Indem er mit ἀρχή beginnt, evoziert er Gen 1,1 und eröffnet damit eine alternative Weltsicht. Die Grundlage der Welt ist nicht römische Macht, sondern göttliche Schöpfung.

Der Anfang als Schöpfung: Göttliche Ordnung gegen das Chaos (Gen 1–11)

Gen 1–11 entfaltet die Schöpfung nicht als historischen Bericht, sondern als göttlichen Akt der Ordnung und Barmherzigkeit. Der Anfang markiert die Überwindung des Chaos durch das schöpferische Wort. Mit dem Satz „Es werde Licht" (Gen 1,3) entsteht ein Lebensraum, der auf Struktur und Bezogenheit ausgerichtet ist. Diese Schöpfungsordnung besitzt auch anthropologische Relevanz. Der Mensch wird als männlich (זָכָר) und weiblich (וּנְקֵבָה) erschaffen. Diese Begriffe sind weder als Hierarchie noch als starre Bipolarität zu verstehen und begründen keine asymmetrische

Ordnung oder Vorrangstellung eines Geschlechts. Vielmehr beschreiben sie Möglichkeiten des Menschseins, die – ähnlich dem Begriffspaar ‚Tag und Nacht' – die Ganzheit und Unterschiedlichkeit in der Ausprägung von Menschen ausdrücken, ohne diese auf zwei fest umrissene Pole zu reduzieren.

Männlichkeit und Weiblichkeit als Möglichkeiten des Menschseins

Alle Menschen sind in ihrer geschlechtlichen Differenz gleichermaßen Ebenbild Gottes, wobei diese Ebenbildlichkeit zugleich relational auf Gegenseitigkeit hin verstanden werden kann. Auch Gen 2,18–23 impliziert kein hierarchisches Gefälle. Die Bezeichnung der Frau als „Hilfe" (עֵזֶר) wurde häufig missverstanden und unterordnend („Gehilfin") interpretiert. Im biblischen Kontext bezeichnet der Begriff jedoch oft die rettende Hilfe Gottes selbst. Er beschreibt ein Gegenüber auf Augenhöhe, eine Entsprechung, die den Menschen aus seiner Isolation führt. In Mk 10,6 greift Jesus in der Auseinandersetzung um die Praxis der Ehescheidung ausdrücklich auf diese ursprüngliche Vision zurück: „Aber von Anfang der Schöpfung an schuf Gott sie männlich und weiblich." Indem Jesus auf die Schöpfungsordnung rekurriert, übt er implizit Kritik an patriarchalen Strukturen. Er verlagert die Debatte von gewachsenen Privilegien hin zu einer ursprünglichen Ordnung, die von einer Geschlechterkonzeption auf Augenhöhe ausgeht.

Der Anfang und die Erwählung Abrahams

Mit Gen 12 beginnt mit der Berufung Abrahams (vgl. Thompson 2002 [1974]) eine neue Phase. Die Geschichte Israels setzt nicht mit Geburt oder genealogischer Kontinuität ein, sondern mit einem Ruf (Gen 12,1). Darin liegt ein deutlicher Kontrast zur römischen Kaiserwürde, die durch familiäre Abstammung legitimiert wird. Die Berufung Abrahams setzt demgegenüber auf Beziehung. Dies ist auch für die Konstruktion von Männlichkeit von Bedeutung: Abrahams Männlichkeit wird nicht durch Potenz oder Abstammung definiert – auch wenn Gen 12,2 von Nachkommenschaft spricht –, sondern durch seinen Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes. Besonders deutlich wird dies in Gen 22 (vgl. Steins 1999). Abraham wird aufgefordert, seinen Sohn zu opfern; jenen Sohn, durch den die Verheißung erfüllt werden soll. Seine Männlichkeit zeigt sich nicht in der Kontrolle über seinen Sohn, sondern in der Bereitschaft, selbst die gött-

liche Verheißung aufs Spiel zu setzen. Damit wird Gehorsam wichtiger als Verfügungsmacht. Charakteristisch ist zudem die universale Ausrichtung der Erwählung. In Gen 12,3 heißt es: „Durch dich sollen alle Völker gesegnet werden." Abraham wird damit zum Träger einer Verheißung, die über ihn hinausweist und auf die gesamte Welt zielt. Zwar kennt auch die römische Kaiserideologie den Gedanken des Segens in der Gestalt der Pax Romana. Doch aus der Perspektive der Unterworfenen wird deutlich, dass dieser Friede an ein asymmetrisches Herrschaftsverhältnis gebunden ist.

Bundesschlüsse am Beginn der Genesis

Die Urgeschichte und der Anfang der Geschichte Israels sind von Bundesschlüssen geprägt. Der Bund mit Noah (Gen 9), der Bund mit Abraham (Gen 15,17) und der Bund am Sinai (Ex 19–24) sind dabei keine rechtlichen Verträge im engen Sinn, sondern theologische Setzungen, die Beziehung konstituieren. Der Bund mit Noah ist universaler Natur: „Alles Lebendige" ist eingeschlossen. Gott spricht: „Mein Bogen soll in den Wolken sein, zum Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde" (Gen 9,13). Mit diesem Bund verpflichtet sich Gott selbst, die Welt nicht wieder zu zerstören und die Heilsgeschichte fortzuführen. Es handelt sich um eine einseitige göttliche Selbstbindung, die nicht von menschlicher Seite aufgehoben werden kann.

Beziehung durch Zugehörigkeit und Dialog

Die Bundesschlüsse mit Abraham und am Sinai sind stärker relational profiliert. Hier wird die Bundesformel explizit: „Ich bin euer Gott, ihr seid mein Volk." Die Beziehung wird somit nicht genealogisch garantiert, sondern durch Zugehörigkeit und Dialog. Für die Geschlechterfrage ist dies von erheblicher Bedeutung. Der Bund zentriert die Gottesbeziehung nicht in einer einzelnen männlichen Figur – etwa einem König oder Kaiser –, sondern verankert sie im Volk als Ganzem. Dadurch entsteht eine inklusivere Struktur, in der Männlichkeit nicht mehr exklusiv über genealogische oder hierarchische Positionen definiert wird, sondern in ein relationales Gefüge eingebunden ist.

Ätiologie und Hermeneutik

Die Urgeschichte und die Ursprungsgeschichte Israels sind ätiologische Texte, die erklären, warum die Welt so ist, wie sie ist. Sie erzählen nicht nur Vergangenes, sondern deuten die Gegenwart theologisch. Indem die

Urgeschichte die Welt als Schöpfung Gottes versteht, werden bestehende Verhältnisse grundsätzlich kritisierbar. Greift das Markusevangelium auf diese ätiologische Perspektive zurück, eröffnet sich ein kritisches Potenzial gegenüber unterschiedlichen Formen von Herrschaft. Dies zeigt sich insbesondere in den Kategorien Schöpfung (Geschlechterordnung), Bund (Beziehung und Kommunikation) und Erwählung (Berufung statt Genealogie). Wenn Gott als Ursprung der Ordnung verstanden wird, kann jede Form von Herrschaft daran gemessen werden, ob sie dieser göttlichen Ordnung entspricht. Diese Maßgabe gilt nicht nur für die Könige Israels, sondern ebenso für jede Form von Fremdherrschaft. Markus nimmt dieses kritische Inventar auf, liest es jedoch im Licht der Jesusgeschichte neu.

4.2 Das Evangelium (εὐαγγέλιον) als prophetische Heilsverkündigung

Im Alten Testament tritt das Verb εὐαγγελίζεσθαι (verkünden, frohe Botschaft bringen) deutlich häufiger auf als das Substantiv εὐαγγέλιον. Dies ist nicht nur eine grammatikalische Beobachtung, sondern von theologischer Bedeutung, denn das Verb betont die Dynamik und den aktiven Charakter der Verkündigung. Der Akt des Verkündigens erscheint so als Handlung, die in einem konkreten heilsgeschichtlichen Kontext verortet ist und zugleich schöpfungstheologische Anklänge besitzt (vgl. Vermeylen 1987). Im Jesajabuch – insbesondere in Jes 40–55 (vgl. Melugin 1976; Schoors 1973), dem sogenannten „Trostbuch“ oder Deuterojesaja – nimmt das Verbum eine Schlüsselrolle ein. Die angesprochenen Kapitel entstehen im Kontext des babylonischen Exils: Das Volk ist gefangen, in die Fremde verschleppt und seiner Zukunft beraubt. In diese Situation hinein ertönt die Stimme eines Freudenboten, der Erlösung verkündet. So heißt es in Jes 40,9:

„Die Freudenbotin Zion: Steig auf einen hohen Berg, / Zion, du Botin der Freude! Erheb deine Stimme mit Macht, / Jerusalem, du Botin der Freude! Erheb deine Stimme, fürchte dich nicht! / Sag den Städten in Juda: / Siehe, da ist euer Gott.“

Das sind eindrucksvolle Worte, die Trost spenden sollen, wobei „Trost“ keinen rein verbalen Zuspruch meint, sondern er

„muss sich in einer weltverändernden Tat realisieren […], von der die folgenden Verse sprechen: Eine ebene Straße durch die Wüste ist zu bauen,

auf der Jahwe selbst seine Herrlichkeit vor ‚allem Fleisch' offenbaren will (Jes 40,3-5)" (Hermisson 2017, 12).

Zion erscheint dabei als Botin der Freude. Sie verfügt weder über Machtmittel noch über Heere, sondern allein über ihre Stimme. Ihr Auftrag besteht darin, zu verkündigen: „Seht, da ist euer Gott!" Sie verweist damit nicht auf sich selbst, sondern auf Gott. In Jes 52,7 heißt es:

„Wie willkommen sind auf den Bergen / die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, / der eine frohe Botschaft bringt und Heil verheißt, / der zu Zion sagt: Dein Gott ist König!"

Der Freudenbote ist – im Horizont des „neuen Exodus" (vgl. Gurtner 2022, 50–52; Watts 1997) – zu Fuß unterwegs; seine Schritte bringen Frieden. Diese Friedensbotschaft unterscheidet sich deutlich von der Pax Romana.

Der Freudenbote ist zu Fuß unterwegs; seine Schritte bringen Frieden.

Während der römische Friede durch militärische Unterwerfung erzwungen wird, meint „Frieden" hier Heil und Ganzheit, im Hebräischen שָׁלוֹם: ein Friede, der die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott einschließt (vgl. Pichler 2025b). Proklamiert wird: „Dein Gott ist König!" Dieses Bekenntnis entspricht inhaltlich der Verkündigung der Gottesherrschaft in Mk 1,15. Verkündet wird nicht die Herrschaft eines neuen menschlichen Machthabers, sondern die Königsherrschaft Gottes. Dieser Gott lässt sich nicht in Monumenten darstellen und doch besitzt seine Herrschaft ein klares Programm (vgl. Jes 61,1):

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir. / Denn der Herr hat mich gesalbt; er hat mich gesandt, um den Armen frohe Botschaft zu bringen, / um die zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung auszurufen / und den Gefesselten Befreiung."

Erneut zeigt sich die weltverändernde Dimension dieser Verkündigung. Während Markus die Jesajatexte nicht explizit zitiert, sondern aktiviert, bezieht Lukas sie ausdrücklich auf Jesus (Lk 4,16–19). Doch auch im Markusevangelium machen die Heilungen und Befreiungen deutlich, dass der Messias erfüllt, was Jesaja verheißen hat.

Wenn Mk 1,2–3 den Freudenboten aus Jesaja aufruft, wird damit zugleich das Bild hegemonialer römischer Männlichkeit transformiert, das durch die imperiale Verkündigung von „Evangelien“ geprägt ist. Der Kaiser proklamiert seine eigenen Erfolge, um Macht zu sichern; der Freudenbote verkündet dagegen Gottes Heilstaten, um Hoffnung zu wecken. Es handelt sich nicht um eine Form inszenierter Selbstdarstellung, sondern um einen Dienst an einer höheren Wirklichkeit. Nicht mittels militärischer Gewalt wird Autorität fundiert, sondern es braucht andere Formen. Der Freudenbote verfügt über keine Heere, er hat nur seine Stimme. Diese Stimme verkündet eine Botschaft, die tröstet, heilt und befreit. So entsteht eine Form von Autorität, die relational bestimmt ist und nicht auf Herrschaft zielt. Außerdem ist der Gesalbte aus Jes 61 kein Feldherr, sondern eine solidarische Gestalt. Sie wendet sich den Unterdrückten zu, heilt, löst Fesseln und ermöglicht Befreiung. Die Männlichkeit der Gestalt – sofern dieser Begriff hier sinnvoll ist – zeigt sich nicht in Dominanz, sondern in Zuwendung. Diese Logik übernimmt Markus. In Mk 1,15 verkündet Jesus: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Die prophetische Verkündigung wird damit in einen neuen Kontext gestellt und erzählerisch neu ausgestaltet.

4.3 Der Titel „Sohn Gottes“

Der dritte Leitbegriff – υἱός θεοῦ – ist tief in der alttestamentlichen Königstradition verankert. Aber diese Tradition funktioniert ganz anders als die römische. So heißt es in Psalm 2,7: „Den Beschluss des Herrn will ich kundtun. Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du. Ich selbst habe dich heute gezeugt.“ Dies ist die „Inthronisationsformel“ – die Worte, die Gott zum neu eingesetzten König spricht. Die Logik, die dadurch sichtbar wird, lässt sich in den Worten fassen, dass der König nicht als Sohn geboren, sondern durch Gottes Wort zum Sohn gemacht wird (vgl. Schreiber 2015, 68–70). In 2 Sam 7,12–16 wird diese Logik auf die Nachkommen Davids übertragen. Nach der Natansprophetie spricht Gott: „Ich werde für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein.“ Die Sohnschaft gründet damit nicht primär in biologischer Abstammung, sondern in Erwählung und göttlicher Zusage. Damit steht die biblische Königstradition in einem deutlichen Kontrast zur römischen Kaisertitulatur. Während dort genealogische Kontinuität entscheidend ist, entsteht hier Sohnschaft performativ durch Gottes Wort, durch seine Anrede.

Gerade die Logik der Erwählung öffnet die jüdische Tradition für eine weiter gefasste Sicht von Autorität. Ein Hinweis darauf findet sich in der Weisheitstheologie: In Spr 8 erscheint Frau Weisheit als präexistente Mittlerin der Schöpfung, die mit Gott korrespondiert, bevor die Welt entsteht (Spr 8,22–30; vgl. Pellegrini 2003, 69–114). Sie ist dabei nicht als direkte Parallele zum Titel „Sohn Gottes" zu verstehen, wohl aber als Beleg dafür, dass Autorität in der jüdischen Überlieferung grundsätzlich nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden ist.

Autorität ist nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden.

Was von Gott her Autorität besitzt, kann im Horizont der Schöpfung sowohl männlich als auch weiblich gedacht werden. Auch wenn Markus diesen Traditionsstrang nicht explizit aufnimmt, ist diese Einsicht für die Geschlechteranalyse seines Evangeliums von Bedeutung.

4.4 Zusammenfassung

Die Doppelkodierung der drei Begriffe ἀρχή, εὐαγγέλιον und υἱός θεοῦ im jüdischen und römischen Kontext führt zu einer grundlegenden Umwertung von Macht, Autorität und Männlichkeit. Im jüdischen Horizont verweist ἀρχή auf den Schöpfungsanfang (Gen 1,1) und damit auf eine Ordnung, die nicht von hegemonialer Männlichkeit, sondern von Koexistenz und Gleichwertigkeit geprägt ist. Zugleich erinnert der Begriff an die Erwählungslogik Israels, die nicht auf Genealogie, sondern auf Berufung gründet. Auch εὐαγγέλιον ist in diesem Kontext keine Propaganda für Macht, sondern die Verkündigung von Heil. Die Botschaft richtet sich an die Unterdrückten und zielt auf Befreiung. Proklamiert wird nicht menschliche Herrschaft, sondern die Königsherrschaft Gottes. Der Titel υἱός θεοῦ schließlich wird nicht genealogisch verstanden, sondern relational. Sohnschaft entsteht durch das Wort Gottes und die Erwählung. Die Weisheitstradition zeigt darüber hinaus, dass Autorität in der jüdischen Überlieferung nicht exklusiv an ein Geschlecht gebunden ist.
Gemeinsam eröffnen diese Begriffe eine Vision von Autorität, die auf Berufung, Beziehung, Heil und Befreiung beruht. Indem Markus die Begriffe der römischen Welt aufgreift und mit jüdisch-prophetischem Inhalt füllt, unterwandert er hegemoniale Männlichkeitskonzepte nicht durch Polemik, sondern durch Transformation. Wer „Anfang … Evangelium … Sohn Gottes" hört, kann kaiserzeitliche Propaganda erwarten – doch im

Rückgriff auf die prophetische Tradition werden diese Begriffe neu bestimmt. Diese Neukonfiguration vollzieht Markus nicht argumentativ, sondern narrativ. Im Verlauf des Evangeliums wird sichtbar, wie sich diese andere Männlichkeit entfaltet. Das wird in Mk 14 vom Körper Jesu erzählt, der berührt, gesalbt und letztlich getötet wird. In Mk 15,39 erkennt ausgerechnet der römische Hauptmann: „Wahrlich, dieser Mensch war ein Sohn Gottes!“ Damit wird die Transformation im Zentrum hegemonialer Macht sichtbar. Die Umwertung der Begriffe hat eine soteriologische Dimension. Ein expliziter Perspektivenwechsel – von der Herkunft zur Berufung, von der Herrschaft zum Dienst und von der Macht zur Beziehung – markiert jeweils den Ort, an dem das Evangelium das Heil erzählt. Es ereignet sich nicht in der Demonstration von Macht, sondern in einer neuen Existenzweise, die empfangend, dienend und relational ausgerichtet ist. Die narrative Transformation von Männlichkeit ist bei Markus daher keine Begleiterscheinung der Soteriologie, sondern ihr Vollzugsort.

Eine neue Existenzweise: empfangend, dienend, relational

Dass Markus nicht neue Begriffe einführt, sondern vorhandene neu füllt, erweist sich als wohlüberlegte Strategie. Die römische Semantik wird nicht widerlegt, sondern durchkreuzt. In dieser Spannung entsteht der Raum, in dem eine andere Männlichkeit möglich wird – eine, die nicht auf Herrschaft oder Genealogie gründet, sondern auf Berufung, Beziehung und Befreiung und zugleich die Dimension der Verletzlichkeit einschließt. Die folgenden narratologischen Analysen werden zeigen, wie diese Form von Männlichkeit im Verlauf der Erzählung konkret ausgestaltet, durchlebt und auf Zukunft hin offen gehalten wird.

5 Narratologische Analyse: Die Inszenierung männlicher Transformation

Die letzten beiden Kapitel haben gezeigt, dass die drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 im Spannungsfeld von römischer Reichspropaganda und jüdischer Schöpfungs- und Prophetentradition doppelt kodiert sind. Damit ist die semantische Voraussetzung der These dargelegt: Markus schreibt Männlichkeit um, indem er die Sprache des Imperiums übernimmt und sie durch das Wort Gottes unterwandert.

Die folgende Analyse knüpft an die im ersten Kapitel entwickelte Methodik an und entfaltet sie nun im Blick auf den konkreten Textbefund. Sie unterscheidet mit Gérard Genette die Ebenen von Story, Diskurs und Narration und arbeitet mit den vier narratologischen Parametern Ordnung, Dauer, Frequenz und Modus. Diese ermöglichen es, die Transformation von Männlichkeit im Markusevangelium zu beschreiben. Sie ist ein Ergebnis narrativer Gestaltung, die sich in Auslassung, Verdichtung, Wiederholung und Fokalisierung vollzieht.
Ergänzend wird die narratologische Perspektive mit Judith Butlers Konzept der Performativität verbunden. Geschlecht erscheint demnach nicht als vorgängige Gegebenheit, sondern als Effekt wiederholter Setzungen, die frühere Bedeutungen aufnehmen und zugleich verschieben. Diese Figur der Wiederholung mit Verschiebung lässt sich auf das Konzept der Gottessohnschaft bei Markus übertragen. Der Titel υἱὸς θεοῦ wird im Markusevangelium mehrfach ausgesprochen (1,1; 1,11; 9,7; 15,39), wobei jede Setzung frühere Bezugnahmen aufgreift und transformiert. Besonders die vierte, vom römischen Hauptmann am Kreuz artikulierte Aussage, markiert eine radikale Verschiebung, in der Sohnschaft in ihrer Beziehungsrelation erkennbar wird.
Die folgende Analyse zeigt, wie sich diese Dynamik im Zusammenspiel der narrativen Ebenen und ihrer Parameter entfaltet.

5.1 Die Story: Ereignisordnung und narrative Auslassung

Die Ebene der Story betrifft die chronologische Abfolge der Ereignisse und macht im Markusevangelium vor allem die narrativen Auslassungen sichtbar. Am Beginn des Evangeliums steht keine Genealogie und keine Beschreibung des Körpers Jesu, in der Mitte des Evangeliums scheitern die männlichen Jünger, und es fehlt an geeigneten Nachfolgern, am Ende des Evangeliums findet sich der offene Markusschluss. Alle genannten Leerstellen sind strukturelle Entscheidungen, die das, was Markus erzählt, im Kontrast zu dem konturieren, was er nicht erzählt.

5.1.1 Mk 1,1–11: Anfang ohne Herkunft

Für Mk 1,1–11 zeigt sich die strategische Konstruktion einer neuen Männlichkeit bereits in dem, was er nicht erzählt. Markus verzichtet auf einen Stammbaum, und Jesus tritt als Figur ohne beschriebenen Körper auf. Der Körper Jesu wird narrativ nicht dargestellt, erst in der Taufe, als er

aus dem Wasser steigt, wird seine Leibhaftigkeit erzählerisch greifbar. Die Identität Jesu speist sich somit nicht aus einer bedeutenden Ahnenreihe, sondern in der ihm zugesprochenen Berufung.

Die Taufe als ein Akt der Unterwerfung unter eine heilsame Aktion

Die Taufe (Mk 1,9–11) fungiert daher als Grundlegung für das markinische Verständnis von Männlichkeit. Grammatikalisch fällt die Wendung im Passiv auf: ἐβαπτίσθη, „er wurde getauft". Jesus tritt in das Wasser ein, ein Akt der Passivität und der Unterwerfung unter eine heilsame Aktion, steigt aus dem Wasser und hört in diesem Moment eine Stimme: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Sohnschaft ist hier kein biologisches Ereignis, sondern ein Relationsgeschehen. Die wiederholte Proklamation des „Sohnes" durchzieht das gesamte Evangelium als Rahmung: Mk 1,1 (Titelproklamation), Mk 1,11 (Taufe), Mk 9,7 (Verklärung) und Mk 15,39 (Kreuz); darüber hinaus ist sie bei den Dämonenbannungen bedeutsam. Von einem Menschen wird die Sohnschaft erst am Ende der Erzählung ausgesprochen.

5.1.2 Mk 8,31–10,45: Der Wendepunkt und der doppelte Weg männlichen Scheiterns

Nach der Proklamation in Mk 1,11 setzt das öffentliche Wirken Jesu mit dem Ruf zur Umkehr und in die Nachfolge ein, begleitet von Lehre und Wundertaten. Die erste Hälfte des Evangeliums zeichnet das Bild eines aktiven und souveränen Jesus, dessen Bekanntheit sich rasch ausbreitet. In der Mitte des Evangeliums kommt es jedoch zu einer entscheidenden Wende: Der Erzählverlauf verschiebt sich, und das kommende Leiden des Messias rückt ins Zentrum. Der Jüngerkreis reagiert darauf mit Unverständnis.

In Mk 8,31 kündigt Jesus sein Leiden erstmals an: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν. Diese Ankündigung wird insgesamt dreimal wiederholt (8,31; 9,31; 10,33–34), jeweils mit Variationen im Wortlaut und im Kontext; auf ihre diskursive Funktion wird in 5.2 zurückzukommen sein. Auf der Ebene der Erzählung ist jedoch zunächst die Reaktion darauf entscheidend, denn an ihr wird das Scheitern der Jünger sichtbar.

Petrus widerspricht, nimmt Jesus beiseite und weist ihn zurecht (8,32). Darin zeigt sich eine Geste männlicher Korrektur, die kontrollierend ein-

greift und beansprucht, die Situation im Sinne eines kohärenten Deutungsschemas zu ordnen. Jesus antwortet darauf mit der schärfsten Zurückweisung des gesamten Evangeliums: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. Der Jünger, der Jesus zuvor zutreffend als Messias bezeichnet hatte, wird zum „Satan", weil ein leidender Messias seinem Verständnis nicht erschließbar ist. Das Scheitern des Petrus erweist sich damit nicht als bloßes Missverständnis, sondern als Ausdruck eines Deutungsschemas, das Stärke, Kontrolle und Durchsetzung priorisiert und für die Logik des Leidens keinen Raum lässt.

Die zweite und dritte Leidensankündigung bestätigen und differenzieren dieses Muster. Die Jünger verstehen Jesus nicht (9,32), sie streiten darüber, wer der Größte sei (9,33–34), und Jakobus und Johannes beanspruchen die Ehrenplätze (10,35–40). Ihr Verhalten reproduziert zentrale Muster antiker Männlichkeit: Rangstreben, Konkurrenz und Profilierung auf Kosten anderer. Gerade diese Form von Männlichkeit zeichnet Markus jedoch als eine, die scheitert.

Ein Feld unterschiedlicher männlicher Positionen

Mit Connells Typologie (vgl. Connell 2005, 76–81) lässt sich die Männlichkeitskonstellation im Markusevangelium weiter differenzieren. Petrus, Jakobus und Johannes verkörpern eine konkurrierende hegemoniale Männlichkeit im Innenraum der Jüngerschaft, insofern sie um Rang, Nähe und Deutungshoheit ringen. Judas steht für eine hegemoniale Männlichkeit, die sich in Verfügungsgewalt und strategischem Handeln artikuliert. Die übrigen Jünger lassen sich als Vertreter komplizenhafter Männlichkeit beschreiben, da sie die hegemoniale Logik nicht durchbrechen. Levi dagegen eröffnet einen neuen Zugang. In seiner Nachfolge wird eine status- und erwerbsorientierte Männlichkeit zugunsten einer durch den Ruf Jesu bestimmten Existenz verlassen. Markus zeichnet damit kein einheitliches Bild gescheiterter Männlichkeit, sondern ein Feld unterschiedlicher männlicher Positionen, das christologisch neu geordnet wird.

Der Wendepunkt der Erzählung liegt daher nicht nur in der Ankündigung des Leidens, sondern auch im wiederholten Versagen derer, die Jesus begleiten. Im weiteren Verlauf schlafen die Jünger in Getsemani ein, fliehen bei der Verhaftung, und Petrus verleugnet in der Passion seine Zugehörigkeit zu Jesus. In 14,32–42 (Getsemani), 14,43–52 (Verhaftung) und 14,66–72 (Verleugnung) durchläuft die männliche Nachfolge drei Stufen des Scheiterns. Zuerst versagt die Wachsamkeit, dann die Loyali-

tät, schließlich die Identifikation. Genau das, woran die Jünger scheitern, leistet die Frau in 14,3–9. Bei ihr sind Präsenz, Wachsamkeit und Identifikation mit dem Tod Jesu gegeben. Die männlichen Nachfolger Jesu überschätzen damit ihre Bereitschaft zur Nachfolge und erweisen sich als unzuverlässig. So entsteht ein Mangel gelingender männlicher Nachfolge, der den Boden für die Alternative bereitet, die am Ende des Evangeliums sichtbar wird (vgl. Tannehill 1977; Lau 2019, 614–618).

5.1.3 Mk 14–16: Passion und Auferstehung

Die letzten drei Kapitel erzählen von Tod und Auferstehung Jesu; in diesem Erzählbogen wird Männlichkeit nicht nur kritisiert, sondern narrativ neu bestimmt. Drei Szenen ragen dabei hervor: die Salbung in Bethanien, die Kreuzigung mit dem Wort des Centurio und die Erzählung vom leeren Grab.

Die Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9) bringt Jesus in die Position des Empfangenden. Eine namenlose Frau tritt ein, zerbricht ein Alabastergefäß und salbt sein Haupt mit kostbarem Nardenöl. Jesus, der zuvor in den diskursiven Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern als souveräner Lehrer erschien, ist hier Adressat einer Handlung, die er nicht initiiert und nicht kontrolliert. Die Frau vollzieht, woran die Jünger scheitern, und nimmt den Tod Jesu an.

Die Kreuzigungsszene (Mk 15) führt die Inszenierung imperialer Männlichkeit an ihr Ende. Verspottung, Entkleidung, Geißelung und Kreuzigung erscheinen als öffentliche Inszenierung von Macht; am Kreuz ist Jesus vollständig der Gewalt anderer ausgeliefert. Drei Gruppen artikulieren an diesem Ort ihre männlichen Ansprüche: die Vorübergehenden (15,29–30), die Hohepriester (15,31–32) und die Soldaten (15,36). Sie greifen das Muster imperialer Souveränität auf, das Jesus gemäß ihrer Logik ausüben müsste, und wenden es gegen ihn. Gerade im Sterben Jesu wird jedoch sichtbar, dass Sohnschaft bei Markus nicht an souveräne Machtausübung, sondern an den Weg der Hingabe gebunden ist. In dieses Sprechen hinein fällt das Wort des Centurio: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39). Markus Lau führt aus:

> *„Aber offenkundig hat der Centurio in der mk Erzählwelt in Jesus, vor allem in der Art seines Sterbens, etwas gesehen, das ihn Jesus affirmativ als Sohn Gottes bezeichnen lässt“* (Lau 2019, 448).

Die Sohnschaft Jesu wird damit weder von den Jüngern noch von einer jüdischen Autorität erkannt, sondern von einem römischen Repräsentanten angesichts des Gekreuzigten.

Die Erzählung endet im Schweigen und kann so nicht enden.

Das Schlusskapitel (Mk 16,1–8) vollendet diese narrative Bewegung. Drei Frauen, die als Einzige bis zum Kreuz geblieben sind, wollen den Leichnam salben, finden das Grab leer, hören die Verkündigung der Auferstehung, fliehen und sagen aus Furcht niemandem etwas. Das völlige Fehlen männlicher Figuren ist bemerkenswert; doch auch die Frauen schweigen trotz des Auftrags des himmlischen Boten. Die Erzählung endet im Schweigen und kann so nicht enden; und in der logischen Erschließung wird in der Perspektive der Lesenden deutlich: Weil das Evangelium als Evangelium vorliegt, hat die Erzählung faktisch auch nicht so geendet. Der Schluss verweist an den Anfang zurück und eröffnet eine erneute Lektüre. In dieser Bewegung konturiert sich eine Männlichkeit, die nicht auf Verfügung und Rang, sondern auf Hingabe, Empfänglichkeit und zugesprochene Identität gegründet ist. Wie diese Offenheit die Lesenden adressiert, wird in 5.3 entfaltet.

5.2 Der Diskurs: Tempo, Wiederholung und rhetorische Struktur

Die Ebene des Diskurses betrifft nicht das Was der Erzählung, sondern das Wie ihrer Vermittlung. In den Blick treten damit jene formalen Verfahren, durch die die Story ihre Bedeutung gewinnt: Erzähltempo, Auslassung, Wiederholung, Prolepse, Szenenbildung und rhetorische Spannung. Für das Markusevangelium ist diese Ebene in besonderer Weise aufschlussreich, weil die Umgestaltung von Männlichkeit nicht allein auf der Ebene der Figuren oder Handlung verläuft, sondern sich ebenso in der Weise vollzieht, wie erzählt wird. Die neue Männlichkeit, die Markus entwirft, wird nicht bloß mitgeteilt, sondern im Vollzug der Lektüre performativ eingeübt.

5.2.1 Mk 1,1–11: Elliptischer Beginn und narrative Setzung von Identität

Bereits der Anfang des Evangeliums zeigt, wie sehr Markus mit formaler Verdichtung arbeitet. Der Erzähleinstieg ist auffällig knapp und unver-

mittelt. Die Ereignisse folgen rasch aufeinander, motivierende Übergänge bleiben minimal, und eine ausgebaute Innenperspektive fehlt weithin. Gerade darin liegt eine wesentliche diskursive Eigenart des Textes: Markus interessiert sich kaum für psychologische Entwicklung, dafür umso mehr für narrative Gestaltung. Besonders deutlich wird der Sachverhalt in der Leerstelle zwischen Mk 1,1 und Mk 1,9. Zwischen der programmatischen Eröffnung des Evangeliums und dem Auftreten Jesu bei der Taufe bleibt ausgespart, wie die Identität Jesu lebensgeschichtlich zu denken wäre. Markus verweigert damit genau jene Informationen, die eine biografische Herleitung oder entwicklungspsychologische Begründung ermöglichen würden. Die Identität Jesu erscheint nicht als Resultat eines erzählten Werdens, sondern als narrative Vorgabe, die im Fortgang des Evangeliums erschlossen werden muss. Diese Struktur hat auch für die Frage nach Männlichkeit Bedeutung. Denn im Unterschied zu antiken Männlichkeitsmodellen, die sich häufig über Herkunft, Leistung, Rang oder öffentlich bewährte Handlungsmacht legitimieren, wird Jesu Männlichkeit nicht als Karriereform präsentiert. Sie ist nicht das Produkt sozialer Durchsetzung, sondern eine von Anfang an gesetzte, dem Verstehen der Lesenden jedoch erst allmählich zugängliche Identität.

Sinngewinnung aus der Struktur der Darstellung

Mit dieser narrativen Setzung verbindet sich eine Dramaturgie des Erzähltempos. Der Beginn des Evangeliums ist von Kürze, Parataxe und narrativer Beschleunigung geprägt. Markus erklärt nicht ausführlich, sondern lässt die Szenen in dichter Folge auftreten. Eben dadurch zwingt er die Lesenden, Sinn nicht aus psychologischer Erläuterung, sondern aus der Struktur der Darstellung selbst zu gewinnen. Im weiteren Verlauf verändert sich dieses Tempo. Besonders in der Passion verlangsamt sich die Erzählung deutlich: Szenen werden ausgedehnter, Dialoge dichter, die Darstellung gewinnt an Konkretion. Diese Verlangsamung ist rhetorisch hoch bedeutsam, weil sie den Ort markiert, an dem die Identität Jesu und mit ihr die markinische Umwertung von Männlichkeit in zugespitzter Form sichtbar werden.

Was sich im Anfang des Evangeliums als formale Verdichtung und narrative Setzung von Identität zeigt, gewinnt im Mittelteil des Markusevangeliums in der dreifachen Leidensankündigung seine prägnanteste rhetorische Gestalt.

5.2.2 *Mk 8,31–10,45: Die dreifache Leidensankündigung als Prolepse und rhetorische Einschulung*

Im Mittelteil des Evangeliums bildet die dreifache Leidensankündigung die zentrale Struktur der diskursiven Steuerung. Alle drei Ankündigungen beziehen sich auf dasselbe künftige Geschehen und sind deshalb narratologisch als mehrfach variierte Prolepse zu bestimmen. Leiden, Tod und Auferstehung werden nicht erst in der Passion thematisiert, sondern bereits im Vorhinein dreifach in das Zentrum des Evangeliums gerückt. Die Passion ist damit nicht nur Zielpunkt der Story, sondern schon vorher interpretativ präsent.

Gerade die Variation der drei Ankündigungen ist exegetisch aufschlussreich. Mk 8,31 formuliert knapp und programmatisch: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν. Das Leiden erscheint hier zunächst im Horizont göttlicher Notwendigkeit. Mk 9,31 verschiebt den Akzent: παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Nun tritt die Preisgabe in die Gewalt anderer in den Vordergrund; das Motiv der Ohnmacht wird stärker profiliert. Mk 10,33–34 entfaltet die Ankündigung schließlich am ausführlichsten, indem nicht nur das kommende Schicksal, sondern auch seine sukzessive Ausführung benannt wird: Überlieferung, Verurteilung, Auslieferung an die Heiden, Verspottung, Anspucken, Geißelung und Tötung. Bedeutend ist dabei, dass die Geißelung bereits in Mk 10,34 angekündigt und erst in Mk 15,15 narrativ vollzogen wird. Durch die Differenz zwischen Ankündigung und erzähltem Vollzug wird deutlich, dass Markus keinen Wert auf eine punktgenaue Entsprechung legt, die im Lauf der Erzählung abzuarbeiten wäre. Die Prolepse fungiert daher nicht als exakte Vorabbildung der Passion, sondern als rhetorische Verdichtung, die das Kommende nicht nur ankündigt, sondern deutet und die verschiedenen Dimensionen des Leidens in konzentrierter Form bündelt.

Auf jede Leidensankündigung folgt ein Akt des Missverstehens.

Die diskursive Funktion dieser dreifachen Prolepse erschließt sich vollends erst im Kontext der Reaktionen der Jünger. Auf jede Leidensankündigung folgt ein Akt des Missverstehens: auf die erste der Widerspruch des Petrus, auf die zweite der Streit um den ersten Platz, auf die dritte der Anspruch der Zebedaiden auf die Ehrenplätze. Gerade diese Verquickung von Vorankündigung und Verfehlung macht die rhetorische An-

lage des Abschnitts aus. Das Nichtverstehen der Jünger wird nicht nur thematisch behauptet, sondern durch die Wiederholung performativ erfahrbar gemacht. Die Lesenden hören dieselbe Grundbotschaft dreimal, erkennen die Wiederkehr derselben Abwehrlogik und werden dadurch in eine Wahrnehmungsform hineingezogen, die sich schrittweise von der Perspektive der Jünger löst.

Diese diskursive Einschulung der Jünger ist für die Frage nach Männlichkeit von immenser Bedeutung. Denn ihre Reaktionen greifen jeweils auf Muster konventioneller antiker Männlichkeit zurück. Sichtbar wird dies in ihren Ansprüchen auf Deutungshoheit, Konkurrenz um Status, symbolische Nähe zur Macht sowie im Begehren nach Ehre und Vorrang. Die wiederholte Rückkehr zu diesen Mustern und das Scheitern der Jünger erzeugen eine rhetorische Distanz zwischen der Logik Jesu und den gewohnten Formen männlicher Statusbildung, wie die wiederholten Korrekturen Jesu explizit machen. Markus unterläuft damit die Erwartung, ein Protagonist müsse durch erfolgreiche männliche Nachfolger bestätigt werden. Jesus wird gerade nicht durch gelingende männliche Gefolgschaft legitimiert, sondern im Kontrast zu ihrem Scheitern umso schärfer konturiert. Die Erzählung vermittelt diese Differenz nicht nur im Modus der Aussage, sondern vollzieht sie performativ als Lektüreerfahrung.

5.2.3 Mk 14,62: Apokalyptisches Machtwort und rhetorischer Aufschub

An dieser Stelle ist eine Gegenposition ernsthaft zu berücksichtigen. Tat-Siong Benny Liew (2003) hat die These vertreten, dass das Menschensohn-Wort in Mk 14,62 – ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου … ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ – am Ende der markinischen Erzählbewegung eine machtvolle apokalyptische Imagination reaktiviere und damit die zuvor subversiv angelegte Dynamik letztlich neutralisiere. Träfe dies zu, dann würde die hier vertretene These von der narrativen Umwertung von Macht und Männlichkeit an einem neuralgischen Punkt relativiert.

Liews Einwand ist exegetisch ernst zu nehmen, er bedarf jedoch einer präzisen Einordnung auf der Ebene des Diskurses. Unbestreitbar ist, dass Mk 14,62 formal als machtvolle Proklamation erscheint. Die Bezugnahme auf Dan 7,13 ruft das Bild des kommenden Menschensohnes in endzeitlicher Autorität auf und öffnet einen Horizont von Macht, Sichtbarkeit und göttlicher Legitimation. Für die diskursive Logik des Markusevangeliums ist jedoch entscheidend, dass diese Proklamation im Fortgang der

Erzählung gerade nicht narrativ eingelöst wird. Das Wort fällt innerhalb des Verhörs vor dem Hohepriester, also in einer äußerst dramatischen Lage, und Jesus ist in der Position eines Gefangenen; unmittelbar danach folgen nicht Manifestation und Triumph, sondern Gewalt, Spott und Auslieferung.

Mk 14,62 fungiert deshalb nicht als triumphaler Endpunkt, sondern als retardierendes Moment. Das Wort eröffnet einen Zukunftshorizont der Macht, ohne dass diese Macht innerhalb der erzählten Handlung sichtbar eintritt. Gerade dadurch entsteht jene eigentümliche Spannung, die Markus nicht auflöst, sondern den Lesenden überantwortet: Die Proklamation göttlicher Autorität steht in scharfem Kontrast zur Ohnmacht des misshandelten und dem Tod ausgelieferten Jesus. Diese Spannung ist als bedeutsames rhetorisches Verfahren zu verstehen. Sie bewahrt den Text davor, seine zuvor vollzogene Kritik konventioneller Machtlogiken am Ende stillschweigend wieder zurückzunehmen.

Die Macht des Menschensohnes als nicht erzählte Möglichkeit

Für die vorliegende Fragestellung ist dies von erheblicher Bedeutung. Denn wenn Mk 14,62 die Macht des Menschensohnes nicht einfach realisiert, sondern als ausstehende, nicht erzählte Möglichkeit im Raum stehen lässt, dann bleibt auch die Neuordnung von Männlichkeit in jener paradoxen Spannung von Macht und Hingabe verankert, welche die Passion insgesamt bestimmt. Liews Analyse macht zu Recht auf die Brisanz des Verses aufmerksam; sie ist jedoch zu präzisieren, insofern das apokalyptische Machtwort nicht dafür eingesetzt wird, die Passion zu neutralisieren, sondern in eine bewusst unaufgelöste Beziehung zu ihr gesetzt wird. Dass Mk 14,62 strukturell mehrdeutig bleibt, gehört zur rhetorischen Strategie des Evangeliums.

5.2.4 Mk 14–16: Die verweigerte Vollendung – Erzählform und Machtkritik

In den letzten Kapiteln des Markusevangeliums verändert sich die rhetorische Technik deutlich. Narratologisch sind dabei zwei Effekte zu unterscheiden, die häufig unter dem Schlagwort der „Verlangsamung“ subsumiert werden, tatsächlich jedoch verschiedenen Ebenen angehören. Auf der Ebene der *ordre* verdichtet Markus die Ereignisfolge: In Mk 14–16 reiht sich in rascher Abfolge Szene an Szene – Getsemani, Verhaftung, Verhör,

Verleugnung, Pilatus, Kreuzigung, Begräbnis, leeres Grab –, während eine vergleichbare Ereignisdichte im ersten Teil des Evangeliums seltener begegnet. Auf der Ebene der *durée* hingegen werden einzelne Szenen auffällig ausgedehnt. Getsemani (14,32–42), das Verhör vor Pilatus (15,1–15) und die Kreuzigung (15,22–39) sind mit einer Detailgenauigkeit erzählt, die den früheren Kapiteln weitgehend fehlt. Was pauschal als „Verlangsamung" bezeichnet wird, lässt sich narratologisch als das gleichzeitige Auftreten von verdichteter Ereignisfolge und ausgedehnter Szenengestaltung bestimmen.

Verdichtete Ereignisfolge und ausgedehnte Szenengestaltung

In ihrem Zusammenspiel entsteht eine rhetorische Verdichtung, welche die Lesenden affektiv bindet. Die Passion wird nicht nur berichtet, sondern so inszeniert, dass Ohnmacht, Ausgeliefertsein und Vulnerabilität als Lektüreerfahrung spürbar werden. Damit tritt zugleich ein Bruch mit dem antiken *bios*-Schema hervor. Wo männliche Größe im biografischen Erzählen gewöhnlich an öffentliche Leistung, Handlungsmacht und einen sinnstiftenden Abschluss gebunden ist (vgl. Dormeyer 2002), führt Markus seinen Protagonisten durch Passivität, Entmachtung und einen offenen Schluss. Die markinische Passion konstruiert keinen heroischen Endpunkt, sondern eine narrative Form, in der die Größe unter den Bedingungen von Hingabe und Machtverlust neu lesbar wird. Die strukturelle Offenheit des Evangeliums vermittelt sich dabei sowohl in der eigentümlichen Spannung zwischen beschleunigter Ereignisfolge und ausgedehnter Szenengestaltung als auch im offenen Erzählabschluss von Mk 16,8.

Exemplarisch zeigt sich diese rhetorische Struktur in der Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9). Die Szene ist durch eine präzise Verteilung von Rede, Schweigen und Handlung organisiert. Die Frau handelt, ohne zu sprechen; einige Anwesende, die Markus unbestimmt als τινές (14,4) bezeichnet, ergreifen das Wort und klassifizieren die Handlung als ἀπώλεια, deren Gegenwert dreihundert Denaren entspricht (14,5). Jesus äußert schließlich das einzige Deutungswort, das sich als maßgeblich durchsetzt: Er autorisiert die Handlung als καλὸν ἔργον und bezieht sie auf sein Begräbnis (14,6.8). Die Szene inszeniert damit die Konkurrenz zweier Deutungslogiken – einer rechnend-ökonomischen und einer christologisch-eschatologischen. Obwohl mehrere Stimmen auftreten, gewinnt nur eine Interpretation Geltung.

Zugleich bleibt die Geschlechterordnung der Szene spannungsvoll. Ausgerechnet jene Figur, der in Mk 14,9 ein weltweites Gedenken zugesprochen wird, bleibt namenlos und stumm – ein Befund, den die feministische Exegese zu Recht hervorgehoben hat. Doch dieses Schweigen ist nicht als Defizit, sondern als eigenständiger Modus der Sinnproduktion zu verstehen.

Schweigen als Modus der Sinnproduktion

Die Handlung der Frau erweist sich dem männlich artikulierten Wort nicht als untergeordnet, sondern geht dessen Deutung voraus. Sie vollzieht im Medium des Körpers, was das Wort erst nachträglich einholt. Indem sie Jesus salbt, setzt sie eine Handlung, die zwischen messianischer Investitur und Totensalbung oszilliert. Gerade darin liegt zugleich die Verbindung mit Mk 16,1. Die dort von den Frauen intendierte Salbung scheitert am fehlenden Leib und bestätigt so rückwirkend die Einzigartigkeit der Handlung in Mk 14,3–9. Damit stehen einander nicht einfach Rede und Handlung gegenüber, sondern zwei unterschiedliche Modi der Sinnkonstitution: eine vorauslaufende Geste und ein nachträgliches Deutungswort.
Auch die Kreuzigungsszene (Mk 15) ist durch eine hochgradig kontrollierte Verteilung von Stimmen geprägt. Ein expliziter Erzählerkommentar zur Deutung fehlt; stattdessen sprechen die Vorübergehenden, die Hohepriester und schließlich der Centurio. Auffällig ist, dass unter den zahlreichen Stimmen gerade der Centurio jenes Bekenntnis formuliert, das die Jünger im Verlauf der Erzählung nicht hervorbringen: οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (Mk 15,39). Rhetorisch vollzieht sich hier eine Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft. Die Anerkennung der Sohnschaft Jesu erfolgt aus dem Mund eines Mannes, der innerhalb der Szene als Repräsentant römischer Exekutivgewalt erscheint und damit einer imperial kodierten Männlichkeit zugeordnet ist. Ausgerechnet er spricht das zentrale Deutungswort.
Markus inszeniert damit eine Umkehrung, deren Kraft nicht in expliziten Reflexionen über Machtverhältnisse liegt, sondern in der Konstellation von Sprecherrolle und Aussage. Die Szene zeigt nicht einfach eine Umkehrung von Machtverhältnissen, sondern vollzieht sie rhetorisch im Akt des Sprechens selbst.

5.2.5 *Ergebnis*

Auf der Ebene des Diskurses zeigt sich, dass Markus die neue Männlichkeit nicht nur inhaltlich entwirft, sondern formal erzeugt. Der elliptische Beginn verweigert biografische Herleitungen und produziert Identität durch die Narration. Die dreifache Leidensankündigung arbeitet als mehrfach variierte Prolepse und schult die Lesenden durch Wiederholung in eine Wahrnehmungsform ein, die das Scheitern konventioneller männlicher Statusmuster erkennt. Mk 14,62 schließlich hält die Spannung zwischen Machtanspruch und Ohnmacht bewusst offen und überführt ihre Deutung in den Horizont der Lektüre. Gerade dadurch erscheint Männlichkeit bei Markus nicht als feststehende Größe, sondern als eine durch den Erzähldiskurs neu konfigurierte Form von Identität, die im Evangelium nicht gelehrt, sondern in der Lektüre erfahrbar wird.

5.3 *Die Narration: Fokalisierung, Stimme und Adressierung der Leserschaft*

Die Ebene der Narration betrifft die Instanz des Erzählens selbst: wer erzählt, aus welcher Perspektive erzählt wird und auf welche Weise die Leserschaft in das Erzählgeschehen hineingezogen oder von ihm auf Distanz gehalten wird. Im Zentrum steht damit die Analyse von Stimme, Fokalisierung und Adressierung. Es geht weder um das Was der Story noch primär um das Wie der rhetorischen Anordnung, sondern um die narrative Vermittlung des Erzählten und um die Frage, welche Wahrnehmungsform den Lesenden dadurch zugemutet wird. Für das Markusevangelium ist diese Ebene deshalb von besonderer Bedeutung, weil die Umgestaltung von Männlichkeit nicht allein auf der Ebene der Figuren oder der Diskursstruktur verhandelt wird, sondern ebenso durch die Verteilung von Perspektive, Deutungsautorität und narrativer Offenheit.

5.3.1 *Mk 1,1–11: Versperrte Innensicht und die Zurückhaltung der Narration*

Die Taufszene (Mk 1,9–11) zeigt die markinische Erzählweise in exemplarischer Zuspitzung. Zwar bindet die Erzählung einzelne Wahrnehmungsmomente an Jesus – er sieht die sich öffnenden Himmel und den Geist wie eine Taube auf sich herabkommen –, doch gewähren diese Momente der Wahrnehmung keinen Zugang zu seiner inneren Verarbeitung des Geschehens. Was Jesus denkt, empfindet oder aus dem Geschehen folgert, bleibt unzugänglich. Die Narration hält die Lesenden damit in einer

eigentümlichen Zwischenstellung von Nähe zum Ereignis und der verschlossenen Innenseite Jesu. Die Lesenden werden damit Zeugen des Geschehens, aber sie erhalten keinen Anteil an seiner inneren Erfahrung.

Die Vermittlung von Männlichkeit in Gestalt einer Zusage, die verstanden werden muss

An diesem Punkt wird eine Strategie der markinischen Erzählweise deutlich. Sie vermittelt die Identität Jesu nicht über psychologische Selbsterschließung oder biografische Entwicklung, sondern indem sie das Ereignis als Zuspruch erzählt. Die Himmelsstimme spricht zu Jesus: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Die Lesenden hören diese Anrede mit, sind aber nicht die primären Adressaten des Geschehens. Gerade diese Konstellation ist für die markinische Konstruktion von Männlichkeit aufschlussreich. Die Sohnschaft Jesu erscheint nicht als demonstrativ erworbener Status, sondern als zugesprochene Identität, die nicht aus Verfügungsmacht, Leistung oder öffentlicher Selbstbehauptung erwächst. Zugleich bleibt sie der unmittelbaren Aneignung durch die Lesenden zunächst entzogen. Markus entwickelt damit eine Form narrativer Zurückhaltung, in der Männlichkeit nicht durch Einfühlung oder heroische Performanz vermittelt wird, sondern in der Gestalt einer Zusage, die verstanden werden muss, ohne jemals ganz in psychologisches Wissen überführt zu werden. Mit Butler lässt sich diese Struktur als performative Zuschreibung beschreiben. Die Sohnschaft Jesu in der Taufe wird nicht erläutert, sondern als Anrede vollzogen. Spätere Erzählungen greifen diese Setzung wieder auf und modifizieren sie zugleich, wie die Stimme bei der Verklärung (Mk 9,7), das Bekenntnis des Centurio (Mk 15,39) und in indirekter Weise die Vater-Sohn-Semantik des Weinberggleichnisses (Mk 12,1–12) zeigen. Identität erscheint damit nicht als statischer Besitz, sondern als wiederholte, jeweils neu situierte Zuschreibung.

5.3.2 *Mk 8,31–10,45: Perspektivische Beteiligung und das Miterleben des Scheiterns*

Im Mittelteil des Evangeliums wird die Lenkung der Rezeption weitergeführt. Die Leidensankündigungen selbst bleiben an Jesus gebunden; in den anschließenden Jüngergesprächen verlagert sich die erzählerische Aufmerksamkeit jedoch auf die Reaktionen der Jünger. Die Lesenden hören, was diese sagen, und sehen, was sie tun; ein erklärender Erzähler-

kommentar tritt demgegenüber zurück. Dadurch entsteht ein Wahrnehmungsmodus, in dem die Perspektive der Jünger zeitweise mitvollzogen wird, ohne dass sie narrativ autorisiert würde. Ihr Konkurrenzdenken – der Streit um Größe, Rang und Nähe – erscheint nicht bloß als Gegenstand äußerer Beobachtung, sondern wird so erzählt, dass die Lesenden die innere Plausibilität des Geschehens zunächst miterleben und seine Unzulänglichkeit erst im Kontrast zur Logik Jesu erkennen.

Diese Dynamik kulminiert dort, wo die Differenz zwischen der Perspektive der Jünger und der Logik Jesu nicht mehr durch schrittweise Korrektur aufgefangen wird, sondern in eine grundlegende Infragestellung der vorausgesetzten Maßstäbe überführt wird. Die von den Jüngern (implizit) vertretenen Ordnungen von Größe, Vorrang und Nähe erweisen sich nicht nur als unzureichend, sondern auch als strukturell verfehlt. Jesu Reaktionen antworten darauf nicht mit alternativen Rangordnungen, sondern mit einer Verschiebung der Kriterien selbst: Größe wird an Dienst, Nähe an Nachfolge im Leiden und Zugehörigkeit an Selbstverleugnung sowie die Relativierung bestehender Bindungen gebunden.

Perspektivenwechsel und die fortgesetzte Revision eigener Erwartungen

Erzählerisch bleibt auch diese Umcodierung in die Logik der zuvor festgestellten Rezeptionslenkung eingebunden. Sie wird nicht didaktisch entfaltet, sondern in Szenen eingebunden, in denen Verstehen und Missverstehen eng beieinanderliegen. Die Lesenden sind weiterhin gehalten, Perspektiven auszuloten, die sich im Vollzug als unzureichend erweisen, und sich zugleich einer Logik auszusetzen, die irritiert. Auf diese Weise wird Verstehen selbst zu einem offenen Prozess, der nicht auf die Übernahme einer eindeutigen Position hinausläuft, sondern auf die fortgesetzte Revision eigener Erwartungen.

Für die markinische Konzeption von Männlichkeit ergibt sich daraus eine weitere Zuspitzung. Es wird nicht nur ein hegemoniales Modell männlicher Statusbildung kritisch transparent gemacht, sondern auch in seiner narrativen Attraktivität erfahrbar gehalten und in seinen destruktiven Implikationen offengelegt. Männlichkeit erscheint als eine plausible, wirkmächtige, jedoch fehlgeleitete Orientierungsform, die gerade im Modus ihres Scheiterns erkennbar wird. Die Narration eröffnet dadurch einen Raum, in dem alternative Formen von Männlichkeit nicht programmatisch gesetzt werden, sondern im Durchgang durch Erfahrun-

gen von Irritation, Korrektur und Entzug erschlossen werden. Die neue Männlichkeit gewinnt ihre Kontur nicht durch Gegenentwürfe, die an die Stelle bestehender Muster treten, sondern durch die narrative Unterbrechung und Transformation jener Ordnungen, an denen sich männliche Identitäten traditionell stabilisieren.

5.3.3 Mk 14–16: Innensicht im Zeichen des Leidens

In den letzten Kapiteln verändert sich die Erzählperspektive deutlich. Punktuell gewährt die Narration nun Einblicke in das Innere einzelner Figuren, doch auffällig ist, wem und in welchen Situationen solche Zugänge zuteilwerden. Jesus erschrickt und verzagt in Getsemani (Mk 14,33–34), Petrus erinnert sich an das Wort Jesu und bricht in Weinen aus (Mk 14,72), Pilatus erkennt den Neid der Hohepriester (Mk 15,10), und am Ende werden Schrecken und Furcht der Frauen ausdrücklich benannt (Mk 16,8). Die Innensicht konzentriert sich in der Erzählung des Markus daher nicht auf die Momente souveräner Selbstverfügung, sondern auf Erfahrungen von Angst, Erschütterung, Erkenntnis, Ohnmacht und Scheitern. Perspektivische Nähe wird dort gewährt, wo Figuren an Grenzerfahrungen geraten.

Wer nimmt wahr? Wer deutet?

Die Salbung in Bethanien (Mk 14,3–9) markiert den Ausgangspunkt dieser Verschiebung in einer besonders aufschlussreichen Konstellation. Narratologisch ist hier zwischen Perspektive und Stimme zu unterscheiden, also zwischen der Frage, wer wahrnimmt, und der Frage, wer deutet. Die Fokalisierung bleibt extern. Die Handlung der Frau wird in ihren äußeren Vollzügen erzählt – sie tritt ein, zerbricht das Alabastergefäß und salbt das Haupt Jesu –, doch ihr Inneres bleibt unzugänglich. Die Narration verweigert jeden Zugang zu ihrer Motivation.

Jesu Deutungsautorität entsteht demgegenüber nicht mittels Fokalisierung, sondern über die Stimme. In seiner direkten Rede (Mk 14,6–9) autorisiert er die Geste als καλὸν ἔργον und deutet sie auf sein Begräbnis hin. Durch das Analyseinstrumentarium wird deutlich, dass die Handlung der Frau der vollständigen narrativen Aneignung entzogen bleibt; das Deutewort holt ihre Handlung ein, ohne sie auszuloten. Im Hinblick auf die Geschlechterordnung erweist sich das Erzählarrangement als folgenreich. Die Frau bleibt namenlos und stumm, und doch erweist sich

ihre Handlung als hermeneutisch überlegen. Sie vollzieht im Medium des Körpers, woran die Jünger auf der Ebene des Verstehens scheitern: die Annahme des Todes Jesu. Die Narration steigert diese Bedeutung gerade dadurch, dass sie keinen Einblick in ihr Innenleben gewährt. Ihre Geste bleibt in produktiver Weise unerschlossen.

Zugleich spricht Jesus hier aus einer bemerkenswerten Position. Er wird nicht als Handelnder, sondern als Empfangender dargestellt, als derjenige, dessen Körper berührt und gedeutet wird. Innerhalb antiker Geschlechtersemantiken, in denen Aktivität und Passivität entlang der Achse von Männlichkeit und Unmännlichkeit kodiert sind, verschiebt die Szene damit das hegemoniale Skript. Deutungsmacht erwächst hier nicht aus dem Primat des Handelns, sondern aus der Fähigkeit, sich berühren zu lassen und zu empfangen.

Unmittelbar danach gewährt die Narration in Getsemani einen so tiefen Einblick in Jesus wie an kaum einer anderen Stelle des Evangeliums, wie es in Mk 14,33 heißt: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. Jesus ist erschüttert und verstört; hinzu kommt das Wort von der bis zum Tod betrübten Seele (Mk 14,34). Auf Golgota dagegen verweigert die Erzählung jede Innensicht. Kreuzigung und Sterben werden in äußerer Darstellung erzählt; selbst dort, wo das Leid Jesu ausgelotet wird, geschieht es im Medium des Zitats aus Ps 22,2. Diese Bewegung – maximale Nähe in Getsemani, radikale Zurückhaltung auf Golgota – ist erzählstrategisch bedeutsam. Die Lesenden tragen die in Getsemani eröffnete Innensicht in jene Szenen hinein, die ihnen gerade diesen unmittelbaren Blick entziehen. Das Ausgeliefertsein Jesu wird dadurch nicht gemildert, sondern vertieft. So erfüllt die Narration, was die Salbung bereits vorbereitet hatte: Die Deutungsmacht Jesu steht nicht im Zeichen männlicher Souveränität, sondern im Zeichen von Hingabe und Verletzbarkeit.

5.3.4 Mk 15,39–40: Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft und nachträgliche Sichtbarmachung

Die Anerkennung Jesu als Gottessohn durch den Centurio (15,39) markiert einen weiteren narrativen Umschlagpunkt. Es wäre ungenau, hier von einem Wechsel der Fokalisierung zu sprechen, da die Erzählung keinen Zugang zu seiner Innenperspektive eröffnet. Angemessener ist es, von einer Verschiebung der Erkenntnisträgerschaft zu reden. Die Deutung, die die Jünger nicht auszusprechen vermochten, erfolgt nun aus dem Mund eines Außenstehenden, eines Repräsentanten römischer Exekutivgewalt, und

zwar im Augenblick äußerster Ohnmacht Jesu. Die Narration verlagert damit nicht die Perspektive, wohl aber den Ort autoritativer Erkenntnis. Die Sohnschaft Jesu wird weder aus dem Kreis der Jünger noch durch jüdische Autoritäten anerkannt, sondern durch einen Vertreter jener Ordnung, die Jesus hinrichtet.

Unmittelbar darauf folgt in Mk 15,40 eine zweite, narratologisch eng damit verbundene Verschiebung. Der Erzähler nennt nun Frauen, die „von ferne“ zusehen: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome. Erst jetzt erfährt man, dass sie Jesus bereits in Galiläa nachgefolgt und ihm gedient hatten. Narratologisch liegt hier eine Analepse vor. Die Erzählung macht nachträglich sichtbar, was sie bislang verschwiegen hatte. Dadurch wird eine alternative Nachfolgegeschichte freigelegt, die im Schatten der Jüngererzählung mitgelaufen ist.

Eine alternative Nachfolgegeschichte

Der Zusammenhang von Mk 15,39 und Mk 15,40 ist daher enger zu fassen, als die Exegese häufig wahrnimmt. Im Zusammenspiel beider Verse geraten Hauptmann und Frauen in ein produktives Oszillieren. Der Hauptmann spricht aus, was im Horizont markinischer Jüngerschaft zentral wäre: die angemessene christologische Deutung Jesu. Doch er tut dies, ohne selbst Nachfolger zu sein; seine Einsicht bleibt von jener Praxis der Begleitung getrennt, die Jüngerschaft sonst auszeichnet. Die Frauen hingegen verkörpern eben diese Praxis. Sie folgen Jesus nach, dienen ihm und bleiben in seiner Passion präsent, ohne dass Markus ihnen an dieser Stelle eine entsprechende Deutung in den Mund legt.

Erkenntnis und Nachfolge werden so nicht einfach neu verteilt, sondern in ein Spannungsverhältnis gesetzt, in dem keine der beiden Seiten für sich allein die Fülle dessen repräsentiert, was Jüngerschaft nach Markus bedeuten könnte. Gerade dieses Oszillieren unterläuft die bisherige hegemoniale Konfiguration: Was als privilegierte männliche Nähe zu Jesus erscheinen konnte, erweist sich nun weder als Ort der Erkenntnis noch als Garant treuer Nachfolge.

5.3.5 Mk 16,1–8: Offener Schluss und Adressierung der Lesenden

Das leere Grab (Mk 16,1–8) bildet den Endpunkt der bisherigen narrativen Bewegung. Die Frauen kommen, um den Leichnam Jesu zu salben;

sie finden das Grab leer, hören die Verkündigung seiner Auferstehung und empfangen den Auftrag, den Jüngern und Petrus Nachricht zu geben (Mk 16,7). Doch der Text führt die Ausführung dieses Auftrags nicht mehr vor: καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον … καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. Auffällig ist dabei nicht ein Mangel an Innensicht – Schrecken und Furcht werden ausdrücklich benannt –, sondern dass die Schlussszene des Werkes die Ausführung des Auftrags gerade nicht mehr darstellt. Auch die Jünger erscheinen nicht mehr, obwohl der Bote auf die Begegnung mit dem Auferstandenen in Galiläa verweist.

Die Schlussstellung von γάρ verstärkt den Eindruck narrativer Offenheit. Sie lässt einen Begründungszusammenhang anklingen, ohne ihn innerhalb der Erzählung auszuführen, und erzeugt damit eine strukturelle Leerstelle. Was in der Figurenwelt nicht mehr zur Darstellung gelangt, muss jenseits der Erzählung weitergeführt werden. Die Osterbotschaft wird nicht durch eine Figur öffentlich gemacht; ihre Weitergabe bleibt auf die Lesenden hin geöffnet.

Für die Frage nach Männlichkeit liegt an diesem Punkt die Pointe der Erzählung. Der offene Schluss verweigert eine abschließende Re-Inszenierung der Osterbotschaft in der Form souveräner, öffentlich abgesicherter Verfügbarkeit und entzieht sich damit einer triumphalen Restitution männlich kodierter Handlungsfähigkeit. Nachfolge, Verkündigung und Lebensvollzug erscheinen nicht als zurückgewinnbare Besitzstände, sondern als Aufgaben, die erst noch zu vollziehen sind.

Der Punkt, an dem die Erzählung in ihre Rezeption übergeht

Mit Butler lässt sich diese Erzählstruktur als iterierbare Setzung präzisieren. Die Gottessohnschaft Jesu erscheint im Markusevangelium als Folge wiederholter und zugleich verschobener Zuschreibungen: am Jordan (Mk 1,11), auf dem Berg (Mk 9,7), im Bekenntnis des Centurio (Mk 15,39) und in der offenen Perspektive der Osterverkündigung (Mk 16,7–8). Sie ist damit nicht nur eine christologische Titulatur, sondern die verdichtete Form eines Lebensentwurfs, der sich in Hingabe, Relation und empfangender Offenheit erfüllt. Dadurch entzieht er sich der Logik souveräner Selbstbehauptung. Weil die Serie dieser Zuschreibungen nicht in narrative Schließung aufgeht, geht ihre performative Logik auf die Rezipierenden über. Die Leerstelle von Mk 16,8 ist daher kein Abbruch der Erzählung, sondern der Punkt, an dem die Erzählung in ihre Rezeption übergeht. Somit eröffnet sich am Ende jener Vollzugsraum von Männlichkeit, die der

Text nicht nur beschreibt, sondern im Akt seiner Rezeption zur Einübung anbietet. Es ist eine Form von Männlichkeit, die weit über hegemoniale Selbstbehauptung hinausgeht.

5.4 Zusammenfassung

Die narratologische Analyse hat gezeigt, dass das Markusevangelium Männlichkeit nicht begrifflich entfaltet, sondern erzählerisch konfiguriert. Auf der Ebene der Story geschieht dies durch strategische Auslassungen: Herkunft, körperliche Beschreibung und triumphaler Abschluss fehlen. Jesu Identität gründet sich nicht in Genealogie oder Souveränität, sondern in Berufung, Hingabe und Beziehung. Das Scheitern der männlichen Jünger steht in Kontrast mit den Frauenfiguren und mündet im offenen Schluss, der die Weiterführung der Erzählung an die Rezipierenden delegiert.

Die bleibende produktive Unruhe des Textes

Auf der Ebene des Diskurses erzeugen die Leidensankündigungen, die Verlangsamung der Passionsszenen und der abrupte Schluss eine rhetorische Einschulung in eine Logik, die hegemonialer Männlichkeit widerspricht. Gerade die Spannung zwischen Ohnmacht und Macht, besonders in Mk 14,62, wird nicht narrativ aufgelöst, sondern offen gehalten. Darin liegt die bleibende produktive Unruhe des Textes.

Auf der Ebene der Narration zeigt sich, dass Erkenntnis und Identifikation gezielt gesteuert werden. Die Fokalisierung gewährt nicht souveräne Übersicht, sondern bindet Wahrnehmung an Scheitern, Leiden und begrenzte Einsicht. Besonders die Passion entfaltet Männlichkeit nicht als stabile Eigenschaft, sondern als Vollzug in Beziehung, Verwundbarkeit und Hingabe.

Im Ergebnis entwirft das Markusevangelium eine nicht hegemoniale Männlichkeit, die relational, empfangend und nicht souverän ist. Die Gottessohnschaft Jesu erscheint nicht als Besitz, sondern als zugesprochene und wiederholt aktualisierte Identität. Weil der Text diese Identität nicht als Abschluss erzählt, sondern im offenen Ende von Mk 16,8 in die Verantwortung der Rezipierenden überführt, bleibt auch die neue Männlichkeit nicht bloß Gegenstand der Darstellung, sondern wird im Vollzug der Lektüre performativ eröffnet.

6 Ergebnis

Die Analyse des Markusevangeliums macht deutlich: Die drei Leitbegriffe aus Mk 1,1 – Evangelium, Christus und Sohn Gottes – sind nicht eindeutig fixiert, sondern stehen in einem doppelten Bedeutungshorizont. Sie sind zugleich in die römische Herrschaftssemantik und in die jüdisch-prophetische Tradition eingebettet. Diese „Doppelkodierung“ (vgl. Hauck/Verheyden 2026) entfaltet sich nicht allein durch explizite Schriftzitate, sondern ebenso durch narrative Verfahren wie Auslassungen, Wiederholungen, Fokalisierung und iterative Verschiebungen.

Vor diesem Hintergrund entwirft Markus eine Form von Männlichkeit, die sich gerade nicht in Wettbewerb und öffentlicher Performanz bewährt, sondern im Modus von Beziehung, Hingabe und Unterbrechung sichtbar wird. Diese Männlichkeit tritt auch nicht als Gegenmodell neben bestehende Konzepte, sondern verschiebt die Bedingungen dessen, was überhaupt als Größe gelten kann. Zugleich bleibt sie nicht auf die Textwelt beschränkt. Mit Mk 16,8 entlässt die Erzählung die Rezipierenden in ihre eigene Lebenswelt. Die Nachfolge erscheint damit nicht als nachträgliche Anwendung, sondern als Fortsetzung einer im Text angelegten Bewegung, die die Lesenden selbst ergreifen und weiterführen.

Darin liegt die soteriologische Pointe des Evangeliums. Heil ist bei Markus kein erzählter Inhalt neben der Geschichte, sondern ein Geschehen, das sich im Erzählen selbst ereignet. Gerade die Passion zeigt, dass Männlichkeit nicht stabilisiert, sondern in eine produktive Unruhe versetzt wird. Bestürzung, Todesangst und die Bitte um Bewahrung vor dem Leid unterlaufen in Mk 14,33–36 die Semantik heroischer Selbstbeherrschung, ohne an ihre Stelle eine neue Form souveräner Kontrolle zu setzen. Heil erscheint deshalb nicht als Bestätigung bestehender Männlichkeitsordnungen, sondern als deren Transformation im Durchgang durch Ohnmacht und Auslieferung.

Gegenüber der bisherigen Forschung lässt sich damit ein klarer Akzent setzen: Die im Markusevangelium entworfene Männlichkeit ist weder bloße Kontrastfolie zur hegemonialen Männlichkeit noch einfache Variation antiker Ideale. Sie ist vielmehr strukturell mit der Soteriologie verschränkt. Gerade diese Verschränkung markiert das innovative Profil des Evangeliums – ein Profil, das in der Wirkungsgeschichte offenbar als so irritierend erfahren wurde, dass alternative Schlussfassungen entstanden sind. Die vorliegende Untersuchung macht sichtbar, dass die Analyse von Männlichkeit und die Frage nach dem Heilsgeschehen im Markusevange-

lium nicht getrennt behandelt werden können, ohne den Zusammenhang des Textes zu verfehlen.

Im Horizont der Jesustradition und der Entwicklung christlicher Gemeinden lässt sich diese Beobachtung weiter profilieren. Während Gal 3,28 die Überschreitung sozialer und geschlechtlicher Differenzen explizit formuliert, erzählt Markus eine verwandte Dynamik. Die Transformation hegemonialer Geschlechterlogiken wird nicht behauptet, sondern im Durchgang durch die Passion narrativ vollzogen. Erlösung ist damit nicht nur Thema der Erzählung, sondern ihr Vollzug.

So eröffnet das Markusevangelium einen Raum, in dem Erlösung und Geschlechtertransformation nicht nur bedacht, sondern von den Rezipierenden existenziell erprobt und weitergeführt werden können. Gerade darin liegt seine bleibende Relevanz. Es wirkt über seine Entstehungszeit hinaus, indem es Impulse für theologische, gesellschaftliche und anthropologische Fragen setzt – und voraussetzt, dass „Geschlecht“ als analytische Kategorie ernst genommen wird.

Literatur

Asikainen, Susanna (2018), Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels, Leiden: Brill (Biblical Interpretation Series 159). DOI: 10.1163/9789004361096.

Baltz, Heinz (2016), Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen, Münster: Aschendorff (Neutestamentliche Abhandlungen 59).

Boomershine, Thomas E. / Bartholomew, Gilbert L. (1981), The Narrative Technique of Mark 16:8, Journal of Biblical Literature 100, 213–223.

Butler, Judith (1993), Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex", New York: Routledge.

Butler, Judith (2017), Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: Suhrkamp, 9. Aufl.

Butler, Judith (1990), Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge.

Butler, Judith (1991), Das Unbehagen der Geschlechter, Berlin: Suhrkamp.

Carter, Warren (2019), Mark, Collegeville: Liturgical Press (Wisdom Commentary).

Connell, Raewyn W. (2005), Masculinities, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2. ed.

Connell, Raewyn (2015), Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Wiesbaden: Springer, 4. durchges. und erw. Aufl.

Dittenberger, Wilhelm (Hg.) (1903-1905), Orientis Graecae Inscriptiones Selectae. 2 Bde., Leipzig: S. Hirzel; repr. Hildesheim: Olms 1960.

Dormeyer, Detlef (2002), Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (SBB 43), 2. Aufl.

Ebner, Martin (2011), Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums", Bibel und Kirche 66, 64–69.

Ebner, Martin (2020), Das Markusevangelium, in: Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), 6. Aufl., 154–186.

Eisen, Ute (2025), Evidenzen von Amtsträgerinnen in den Kirchen des ersten Jahrtausends, in: Pichler, Josef / Ebenbauer, Peter (Hg.), Partizipation und Leitung in der frühen Kirche, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 345), 55–87.

Elliott, John K. (1973), The Anointing of Jesus, Expository Times 85, 105–107.

Ettl, Claudio (1998), Der „Anfang der Evangelien". Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs εὐαγγέλιον. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: Brandenburger, S. H. / Hieke, Th. (Hg.), Wenn drei das gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes, Münster 1998, 121-151.

Finnern, Sönke (2010), Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II/285).

Fludernik, Monika (2013), Erzähltheorie. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4. Aufl.

Foucault, Michel (1977), Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Berlin: Suhrkamp.

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.) (1998), Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition, London/New York: Routledge.

Foxhall, Lin / Salmon, John (Hg.) (2011), When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity, London/New York: Routledge.

Fowler, Robert M. (1991), Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark, Minneapolis: Fortress.

Frey, Jörg (2011), How Could Mark and John Do without Infancy Stories? Jesus' Humanity and His Divine Origins in Mark and John, in: Clivaz, Claire / Dettwiler, Andreas / Devillers, Luc / Norelli, Enrico (Hg.), Infancy Gospels. Stories and Identities, Mohr Siebeck: Tübingen (WUNT 281), 189-215.

Genette, Gérard (2010), Die Erzählung, München: Fink (UTB), 3. Aufl.

Gleason, Maud W. (1995), Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome, Princeton: Princeton University Press.

Golden, Mark / Toohey, Peter (Hg.) (2003), Sex and Difference in Ancient Greece and Rome, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Graupner, Axel (2025), Die Palme auf jüdischen Münzen, in: Oeming, Manfred / Gadot, Yuval / Shalev, Yiftah (Hg.), Jerusalem in archäologischer, historischer und theologischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress (Bonner biblische Beiträge 192), 359-374.

Gunderson, Erik (2000), Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World, Ann Arbor: University of Michigan Press. DOI: 10.3998/mpub.23054.

Gurtner, Daniel M. (2022), 'Old Exodus' and 'New Exodus' in the Gospel of Mark, in: Ehorn, Seth M. (Hg.), Exodus in the New Testament, London: T&T Clark (Library of New Testament Studies 663), 48–60.

Guttenberger, Gudrun (2017), Das Evangelium nach Markus, Zürich: Theologischer Verlag (Zürcher Bibelkommentare Neues Testament 2).

Hauck, Marion Christina / Verheyden, Joseph (Hg.) (2026), Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heckel, Theo K. (1999), Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 120).

Heininger, Bernhard (2010), „Politische Theologie" im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: ders., Die Inkulturation des Christentums, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 255), 181–204.

Hermisson, Hans-Jürgen (2017), Art. Deuterojesaja, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, https://bibelwissenschaft.de/stichwort/16341/ [18.05.2026].

Klauck, Hans-Josef (1997), Vorspiel im Himmel. Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblisch-Theologische Studien 3).

Klumbies, Paul-Gerhard (2010), Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblisch-Theologische Studien 114).

Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph (2013), Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart: Metzler, 2. Aufl.

Lau, Markus (2019), Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 114).

Liddell, Henry George / Scott, Robert (1996), A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press, 9. Aufl. mit neuem Supplement.

Liew, Tat-Siong Benny (2003), Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?, in: Moore, Stephen D. / Anderson, Janice Capel (Hg.), New Testament Masculinities, Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia Studies 45), 93–136.

Lundahl, Kalle O. (2024), Mark 1:1. How to Display Differences in Biblical Manuscripts in Editions and Translations, Harvard Theological Review 117, 1, 43–57.

Marguerat, Daniel (2011), Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 92).

Magnes, Judith L. (1986), Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel, Atlanta: Scholars Press.

Martinez, Matias / Scheffel, Michael (2003), Einführung in die Erzähltheorie, München: Beck, 4. Aufl.

Mayordomo, Moisés (2013), Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche, in: Eisen, Ute E. / Gerber, Christine / Standhartinger, Angela (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302), 359–379.

McDonnell, Myles (2006), Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic, Cambridge: Cambridge University Press.

Melzer-Keller, Helga (1997), Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 14).

Melugin, Roy F. (1976), The Formation of Isaiah 40–55, Berlin: Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 141).

Moresino-Zipper, Andrea (2009), Die Judaea-Capta-Münze und das Motiv der Palme: römisches Siegessymbol oder Repräsentation Judäas?, in: Theißen, Gerd u. a. (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (NTOA 70), 57–72.

Moxnes, Halvor (1997), Conventional Values in the Hellenistic World: Masculinity, in: Bilde, Per et al. (Hg.), Conventional Values of the Hellenistic Greeks, Aarhus: Aarhus University Press (Studies in Hellenistic Civilization 8), 263–284.

Oko, Ohajuobodo I. (2004), "Who Is This?" A Narrative Study of the Role and the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel, Bonn: Philo (Bonner Biblische Beiträge 148).

Pellegrini, Silvia (2003), Feministische Anfragen an das Jesusbild, in: Hölscher, Antonja / Kampling, Rainer (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen, Münster: LIT (Theologische Frauenforschung in Europa), 69–114.

Pellegrini, Silvia (2011), Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien, in: Navarro Puerto, Mercedes / Perroni, Marinella (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2/1), 383–420.

Pesch, Rudolf (1977), Das Markusevangelium, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2).

Petersen, Silke (2010), Nicht mehr „männlich und weiblich" (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum, in: Fischer, Irmtraud / Heil, Christoph (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums, Münster: LIT (Exegese in unserer Zeit 21), 78–109.

Pichler, Josef (1999), Abraham, in: Öhler, Markus (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 54–74.

Pichler, Josef (2025a), Dienen statt herrschen, in: Pichler, Josef / Winkler, Mathias (Hg.), Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 249–255.

Pichler, Josef (2025b), Vision und Weg des Friedens. Pax Romana und messianischer Friede im Epheserbrief und im Lukasevangelium, Limina. Grazer theologische Perspektiven 8, 80–114. DOI: 10.25364/17.8:2025.2.6.

Pichler, Josef (2026), Jesus – kein Mann wie die anderen. Männlichkeit im Markusevangelium, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Puschautz, Eva (2025), Maria – Mutter im Konflikt. Eine feministisch-historisch-kritische Lektüre von Mk 3,20f.31–35, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II/648).

Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (Hg.) (2003), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Leiden/Boston: Brill (Mnemosyne Supplements 238).

Rytel-Andrianik, Paweł (2014), Mk 1:1–3. A Later Addition to Mark's Gospel?, in: Biblica et Patristica Thoruniensia 7, 9–17. DOI: 10.12775/BPTh.2014.019.

Schoors, Antoon (1973), I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL–LV, Leiden: Brill (Supplements to Vetus Testamentum 24).

Schramm, Christian (2019), Die Königsmacher. Wie die synoptischen Evangelien Herrschaftslegitimierung betreiben, Bonn: V&R unipress (Bonner Biblische Beiträge 186).

Schreiber, Stefan (2015), Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

Schüle, Andreas (2006), Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 86).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983), In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York: Crossroad.

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

Seifer, Andreas (2019), Der Markusschluss. Narratologie und Traditionsgeschichte, Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 220).

Söding, Thomas (2001), Ein Jesus – vier Evangelien. Zur Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition, Theologie und Glaube 91, 409–443.

Söding, Thomas (2011), Die Verkündigung Jesu. Ereignis, Botschaft, Theologie, Freiburg i. Br.: Herder.

Späth, Thomas (1994), Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt a. M./New York: Campus (Geschichte und Geschlechter 9).

Stare, Mira (2018), Die weltweite Verkündigung des Evangeliums und die Salbung Jesu durch die Frau beim Gastmahl in Bethanien in Mk 14,1–11, in: Guidi, Maurizio / Zeni, Stefano (Hg.), Numeri secondi. Il volto di Dio attraverso il volto dei piccoli. Festschrift für Massimo Grilli, Rom: Biblical Institute Press (Analecta Biblica 11), 311–324.

Steins, Georg (1999), Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 20).

Strotmann, Angelika (2023), Frauen, Männer und der markinische Jesus. Zur Diskussion um Konstruktion und De-Konstruktion von Genderzuschreibungen in neutestamentlichen Erzähltexten am Beispiel des Markusevangeliums, in: Schreiber, Stefan / Huber, Konrad / Schmidt, Karl Matthias (Hg.), Geschlecht, Sexualität, Ehe. Sondierungen im Neuen Testament, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 327), 29–69.

Suetonius, C. Tranquillus (2014), Die Kaiserviten / De Vita Caesarum, Berühmte Männer / De viris illustribus, lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hans Martinet, Berlin: Akademie Verlag, 4. Aufl.

Tacitus, P. Cornelius (1989), Historien. Lateinisch - Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Helmuth Vretska, Stuttgart: Reclam.

Tannehill, Robert C. (1977), The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role, The Journal of Religion 57, 4, 386–405. DOI: 10.1086/486570.

Taschl-Erber, Andrea (2025a), Leadership-Rollen für Frauen? Narrative Figurationen im Lukas- und Johannesevangelium, in: Pichler, Josef / Ebenbauer, Peter (Hg.), Partizipation und Leitung in der frühen Kirche, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 345), 131–176.

Taschl-Erber, Andrea (2025b), Making ‘the Two’ into One Body. De- and Recategorization of (Un-)Circumcision, in: Weissenrieder, A. / Grundeken, M. (Hg.), Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT I/535), 113–251.

Theißen, Gerd (1989), Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8).

Thompson, Thomas L. (2002 [1974]), The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham, Berlin: Walter de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133).

Thurman, Eric (2007), Novel Men: Masculinity and Empire in Mark's Gospel and Xenophon's An Ephesian Tale, in: Penner, Todd / Vander Stichele, Caroline (Hg.), Mapping Gender in Ancient Religious Discourses, Leiden/Boston: Brill (Biblical Interpretation Series 84), 185–229.

Vermeylen, Jacques (1987), Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe, in: Collectif (Hg.), La création dans l'Orient Ancien, Paris: Cerf (Lectio Divina 127), 183–240.

Wasserman, Tommy (2011), The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1:1), Journal of Theological Studies 62, 1, 20–49.

Watts, Rikki E. (1997), Isaiah's New Exodus in Mark, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/88).

Wenger, Otto Paul (1975), Römische Kaisermünzen, Bern: Hallwag.

Weidemann, Hans-Ulrich (2026), Kritische Männer- und Männlichkeitsforschung in der biblischen Exegese, in: Müllner, Ilse / Rodríguez Fernández, Lidia / Rotondo, Arianna (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 21. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen 9.2).

Wenzel, Peter (2004), Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme, Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6).

Winkler, Mathias / Lersch, Markus / Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.) (2023), Wahrer Gott und wahrer Mann. Das Geschlecht Jesu in der Theologiegeschichte, Freiburg i. Br.: Herder.

Wyke, Maria (Hg.) (1998), Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity, Oxford: Clarendon Press.

Author retains copyright.

Willibald Sandler

Neuer Anfang als Schlüsselbegriff einer biblisch orientierten Dogmatik

Ein dramatisch-kairologisches Arbeitsprogramm

DEUTSCH

ABSTRACTS

Der Beitrag entwickelt eine biblisch orientierte Dogmatik, die Gottes Handeln als ein fortlaufendes Erneuern der Schöpfung versteht, das sich in kleinen und kleinsten von Gott gesetzten Neuanfängen verwirklicht. Die Samenkorn-Gleichnisse Jesu (Mt 13) bilden den hermeneutischen Schlüssel für dieses Heilshandeln, in dem Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie zusammenlaufen. Das eschatologische Reich Gottes leuchtet in minimal-invasiven, hochpotenten und zugleich verletzlichen Samenkorn-Ereignissen auf, die Menschen ein Stück weit in ihrem innersten Sein auf Gott hin öffnen und sie in eine Entscheidungssituation (Kairos) versetzen: den erfahrenen Neuanfang eigentätig fortzusetzen oder ihn abzuweisen. Aus dieser dramatisch-kairologischen Perspektive ergibt sich ein neuer Blick auf Gnade und Freiheit: Gottes Gnadenmacht versetzt Menschen immer wieder in Neuanfänge, die die menschliche Freiheit aber nicht überwältigen, sondern freisetzen, so dass sich kompatibilistisches und libertarisches Freiheitsverständnis miteinander verbinden lassen. Sünde erscheint entsprechend als Verweigerung solcher Neuanfänge. Adams Sündenfall (*peccatum originale originans*) vollzieht sich analog in jedem verfehlten Gnadenkairos, indem der Mensch (= Adam) den neuen Anfang, in den Gott ihn versetzt, zurückweist und so eine Unheilsdynamik neu anfangen lässt, die sich als Erbsünde (*peccatum originale originatum*) geschichtlich fortschreibt.

LIMINA Theologie im interdisziplinären Dialog
Theology in interdisciplinary dialogue
9:2, 2026, 92–120
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.5

ENGLISH

New beginnings as the key for biblically oriented dogmatics.
A dramatic-kairological approach

This article develops a biblically oriented dogmatics that understands God's action as a continuous renewal of creation through small and minute new beginnings presented by God. Jesus' parables of the seed (Matt. 13) provide the hermeneutical key to this salvific action, in which Christology, anthropology, soteriology, and eschatology converge. The eschatological Kingdom of God appears in minimally invasive, highly potent, and at the same time vulnerable "seed" events that open people up to God in their innermost being and confront them with decisions (kairos): to actively continue the new beginning they have experienced or to reject it. From this dramatic, kairological perspective, a new understanding of grace and freedom emerges: God's power of grace repeatedly places people at new beginnings, which do not overwhelm human freedom but rather set it free. This allows for compatibilist and libertarian interpretations of freedom to be brought into a fruitful relationship. Sin, accordingly, is the rejection of such new beginnings. Adam's Fall (peccatum originale originans) *is repeated analogously in every missed kairos of grace, in that a human being (=Adam) rejects the new beginning into which God places them, thereby setting in motion once again a dynamic of ruin that continues historically as original sin* (peccatum originale originatum)*.*

| KEY WORDS

Dramatische Theologie; theologische Anthropologie; Schöpfung; Handeln Gottes; *creatio continua*; Sündenfall; Goldenes Kalb; Idolatrie; Reich Gottes; Samenkorn-Gleichnisse; Gnadenereignis; Phänomenologie von Transzendenzerfahrungen; Gnade und Freiheit; Erbsünde

dramatic theology; theological anthropology; creation; God's actions; creatio continua*; the Fall of Man; golden calf; idolatry; Kingdom of God; parables of the seed; grace; phenomenology of experiences of transcendence; grace and freedom; original sin*

| BIOGRAPHY

Willibald Sandler promovierte über Karl Rahner und habilitierte sich mit einer Arbeit zur dramatischen Theologie, jeweils an der Universität Innsbruck. Seit 2012 ist er außerordentlicher Universitätsprofessor für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck.
Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der charismatisch-evangelikalen Spiritualität und Theologie, der dramatischen Kairologie sowie der Samenkornspiritualität. Seit vielen Jahren ist er in der theologischen Erwachsenenbildung tätig und Gründer und Leiter des kontemplativ-charismatischen Gebetshauses *Die Weide*.
Zahlreiche Publikationen und Online-Beiträge:
https://www.uibk.ac.at/systheol/sandler

Die biblische Heils- und Unheilsgeschichte spannt sich aus zwischen Schöpfung als Anfang von allem (Gen 1,1) und einer Vollendung, bezeichnet als Himmel, Reich Gottes, ewiges Leben oder neues Jerusalem, die nicht in einem kontinuierlichen Aufstieg erreicht wird, sondern dramatisch: durch Tod, Untergang, Auferstehung und Gericht hindurch als neue Schöpfung: ein neuer Anfang (Offb 21). Dazwischen spielt sich eine dramatische Heils- und Unheilsgeschichte ab, mit zunehmend extremeren Zyklen von Sünde – Fall – Sündenfall und gottgewirkter Wiederherstellung, die als Rettung, Befreiung und Erlösung beschrieben wird.

Aber wie rettet Gott? Die Bibel beschreibt das in vielen Texten und Geschichten sehr unterschiedlich und oft in der Weise von massiven und gewalttätigen Eingriffen. Im Neuen Testament hat Jesus solche Vorstellungen, v. a. von apokalyptischem Gericht und Rettung, aufgegriffen und entscheidend transformiert. In seiner großen Gleichnisrede in Mt 13 offenbart Jesus die „Geheimnisse des Himmelreichs" (Mt 13,11) als das, „was seit der Schöpfung der Welt verborgen war" (Mt 13,35). Demnach handelt Gott „minimal invasiv", indem er wie ein Sämann die Samenkörner seines lebendigen Wortes aussät – auf unterschiedlichen Grund, der offenbar für die mehr oder weniger disponierten Herzen der Menschen steht. Aber wenig später sind es im Gleichnis vom Sämann die Menschen, die auf schlechten oder guten Grund gesät werden (Kap. 3.1; Anm. 9). Samenkorn-Ereignisse des gegenwärtig aufleuchtenden Gottesreichs erreichen sie so tief in ihrem Sein, dass sie selbst, von Gottes Gnade ergriffen, sich *in einen neuen Anfang gesät* erfahren. Gott rettet also, indem er die Menschen – oft ungefragt und ungewollt – ein winziges Stück weit in ihre Vollendungsgestalt versetzt, auf dass sie schon jetzt Frucht tragen und so das Gottesreich im Verborgenen wächst.

Aber diese Samenkörner oder Samenkorn-Ereignisse sind nicht nur hochpotent mächtig, sondern zugleich winzig und verletzlich. Die Menschen können und müssen entscheiden, ob sie diese Saat in sich wachsen lassen wollen, oder ob sie versuchen, sie sich aus dem Herzen zu reißen. Denn wenn sie sie wachsen lassen, müssen sie ihr Leben zum Besseren ändern …

Ein solcher Ansatz ergibt eine biblisch orientierte Dogmatik mit *neuem Anfang* als durchgängigem Schlüsselbegriff: Sie beschreibt nicht nur Schöpfung als Anfang (als von Gott geschaffenen Neu-Anfang) und eschatologische Vollendung als neuen Anfang, sondern insgesamt Handeln Gottes als Setzen von neuem Anfang – auch im Sinn einer *creatio continua* im fortlaufenden Erhalten und Erneuern seiner Schöpfung, sowie in seinem Wirken durch Menschen, paradigmatisch durch seinen mensch-

gewordenen Sohn. Sünde erweist sich von da aus als vollzogene Verweigerung von gottgewirkten seminal-winzigen Neuanfängen, mit denen Gott auch eine sündig gebundene Freiheit nicht überwältigt, sondern in eine Entscheidungssituation (= Kairos) hinein mit dem Risiko freisetzt, dass diese Freiheit missbraucht wird, um Gottes Heilswillen zu durchkreuzen. Daraus ergibt sich mein im Untertitel genanntes dramatisch-kairologisches Arbeitsprogramm. Es steht im Kontext der Innsbrucker Dramatischen Theologie (vgl. Miggelbrink 2004), an der ich im Gefolge ihres Gründers, des bibeltheologisch ausgerichteten Dogmatikers Raymund Schwager, seit vielen Jahren mitarbeite (vgl. Sandler 2012; 2023a).

1 Der Anfang von allem

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gen 1,1): Gottes Erschaffen der Welt sprengt unsere geläufigen Vorstellungen von Anfang. Denn es gibt ja nichts, in das hinein Gott diesen Anfang setzen könnte. Es ist *Schöpfung aus dem Nichts* (*creatio ex nihilo*), aber genau das ist für uns unvorstellbar (vgl. Link 2012, 270–275). Deshalb ist es besser, nicht die Welt von Gott her zu entwerfen, sondern ausgehend von gegenwärtiger Welterfahrung zurückzufragen nach Gott als *grundlosem Ursprung* (*causa prima*), in dem alles gründet. Daraus ergibt sich ein Begriff von Erschaffen nicht nur als anfängliches Ins-Dasein-Setzen, sondern zugleich als fortlaufendes Am-Leben-Erhalten und – angesichts von Vergänglichkeit und Fehlbarkeit – als Immer-wieder-neu-ins-Leben-Setzen. Und diese *fortlaufende Schöpfung* (*creatio continua*) muss als ein Prozess aufgefasst werden, der nicht ewig ist, sondern einen Anfang und ein Ende hat, die sich nicht auf einer Zeitachse eintragen lassen: ein radikaler Anfang durch eine *creatio ex nihilo* in Gott selbst und ein Ende als Vollendung in Gott, das als *erfüllter Anfang* zu begreifen ist.

Gottes Erschaffen der Welt sprengt unsere geläufigen Vorstellungen von Anfang.

Es ist erstaunlich, wie stark der biblische Sprachgebrauch einer solchen philosophisch anspruchsvollen Sichtweise entspricht: Die erste Schöpfungserzählung favorisiert das Verb *bara* als einen Begriff für ein voraussetzungsloses Hervorbringen, das nicht auf Rohmaterial angewiesen und ausschließlich Gott vorbehalten ist (vgl. Bernhardt 1973). Damit bedeutet *Erschaffen*: Gott setzt einen „Anfang, der nicht *war*, sondern *ist*" (Zenger/

Löning 1997, 34). Bereits Gen 1,1 ist zu übersetzen: „Als Gott anfing, Himmel und Erde zu schaffen …“ (ebd., 35). Dieses exklusiv *theo*logische *bara* ist aber nicht auf ein uranfängliches Hervorbringen gemäß christlich-nachbiblischen Konzepten einer *Schöpfung aus dem Nichts* beschränkt, sondern umfasst die Dimensionen von

(1) anfänglichem Hervorbringen (Gen 1–2,4 siebenmal),
(2) fortlaufendem Erhalten und Neubeleben in der Geschichte, sowie
(3) einem eschatologischen Vollenden in der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. Jes 65,17).

Dieses heilsgeschichtliche Schöpferwirken Gottes hat seine Mitte in der zweiten Verwendung von *bara* als einem innergeschichtlichen Erhalten und Erneuern – und zwar durch ein immer wieder und auf diese Weise geradezu fortwährend erfolgendes *grundloses Hervorbringen von neuem Anfang*, auch angesichts von Schaden, Krankheit, Tod und Schuld. So wird die unvorstellbare Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zeichenhaft vorweggenommen durch Gottes Neuschöpfung des zerstörten Jerusalem (Jes 65, 17–18).

2 Handeln Gottes als Setzen von neuem Anfang

Diese biblische Weisheit legt uns nahe, das Handeln Gottes insgesamt als Schaffen von Neuem bzw. von neuem Anfang zu verstehen. Das lässt sich anhand der Typologie des göttlichen Handelns von Hans Kessler genauer entfalten (vgl. Kessler 2006).
Die drei biblischen Grundformen von Gottes Erschaffen als anfängliches Ins-Dasein-Setzen, fortlaufendes Erhalten und Erneuern sowie eschatologisches Vollenden decken bereits drei von vier Grundtypen des Handelns Gottes nach Kessler ab:

- [H1] „Gottes unvermitteltes Schöpfungshandeln“ als Setzen eines ersten Anfangs (ebd., 97);
- [H2] ein „kreatürlich vermitteltes allgemeines und ständiges Schöpfungswirken Gottes in der Welt“ (ebd., 98);
- [H4] „ein nicht durch menschliche Aktivität vermitteltes, radikal innovatorisches Auferweckungs- und Vollendungshandeln Gottes an der Welt“ (ebd., 100) als Setzen eines absoluten Neuanfangs.

Dazu kommt bei Kessler

- [H3] ein „durch menschliche Akteure vermitteltes besonderes (innovatorisches) Wirken Gottes in der Welt“ (ebd., 102).

Drei dieser Grundtypen von Gottes Handeln sind ausdrücklich innovatorisch. Gott handelt, indem er einen ersten [H1] oder einen neuen Anfang setzt: entweder anthropologisch, in Menschen oder durch Menschen vermittelt [H3], oder eschatologisch in einer radikal neuschöpferischen Weise [H4].

Eine autonome Eigenwirksamkeit der Geschöpfe

Kesslers zweite Kategorie eines *kreatürlich vermittelten allgemeinen und ständigen Schöpferwirkens Gottes* scheint hingegen einem innovatorischen göttlichen Handeln geradezu entgegengesetzt zu sein. Kessler erklärt es mit Thomas von Aquin als erstursächliches Wirken Gottes (*causa prima*), das eine autonome Eigenwirksamkeit der Geschöpfe ermöglicht (ebd., 98). Und da Gott auf diese Weise *jedes* geschöpfliche Wirken ermöglicht, ob es nun segenbringend oder zerstörerisch, gut oder böse ist, ergibt sich für ihn daraus eine „Paradoxie des göttlichen Handelns“ (ebd., 99). Mit Luther bezeichnet Kessler diesen Typ des Handelns Gottes als *fremdartig verborgenes Werk Gottes* („*opus Dei alienum*“), weil es Gottes Güte verdunkelt und die Theodizeefrage hervortreibt (ebd.). Allerdings stellt Kessler mit der traditionellen Gotteslehre auch fest, dass Gottes ständiges Schöpfungswirken untrennbar mit seiner Vorsehung verbunden bleibt. „[S]o bleibt [Gott] doch der Herr in allem und hält noch inmitten der Triumphe der Unterdrücker an der intendierten Bestimmung der Welt fest“ (ebd.). Erkennbar (in der Weise eines „*opus Dei proprium*“) wird für ihn dieses heilsmächtige Wirken Gottes erst in der dritten Kategorie eines eigentlichen, kommunikativen Handelns Gottes, das durch ein Handeln von Menschen vermittelt ist und im Handeln Jesu Christi authentisch offenbar wird [H3]. Aber kann man beide Typen eines göttlichen Handelns voneinander trennen? Kessler betont die Unterscheidung,[1] um interventionistische Vorstellungen eines unvermittelten göttlichen Eingreifens – in Natur und Naturgesetze – abzuweisen (ebd., 101). Ohne derartige im Grunde neuzeitliche Vorstellungen zu stützen, betont die Bibel immer wieder die Kontinuität zwischen einem „allgemeinen und ständigen Schöpferwirken“ und einem durch menschliche Aktivität vermittelten göttlichen Handeln.

1 Kessler versteht seine vier Typen von Gottes Handeln als nicht aufeinander reduzierbar (vgl. Kessler 2006, 97). Aber er will auch nicht davon abrücken, die *creatio continua* als ein *Handeln* und nicht nur als Wirken Gottes zu bezeichnen (ebd., 98, Anm. 21). Damit lässt er einen Sinn erkennen für die Kontinuität und zugrundeliegende Einheit seiner vier Typen – als Handeln Gottes.

Dass Gott „seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt“ (vgl. Mt 5,45), ist für Jesus keine skandalöse Ungerechtigkeit sondern das *Überfließen* von Gottes aufrichtender Gerechtigkeit, von der wir – als Böse und Gute – uns erfassen lassen sollen, so dass unsere Gerechtigkeit zur von ihm empfangenen göttlichen Gerechtigkeit geworden ist, die wir derart gewandelt auf andere überfließen lassen. So und nur so können wir vollkommen sein, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48), so dass Gott durch unser Mitwirken die Bösen zum Guten befreien und die Welt erlösen kann (Kap. 5).
Auf diese Weise lässt Gott die Sonne über Bösen und Guten untrennbar in beiden Formen aufgehen und auf sie überfließen: als verlässlich wiederkehrendes Naturereignis und vermittelt durch Menschen, die das von Gott Empfangene in Freiheit weitergeben. Ohne Gottes heilvolles Handeln zu entstellen, vollzog sich das nur am Menschen Jesus Christus. Dieser empfing Gottes Liebe durch Menschen und durch die Natur, mit der er tief verbunden war, und gab sie ungebrochen weiter – in einer fortschreitenden Solidarisierung bis zur Identifizierung, die letztlich nicht nur alle Menschen, sondern die ganze Schöpfung umfasst. So können wir den personalen Gott und den erlösenden Jesus Christus nicht nur in allen Menschen, sondern in allen Dingen und Ereignissen finden (Kap. 6.1).
Für Kesslers *kreatürlich vermitteltes allgemeines und ständiges Schöpferwirken Gottes in der Welt* bedeutet das, dass auch dieses seinen tiefsten Grund und sein Ziel in Christus findet und dadurch Träger eines personalen, rettenden und erneuernden Handelns Gottes ist, in dem er sich offenbart und verbirgt, neuen Anfang eröffnet oder eben nicht, wann und wie er es will.[2] Von daher erscheint es als angemessen, Gottes Handeln *in all seinen Formen* als schöpferisch-kreativ im Sinne eines Setzens von (neuem) Anfang zu bezeichnen.

3 Der Mensch als Beziehungswesen: Schöpfung und Fall

3.1 Der Mensch: geschaffen in vier Grundbezügen

Gemäß Gen 1–2 hat Gott den Menschen als Beziehungswesen geschaffen. Der als letztes geschaffene Mensch spiegelt das auf die ganze Schöpfung bezogene abschließende „Sehr gut“ (Gen 1,31) in seinen vier Grundrelationen von Gottbezug (Gen 1,26–30), Weltbezug (Gen 2,9), Interpersonalität (Gen 2,23) und Selbstbezug (Gen 2,25). Dies lässt sich gabetheologisch in-

2 Man kann dies als Modulationen jener beständig erhaltenden Grundbewegung (*creatio continua*) sehen, die nicht nur als Resonanz in Menschen, sondern in allem Geschaffenen mitschwingen. Wenn hörende Menschen dieses „Lied in allen Dingen“ (Joseph von Eichendorff) wahrnehmen und zum Lob Gottes singen – angefangen mit den biblischen Psalmen –, dann ist das mehr als bloße poetische Imagination. Es hat ein „*fundamentum in re*“, das sich theologisch, christologisch erschließen lässt.

terpretieren: Gott gibt dem Menschen nicht nur Welt (Gen 1,28; 2,8–9) und Mitmenschen (Gen 2,21–24), sondern – zugrundeliegend in einer doppelten Selbstgabe – *sich selbst ihm* und *ihn sich selbst*, so dass der Mensch zu einem vierfachen Dank an Gott befähigt wird: Danke, dass du *dich mir* gibst; danke, dass du *mich mir* gibst; danke, dass du mir die Lebenswelt gibst, und danke, dass du mir Mitmenschen gibst.

Gott als der, der fortwährend und immer neu gibt

Die allem anderen zugrundeliegende doppelte Selbstgabe eröffnet den Menschen eine *verdankte Autonomie* als *Selbstbestimmung in Bezogenheit*, im Modus einer radikalen Freiheit. Diese befähigt, beauftragt und verpflichtet sie dazu, die vierfältige Gottesgabe *als Gabe* anzunehmen, indem sie Gott als Geber dafür danken und sich selbst in Freiheit dazu bestimmen, sich von ihm – als dem, der fortwährend und immer neu gibt – bestimmen zu lassen, indem sie sich und alles immer wieder ihm geben, um es – gesegnet und ins rechte Verhältnis zu Gott als der eigentlichen Mitte gerückt – von ihm neu zu empfangen.

3.2 *Sündenfall als Debalancierung der menschlichen Grundbezüge*

Diese radikale Frei-Gabe des Menschen in seiner Erschaffung durch Gott eröffnet aber auch die Möglichkeit ihrer Zurückweisung, zunächst indem man die Gabe an sich reißt, ohne den Geber *als* Geber dankend anzuerkennen (Röm 1,21). Damit aber entwertet der Mensch nicht nur den göttlichen Geber, sondern zugleich die Gabe der Schöpfung: Mitmenschen, Welt und sich selbst. Denn die transzendentale Seinsqualität einer in ihr Sein eingeschriebenen Wahrheit, Gutheit und Schönheit[3] gründet darin, dass sie als Gabe Gottes den Geber realsymbolisch vergegenwärtigen und aufleuchten lassen. Wo diese *ikonische Transparenz* sich verdunkelt (durch eine vorübergehende Selbstverbergung des unverfügbaren Gottes und/oder aufgrund von persönlicher oder struktureller Schuld), entsteht eine Sinn- und Identitätskrise, die durch die Fixierung auf *Idole* vordergründig kompensiert, im Grunde aber radikal verschärft wird (Kap. 3.3.; vgl. Marion 1981): In allen Grundbeziehungen entfalten Idole einen verführerischen Glanz und entfachen eine Begierde, die letztlich nur ins Leere gehen kann. So kippt die erste Grundform der Verweigerung von Gottes vierfältiger Gabe – *ein Ansichreißen der Gabe ohne den Geber*, mit einer resultierenden Entwertung Gottes als des Gebers – in eine *Verweigerung der* nun entwerteten und un-

3 Vgl. die thomistische Transzendentalienlehre, vor allem in ihrer Entfaltung durch Hans Urs von Balthasar in seiner „Trilogie" von theologischer Ästhetik, Theodramatik und Theologik (Balthasar 1976, 9–33). Man könnte hier – wie unten im Kap. 6.2 – von einer *Erfahrung von Transzendentalien* sprechen.

erträglich hässlich erscheinenden *Gabe selbst*: letztlich in einem geradezu ontologischen Hass auf Welt, Mitmenschen und sich selbst (vgl. Sartre 1970). Das bedeutet jedoch nicht, dass Menschen stets nur zwischen ikonischer Transparenz und nihilistischer Idolatrie zu wählen hätten. Vielmehr sind dies die normalerweise verborgenen Extrempunkte einer Welt und menschlichen Existenz – individuell, gemeinschaftlich und kollektiv –, die sich in einer dramatischen Geschichte vom ersten Anfang bis zum Ende und angesichts immer wieder gottgeschenkter Neuanfänge in zahllosen Abschattungen und Umbrüchen zwischen himmlischen Höhen und höllischen Abgründen abspielt.

Ähnlich, allerdings nicht theoretisch spekulativ, sondern in narrativer Anschaulichkeit und zugleich eindrucksvoller Präzision erschließt die Bibel die menschliche Lebenswelt zwischen Himmel und Hölle, in Heils- und Unheilsgeschichte, ausgehend von den äußersten Extremen einer ganz und gar guten, gottgeschaffenen und gottverbundenen paradiesischen Anfangswelt (Gen 1–2), in der die Menschen mit wenigen Schritten ihre ursprünglich guten Grundbeziehungen ruinieren (Gen 3), mit den Konsequenzen von Brudermord (Gen 4,8.23–24) und Gewalteskalation (Gen 4,23–24) bis hin zu einer umfassenden Verderbnis der Welt durch Gewalt (Gen 6,11–12).

Die dunkle Möglichkeit, eine Gabe an sich zu reißen, ohne sie als Gabe anzuerkennen

Wie der (immer wieder neu) gottgegebene gute Anfang schuldhaft pervertiert wird und überhaupt werden kann, erklärt die Bibel durch verschiedene Sündenfallerzählungen, von denen der Sündenfall im Paradies (Gen 3) die schwierigste Aufgabe übernimmt, den allerersten Anfang einer umfassenden Entfremdung von Gott zu erschließen, vom siebenfachen „Gut“ zu einer anfänglichen Debalancierung aller menschlichen Grundbeziehungen, die noch so keimhaft ist, dass sie nicht einmal als Sünde bezeichnet wird. Doch zeigt der erste ausdrücklich als Sünde bezeichnete Vorfall eines Brudermordes, wie zerstörerisch dieser anfängliche Balanceverlust wirklich ist (vgl. Sandler 2009, 137–148).

In Gen 3 wird die Versuchung der Schlange erst möglich durch einen verbotenen Baum, der sich in systematischer Rekonstruktion als „*Baum der Unverdanktheit*“ deuten lässt (vgl. ebd., 78–81): Demnach steht er für die dunkle Möglichkeit, eine Gabe an sich zu reißen, ohne sie als Gabe anzuerkennen. Diese abgründige Möglichkeit ist mit einer (vierfach) umfassenden Gabe, zu der Autonomie *als Gabe* gehört, notwendig mitgegeben,

ohne dass dadurch Gottes Güte oder Allmacht eingeschränkt würde. Denn Gott kann dem Menschen nicht *geben*, was dieser eigenmächtig an sich zu reißen versucht: nämlich absolute Autonomie in dem Sinn, dass das, was Gott dem Menschen gibt, keine Gabe ist. Dennoch können Menschen auf die perverse Idee kommen, einen wesentlichen, von Gott vorenthaltenen Gewinn daraus zu erzielen, dass sie die *verdankte Autonomie* zu einer *unverdankten Autonomie* mit einem *Sein wie Gott ohne Gott* (Gen 3,5) übersteigern. Die fatale Wirkung ist die beschämende Illusion einer existenziellen Nacktheit (Gen 3,7), die um jeden Preis verborgen und durch vorgespielte Grandiosität überdeckt werden muss.

3.3 Das goldene Kalb: Sündenfall als Pervertierung individueller und sozialer Identität

Wie durch einen Sündenfall die Menschen in ihrer sozialen Identität, Kultur und Religion zu Rivalität und Gewalttätigkeit pervertiert werden, erschließt die Erzählung vom goldenen Kalb: Die dort beschriebene und verurteilte *Idolatrie* muss man nicht als offenkundigen Götzendienst verstehen: „*Mach* uns Gott“ statt „Mach uns *Götter*“ (Ex 32,1).[4] Dann geht es um Idolatrie nicht als Ersetzung Gottes durch einen Götzen, sondern um den nicht weniger verheerenden Versuch, Jahwe eigenmächtig verfügbar zu machen: in Übertretung von Ex 20,4: „Du sollst dir kein Kultbild *machen*.“[5] Dem entspricht ein „Sündenfall“ von einer positiv-bezogenen, aus Gottes doppelter Selbst-Gabe sich vollziehenden gemeinschaftlichen Identität in eine negativ-abgrenzende Identität (vgl. Sandler 2012, 424–438): Ein Volk, das seine Identität ganz Gott verdankt (Jes 43,1.7), gerät in eine Identitätskrise, wenn Gott sich entzieht. Anstatt diese Krise in Bitte, Klage und Buße durchzustehen, reißt es Gottes Repräsentationsmacht an sich und macht den unverfügbaren Gott durch einen verfügbaren *Identitätsmarker* greifbar. Auch wenn die Menschen von Gott abgeschnitten sind, „wissen“ sie nun, wer sie sind: „Wir sind die, die Gott haben, weil wir sein Kultbild haben und andere nicht.“ Auf diese Weise wird das Volk durch die Grenze von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit „de-finiert“ (von *finis* = Grenze). Und auch Gott wird dadurch lokalisiert, begrenzt, de-finiert und angeeignet; Gott – und Religion als Kult Gottes – wird *sakralisiert*. Die ursprüngliche *positiv-bezogene, segensorientierte Identität*, durch die „alle Sippen der Erde Segen erlangen“ sollen (Gen 12,3), wird so pervertiert in eine *negativ-abgrenzende Identität* im Namen Gottes, die Rivalität und Gewalt strukturell hervorbringt.

4 So kann die Forderung der Israeliten an Aaron „Mach uns Elohim“ (Ex 32,1) nämlich auch verstanden werden – mit dem Mehrzahlwort Elohim als legitimer Bezeichnung des Gottes Jahwe (vgl. Dohmen 2004, 294).

5 Zu dieser idolatrischen Interpretation des goldenen Kalbs vgl. Sandler 2021, 273–275.

Das kann sich als eine schleichende Idolatrisierung vollziehen, die auch die von Gott gegebenen Repräsentationen seiner selbst pervertiert. Zum Beispiel das Sabbatgebot, das sich unter der Hand zu einem Identitätsmarker einer negativ-abgrenzenden Identität entwickelt hat und solcherart den religiösen Autoritäten zum Anstoß gegen Jesu Heilungstätigkeit wurde (vgl. Sandler 2017, 193–195). Von daher ergibt sich die Notwendigkeit einer Erlösung, die das Verhältnis der Menschen zu Gott und zu sich selbst auch auf der Ebene sozialer Identität in einen neuen Anfang setzt.

4 Gottes Heilshandeln als neuer Anfang im Alten Testament

Das Alte Testament erzählt Gottes Heilshandeln als eine Abfolge immer neuer Anfänge. Der deuteronomistische Zyklus von Abfall, Unheil, Umkehr und Rettung (Ps 106; 107) zeigt, wie Gott dem Scheitern seines Volkes immer wieder einen neuen Anfang entgegensetzt. Die Katastrophe des Exils sprengt dieses zyklische Modell: Die Zerstörung von Volk, Land, Tempel und Königtum wird nun monotheistisch gedeutet als Gerichtshandeln des einen, allmächtigen Gottes, der den Abfall seines Volkes bis zu dessen Vernichtung bestraft, aber den zu ihm Umkehrenden einen neuen Anfang eröffnet, der Neuschöpfung bedeutet.

Das Problem von immer größeren uneingelösten Versprechungen

Mit dem Monotheismus erhebt sich die existenzielle Theodizeefrage in voller Schärfe (vgl. Sandler 2019): Weil der eine Gott als Schöpfer und Herr *von allem* gedacht wird, kann das Böse nur mehr bedingt Unheilsmächten zugeschrieben werden und fällt letztlich auf ihn zurück. Das Alte Testament beantwortet dieses existenzielle Theodizeeproblem jedoch nicht durch eine *Einschränkung* von Vorstellungen göttlicher Macht, sondern durch eine *Steigerung* derselben: Je größer die Krise, desto größer bezeugen die exilischen Propheten Gottes Macht – als strafende Macht, aber letztlich als *Heilsmacht*, die das Böse überwindet und einen neuen Anfang eröffnet: nicht mehr nur als Rettung des Gottesvolks vor dem Untergang, sondern durch den Untergang hindurch. Gott kann aus den Gebeinen der Getöteten sein Volk neu erschaffen (Ez 37). Diese für modernes Denken kontraintuitive Theodizeestrategie[6] warf allerdings das Problem von immer größeren uneingelösten Versprechungen eines zukünftigen Heilshandelns Gottes auf.

6 Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird christliche Theodizee v. a. durch eine Relativierung von Gottes Macht – als Rettung seiner Gutheit – verbreitet. Weil dadurch auch die Heilsmacht Gottes als Durchsetzungsfähigkeit seines Heilswillens unplausibel wird, ist dies eine fatale Theodizee-Strategie (vgl. Sandler 2023a, 1; 17).

Die Apokalyptik steigerte seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Gott zugetraute Rettungsmacht nochmals:[7] nicht nur durch eine Neuschaffung des erwählten *Volkes*, sondern der ganzen Schöpfung (Jes 65,17) und jedes einzelnen Menschen durch Auferweckung von den Toten (Dan 12,2). Und dies soll bewirkt werden durch ein finales eschatologisches Handeln Gottes, der seinen himmlischen Heilsmittler schickt, um die ungerechten Machthaber zu richten und seine ewige, unvergängliche Herrschaft aufzubauen (Dan 7,13–14). Aber es vergingen nochmals eineinhalb Jahrhunderte vergeblichen Wartens. Dann verkündete Johannes der Täufer das endzeitliche Gericht und das Reich Gottes als unmittelbar bevorstehend. Und er verkündete – nach dem Zeugnis der Evangelien – Jesus von Nazaret als den Kommenden, der die jahrhundertelang aufgetürmten Heilserwartungen einlösen sollte!

5 Neuer Anfang in den Evangelien

Jesus übernahm die Verkündigung von Johannes dem Täufer und transformierte sie:[8] Der Täufer verband in seiner Verkündigung das Reich Gottes vor allem mit einem kommenden Gericht, das auch die Juden treffen würde. Demgemäß forderte er Umkehr, um einer Verurteilung im kommenden Gericht zu entgehen, und taufte, um damit die Menschen für das kommende Gericht zu schützen. Jesus hingegen verkündete die frohe Botschaft („Evangelium“) vom Reich Gottes als Heilsereignis. Demgemäß verband er seine gleichlautende Verkündigung (Mt 4,17 = Mt 3,2) mit ganz anderen Taten: Er taufte nicht, sondern heilte und befreite Menschen. Und er beanspruchte, dass sich eben dadurch das Reich Gottes bereits exemplarisch vergegenwärtigt (Lk 11,20, Mt 12,28, s. u.). Dabei verstand er das Gottesreich als eine dynamische Wirklichkeit, die zwar mit seinen Heilstaten bereits ganz bei den Menschen angekommen ist, aber als alles umfassende Wirklichkeit noch aussteht (Mk 9,1).

5.1 Samenkörner des Gottesreichs

Wie die Gegenwart und die ausstehende Zukunft des Gottesreichs miteinander zusammenhängen, erklärt Jesus in seinen Lehren mit Wachstumsgleichnissen. Er spricht von sich als dem Sämann (Mt 13,37), der in großer Zahl Samenkörner des Gottesreichs überallhin verteilt (Mk 4,26.30–31; Mt 13,19).

7 Vgl. zum Folgenden Sandler 2019, 116–119.

8 Vgl. zum Folgenden Söding 2007.

In der Bildsprache der Evangelien sind Samenkörner winzig klein, aber hochpotent (Mt 13,32). Sie sind überaus verletzlich (Mk 4,4–7) und doch unzerstörbar, so dass sie durch ihren Tod hindurch Frucht tragen (Joh 12,24). Dabei stehen die Samenkörner

- für das Wort Gottes (Lk 8,11 par Mk 4,14) – als lebendiges, schöpferisches Tatwort, das sich heilsmächtig durchsetzt;
- für die Menschen, die von Gottes Wirken in Jesus Christus so tief erfasst werden, dass sie selbst als die bezeichnet werden, die gesät werden;[9]
- für den Mensch gewordenen Christus, der *das* fleischgewordene Wort ist, durch das Gott die Welt geschaffen hat und erlöst (Joh 1) und der sich als Weizenkorn bezeichnet hat (Joh 12,24).

Demgemäß steht das in der Weise von Samenkörnern ankommende *Gottesreich* für Gott selbst, der durch seinen Sohn – als sein lebendiges „Wort" (Joh 1,1–14) – in der Welt und bei den Menschen bereits angekommen ist.

Heilsereignisse, durch die Gottes Königsherrschaft mitten in einer unerlösten Welt aufleuchtet

Während im eschatologisch noch ausständigen „Reich Gottes in Macht" (Mk 9,1) Gottes Gegenwart wie ein Blitz alles erfassen wird (Mt 24,27par), so dass eine Zurückweisung nicht mehr möglich ist, sind die „Samenkörner des Gottesreichs" als von Jesus ausgelöste Heilsereignisse zu verstehen, durch die Gottes Königsherrschaft als Realsymbol oder „Realverheißung" seiner allumfassenden Ankunft mitten in einer unerlösten Welt aufleuchtet (vgl. Sandler, in Vorbereitung). In einem kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit – und nur da – ist Gottes Herrschaft uneingeschränkt *angekommen*. Ausdrücklich bezeugen das die Evangelien für Jesu Heilungen (Mt 11,2–5) sowie für seine exorzistischen Befreiungstaten: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20 par Mt 12,28).
Das solcherart durch Jesu Heilstaten aufleuchtende Gottesreich strahlt für einen Moment auf alles andere aus (Mk 7,37) und wird so von den Zeugen dieses Ereignisses zumindest im ersten Augenblick unwillkürlich auch an*genommen* (Lk 4,22a und dazu Sandler 2014, 14–15). Gemäß den Auslegungen der Samenkorngleichnisse werden die Menschen von Jesu Heilsereignissen so tief erfasst, dass sie selbst es sind, die gesät werden.[10] Das

9 Vgl. Mt 13,38, sowie Mt 13,19.20.22.23 par Mk 4, 15.16.18.20 und Lk 8,13.14.15, bei wörtlicher Übersetzung aus dem Urtext. Z. B. Mt 13,22: „Der aber in die Dornen Gesäte, dieser ist der das Wort Hörende, aber die Sorge des Aions und der Trug des Reichtums ersticken das Wort, und fruchtlos wird es."

10 Lohfink (1987, 10) setzt sich für diese in nur wenigen Übersetzungen berücksichtigte wörtliche Bedeutung ein und erklärt sie folgendermaßen: „Hier sät sich Gott sein Volk im Lande neu aus. Er macht mit seinem Volk einen neuen Anfang, der zu unendlicher Fülle und Fruchtbarkeit führt." Vgl. die vorige Anmerkung.

geschieht schneller, als sie es überhaupt ablehnen können. Aber schon im nächsten Augenblick zeigt sich, dass diese Annahme mit ihren Interessen in einer Weise kollidiert, dass eine Umkehr für sie nicht in Frage kommt. Da hat sich allerdings das Samenkorn des Gottesreichs schon in ihr Herz eingepflanzt, so dass sie das nicht mehr verhindern oder rückgängig machen können. Sie können nur mehr das Ereignis *als* anfänglich von ihnen Angenommenes zurückweisen: um den Preis, dass sie zugleich einen Kampf gegen sich selbst kämpfen müssen. So liefern sie sich einer Dynamik des Selbstgerichts aus, vor der Jesus in seinen Gerichtsworten warnt.[11] Bildhaft könnte man sagen, dass bei jenen, die Samenkorn-Ereignisse des Gottesreichs abweisen, diese Samenkörner nicht folgenlos abprallen, sondern in ihrem Herzen in der Form eines Stachels überleben (vgl. Apg 26,14).

5.2 Kairos und dramatische Kairologie

So werden Menschen durch Samenkorn-Ereignisse des aufblitzenden Gottesreichs in eine Situation versetzt, in der sie sich für oder gegen den sich offenbarenden Gott entscheiden können und zugleich müssen. Biblisch wird eine solche in einem Heilsereignis gründende Entscheidungssituation als *Kairos* bezeichnet und in die Mitte von Jesu Verkündigung gerückt: „Die Zeit (der Kairos) ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe gekommen. [Deshalb] kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15; Söding 2007).
Dieser erfüllte Kairos hat in Jesus seine Mitte. Jesus verkörpert ihn als *erfüllter Anfang*, indem er die sündigen Entstellungen des ganz und gar guten Anfangs der Schöpfung wegnimmt (indem er Sünden vergibt), diesen Anfang neu aufleuchten lässt (Joh 1,1–14) und zur Grundlage einer erneuerten Ethik macht,[12] so dass die Protologie des guten Anfangs und die eschatologischen Verheißungen seiner Vollendung sich miteinander verbinden.
Dieser erfüllte Kairos rekapituliert die ganze Heilsgeschichte (Hebr 1,1–2) in sich überlappenden Kairos-Ereignissen mit unterschiedlicher zeitlicher Ausdehnung. Selbst die ganze Zeit seines öffentlichen Wirkens bezeichnet Jesus als Kairos, den Jerusalem versäumt hat (Lk 19,44). Und dieses Verpassen konnte sich für Nazaret auf einen Augenblick verdichten (Lk 4,22a+b+c), in dem es ein „Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,19) verspielt. Die Evangelien bringen viele Erzählungen und Gleichnisse, die idealtypisch erhellen, wie einzelne Personen einen Kairos nutzen oder verfehlen.[13]
Wie ein Kairos genutzt oder verfehlt wird, entfaltet Jesus in seiner Lehre, vor allem in der Bergpredigt. Es geht darum, das Licht, das eigentlich Christus selber ist und zu dem man durch Gnadenereignisse ansatzweise

11 Dem entspricht die fast sofortige Ablehnung von Jesu Predigt durch die Synagogenbesucher von Nazaret, der gemäß Lk 4,22a eine anfängliche Zustimmung vorausgeht. Vgl. meine kairologische Interpretation in Sandler 2014, 10–15.

12 Vgl. Mt 19,4.8; 13,35; 5,17–18 und die ganze Bergpredigt. Vgl. die kairologische Interpretation der Bergpredigt in Sandler (in Vorbereitung).

13 Genutzte Kairoi zeigen sich in den Begegnungen Jesu mit Menschen, die den Moment der Gnade ergreifen: etwa *Zachäus* (Lk 19,1–10), *Bartimäus* (Mk 10,46–52), die *blutflüssige Frau* (Mk 5,25–34), der *Hauptmann* (Mt 8,5–13) oder die *Sünderin* (Lk 7,36–50). Gleichnisse stellen geglückte und verfehlte Kairoi kontrastiv gegenüber: der *barmherzige Samariter* (Lk 10,25–37), die *klugen und törichten Jungfrauen* (Mt 25,1–13), die *Talente* (Mt 25,14–30) und das *Weltgericht* (Mt 25,31–46), das Begegnungen mit dem anonym in Bedürftigen begegnenden Christus (Mt 25,40.45) deutet. Das Gleichnis vom *törichten Reichen* (Lk 12,16–21) zeigt schließlich, dass auch das *ganze Leben* ein verfehlter Kairos sein kann.

selbst geworden ist, zu nutzen und weiterstrahlen zu lassen (Mt 5,14–15). So ist es nicht nur notwendig, sondern auch möglich, „vollkommen wie der himmlische Vater zu sein“ (Mt 5,48) und eine „größere Gerechtigkeit“ wie die Pharisäer zu leben (Mt 5,20), indem man zur erfahrenen (barmherzigen) Gerechtigkeit Gottes in Resonanz geht, so dass die eigene Gerechtigkeit „*mehr überfließt* als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (so die wörtliche Übersetzung von Mt 5,20).

Wir sind schon anfänglich auf den Weg einer Umkehr gebracht, noch bevor wir uns dessen überhaupt bewusst geworden sind.

Damit ist eine neue Ausrichtung des eigenen Lebens vorgegeben, die der Umkehr – *metanoein* als Neuausrichtung des *Nous* – eine Richtung gibt. Das erfordert die entschiedene Abkehr von Zielen, Praktiken und einer Lebensweise, die mit dieser Neuausrichtung unvereinbar sind: in einer Neuausrichtung des eigenen Lebens um die Mitte Jesu Christi. Es entspricht der performativen Heilsmacht von Samenkornereignissen des aufleuchtenden Gottesreichs (sowie dem überfließenden Licht von Gottes Gerechtigkeit), dass wir schon anfänglich auf den Weg einer solchen Umkehr gebracht werden, noch bevor wir uns dessen überhaupt bewusst geworden sind. Es geht also darum, diese bereits begonnene gottgewirkte Bewegung überhaupt erst wahrzunehmen, sie bewusst fortzuführen und sie nicht dadurch abzuwürgen, dass man – wie der Priester und der Levit im Gleichnis vom barmherzigen Samariter – „auf der anderen Seite vorbeigeht“ („*antiparerchomai*“: Lk 10,31–32; vgl. Sandler 2025a, 223–226).

5.3 Fünf Akte des Heilsdramas Jesu Christi

Aus der breiten Zurückweisung von Jesu Gottesreichverkündigung, vor allem durch die religiösen Autoritäten als Repräsentanten Israels, wird Jesu Leben und Wirken zu einem Heilsdrama, wie es Raymund Schwager systematisierend in den fünf Akten von Gottesreichverkündigung, Gerichtsworten, Kreuz, Auferstehung und Geistausgießung beschrieben hat (vgl. Schwager 2015, 79–290; Sandler 2023a, 3–5; 9–16):

> *Zweiter Akt – Gerichtsworte:* Jesus konfrontiert in kritisch-solidarischer Weise die Menschen, die den Kairos einer Begegnung mit ihm verfehlen und sich so immer tiefer in eine Spirale der Verstockung in zunehmender Verblendung und Gewalt verlieren.

Dritter Akt – Kreuz: Der von Jesus beschrittene Mittelweg einer kritischen Solidarität zwischen aggressiver Aburteilung und resignativer Abwendung ist für jene, die sich dagegen verstocken, ein Weg maximaler Provokation, der sie in die Gewalt treibt und so für Jesus zum Kreuzweg wird (vgl. Sandler 2011, 76–87). Er geht diesen Weg bis zum Ende und vollzieht ihn als Hingabe für die anderen, einschließlich seiner Gegner, bis zur stellvertretenden Identifizierung mit ihnen (vgl. Sandler 2017).

Vierter Akt – Auferstehung: Jesu Auferstehung bedeutet nicht nur seine persönliche Rettung aus dem Tod, sondern damit verbunden die göttliche Bestätigung des von seinen Gegnern bestrittenen Anspruchs Jesu in seiner Verkündigung (1. Akt), dass Gott durch ihn eschatologisch handelt, indem er die Menschen erlöst und das Reich Gottes zur Durchsetzung bringt. Im Zusammenhang damit wird der Auferstandene als Anfang der eschatologisch/apokalyptisch erwarteten neuen Schöpfung verstanden.

Die Schöpfung liegt „in Geburtswehen".

Daraus ergibt sich ein radikal erneuertes zweistufiges Verständnis der Schöpfung: Die neue Schöpfung ist nicht nur eine noch ausstehende zukünftige Vollendung, sondern wirkt bereits jetzt verborgen in die alte hinein. So liegt diese „in Geburtswehen" (Röm 8,22), um immer wieder einen neuen Anfang hervorzubringen.

Fünfter Akt – Geistausgießung: Durch den von Jesus verheißenen und vom Auferstandenen übergebenen Heiligen Geist (Joh 14–16; 19,30; 20,22) werden Jesu Jünger tiefer transformiert als es Jesus durch sein irdisches Wirken möglich war. Exemplarisch bezeugt das Apg 2 am Pfingstfest in der Predigt von Petrus, wo dieser in kritischer Solidarität die anwesenden Juden einerseits als Brüder anspricht und sie andererseits mit der von ihnen unterstützten Tötung Jesu konfrontiert. Als die Zuhörer die Predigt des Petrus hörten, „traf es sie mitten ins Herz" (Apg 2,37). Sie fragten, was sie tun sollten, und Petrus rief sie zur Umkehr und zur Taufe auf den Namen Jesu Christi auf, verbunden mit der Verheißung der Sündenvergebung und der Gabe des Heiligen Geistes – eine Zusage, die ihnen, ihren Kindern und allen gilt, die Gott noch zu sich rufen wird (Apg 2,37–39).

Dieses Angebot und seine Annahme durch viele (Apg 2,41) bestätigt, dass Jesu anfängliches Heilsangebot an die Juden durch deren Zurückweisung bis hin zu seiner Tötung nicht hinfällig wurde, sondern – über die dramatischen Wege und Umwege vom 2. bis 4. Akt letztendlich neu auflebte. Im Bild gesprochen: Die Samenkörner des Gottesreichs, die als Stachel des Selbstgerichts im Fleisch derer weiterlebten, die es zurückwiesen, konnten selbst durch die Tötung Jesu nicht neutralisiert werden, sondern trugen durch ihre Vernichtung – und seinen Tod – hindurch Frucht (Joh 12,24). Nach der Auferstehung Jesu und der Ausgießung des Heiligen Geistes lebten sie als erneuertes Heilsangebot wieder auf. So bestätigt sich durch das Heilsdrama Jesu hindurch die alttestamentliche Prophetie über die Heilsmacht von Gottes lebendigem Wort: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, ohne zu bewirken, was ich will, und das zu erreichen, wozu ich es ausgesandt habe“ (Jes 55,9–11).

6 Samenkornerfahrungen des aufleuchtenden Gottesreichs in der Zeit der Kirche: eine biblisch-phänomenologische Erschließung

Wie konnten die Menschen seit den Anfängen der Kirche und wie können wir heute Erfahrungen machen, die den Kairos- und Samenkornereignissen entsprechen, wie sie in den Evangelien bei den Begegnungen der Menschen mit Jesus beschrieben werden? Und wie können wir sie erkennen, unterscheiden und nutzen?[14]

6.1 Biblische Grundlegung: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Wirken des irdischen Jesus und dem Wirken des Heiligen Geistes in der Zeit der Kirche

Um den „garstigen Graben“ zwischen der an Wundern reichen Zeit des irdischen Jesus und unserer Gegenwart zu überwinden, ist es hilfreich, genau hinzusehen, wie Jesus sein irdisches Wirken in das Wirken des Heiligen Geistes in der Zeit der Urkirche transformierte. Auf vier Punkte möchte ich hier hinweisen:

Erstens eine grundlegende Gemeinsamkeit des Wirkens des Heiligen Geistes durch Jesus Christus und die Christen (Joh 14–17): Durch den Heiligen Geist wirkt Christus stärker und tiefer in den Jüngern Jesu, als es ihm während seines irdischen Wirkens möglich war. So kön-

14 Methodologisch geht es im Folgenden um eine Phänomenologie von Transzendenzerfahrungen, die sich an den Texten der Evangelien orientiert.

nen sie erstmals vollmächtig im Einklang mit dem himmlischen Vater wirken wie Jesus und auf diese Weise den Menschen die Gegenwart des Gottesreichs aufleuchten lassen.

Zweitens ein wesentlicher Unterschied: Ganz anders als bei Jesus ist das Wirken des Heiligen Geistes in den Christen mit ihrem sündigen Handeln vermischt (Apg 5,1–11). Deshalb braucht es eine fortlaufende Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10; 14,29), für die vor allem das in den Evangelien bezeugte Wirken des Heiligen Geistes in Jesus Christus der Maßstab ist (Joh 3,34; 1 Kor 12,3).

Um über die vielen biblischen Beispiele von Geisterfahrungen und Geistwirken hinaus die Weite und Tiefe des Geistwirkens für unsere Gegenwart zu erfassen, ist es wesentlich, dass Christus sich *in allem* finden lässt, und zwar nicht nur im Großen, sondern vorzugsweise im Kleinsten:

Drittens wirkt der Heilige Geist Jesu Christi vorzugsweise im Kleinen: Nach dem Zeugnis der Evangelien hat Jesus zwar vor allem durch spektakuläre Wunder gewirkt. Dennoch hat er diese mit seinen Wachstumsgleichnissen als winzige Samenkorn-Ereignisse beschrieben. Zudem verdeutlicht Jesus am Beispiel der Brotvermehrungen nachdrücklich, dass kleinere Mittel noch größere Wirkungen hervorbringen können (Mk 8,17–21).

Viertens kann der Geist Jesu Christi sich in allen Menschen, Dingen und Ereignissen offenbaren: Jesus hat sich in seinem irdischen Wirken mit allen Menschen (Mt 25,40.45) und der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit (Mt 26,26–29par; Kol 1,15–20)[15] bis zur Identifizierung solidarisiert. Demgemäß bezeugt ihn das Neue Testament ausgehend von seiner Auferstehung als Mittler, als Anfang und Vollender nicht nur *von allen* (Menschen), sondern *von allem* (Kol 1,20; Eph 1,10). Das bedeutet, dass Christus uns nicht nur in jedem Menschen – sogar in uns selbst (2 Kor 5,17; Gal 6,15) –, sondern in jeder geschöpflichen Wirklichkeit[16] begegnen kann. So setzt Christus für die Zeit der Kirche – radikal vertieft durch das Wirken des Heiligen Geistes – weiterhin Samenkorn-Ereignisse der aufleuchtenden neuen Schöpfung: gerade auch im Kleinen und Kleinsten, zahllos (Joh 21,25) nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen, und vorzugsweise in anonymer Gestalt, selbst für Christen (Mt 25,37.38.39.44).

15 Vgl. Jesu Selbstidentifizierung in seinen Abendmahlsworten mit Brot und Wein, die ja damit nicht allen anderen geschöpflichen Wirklichkeiten entgegengestellt werden (als heilig gegen profan in sakralisierender Weise, s. Kap. 3.3). Vielmehr wird damit ein sakramentales Wirklichkeitsverständnis begründet, in der das *concretum* genau dieser Identifikation im geschichtlichen Ereignis des letzten Abendmahls in eine *universale* Identifikation Christi mit der ganzen Schöpfung ausstrahlt. Damit offenbart sich in Jesu geschichtlichem Wirken, wie in den Evangelien bezeugt, eine *fortschreitende Inkarnation*, die letztlich mit der universalen, „kosmischen" Christologie v. a. des Kolosserhymnus konvergiert (vgl. dazu, in Auseinandersetzung mit „deep incarnation", Sandler 2025b).

16 Explizit im Thomasevangelium, Logion 77,2, nach dem Jesus von sich sagt: „Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen. Und zu mir ist das All gelangt. Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden." Vgl. dazu Schröter 2012. Das muss also nicht gnostisch in der Weise bloßer Geistgegenwart verstanden werden, die die Körperlichkeit der Inkarnation auflösen würde. Es lässt sich vielmehr als vollendete Inkarnation, nicht in Entgegensetzung, sondern durch das Kreuz hindurch als Vollendung des geschichtlichen Wirkens Jesu erschließen (vgl. Sandler 2025b).

Diese Ereignisse sind heilsgeschichtliche Zeichen (zum größten Teil Mikro-Zeichen) als Realsymbole bzw. Realverheißungen, die das Eschaton in der Zeit vorwegnehmen, indem sie Menschen *in einen neuen Anfang versetzen*: Sie werden in ihrem Sein und Handeln in eine neue Spur gebracht, und zwar nachhaltig, wenn sie umkehren – sakramental vollzogen durch Taufe, Eucharistie und Buße – und diesen Kairos ergreifen.

Realsymbole, die das Eschaton in der Zeit vorwegnehmen

So werden sie Christus gleichgestaltet und treten in seine Nachfolge, was sich vor allem in ihrem öffentlichen Verkündigen in Freimut (*parrhesia*: Apg 2,29; 4,13.29.31, 2 Kor 3,12, Phil 1,20) zeigt und in der Sammlung und Erneuerung von kirchlicher Gemeinschaft auswirkt (vgl. Schwager 2015, 264–276) – als Orten, wo solche Samenkornereignisse des anbrechenden Gottesreichs in gemeinsamem Lobpreis erfahren und vollzogen werden, sei es liturgisch, paraliturgisch oder spontan aufbrechend (vgl. Sandler 2024).

6.2 Die Pfingstpredigt des Petrus als Geistwirkung und ergriffener Kairos

Nimmt man den dritten und vierten Punkt zusammen, so ergibt sich für die Zeit der Kirche, dass kleine und kleinste Gnadenereignisse nicht weniger wirksam sind als Jesu größte Wunder.[17] Und sie haben den Vorteil, dass sie weit häufiger vorkommen. Die Samenkörner des in der Gegenwart durchbrechenden Gottesreichs erweisen sich tatsächlich als so zahllos und können an den unwahrscheinlichsten (auch scheinbar unheiligen) Orten gefunden werden, wie das Gleichnis vom Sämann nahelegt.[18] Es öffnet sich eine Perspektive, in der Gott *überall* gefunden werden kann, ohne dass er dadurch verfügbar werden würde: Gott ist allgegenwärtig, aber er ist nicht immer und überall als gegenwärtig erfahrbar. Er offenbart sich in unverfügbaren Ereignissen, wann, wo, wie und wem er es will. Und Jesus fordert uns auf, sein Kommen zu erbitten (Mt 6,9–13par, Lk 18,1–8).[19] Wenn man nicht im Tunnelblick auf Problemsituationen fixiert bleibt, sondern den Blick in glaubender Zuversicht weitet, erweist sich ein Samenkorn-Ereignis des aufleuchtenden Gottesreichs immer wieder als *nahe*, wenn auch nicht genau dort verfügbar, wo man gerade steht und es gerne hätte, um eine aktuelle Not zu lösen (Jak 4,8; Jes 55,6). Auf diese Weise kann uns Christus durch den Heiligen Geist mitten in unserem Leben im Kleinen und Kleinsten begegnen, sodass dies für uns zu einem Samenkorn-Ereignis des aufleuchtenden Gottesreichs wird.

17 Dafür spricht auch der Schluss des Johannesevangeliums in Joh 21,25: Wenn das „viele andere, was Jesus getan hat", die kleinen und kleinsten durch ihn freigesetzten Heilsereignisse umfasst, beginnend mit der Ausstrahlung seiner bloßen Worte (Mt 4,19–20; 7,29) oder überhaupt nur seiner Anwesenheit (Mk 5,31; Mt 14,36), dann wirkt die Aussage, dass „die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die man schreiben müsste" (Joh 21,25) nicht mehr übertrieben.

18 Das wird im Gleichnis indirekt verdeutlicht: Der Sämann sät seine Samenkörner überallhin (Mt 13par Mk 4, Lk 8).

19 Dabei ist zu beachten, dass Gott unsere Bitte um sein Kommen nicht *sofort*, sondern *schnell* erfüllen wird: „*en táchei*" (Lk 18,8), im Sinn von „*plötzlich*" und „*unvermutet*" (vgl. Sandler 2021, 261–262).

Das lässt sich am deutlichsten in der ersten – exemplarisch bezeugten – Geisterfahrung der werdenden Urkirche beim jüdischen Pfingstfest aufweisen. Der Heilige Geist wirkt zwar wie ein Sturm (Apg 2,2), lässt sich aber in Feuerzungen auf einzelne Menschen nieder, um sie in die kleinstmöglichen Bewegungen zu versetzen – die Mikrobewegungen ihrer Zunge –, sodass sie in fremden Sprachen reden und damit nicht Sprachverwirrung erzeugen, sondern völkerübergreifende Verständigung freisetzen (Apg 2,3–6). Wie die Menschen, wenn sie sich bis ins Kleinste führen lassen, weltverändernd wirken, zeigt sich in der schon besprochenen Predigt des Petrus (Apg 2,14–36; Kap. 5.3). Darin vollzieht der Apostel gegenüber seinen jüdischen Zuhörer:innen eine auf eigene Faust unerreichbare *kritische Solidarität* als *starke Mitte* zwischen *aggressiver* Kritik ohne Solidarität und einer im Grunde *resignativen* Solidarität in unwahrhaftiger Kritiklosigkeit.[20] Dass Petrus für diese übernatürliche Ausgewogenheit nicht einfach durch den Heiligen Geist fremdbestimmt wird, sondern aus seinem Innersten *selbst* vollzieht, wozu er sich geführt erfährt, setzt voraus, dass er durch dieses Gnadenereignis in ein Gleichgewicht seiner Grundbeziehungen zu Gott, Mitmenschen, Welt und Selbst (Kap 3.2) versetzt wurde , wie es für die Menschen infolge des Sündenfalls und unter den Bedingungen erbsündiger Konkupiszenz im Grunde verloren ist (vgl. Kap. 6,3). So wie bei Petrus mit seiner außerordentlichen Pfingstpredigt verdeutlicht, beschreibt die Bibel die Christen als neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,17), so entfaltet sie die neunfältige Frucht des Heiligen Geistes (Gal 5,22–23)[21] und so erzählt die biblische Schöpfungsgeschichte den Anfang der Schöpfung vor dem Sündenfall (Kap. 3.2).

Petrus wirkt also aktiv mit dieser Gabe des Heiligen Geistes mit, so dass es *seine* Tat ist (vgl. Mt 5,16). Auf diese Weise nimmt er den ihm in einem Gnadenereignis eröffneten Kairos an. So glückt ihm für diese Sternstunde seiner Pfingstpredigt eine beinahe vollkommene Bekehrung von negativ-abgrenzender zu positiv-bezogener gemeinschaftlicher Identität (Kap. 3.3): Die Juden und jüdischen Autoritäten, die den Tod Jesu unterstützten, werden ihm von gefürchteten Todfeinden zu „Brüdern“ (Apg 2,29).

6.3 Eine Phänomenologie von alltagsnahen Transzendenzerfahrungen

Für eine Phänomenologie heutiger Transzendenzerfahrung gilt es – entsprechend der Samenkornlogik der größeren Heilsmacht des Kleinen und Verletzlichen –, auf alltagsnahe kleine und kleinste Bewegungen des Heiligen Geistes zu achten, die so häufig sind, dass sie jederzeit und überall

20 Vgl. Sandler 2011, 76–87. Zum Konzept einer starken Mitte – im Unterschied von einem schwachen Kompromiss – zur Überwindung von Polarisierung durch direkte Proportionalität vgl. Sandler 2021, 258–259.

21 Zu den neun Teilfrüchten der einen „Frucht des Geistes“ beachte vor allem das spannungsvolle Gleichgewicht zwischen den letzten beiden „Sanftmut und Selbstbeherrschung (*enkráteia!*)“ (Gal 5,23), die von Menschen auf eigene Faust nicht geleistet werden kann. Ihr entspricht die im Haupttext beschriebene kritische Solidarität. Hier zeigt sich: Was den Heiligen Geist identifiziert, ist nicht das Außergewöhnliche, sondern die Wiederherstellung der ursprünglichen Konvergenz aller Grundbeziehungen.

zwar nicht in verfügbarer Weise *da*, aber doch stets *nahe* sind (Kap. 6.2), so dass man sich an ihnen ausrichten kann, um nicht nur gutgemeinte Werke *für* Gott, sondern *Gottes* Werke zu tun (Joh 5,19). Solche Bewegungen erweisen sich als geistgeführt, wenn sie wie bei Petrus und den ersten Christen horizontsprengende Ereignisse sind, die uns für kurze Zeit in den Zustand einer Konvergenz aller Grundbeziehungen und einer positiv-bezogenen Identität versetzen, welche dem prälapsarischen, präternaturalen Gnadenzustand nahekommt, den die Bibel den ersten Menschen vor dem Sündenfall zuschreibt.[22] Aber wo und wie sollen wir solche Pfingsterfahrungen in kleiner und kleinster Form mitten in unserem täglichen Alltag machen?

Es gilt, auf alltagsnahe kleine und kleinste Bewegungen des Heiligen Geistes zu achten.

Das genannte Kriterium ist erfüllt in der elementaren Erfahrung, dass wir etwas oder jemanden für einen Moment als uneingeschränkt gut oder schön wahrnehmen. Wir finden zwar immer wieder Dinge oder Menschen oder Ereignisse *einigermaßen* gut oder schön – sodass sie ein Bedürfnis wecken nach *mehr* davon. Aber es kommt doch – und bei näherer Betrachtung gar nicht so selten – vor, dass etwas oder jemand in seiner Gutheit oder Schönheit in uns eine Resonanz weckt, sodass für einen Moment *alles* gut oder schön ist: ausgelöst etwa durch einen Baum, den wir sehen, einen Schluck Wasser, den wir schmecken, oder einen Menschen, den wir einfach nur schön finden. Eine Gegenprobe kann den Unterschied zum *relativ* Guten und Schönen verdeutlichen. Wenn man das mit den Worten ausdrückt – „Wie bist du schön!“ – und die angesprochene Person antwortet, „Ja, schöner als gestern, denn heute war ich beim Friseur“, dann würde man diese Antwort als offensichtlich unangebracht empfinden. Es gibt Erfahrungen, die kann man nur so beschreiben, dass „gut“ unvergleichlich ‚besser‘ ist als „besser“. In solchen Ereignissen erweist sich ein Komparativ als falsch, eben weil er *vergleicht* (engl. *compare*) und die ganz besondere Qualität eines Gegenstandes oder Menschen durch vergleichende Abhebung gegen anderes nicht nur hervorhebt, sondern eben dadurch begrenzt und sogar zurücknimmt.

Und warum erscheint uns ein solches Vergleichen in einem Samenkornereignis des aufleuchtenden Gottesreichs so offensichtlich als ungeeignet? Weil dadurch seine Besonderheit einer auf alles andere *ausstrahlenden* oder *überfließenden* Schönheit, Gutheit oder Gerechtigkeit (s. o. zu Mt 5,20) verdunkelt wird. Der Schluck Wasser wird zum *horizontsprengenden Ereignis*

22 Für eine Ausformulierung eines dementsprechenden Gnadenverständnisses entlang der klassischen Gnadentheologie von Thomas von Aquin gibt der differenzierte Überblick von Otto Hermann Pesch (vgl. Pesch/Peters 1981, v. a. 80–90) eine hervorragende Grundlage.

(vgl. Žižek 2014, 16) dadurch, dass das hier und jetzt erfahrene Gute oder Schöne auf *alles andere* ausstrahlt. Für einen Moment wird eine Person *in ihrem ganzen Sein* von dem absoluten „Gut" erfasst, das in diesem begrenzten Gegenstand aufleuchtet: in all ihren Grundbeziehungen zur ganzen Welt und allen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, so dass mit einer – zunächst, im allerersten Moment – unabweisbaren Evidenz aufleuchtet: „Es ist gut – alles ist gut."[23] Ein einfacher Schluck Wasser kann sich als dermaßen gut erweisen, dass für einen Augenblick alles gut ist, und wo solches geschieht, ereignet sich im Grunde das Gleiche wie vor zweitausend Jahren, als Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien einen Taubstummen heilte und das Volk ausrief: „Er hat *alles* gut gemacht" (Mk 7,37). Wo wir solches erfahren, auch im Kleinen und Kleinsten, werden wir für einen Augenblick aus unserem erbsündig-konkupiszenten Ungleichgewicht (Kap. 2; Kap. 4) herausgerissen und in den unverstellten Anfang der Schöpfung versetzt (Kap. 7).

Solche Erfahrungen können auf andere Menschen überfließen oder sogar viele Menschen zugleich erfassen: im gemeinsamen Gebet oder auch, ohne ausdrücklich religiös zu sein, beim gemeinsamen Singen, Tanzen, beim Jammen in einer Jazz-Improvisation oder im gemeinsamen Spiel und Sport. Hier kann eine positiv-bezogene Identität durchbrechen, die sich keiner Entgegensetzung gegen andere verdankt (Kap. 3.3)[24] – in einer zunächst noch gar nicht ausdrücklich religiösen „horizontalen Transzendenz" (vgl. Taylor 2012, 1122, mit Verweis auf Luc Ferry) –, aber so, dass nur mehr „ein Schleier vor dem Angesicht Gottes" ist (Griffiths 2003, 2). Wo sie dies staunend zulassen und dem dankend entsprechen, können auch ungläubige Menschen auf unausdrückliche Weise Gott danken und ihn ehren.[25]

Geleitet von einer christlichen Samenkornspiritualität strecken sich Menschen nach solchen alltagsmystischen Gnadenerfahrungen aus, wo immer sie sich gerade befinden. Dabei genügt es nicht, darin zu bleiben und diese zu genießen. Die empfangene göttliche Gabe ist zugleich Aufgabe. Sie wird zum *Kairos*, der dazu befähigt und herausfordert, auch schwere Situationen im Geist der überfließenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes (Mt 5,20; Kap. 5.2) zu bestehen. Diesen Kairos anzunehmen bedeutet, dass sie wie Christus, dem sie nachfolgen, die Werke tun, die der Vater ihnen zeigt (Joh 5,19), indem er sie in ihnen – durch Christus, im Heiligen Geist – zum Leben erweckt.

Beispielgebend dafür ist Jesus in den Evangelien, der sich von seinem himmlischen Vater durch den Heiligen Geist leiten ließ, die und nur die

23 Vgl. Dostojewskijs literarische Verarbeitung einer naturästhetischen Heilserfahrung mit einem gewöhnlichen Herbstblatt, das zum Eindruck eines bedingungslosen „Es ist gut" mit der darin aufleuchtenden Evidenz „Alles ist gut" führt. In seinem Roman *Böse Geister* führt der russische Schriftsteller das an der Figur des atheistischen Kirillow aus (vgl. Dostojewskij 1998, 311–314).

24 Vgl. die entsprechende Kriteriologie in Schwager/Niewiadomski (1996, 332–333), wo solche Art der *communio* dem Heiligen Geist zugeschrieben wird.

25 Weil ein Dank für *alles* (das in dem *einen* Guten aufleuchtet, s. o.) nicht angemessen an einen Teil dieses Alles gerichtet werden kann. Man kann einen solchen Dank vollziehen, auch wenn man den Adressaten unbestimmt lässt. Aber „Danken will Du sagen"; es ist ein wesentlich interpersonaler Vollzug, und der Adressat eines Danks für alles kann nur Gott sein (vgl. Sandler 2009, 60–67). Vgl. auch Karl Rahner (2007) mit seiner Erschließung von suchender Christologie und anonymen Christen.

Werke zu tun, die der Vater ihm zeigte (Joh 5,19). Dies geschah in besonderer Weise durch ein *übernatürliches Mitgefühl*, von dem Jesus sich leiten ließ, Werke der Heilung, Befreiung, Sättigung und des Dienstes am orientierungslosen Volk zu vollbringen (vgl. Sandler 2025a, 223–226), zum Beispiel im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, als Christustypus (vgl. Bovon 2008, 82), der sich – im Gegensatz zum Priester und dem Leviten, die auf die andere Straßenseite ausweichen – von einem tiefen Mitgefühl für den unter die Räuber Gefallenen ergreifen lässt: „Er sah ihn und hatte Mitleid" (Lk 10,33). Im Urtext heißt es „*idōn esplanchnisthē*", wörtlich übersetzt: „(Ihn) sehend, ließ er sich zuinnerst, bis in seine Eingeweide (= *splanchna*) ergreifen." Es lässt sich zeigen, dass diese Bewegung eine intensivierte Beziehung zugleich in drei Richtungen umfasst (vgl. Sandler 2025a, 225): mit Gott, dessen Ruf Jesus durch dieses Mitgefühl wahrnimmt; mit dem Nächsten, dessen Not ihm so zuinnerst nahegebracht wird, und mit sich selbst in seiner körperlichen Existenz (den *splanchna*/Eingeweiden).

Geleitet von übernatürlichem Mitgefühl

So sieht der Samariter, der für Jesus und normgebend für die Jesus-Nachfolgenden steht, den Zusammengeschlagenen, wie Gott ihn sieht und geschaffen hat: als in seinem Seinsgrund ganz und gar gut und schön. Und gerade dadurch erweist sich dessen gegenwärtiger Zustand als himmelschreiender Skandal, der beendet werden muss und nun auch kann. So vermag der Samariter erstaunlich entschieden und zielgerichtet zu helfen (Lk 10,34–35). Geleitet von diesem übernatürlichen Mitgefühl heilt Jesus (Mt 14,14; 20,34; Mk 1,41), nährt durch Brotvermehrung (Mt 15,32 par Mk 8,2), erweckt von den Toten (Lk 7,13), sendet seine Jünger zur Leitung der orientierungslosen Volksmengen (Mt 9,36) und *rettet* sie so[26] – nicht indem er ihre Probleme löst, sondern durch die Zeichenkraft dieser Taten: indem er Ereignisse der Gegenwart des Gottesreichs unter ihnen freisetzt und sie so in einen *neuen Anfang* versetzt. Alle, die sich darauf einlassen und Jesus nachfolgen, werden so zum Licht der Welt für andere (Mt 5,14) – als Christus-Typoi durch ihre guten Taten, die das Überfließen von Gottes Werken bezeugen, empfangen von Jesus und weitergegeben zu Gottes Lob (Mt 5,16). So rufen sie andere in die Nachfolge Christi, indem sie für andere zum Gnadenereignis und -kairos werden.

26 Sieben Mal (Mk 5,34par; Mk 10,52par u. ö.) heißt es in den Evangelien: „Dein Glaube hat dich gerettet", oft fälschlich übersetzt als „geheilt".

7 Gnade und Erbsünde dramatisch-kairologisch [Ausblick]

In dieser Perspektive lässt sich Gnade als Ereignis eines neuen Anfangs verstehen – und Erbsünde als die Geschichte der Verfehlung solcher Neuanfänge.

7.1 Gottes Gnadenmacht und menschliche Freiheit in dramatisch-kairologischer Perspektive

Gnade ereignet sich als schöpferisches Handeln Gottes, das Menschen und Gemeinschaften in einen *Kairos* versetzt: in eine Situation, in der Freiheit zum Guten neu eröffnet wird, indem Gott nicht nur ein Heilsangebot macht, das die Menschen aus eigener Kraft nicht annehmen können, sondern sie in eine Bewegung der Annahme dieses Heilsangebots versetzt (Lk 4,22a; Kap 5.1). Damit lässt sich für die Anfangsphase eines *Kairos* – in unmittelbarer Ausstrahlung eines Samenkorn-Ereignisses des aufblitzenden Gottesreichs – Augustins Anliegen einer maximalen Gnadenmacht Gottes nachvollziehen: mit einer *inneren Gnade*, die das tiefste Begehren des Menschen neu ausrichtet und eine alternativlose Freiheit zum Guten („*libertas*“) freisetzt, so dass „Gott sich niemals vergeblich erbarmt“ (vgl. Ad Simplicianum 1.2.13 = Ring 1991, 103). Diese augustinische Vorrangigkeit der Heilsmacht Gottes entspricht der ungeheuren Potenz der Samenkörner des Gottesreichs (Kap 5.1). Diese verbindet sich aber mit ihrer Winzigkeit, Begrenztheit und Verletzlichkeit, so dass die Menschen von Gott dazu freigesetzt und herausgefordert werden, die aufblitzende Heilserfahrung mit damit unvereinbaren Errungenschaften ihres Lebens zu konfrontieren. Dem entspricht eine Entscheidungssituation mit echter Wahlfreiheit („*liberum arbitrium*“ im Unterschied zu „*libertas*“), die für Augustinus im Angesicht Gottes unvorstellbar war (vgl. Sandler 2023b, 205–207). Dieser Sicht des Augustinus kann man für den Anfang eines Gnadenereignisses mit biblischen Argumenten zustimmen (Lk 4,22a; Kap 5.1), doch schließt das nicht aus, sondern ein, dass in einer *nachfolgenden* Zeit, wenn die Ausstrahlung eines Gnadenereignisses nachlässt, eine solche Wahlfreiheit nicht nur möglich, sondern sogar notwendig wird: in den Wahlalternativen eines Kairos. So lassen sich Aporien der augustinischen Freiheitslehre und daran anschließende Polarisierungen zwischen kompatibilistischen und libertarischen Freiheitsverständnissen mit einem dramatisch-kairologischen Ansatz überwinden (vgl. Sandler 2023b, 228–230).

7.2 *Sündenfall und Erbsünde*

Erbsünde lässt sich in dieser Sicht als die geschichtlich verdichtete Unheilsdynamik verfehlter Kairoi verstehen: als ein Geflecht aus nicht angenommenen oder zurückgewiesenen neuen Anfängen, das sich individuell wie sozial und kulturell fortschreibt.

Von daher ergibt sich eine neue Perspektive auf das dornige dogmatische Problem einer Weitergabe der Sünde Adams („*peccatum originale originans*“) an die späteren Menschen (als „*peccatum originale originatum*“) in der traditionellen Theologie der Erbsünde: Wir alle sündigen immer wieder näherungsweise wie Adam,[27] und zwar in Situationen, in denen wir im Kairos eines Gnadenereignisses ein Stück weit aus unserem erbsündig-konkupiszenten Ungleichgewicht unserer Grundbezüge (Kap 3.1) herausgerissen und so ansatzweise in einen neuen Anfang versetzt werden. So ruft und ermächtigt uns Gott selber in uns – innerlicher als wir uns selbst –, umzukehren, indem wir aus unserer freigesetzten Freiheit heraus uns selber neu anfangen.

Gott ermächtigt uns, uns selber neu anzufangen.

Wie Adam von Gott dazu berufen ist, durch dankende Zustimmung selber den Anfang in seinem Leben zu vollziehen, als der er gesetzt wurde, so sind auch wir in jedem Kairos gerufen, *den Anfang zu vollziehen, als der wir von Gott immer wieder neu gesetzt* bzw. – gemäß Jesu Samenkornmetaphorik – *gesät werden* (Kap 5.1).[28] Und hier gibt es eben auch die abgründige Möglichkeit, diesen Kairos zu verpassen oder zu verweigern. Das ist nun eine Sünde gesteigerter Art – vom Typus eines Sündenfalls –, da wir in einem Kairos mehr als sonst *wissen, was wir tun* (vgl. Sandler 2017), analog zu den Schriftgelehrten, die Jesus vor der Sünde gegen den Heiligen Geist warnte (Mk 3,28–29 par).

Es ergibt sich: In jedem verfehlten Gnadenkairos vollzieht sich analog Adams Sündenfall (*peccatum originale originans*), indem der Mensch (= Adam) den neuen Anfang, in den Gott ihn versetzt, zurückweist – und so eine Unheilsdynamik neu anfangen lässt, die sich als Erbsünde (*peccatum originale originatum*) geschichtlich fortschreibt. Die Frage der Weitergabe der Erbsünde von Adam zu allen anderen Menschen, die der Erbsünde und Konkupiszenz unterworfen sind, erweist sich damit als Scheinproblem.

27 Dies ist der Fall, weil Adam wie wir sündigt. Denn die Sündenfallgeschichte von Adam und Eva ist als ein literarisches Konstrukt zu verstehen, das einen für Israel schwer nachvollziehbaren, aber immer wieder erfahrenen Abfall ohne jede Not in der Weise einer Anfangsgeschichte bearbeitete (vgl. Sandler 2009, 26–34).

28 Zur Begründung dieses Schlusses ist auch hier auf die vorige Anmerkung zu verweisen.

Fazit

Dieser Aufsatz hat ein Verständnis von „neuem Anfang“ als Schlüsselbegriff einer Dogmatik entwickelt, die sich als „dramatische Kairologie und Samenkorntheologie“ v. a. an der Gottesreichverkündigung Jesu und seiner Offenbarung der „Geheimnisse des Himmelreichs“ (Mt 13,11par) im Zusammenhang mit Gleichnissen von Samenkörnern orientiert. Dabei werden diese als „Samenkornereignisse des in der Gegenwart aufleuchtenden Gottesreichs“ begriffen, die sich mit einer pneumatologisch begründeten Phänomenologie von Gnadenerfahrungen in unserer Lebenswelt verorten lassen. Nicht nur explizit religiöse Vollzüge von Gebet oder Liturgie, sondern alltägliche Ereignisse wie die zufällige Begegnung mit Menschen oder das Trinken eines Schlucks Wassers können mich für einen Augenblick aus meiner „Zerstreutheit ins Viele“ (Augustinus) herausreißen, so dass mir der verschüttete gute Anfang und die ausstehende eschatologische Vollendung meiner selbst und von allem aufleuchtet – und darin verborgen Gott als absoluter Anfang und absolutes Ziel von allem.

In solchen Augenblicken *sind wir von Gott neu gesät* (vgl. Anm. 9 u. 10) – als Einzelne oder als (kirchliche) Gemeinschaft. Wir *sehen* nicht nur einen guten neuen Weg, sondern sind bereits anfänglich auf ihm in Bewegung gesetzt. So *können* wir umkehren und unser Leben neu ausrichten oder uns dieser Bewegung widersetzen. Auf diese Weise sind wir wieder und wieder in eine Entscheidungssituation, einen Kairos versetzt – nicht nur in seltenen großen Stern- und Schicksalsstunden, sondern bereits in zahllosen kleinen und kleinsten Alltagsereignissen. Ob wir diese Kairoi ergreifen oder übersehen oder zurückweisen, davon hängt nicht zuletzt ab, wie offen oder verstockt wir für die großen Kairoi und Zeichen der Zeit sind – auch in unserer Arbeit als Theolog:innen.

Literatur

Balthasar, Hans Urs von (1976), Theodramatik. Band II: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln: Johannes Verlag.

Bernhardt, Karl-Heinz (1973), Art. Bara, in: ThWAT, Bd. 1, 774–777.

Bovon, François (2008), Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband (Lk 9,51–14,35), Zürich: Benziger (EKK III/2).

Dohmen, Christoph (2004), Exodus 19–40, Freiburg i. Br.: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).

Dostojewskij, Fjodor (1998), Böse Geister. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Zürich: Ammann.

Griffiths, Bede (2003), The golden string. An autobiography, Tucson, AZ: Medio Media.

Ignatius von Loyola (1998), Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg: Echter (Deutsche Werkausgabe 2).

Link, Christian (2012), Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

Lohfink, Gerhard (1987), Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, Theologische Quartalschrift 168, 1–15.

Löning, Karl / Zenger, Erich (1997), Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf: Patmos.

Marion, Jean-Luc (1981), Idol und Bild, in: Casper, Bernhard (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg i. Br.: Alber, 107–132.

Markschies, Christoph Johannes / Schröter, Jens (Hg.) (2012), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen: Mohr Siebeck, 7. Aufl.

Miggelbrink, Ralf (2004), Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“. Ein Literaturbericht, Theologische Revue 100, 179–188.

Pesch, Otto Hermann / Peters, Albrecht (1981), Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rahner, Karl (2007), Was heißt Jesus lieben, in: Ders.: Sämtliche Werke 29, Freiburg i. Br.: Herder, 197–230.

Rahner, Karl (2008), Theologie der Freiheit, in: Ders.: Sämtliche Werke 22/2, Freiburg i. Br.: Herder, 91–112.

Ring, Thomas Gerhard (Hg.) (1991), An Simplicianus. Zwei Bücher über verschiedene Fragen, Würzburg: Augustinus-Verlag (Sankt Augustinus – der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Prolegomena III).

Sandler, Willibald (2009), Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Kevelaer: Topos Plus. Online: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/800.html [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2011), Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind, Kevelaer: Topos Plus. Online: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/900.html [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2012), Skizzen zur dramatischen Theologie. Erkundungen und Bewährungsproben, Freiburg i. Br.: Herder. Zugl.: Innsbruck, Univ., Habil.-Schr., 2011.

Sandler, Willibald (2014), Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes, Zeitschrift für Katholische Theologie 136, 10–31.

Sandler, Willibald (2017), „Denn sie wissen, was sie tun". Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit des Menschen bei Raymund Schwager und Karl Rahner, in: Niewiadomski, Józef (Hg.), Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers, Freiburg i. Br.: Herder, 116–149.

Sandler, Willibald (2019), Offenbarung im Angesicht des Untergangs. Das unverzichtbar Apokalyptische im christlichen Glauben, in: Datterl, Monika / Guggenberger, Wilhelm u. a. (Hg.), Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision. Innsbruck: Innsbruck University Press (theologische trends 29), 109–128. Online: https://diglib.uibk.ac.at/ulbtirolfodok/download/pdf/7117823 [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2021), Charismatisch, evangelikal und katholisch. Eine theologische Unterscheidung der Geister, Freiburg i. Br.: Herder.

Sandler, Willibald (2023a), Divine Action and Dramatic Christology. A Rereading of Raymund Schwager's Jesus in the Drama of Salvation, Religions 14, 3, 1–5. DOI: 10.3390/rel14030390.

Sandler, Willibald (2023b), Augustine without a Theodicy of a Condemning God, in: Bokedal, Tomas / Jansen, Ludger u. a. (Hg.), Berlin: de Gruyter (Scripture and Theology 1), 195–233.

Sandler, Willibald (2024), Charismatisch geprägte Gottesdienste in der katholischen Kirche. Eine geschichtliche Erschließung, Liturgisches Jahrbuch 74, 129–149.

Sandler, Willibald (2025a), Größere Tiefe, die in größere Weite führt. Biblische Grundlagen für eine christliche Samenkorn-Spiritualität, in: Kovács, Gusztáv / Szalay, Mátyás (Hg.), Europe. Spiritual Resources for the Future. International Congress of the European Society for Catholic Theology, Pécs: Theological College of Pécs, 220–237. Online: https://pphf.hu/wp-content/uploads/e-library/esct.pdf [28.08.2026].

Sandler, Willibald (2025b), „Christus in allen Dingen finden". Ein dramatisch-kairologischer Ansatz für eine vertieft christliche Ökospiritualität, in: Guggenberger, Wilhelm / Paganini, Claudia (Hg.), „Gott von Gott, Licht von Licht". Lehren und Irrlehren im Christentum, Innsbruck: Innsbruck Univ. Press. Online: https://ulb-dok.uibk.ac.at/ulbtirolfodok/download/pdf/12510479 [28.08.2026].

Sandler, Willibald (in Vorbereitung), Just Peace through the Sermon on the Mount. A Kairological Approach, in: Asprolis, Nikolaos / Borowski, Michael u. a. (Hg.), Doing Theology in a Turbulent Age. Scripture, Theology and Just Peace, Berlin: de Gruyter.

Sartre, Jean Paul (1970), Der Ekel, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Schwager, Raymund (2015) [1989], Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, in: Niewiadomski, Józef (Hg.), Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge, Freiburg i. Br.: Herder (Gesammelte Schriften 4), 37–400.

Schwager, Raymund / Niewiadomski, Józef u. a. (1996), Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, Zeitschrift für katholische Theologie 118, 317–344.

Söding, Thomas (2007), Der Kairos der Basileia. Die Geschichte Jesu als Ende und Wende, in: Kratz, Reinhard G. (Hg.), Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Reli-

gionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 390), 233–252.

Taylor, Charles (2012), Ein säkulares Zeitalter, Berlin: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2014), Was ist ein Ereignis?, Frankfurt a. M.: Fischer.

Author retains copyright.

Maike Maria Domsel

Die Autorität der Leidenden neu denken

Compassion als friedenspädagogische Unterbrechung in polarisierten Zeiten

DEUTSCH

ABSTRACTS

Vor dem Hintergrund zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung und globaler Krisen erscheint Leiden als eigenständige ethisch-politische Autorität, die Wahrnehmung, Urteilskraft und Handeln irritiert, ohne sich instrumentalisieren zu lassen. Ziel des Beitrags ist es, Compassion als relational-reflexive und performative Praxis zu analysieren, die affektive Resonanz, ethische Responsivität und situative Handlungsmöglichkeiten miteinander verschränkt. In dieser Perspektive kann Compassion eingefahrene Deutungsmuster hinterfragen, dialogische Auseinandersetzungen anstoßen und Verantwortung in relationaler Verflechtung erfahrbar machen, ohne normative Vorgaben zu erzeugen. Theologische Reflexionen aus biblisch-prophetischer Tradition, neutestamentlicher Ethik und islamischer *raḥma*-Tradition verbinden sich mit den Überlegungen nach Johann Baptist Metz zu einem analytischen Rahmen, in dem Compassion als produktiver Impuls ethisches Handeln stimulieren kann. Relationale Anthropologie sowie ethische Einsichten von Martha Nussbaum, Emmanuel Lévinas und Judith Butler verdeutlichen die kontingente und relationale Bedingtheit von Freiheit, Verantwortung und Vulnerabilität. In schulischen Lernkontexten lässt sich Compassion im Rahmen narrativer, dialogischer und interaktiver Verfahren untersuchen, um relational bedingte Spannungen zwischen Wahrnehmung, Urteil und situativem Handeln zu reflektieren. So bietet sich die Möglichkeit, ethische Sensibilität zu fördern und Lernende mit relational verantworteten Handlungsoptionen vertraut zu machen.

9:2, 2026, 121–142
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.6

ENGLISH

Rethinking the Authority of Those Who Suffer. Compassion as an Interruptive Practice in Peace Education in Polarized Times

Against the backdrop of increasing social polarization and global crises, suffering emerges as an independent ethical-political force that challenges perception, judgment, and action without being reducible to instrumental use. This article examines compassion as a relational-reflexive and performative practice that intertwines affective resonance, ethical responsiveness, and situational possibilities for action. From this perspective, compassion can interrogate established interpretive frameworks, encourage engaged dialogue, and tangibly reveal responsibility in relational interactions without imposing normative prescriptions. Theological reflections from biblical-prophetic traditions, New Testament ethics, and the Islamic raḥma *framework are integrated with the insights of Johann Baptist Metz to provide an analytical lens through which compassion may foster and facilitate ethical behavior. Relational anthropology, alongside ethical considerations by Nussbaum, Lévinas, and Butler, highlights the contingent and relationally mediated character of freedom, responsibility, and vulnerability. In educational settings, compassion can be examined through narrative, dialogical, and interactive approaches to reflect on relational tensions between perception, judgment, and situated action. This perspective offers the potential to cultivate ethical sensitivity and to familiarize learners with relationally responsible options for action.*

| KEY WORDS

Compassion; Friedenspädagogik; relationale Verantwortung; Vulnerabilität; Ethik des Leidens

compassion; peace education; relational responsibility; vulnerability; ethics of suffering

| BIOGRAPHY

PD Dr.in Maike Maria Domsel ist Privatdozentin für Religionspädagogik an der Universität Bonn und nimmt ab Oktober 2026 die Aufgaben der Professur für Religionspädagogik an der Stiftung Universität Hildesheim wahr.

ORCID 0000-0002-0537-4971

E-Mail: maikemariadomsel(at)yahoo.de

1 Einleitende Perspektiven: Compassion und Friedenspädagogik

Globale Krisen, gewaltsame Konflikte und gesellschaftliche Polarisierungen prägen die Gegenwart in einer Intensität, die vertraute Orientierungsangebote zunehmend fragil erscheinen lässt (vgl. Domsel 2024b, 23–24; Lawrence et al. 2024, 1–5; Gambhir et al. 2025, 1–2). In diesem Kontext gewinnt die Frage nach Neuanfängen die Gestalt einer prekären Suchbewegung, die sich optimistischen Fortschrittserzählungen entzieht. Wie lässt sich angesichts von Leid, Gewalt und gesellschaftlich wie geopolitisch verhärteten Fronten noch von Zukunft, Versöhnung oder Frieden sprechen, ohne die Erfahrungen der Betroffenen zu übergehen oder sie normativ zu überformen (vgl. Halbmayr/Mautner 2024; Gruber 2025, 2)?

Den Leidenden selbst kommt unter diesen Bedingungen eine eigentümliche Autorität zu. Ihr Leiden entzieht sich einfachen Deutungen, widersetzt sich funktionalen Instrumentalisierungen und fordert zugleich Wahrnehmung und Anerkennung ein. Aus der Perspektive der politischen Theologie nach Johann Baptist Metz erscheint dies als *Memoria passionis* (Metz 2017, 173–174) – ein Gedächtnis, das die anamnetische Vergegenwärtigung des unschuldig erlittenen Unrechts ermöglicht, Selbstverständlichkeiten irritiert, ethische und politische Routinen in Frage stellt und die Aufmerksamkeit für Gerechtigkeit wachhält. In dieser Unterbrechung entfaltet sich das Leiden als kritisches Potenzial, das ethische und politische Reflexionen in der Gegenwart anstoßen kann, ohne auf symbolische Erinnerung oder moralische Instruktion reduziert zu werden (vgl. Metz 1992).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Compassion als grundlegende theologisch-anthropologische Ressource der Friedenspädagogik entfalten. Sie bezeichnet eine performative und relationale Praxis, in der die affektive Wahrnehmung fremden Leidens mit ethischer Urteilsbildung und verantwortlichem Handeln verbunden ist. Damit geht Compassion über bloßes Mitgefühl, spontane emotionale Anteilnahme und eine rein moralische Appellstruktur hinaus. Im Vollzug des Mitleidens eröffnet sie vielmehr neue Möglichkeiten der Reflexion und des Handelns. Damit knüpft das hier zugrunde gelegte Verständnis an religionspädagogische Arbeiten an, die Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung und als Ressource der Gewaltprävention profilieren (vgl. Naurath 2007). Der vorliegende Beitrag führt diesen Ansatz weiter, indem Compassion stärker als relationale und performative Praxis bestimmt wird. Die zentrale These lautet: Compass-

ion kann festgefügte Deutungsmuster irritieren und dadurch eine ethisch wie pädagogisch reflektierte Auseinandersetzung mit dem Leiden anderer ermöglichen, die dessen Eigenanspruch wahrt und neue Perspektiven für Transformationsprozesse erschließt. Jenseits des Anspruchs einer souveränen Antwort auf Krisen eröffnet sie einen Raum relationaler Verantwortung, fokussierter Aufmerksamkeit und Reflexion, in dem die Kontingenz menschlicher Existenz und die ethisch-politische Dimension von Neuanfängen hervortreten (vgl. Andree/Domsel 2022, 121–122; Domsel 2024a, 10).

Religionspädagogisch lassen sich Lernprozesse so gestalten, dass Differenz, Ambivalenz und Vulnerabilität als konstitutive Dimensionen des Bildungsprozesses in den Blick kommen und reflexiv erschlossen werden (vgl. Domsel 2022, 77; Witten 2022). In diesem Rahmen kann Friedenspädagogik sowohl analytisch als auch transformativ wirksam werden, wenn die Erfahrung von Leiden als realer, ernstzunehmender Impuls anerkannt und in die pädagogische Reflexion eingebunden wird. Dabei entstehen Räume, in denen dialogisch-verantwortliche Praxis die komplexen Perspektiven, Kontingenzen und relationalen Verbindungen der Beteiligten aufgreift und kritisch reflektiert (vgl. Groppe/Hussak 2021; Hussak et al. 2026). Compassion fungiert in diesem Kontext als vermittelnde Instanz zwischen theologischer Einsicht, ethischer Verantwortlichkeit und pädagogischer Praxis: Sie wahrt die Autorität der Leidenden, ohne diese zu instrumentalisieren, und ermöglicht einen intersubjektiv geprüften hermeneutischen Rahmen, der die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen anderer sowie die reflexive Gewinnung theologischer und pädagogischer Einsichten unterstützt.

2 Theologische Fundierung

2.1 *Biblische Prophetie, neutestamentliche Ethik und islamische* raḥma-*Traditionen*

Die prophetische Literatur des Alten Testaments entfaltet eine komplexe Wechselwirkung zwischen Leid, Gerechtigkeit und göttlicher Verantwortung. In Jesaja 58,6–12 erscheint das soziale Leid der Unterdrückten exemplarisch als Ausdruck systemischer Ungerechtigkeit und entzieht sich damit einer Deutung als individuelles Schicksal. Zugleich treten göttliche Beachtung und menschliche Responsivität in den Blick (vgl. Berges 2022,

229–270). Über moralische Appelle hinaus aktiviert prophetische Rede praktische Solidarität, kollektive Verantwortung und ethische Transformation. In Amos 5,21–24 tritt die Betonung von Gerechtigkeit gegenüber kultischen Opferhandlungen hervor (vgl. Jeremias et al. 2013), während Jeremia in 5,26–29 die institutionelle Verantwortung der Herrschenden sowie die intransparenten Machtstrukturen sichtbar macht (vgl. Fischer 2005, 182–184). In Jeremia 22,13–17 wird das moralische und spirituelle Versagen der Herrschenden in der Missachtung der Armen exponiert, wodurch sich die ethische und institutionelle Verantwortung vor Gott unübersehbar manifestiert (vgl. Fischer 2005, 334–338).

Prophetie als relational-affektives Phänomen

Auf diese Weise lässt sich Leiden in der prophetischen Literatur als vielschichtige Funktion verstehen: Es irritiert eingefahrene Machtstrukturen, macht systemische Ungerechtigkeit sichtbar und eröffnet einen reflexiven Horizont, in dem ethische Verantwortung, spirituelle Sensibilität und kollektive Solidarität miteinander verwoben werden. So wirkt Prophetie nicht primär als kognitives Urteil, sondern als relational-affektives Phänomen: Das Leid der Unterdrückten tritt als disruptiver Impuls in Erscheinung, der politische Ordnungen ebenso wie individuelle ethische Haltungen in den Blick rückt. In diesem Kontext kann die prophetische Stimme als Ausdruck des Mit-Leidens (Compassion) und einer sensiblen Ausrichtung auf Gerechtigkeit interpretiert werden.

Im Neuen Testament lässt sich die Ethik des Leidens auf vergleichbare Weise als relational und performativ charakterisieren. Jesu Praxis des Mitleidens (σπλαγχνίζομαι) – erkennbar in der Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46–52; vgl. Söding 2022) sowie in der Anteilnahme an der Trauer um Lazarus (Joh 11,33–36; vgl. Theobald 2009, 156–158) – verweist auf eine responsiv gestaltete Form von Compassion, die transformative Wirkungen entfalten kann. Paulus reflektiert diese Perspektive in seiner Ethik gegenseitiger Verantwortung (Gal 6,2; 1 Kor 12,26), wobei Leiden in diesem Rahmen kollektive Solidarität fördert und spirituelle Reifung unterstützt, ohne dass es ästhetisiert oder moralisch instrumentalisert wird (vgl. Wolff 2011).

Die islamische Tradition der *raḥma* legt den analytischen Fokus auf die affektiv-ethische Dimension relationaler Verantwortung. *Raḥma* bezeichnet nicht nur Barmherzigkeit, sondern verweist auf eine praxisorientierte Responsivität, die Leiden wahrnimmt, systemische Ungerechtigkeit erkennt

und Handlungen stimuliert, die transformative Wirkungen entfalten (vgl. Alharbi/Al Hadid 2019, 1355–1356; Omar 2021; Shah-Kazemi 2010, 43).
Über die einzelnen Traditionen hinweg zeigt sich Compassion als relational-reflexive Praxis, die Wahrnehmung, Bewertung und Handeln in einem integrativen Gefüge zusammenführt. In der Wechselwirkung mit prophetischer Kritik, neutestamentlicher Ethik und *raḥma* tritt sie nicht als bloßes moralisches Gefühl in Erscheinung, sondern als analytisch fassbares Phänomen, das individuelle Verantwortung und gesellschaftliche Gerechtigkeit miteinander verknüpft. Auf dieser Ebene erscheint Compassion als verbindender Impuls zwischen den Traditionslinien, der deren Eigenständigkeit wahrt und zugleich einen reflexiv-transformativen Zugang zum Leiden anderer sichtbar macht, ohne dabei eine einseitig normativ-setzende Funktion anzunehmen.

2.2 Politische Theologie (nach Metz): Memoria passionis als relational-ethischer Impuls

Johann Baptist Metz entwickelt mit der *Memoria passionis* (Metz 2017, 173–174) ein theologisch-ethisches Paradigma, das das Leiden Christi und den Schmerz der Welt nicht primär als retrospektives Erinnerungsobjekt, sondern als prospektiven Impuls für ethisches und politisches Handeln versteht. Die *Memoria passionis* unterbricht vertraute Deutungsmuster, irritiert normative Selbstverständlichkeiten und rückt die ethische und politische Verantwortlichkeit der Adressat:innen in den Blick. Leiden wird hier zur ethisch-politischen Instanz, weil es die ontologische und existenzielle Verwundbarkeit menschlichen Daseins direkt anspricht und das Urteil stimuliert – eine Autorität, die sich weder rationaler Instrumentalisierung noch simplen moralischen Verwertungen unterordnen lässt (vgl. Metz 1992).
Vor diesem Hintergrund erscheint Compassion als theologisch fundierte, performative Praxis, die über bloße Empathie oder pädagogische Instrumentalisierung hinausgeht, indem die Erfahrung von Leid in eine strukturierte Relation von Wahrnehmung, Urteil und Handeln eingebunden wird. Compassion strukturiert ein Spannungsfeld zwischen individueller Vulnerabilität und kollektiver Verantwortung, in dem Wahrnehmung, Urteilsbildung und Handeln untrennbar miteinander verschränkt bleiben. In diesem dynamischen Netz relationaler Verantwortlichkeiten lassen sich Praktiken des Mit-Leidens als konstitutive Elemente ethischer Reflexivität identifizieren, die die Autonomie der Adressat:innen berück-

sichtigen und Handlungsräume eröffnen, in denen transformative soziale und politische Prozesse angeregt werden (vgl. Metz 2017, 166–174).
Im Anschluss an Metz lassen sich Erinnerungspraktiken in Bildung, Sozialarbeit und dialogischen Settings als Felder verstehen, in denen moralische Sensibilität aus dem Zusammenspiel affektiver Responsivität, politischer Wahrnehmungsfähigkeit und theologisch reflektierter Ethik hervorgeht. In dieser Verbindung liegt das transformative Potenzial solcher Praktiken (vgl. Metz 1992; Metz 2017). Die *Memoria passionis* eröffnet dabei einen Raum, in dem Compassion als zentrales Moment christlich-theologischer Verantwortung in gesellschaftlichen und pädagogischen Kontexten wirksam werden kann. Aus der Erfahrung von Vulnerabilität, der Unmittelbarkeit des Leidens und der relationalen Bedingtheit menschlicher Existenz ergibt sich eine relational-ethische Wirksamkeit von Compassion, die Wahrnehmung, Urteil und Handeln vereint und individuelle Verantwortung sowie gesellschaftliche Gerechtigkeit in produktiver Spannung zusammenführt, ohne auf instrumentelle Nutzung reduziert zu werden.

3 Anthropologische und ethische Dimensionen

3.1 Relationales Selbstverständnis: Zwischen Freiheit und Krisenkontingenz

Menschliche Handlungsfähigkeit ist nicht als isoliertes oder selbstverständliches Attribut des Subjekts zu verstehen. Vielmehr entstehen Handlungsspielräume innerhalb relationaler und struktureller Zusammenhänge, die sowohl Möglichkeiten aufzeigen als auch Grenzen deutlich machen (vgl. Munzer 2025, 206). Diese Relationalität verweist auf die inhärente Kontingenz menschlicher Existenz: Handlungsvollzüge entfalten sich im Spannungsverhältnis zwischen ihren jeweiligen Bedingungen und den darin eröffneten Möglichkeiten. Kontingenz beschreibt weniger Unvorhersehbarkeit als die strukturelle Offenheit und situative Eingebundenheit menschlichen Handelns (vgl. Kaiser/Brenne 2020, 5–6; von Stosch et al. 2022, 9) und legt einen Horizont frei, in dem Vulnerabilität und Verantwortungsfähigkeit überhaupt erst erfahrbar werden.
In Situationen existenzieller Verwundbarkeit ermöglicht das Erleben von Leiden ein sensibles Wahrnehmen ethischer Verantwortung sowie der relationalen Dimension menschlicher Handlungsmöglichkeiten (vgl. Siegl 2021, 255). Diese bilden fragile, relationale Optionen, die im Zusammen-

spiel situativer Einbettung, sozialer Vermittlung und ethischer Urteilsbildung Gestalt gewinnen. Subjektive Selbstbestimmung ist dabei weniger souveräne Autonomie als spannungsvolle Praxis, die zwischen Ermöglichung und Begrenzung vermittelt.

Subjektive Selbstbestimmung zwischen Ermöglichung und Begrenzung

Diese Perspektive lässt sich im Anschluss an Johann Baptist Metz, Martha Nussbaum, Emmanuel Lévinas und Judith Butler analytisch vertiefen. Die bei Metz entwickelte Sensibilität für die *Memoria passionis* fungiert hier als theologischer Resonanzraum: Die Präsenz von Leiden strukturiert die Bedingungen menschlicher Existenz, ohne sie normativ festzuschreiben (vgl. Metz 2017, 173–174). In diesem Horizont lassen sich Handlungsspielräume als relationale Möglichkeiten verstehen, die sich im Umgang mit Verwundbarkeit, situativer Einbettung und Verantwortung herausbilden. Martha Nussbaums *Capabilities Approach* schärft diesen Zugang, indem er formale Autonomie zugunsten realer Ermöglichungsbedingungen problematisiert. Nussbaum versteht Handlungsmöglichkeiten als ethisch relevante Fähigkeiten, die sozial, politisch und normativ gerahmt sind (vgl. Nussbaum 2011, 20–25).

Für eine theologische Anthropologie ist dieser Ansatz anschlussfähig, weil er Subjektivität nicht als abstrakten Besitz, sondern als kontextuell vermittelte Praxis versteht (vgl. Nussbaum 1996). Zugleich wirft Nussbaums Ansatz die Frage auf, wie Verantwortung dort zu fassen ist, wo Vulnerabilität in ihrer sozialen wie existenziellen Dimension erfahren wird. Emmanuel Lévinas setzt an dieser Stelle an und problematisiert jene souveräne Selbstverfügung, indem er die Begegnung mit dem Anderen als Ursprung ethischer Verpflichtung hervorhebt. Dieser Bezug unterbricht selbstbezogene Selbstentwürfe und positioniert das Subjekt in Verantwortung, noch bevor es sich selbst entwirft. Handlungsspielräume ergeben sich hier nicht primär aus Ermöglichung, sondern aus wechselseitiger Begegnung (vgl. Lévinas 1983, 89–92). Subjektivität wird konsequent relational gedacht; ethische Praxis vollzieht sich im Modus der Antwortfähigkeit.

Judith Butlers Ansatz präzisiert diese Einsicht, indem Subjektivität als normativ und sozial verwoben erscheint. Handlungsvollzüge entfalten sich innerhalb machtvoll strukturierter Ordnungen, in denen Anerkennung, Verletzlichkeit und Abhängigkeit konstitutive Bedingungen bilden (vgl. Butler 2009, 220–223). Vulnerabilität fungiert dabei nicht als

Gegensatz zu Selbstbestimmung, sondern als deren Voraussetzung: Nur weil Subjekte exponiert, angewiesen und adressierbar sind, lässt sich Handlungsfähigkeit nachvollziehen. Butler verdeutlicht damit, dass ethische Praxis stets innerhalb normativer Spannungsfelder stattfindet und nicht jenseits sozialer Verwobenheit gedacht werden kann.

Grenzerfahrungen, an denen sich die Fragilität ethischer Selbstverständigung exemplarisch zeigt

Im Zusammenspiel dieser Ansätze lässt sich Freiheit als relationales Geschehen erfassen, das sich im Horizont von Ermöglichung (Nussbaum), Verantwortung (Lévinas) und normativer Verwobenheit (Butler) entfaltet. Die bei Metz grundgelegte Aufmerksamkeit für Leid und Unterbrechung bleibt als theologischer Referenzrahmen präsent: Leiden markiert Grenzerfahrungen, an denen sich die Fragilität ethischer Selbstverständigung exemplarisch zeigt. Anthropologisch impliziert dies ein relationales Selbstverständnis, in dem Subjektivität nicht als autonomer Ursprung von Handlungsmacht erscheint, sondern als in Beziehungen verortete Existenzform, deren Handlungsspielräume sich im Spannungsfeld von Kontingenz, Vulnerabilität und ethischer Verantwortung herausbilden. Ethisch folgt daraus, dass Handlungsoptionen nicht isoliert bewertet, sondern stets in ihren sozialen, normativen und existenziellen Kontexten reflektiert werden müssen. In dieser relationalen Struktur wird nachvollziehbar, weshalb Compassion als Unterbrechung etablierter Wahrnehmungs- und Deutungsmuster erscheint.

Abschließend lässt sich argumentieren, dass eine theologisch verantwortete Anthropologie menschliche Freiheit nur dann angemessen erschließt, wenn sie deren Einbettung in Kontingenz, Vulnerabilität und relationale Verantwortung berücksichtigt. Freiheit erscheint demnach nicht als gesicherter Besitz, sondern als offene, stets gefährdete Möglichkeit menschlichen Handelns, die sich im Angesicht des Anderen und unter den Bedingungen sozialer und normativer Wirklichkeit immer neu konstituiert.

3.2 Compassion als performative Praxis responsiver Neuanfänge

Compassion ist weder auf moralische Normen noch auf eine innere Haltung oder bloße Empathie reduzierbar. Sie entsteht im Zusammenspiel von Freiheit, Vulnerabilität und den je konkreten Situationen mensch-

lichen Handelns (vgl. Singer/Klimecki 2014, R876–R878). Von ethischer Affektivität ist dabei die Rede, wenn emotionale Resonanz nicht Selbstzweck bleibt, sondern mit ethischer Urteilsbildung und verantwortlichem Handeln verbunden wird. Affektive Berührbarkeit und Reflexion stehen somit nicht in Konkurrenz, sondern bedingen einander. Analytisch eröffnet Compassion einen Zugang zu den Bedingungen, unter denen affektive Resonanz, ethische Urteilskraft und situative Handlungsdispositionen ineinandergreifen, ohne normative Vorgaben zu erzeugen (vgl. Nussbaum 1996).

Compassion ist auch in ihrer affektiven Dimension relational gebunden: Das Leiden des Anderen moduliert die eigenen Handlungsmöglichkeiten, ohne diese deterministisch zu steuern (vgl. Metz 2017, 163–165, 173–174). Entsprechend wird Freiheit nicht als souveräne Eigenschaft verstanden, sondern als relational emergentes Potenzial, dessen Begrenzungen und Möglichkeiten durch situative Kontingenz und die Verwundbarkeit des Anderen bestimmt sind (vgl. Butler 2009, 220–223). Compassion strukturiert ein Feld, in dem Wahrnehmung, Urteil und situatives Handeln interdependent wirken und ethische Responsivität ermöglichen (vgl. Andree/Domsel 2022, 121–122).

Die Ethik der Unendlichkeit des Anderen nach Lévinas macht deutlich, dass Verantwortung relational bedingt bleibt und sich nicht instrumentalisieren oder normativ festlegen lässt (vgl. Lévinas 1983, 89–92). Sie eröffnet Einsichten in die strukturelle Verflochtenheit von Subjektivität und relationaler Welt, ohne deren Ambivalenz zu nivellieren. Temporalstrukturell ist Compassion ambivalent: weder retrospektiv fixiert noch prospektiv determiniert, existiert sie im Moment relationaler Spannungen, in denen Affektivität, Urteil und situative Bedingtheit zusammenwirken. Butler zeigt, dass Freiheit und Vulnerabilität nicht isoliert auftreten, sondern in normativen Kontexten performativ verschränkt sind (vgl. Butler 2009, 220–223), während Nussbaum die epistemische Dimension responsiver Handlungsfähigkeit betont: Compassion macht relational gebundene Freiheit erfahrbar, ohne normative Handlungsanweisungen zu generieren (vgl. Nussbaum 1996, 37–40).

Relationale, affektive und kontingente Dimensionen menschlicher Existenz

Schließlich verweist Compassion auf die strukturelle Dialektik von Nähe und Distanz, Affektivität und Urteil, Freiheit und Verwundbarkeit. Ihr Beitrag liegt in der Eröffnung eines analytischen Raums, in dem die rela-

tionalen, affektiven und kontingenten Dimensionen menschlicher Existenz reflektiert werden können (vgl. Tamayo 2021, 251–257). Auch emotionspsychologische Erkenntnisse verdeutlichen, dass Emotionen ethische Lernprozesse wesentlich mitprägen. Mitgefühl kann Wahrnehmung, Perspektivenübernahme und Verantwortungsbereitschaft fördern und bildet damit eine wichtige Voraussetzung ethischer Bildung (vgl. Naurath 2007; Nussbaum 1996; Nussbaum 1997). Diese Einsichten werden im Begriff der Compassion aufgenommen, indem emotionale Resonanz mit theologischer Reflexion und verantwortetem Handeln verbunden wird. So entfaltet sie sich als performative Praxis, die responsiven Neuanfängen Raum gibt und zugleich die Wahrnehmung und Gestaltung relationaler Strukturen menschlicher Existenz unterstützen kann.

4 Friedenspädagogische Anwendungen

Aus einer friedenspädagogischen Perspektive lässt sich Compassion als analytisches Instrument erschließen, das in polarisierten Lernkontexten die performative Verschränkung von Vulnerabilität und relationaler Responsivität operationalisiert – als Erweiterung prophetisch-theologischer Unterbrechungen durch dialogische Konfliktkulturen (vgl. Brieden et al. 2025; Bederna/Gärtner 2023; Naurath 2022; Frieters-Reermann 2016). Dabei können situative Emergenzen ethischer Affektivität in schulischen Interaktionen theoretisch rekonstruiert werden, ohne normative Lösungen abzuleiten.

4.1 Compassion gegen Polarisierung: Das GINGKO-Projekt

Die zunehmende Polarisierung in schulischen Kontexten stellt pädagogische Praxis vor die Herausforderung, relational gebundene Freiheit, Vulnerabilität und ethische Affektivität analytisch zu integrieren. Unter ethischer Affektivität wird dabei die Verbindung emotionaler Resonanz mit ethischer Urteilsbildung und verantwortlichem Handeln verstanden (vgl. Baert-Knoll/Domsel 2021, 92). Vor diesem Hintergrund wird das von der GINGKO Foundation[1] geförderte Projekt *Compassion as a Strategy Against Polarization in School Crisis Pedagogy* (GINGKO 2025; Katholisch-Theologische Fakultät Bonn 2025) vorgestellt. Das Projekt konzipiert Compassion als relationales und performatives Phänomen und grenzt dieses Verständnis von Deutungen als moralischem Ideal oder instrumenteller Technik ab

1 Die GINGKO Foundation UK ist eine britische Organisation/Charity, die das gegenseitige Verständnis zwischen dem Mittleren Osten/Nordafrika (MENA) und dem Westen durch Forschung zu Religionen und Geschichte der Region sowie durch interreligiöse Begegnungen fördert (www.gingko.org.uk).

(vgl. Roebben 2023, 67–70; Vandeyar/Swart 2016, 156; Hatfield/Hodgson 2025, 5–8; Andrew et al. 2023).

Von besonderer Relevanz ist die Frage, wie sich compassio-orientierte Ansätze in schulischen Kontexten nutzen lassen, um Dichotomien zwischen „wir" und den Anderen – wie sie in polarisierenden Diskursen und binären Narrativen auftreten (vgl. Ratzke/Meyer 2024, 50–52) – relational zu transformieren. Aufbauend auf komparativ-theologischen Reflexionen zu Compassion in christlicher und islamischer Tradition werden narrative, dialogische und interaktive Verfahren entwickelt, die die Wahrnehmung relationaler Vulnerabilität operationalisieren und die situativen Handlungsspielräume der Lernenden analytisch erfassbar machen sollen. Dabei zeigt sich die performative Dimension von Compassion im theoretisch-analytischen Konzept des Projekts in der Emergenz neuer Handlungs- und Deutungsmöglichkeiten, die aus dem relationalen Zusammenspiel von Wahrnehmung, Urteilsbildung und situativer Handlung hervorgehen. Qualitative Erhebungen wie Interviews, Beobachtungen und narrative Reflexionen sind vorgesehen, um die Kontingenz, Ambivalenz und situative Differenzen relationaler Responsivität analytisch zu erfassen. Ziel des Projekts ist es, theoretische Einsichten aus der relationalen Anthropologie und der performativen Analyse von Compassion in einem empirisch überprüfbaren Rahmen zu reflektieren, ohne daraus normative Handlungsimplikationen abzuleiten. Angestrebt wird eine relationale Rekonturierung polarisierender Narrative. Dazu werden Lernende in affektiv responsiv strukturierte, dialogische Kontexte einbezogen (vgl. Katholisch-Theologische Fakultät Bonn 2025). In diesem Zusammenhang fungiert Compassion als analytisches Instrument, das die wechselseitige Verknüpfung von Freiheit, Vulnerabilität und ethischer Affektivität in pädagogischen Kontexten theoretisch fassbar macht und für zukünftige empirische Überprüfungen ihrer performativen Wirksamkeit zugänglich bleibt. Partnerinstitutionen sind insbesondere das *International Center for Comparative Theology and Social Issues* (CTSI) der Universität zu Bonn, das Erzbistum Köln und das Humboldt-Gymnasium Köln, wobei sowohl Lehrkräftebildung als auch Lehrkräftefortbildung integrale Bestandteile des Projekts bilden. Förderzeitraum ist Januar 2026 bis Dezember 2027.

4.2 Dialogische Workshops: Interreligiöses Lernen in polarisierten Kontexten

Aufbauend auf den theoretischen und konzeptionellen Überlegungen aus Kapitel 4.1 befinden sich im Rahmen des GINGKO-Projekts derzeit Work-

shops in der Planungsphase, die darauf abzielen, die performative Dimension von Compassion in schulischen Lernsettings analytisch zugänglich zu machen (vgl. den NIH-Mechanismus-Ansatz des CBCT-Modells; Ash et al. 2021, 47). Ziel ist es, compassio-orientierte Ansätze in didaktisch strukturierte Formate zu überführen, in denen die relationalen Spannungen zwischen Freiheit, Vulnerabilität und Verantwortung für die Lernenden erfahrbar und reflektierbar werden. Damit knüpfen die Workshops an religionspädagogische Konzepte interreligiösen Begegnungslernens an, die Begegnung als eigenständige, nicht-instrumentelle Bildungsdimension verstehen (vgl. Boehme 2023, 142–145).
Im Zentrum der Workshops stehen drei komplementäre Strategien, die unterschiedliche Aspekte relationaler Responsivität theoretisch fundiert operationalisieren:

- *Compassionate Language*: Der bewusste Einsatz wertschätzender und empathischer Sprache dient der Stabilisierung relationaler Strukturen. Wahrnehmungen der Lernenden werden ernst genommen, emotionaler Rückhalt geschaffen und eine Atmosphäre gegenseitiger Achtung etabliert. Diese Strategie operationalisiert affektive Resonanz durch sprachliche Stabilisierung, vergleichbar mit der Security-Priming-Praxis in CBCT (vgl. Ash et al. 2021, 59), und macht sichtbar, wie Sprache als performatives Medium die relationalen Bedingungen von Freiheit und Vulnerabilität moduliert.
- *Compassionate Listening*: Aufmerksames Zuhören bildet einen zentralen Bezugspunkt für die Reflexion relationaler Dynamiken. Perspektiven der anderen werden ernst genommen, Stereotype und Vorurteile durch den Prozess der dialogischen Resonanz überprüft und Missverständnisse kritisch reflektiert. Mit dieser Strategie soll ein relationaler Raum entstehen, der durch Meta-Awareness geprägt ist (vgl. Ash et al. 2021, 59), in dem Lernende gesehen und gehört werden und gleichzeitig ihre eigene Urteilskraft, epistemische Sensibilität und affektive Responsivität entwickeln können.
- *Compassionate Presence*: Die bewusste, reflektierte Präsenz der Lehrenden fungiert als integratives Moment relationaler Interaktion. Indem Lehrende aufmerksam und zugleich sensibel in den Lernprozess eingebunden sind, können Bedingungen entstehen, unter denen die Würde und aktive Beteiligung der Lernen-

den gestärkt werden. Compassionate Presence konkretisiert die Kopplung von Attentional Control → Affection → Empathic Concern gemäß dem CBCT-Integrativmodell (vgl. Ash et al. 2021, 59) und verdeutlicht, wie relational emergente Lernräume entstehen können, in denen Freiheit und Vulnerabilität in produktiver Spannung zueinander stehen.

Ein Beispiel aus der schulischen Praxis verdeutlicht die Anwendung compassio-orientierter Überlegungen: In einer Lerngruppe fallen wiederholt antisemitische Äußerungen. Lehrende stehen vor der komplexen Aufgabe, klar und entschieden Position zu beziehen, ohne den Unterrichtsprozess zu unterbrechen oder die Lernmotivation zu beeinträchtigen.
Compassio-orientierte Perspektiven können in solchen Situationen dazu beitragen, Handlungsoptionen zu reflektieren, die sowohl ethische Sensibilität als auch pädagogische Aufmerksamkeit berücksichtigen: *Compassionate Language* zeigt sich zunächst in einer sprachlich präzisen Intervention, die die Äußerung als problematisch markiert, ihre Wirkung reflektiert und zugleich auf persönliche Zuschreibungen verzichtet. So wird deutlich, dass Grenzen gesetzt werden, ohne Lernende öffentlich zu beschämen. *Compassionate Listening* ermöglicht es, unterschiedliche Perspektiven wahrzunehmen – insbesondere die der potenziell Betroffenen – aber auch die Deutungsmuster und Unsicherheiten jener Lernenden, aus denen die Äußerungen hervorgegangen sind. Antisemitismus wird dabei in seiner Tragweite ernst genommen und zugleich als Lernanlass für kritische Selbst- und Weltdeutung erschlossen. *Compassionate Presence* beschreibt die Haltung einer Lehrperson, die im Raum bleibt, Spannungen aushält und durch klare, reflektierte Präsenz Verantwortung übernimmt.

Verflechtungen von Affektivität, situativer Kontingenz und ethischem Urteil

Das Beispiel verdeutlicht, auf welche Weise Compassion in relationalen Spannungen zum Tragen kommen kann, indem Lernende innerhalb eines relationalen Geflechts agieren, das durch Empathie und reflektierte Praxis sensibel wahrgenommen wird. Compassio-orientierte Strategien eröffnen Zugänge zur Bearbeitung von Antisemitismus und sind zugleich auf Themen wie Mobbing, Klimagerechtigkeit oder Flucht übertragbar. Dabei setzen sie ethische Sensibilisierung und reflektierte Handlungsoptionen miteinander in Beziehung.

Die konzeptionelle Ausgestaltung dieser Workshopformate nimmt die Verflechtungen von Affektivität, situativer Kontingenz und ethischem Urteil in schulischen Kontexten analytisch in den Blick, ohne normative Instruktionen vorzugeben. Die geplanten Workshops sollen als reflexive Settings dienen, in denen die Dynamiken relationaler Mechanismen und die Spannung zwischen Wahrnehmung, Urteil und situativem Handeln sowohl theoretisch nachvollzogen als auch praktisch erfahrbar gemacht werden können (vgl. Ash et al. 2021, 47). Compassion wird dabei als prozesshaftes, relational bedingtes Phänomen verstanden und in der Verbindung von theoretischer Reflexion und praktischer Erprobung theologisch wie pädagogisch reflektiert.

Mit den Workshops soll eine Brücke zwischen konzeptioneller Reflexion und empirischer Operationalisierung geschlagen werden. Sie bieten einen Rahmen, in dem compassio-orientierte Praxis explorativ erprobt, beobachtet und analysiert werden kann, ohne die Autonomie der Lernenden zu determinieren. Die geplanten Formate erlauben es, Compassion als analytisches und performatives Prinzip in pädagogischen Kontexten zu untersuchen – als Moment relationaler Verantwortung, in dem sich die wechselseitige Verknüpfung von Freiheit, Vulnerabilität und ethischer Affektivität sowohl theoretisch reflektieren als auch methodisch erfassen lässt.

5 Methodik und Evaluation

Mit der Konzeption von Compassion im schulischen Kontext soll ein Rahmen relational strukturierter Praxis entworfen werden, der Wahrnehmung, Urteilsfähigkeit und situative Handlungsmöglichkeiten miteinander verbindet und deren Wirksamkeit in spezifischen Lernumgebungen explorativ untersucht. Compassion wird dabei als dynamisches Phänomen verstanden, dessen affektive Resonanz aus der unmittelbaren Begegnung mit vulnerablen Anderen hervorgeht, ohne daraus ein deterministisches Handlungsrepertoire abzuleiten. Obgleich empirische Befunde zu den Wirkungen compassio-orientierter Ansätze bislang begrenzt und überwiegend in angrenzenden Forschungsfeldern verortet sind (vgl. Frazier et al. 2025; Xavier 2023), eröffnet der explorative Ansatz die Möglichkeit, theoretische Annahmen unter realen Lernbedingungen methodisch reflektierbar zu prüfen und die performative Dimension von Compassion in schulischen Kontexten schrittweise zu erhellen. Reflexivität bildet einen

integralen Bestandteil der compassio-orientierten Forschung, da die Perspektiven und die ethische Verantwortung der Forschenden kontinuierlich in den Forschungsprozess einfließen.

Reflexivität als integraler Bestandteil der compassio-orientierten Forschung

Um diese relationalen Prozesse zu erfassen, kommen qualitative und reflexive Methoden zum Einsatz, die eine differenzierte Abbildung der Komplexität situativer Interaktionen ermöglichen (vgl. Karcher et al. 2024). Beobachtungen, narrative Reflexionen der Lernenden, moderierte Gruppengespräche sowie dokumentarische Aufzeichnungen dienen dazu, die Spannungsfelder zwischen Nähe und Distanz, affektiver Resonanz und Handlungsmöglichkeiten nachvollziehbar zu machen (vgl. Frazier et al. 2025, 2). Im Zentrum steht die analytische Sichtbarmachung der Entstehung relationaler Spannungen sowie der Bedingungen ethischer Responsivität. Reflexivität stellt einen zentralen methodischen Pfeiler dar: Forschende reflektieren fortlaufend ihre eigene Perspektive, prüfen mögliche Verzerrungen und diskutieren Interpretationen im Dialog mit den Lernenden (vgl. Li et al. 2025). Auf diese Weise wird Compassion in ihrer situativen Bedingtheit erfahrbar und lässt sich als dynamisches Phänomen konzeptionell bearbeiten.

Damit wird ein konzeptionell-explorativer Ansatz verfolgt, der Emergenz, Widerstände und Chancen compassio-orientierter Praxis sichtbar machen soll, ohne normative Vorgaben zu erzeugen. Dabei ist zu betonen, dass die Umsetzung situativ, relational und institutionell eingebettet bleiben soll und dass strukturelle Rahmenbedingungen sowie moderierte Reflexionsräume erforderlich sind, um die Wirksamkeit der Praktiken zu unterstützen. Ziel der Konzeption ist es, theoretische Einsichten aus relationaler Anthropologie und performativer Analyse von Compassion empirisch reflektierbar zu machen, sodass sie als Grundlage für die Weiterentwicklung compassio-orientierter Ansätze im schulischen Kontext dienen können. Mit dieser Methodik soll ein explorativer Rahmen bereitgestellt werden, in dem Lernprozesse beobachtet, analysiert und methodisch nachvollziehbar werden können, während zugleich die Offenheit und Anpassungsfähigkeit des Konzepts gewahrt bleiben.

6 Ausblick und Schluss

Indem Wahrnehmung, Urteilskraft und Handlungsmöglichkeiten miteinander verschränkt werden, entsteht ein Verständnis ethischer Responsivität, das die Emergenz relationaler Verantwortlichkeit zum Gegenstand pädagogischer Reflexion macht. Compassio-orientierte Ansätze eröffnen Lernenden die Möglichkeit, Verantwortung, Freiheit und Vulnerabilität nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv zu erfahren und die Bandbreite situativ gebundener Handlungsmöglichkeiten bewusst wahrzunehmen. Ausgangspunkt bleibt dabei die Einsicht in die Autorität der Leidenden: Das Leiden anderer entzieht sich vorschnellen Deutungen und fordert zugleich eine Form der Aufmerksamkeit ein, die eingefahrene Wahrnehmungs- und Deutungsmuster irritiert und so reflexive Wachheit erzeugt. Compassion zeigt sich damit nicht primär als moralische Tugend oder emotionale Haltung, sondern als eine Praxis, die gewohnte Wahrnehmungs- und Deutungsordnungen irritiert und ihre friedenspädagogische Relevanz gerade aus dieser Irritation gewinnt. Sie macht die Verflechtungen von Subjektivität, ethischer Verantwortung und relationaler Vulnerabilität sichtbar und eröffnet Lernräume, in denen die Erfahrung des Anderen als Herausforderung für Urteilskraft und Handeln ernst genommen wird. Gerade in polarisierten gesellschaftlichen Kontexten kann eine solch irritierende Kraft bedeutsam werden: Sie löst Konflikte nicht automatisch, vermag jedoch starre Dichotomien aufzubrechen, empathische Resonanzen zu initiieren und Räume für dialogische Auseinandersetzung sowie verantwortliche Praxis zu eröffnen.

In der Verbindung von christlicher Nächstenliebe, islamischer *raḥma* und relational-anthropologischen Perspektiven zeigt Compassion ihr integratives Potenzial. Sie verweist darauf, dass ethische Responsivität weder aus normativen Vorgaben noch aus rein individuellen Dispositionen hervorgeht, sondern in relationalen Begegnungen entsteht, in denen Vulnerabilität, Verantwortung und Freiheit ineinandergreifen und ein dynamisches, ethisch-pädagogisches Beziehungsgefüge bilden. Friedenspädagogisch eröffnet sich damit ein Zugang, der Lernende darin unterstützt, Verantwortung relational wahrzunehmen, moralische Urteilskraft zu schärfen und auch unter Bedingungen gesellschaftlicher Polarisierung handlungsfähig zu bleiben.

So lässt sich Compassion schließlich als performative Praxis responsiver Neuanfänge verstehen: Sie verbindet ethische Reflexion, affektive Resonanz und situative Handlungsfähigkeit und macht Bildung als relational

gebundene, kontingente und zugleich verantwortete Praxis erfahrbar – insbesondere dort, wo das Zeugnis der von Gewalt und Unrecht Betroffenen vertraute Vorstellungen von Frieden, Konflikt und Gerechtigkeit herausfordert und ethische Verantwortung nicht als abstrakte Norm, sondern als gelebte, relational vermittelte Erfahrung hervortritt.

Literatur

Alharbi, Jalal / Al Hadid, Lourance (2019), Towards an understanding of compassion from an Islamic perspective, Journal of Clinical Nursing 28, 7–8, 1354–1358.

Andree, Maurice / Domsel, Maike Maria (2022), Die Paradigmen der Compassion und Freiheit als Bindeglieder zwischen Theologie und Ethik? Möglichkeiten spirituell-reflexiver Praxis im schulischen Kontext, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 30, 1, 110–127. DOI: 10.25364/10.30:2022.1.7.

Andrew, Martin B. et al. (2023), The Role of Compassion in Higher Education Practices, Journal of University Teaching and Learning Practice 20, 3, Article 01. DOI: 10.53761/1.20.3.01.

Ash, Marcia J. et al. (2021), A model for cognitively-based compassion training. Theoretical underpinnings and proposed mechanisms, Social Theory & Health 19, 43–67. DOI: 10.1057/s41285-019-00124-x.

Baert-Knoll, Valesca / Domsel, Maike Maria (2021), Sozial eingestellt und/oder religiös?! Zur Wirkung des Modellprojekts „Compassion – Weltprogramm des Christentums – Soziale Verantwortung lernen" auf die religiöse Identität von Jugendlichen, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 29, 2, 89–102. DOI: 10.25364/10.29:2021.2.5.

Bederna, Katrin / Gärtner, Claudia (2023), Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Grümme, Bernhard / Pirner, Manfred L. (Hg.), Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik, Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ 55), 200–211.

Berges, Ulrich (2022), Jesaja 55–66, Freiburg i. Br.: Herder (HThKAT 10).

Boehme, Katja (2023), Interreligiöses Begegnungslernen. Grundlegung einer fächerkooperierenden Didaktik von Weltsichten, Freiburg i. Br.: Herder.

Brieden, Norbert / Mendl, Hans / Roose, Hanna (Hg.) (2025), Krieg, Babenhausen: LUSA (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 16).

Butler, Judith (2009), Frames of War: When Is Life Grievable?, London: Verso.

Domsel, Maike Maria (2024a), A Spirituality of Compassion as a Common Good in Times of God's Absence?, Indonesian Journal of Religion, Spirituality and Humanity 3, 1, 1–24. DOI: 10.18326/ijoresh.v3i1.1-24.

Domsel, Maike Maria (2024b), Krisendiskurse in bildungswissenschaftlichen, psychologischen und soziologischen Zeitschriften von 2020 bis 2023 – eine Literatursichtung aus religionspädagogischer Perspektive, TheoWeb. Zeitschrift für Religionspädagogik 23, 1, 23–39. DOI: 10.23770/tw0325.

Domsel, Maike Maria (2022), Zwischen Vulnerabilität und Resilienz. Christliche und muslimische Religionslehrer*innen im Umgang mit dem Krisenhaften, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 30, 2, 72–90. DOI: 10.25364/10.30:2022.2.5.

Fischer, Georg (2005), Jeremia 1–25, Freiburg i. Br.: Herder (HThKAT 12).

Frazier, Tyralynn et al. (2025), Evaluating the feasibility and preliminary impact of the Social, Emotional, and Ethical (SEE) Learning program. A compassion-based social and emotional learning program for elementary school children, PLOS ONE 20, 8, e0328519. DOI: 10.1371/journal.pone.0328519.

Frieters-Reermann, Norbert (2016), Friedenskompetenz durch Friedensbildung? Ausgewählte aktuelle Dilemmata und Diskursbereiche der Friedenspädagogik, ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 39, 4, 4–9. DOI: 10.25656/01:15461.

Gambhir, Ajay et al. (2025), A systemic risk assessment methodological framework for the global polycrisis, Nature Communications 16, 7382. DOI: 10.1038/s41467-025-62029-w.

GINGKO (2025), Grant Recipients, https://www.gingko.org.uk/grant-recipients/ [20.02.2026].

Groppe, Annalena / Hussak, Melanie (2021), Friedenspädagogik in Transformation. Potentiale eines vielfältigen Feldes, Wissenschaft & Frieden 3/2021: Frieden lernen, aber wie? Aktuelle Fragen der Friedenspädagogik, 6–9, https://wissenschaft-und-frieden.de/artikel/friedenspaedagogik-in-transformation/ [28.07.2026].

Gruber, Franz (2025), Editorial, Theologisch-praktische Quartalschrift 173, 1: Versöhnung, 2–3.

Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P. (Hg.) (2024), Friedensethik der Zukunft. Zugänge, Perspektiven und aktuelle Herausforderungen, Bielefeld: transcript (Edition Politik 159). DOI: 10.14361/9783839468463.

Hatfield, Megan / Hodgson, David (2025), Compassionate pedagogy. Principles and methods for allied health education, Journal of University Teaching & Learning Practice 22, 1. DOI: 10.53761/0v3n6a34.

Hussak, Melanie et al. (Hg.) (2026), Zukunft Friedenspädagogik. Ansätze und Methoden in Zeiten gesellschaftlicher Transformation, Opladen: Barbara Budrich.

Jeremias, Jörg / Kaiser, Otto / Kratz, Reinhard Gregor (2013), Der Prophet Amos, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl.

Karcher, Katharina / McCuaig, Joanne / King-Hill, Sophie (2024), (Self-)Reflection / Reflexivity in Sensitive, Qualitative Research. A Scoping Review, International Journal of Qualitative Methods 23, 1–15. DOI: 10.1177/16094069241261860.

Kaiser, Michaela / Brenne, Andreas (2020), Kontingenzbearbeitung – Regulativ inklusiver kunstpädagogischer Professionalisierung, QfI – Qualifizierung für Inklusion 2, 1. DOI: 10.25656/01:20913.

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn (2025), PD Dr. Maike Maria Domsel erhält den GINKGO Research Grant, https://www.ktf.uni-bonn.de/faecher/religionspaedagogik/aktuelles/aktuelles-religionspaedagogik-ressourcen/pd-dr-maike-maria-domsel-erhaelt-den-ginkgo-research-grant [08.01.2026].

Lawrence, Michael et al. (2024), Global Polycrisis. The Causal Mechanisms of Crisis Entanglement, Global Sustainability 7, e6. DOI: 10.1017/sus.2024.1.

Lévinas, Emmanuel (1983), Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i. Br./München: Alber.

Li, Pei-Jung / Furlong, Darcy E. / Lester, Jessica Nina (2025), Perspectives From Qualitative Researchers. Negotiating Research Ethics in Qualitative Research, Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research 26, 1, Art. 8. DOI: 10.17169/fqs-26.1.4262.

Metz, Johann Baptist (1992), Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Matthias-Grünewald.

Metz, Johann Baptist (2017), Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, hrsg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br.: Herder (Gesammelte Schriften 4).

Munzer, Carlos (2025), Zwischen Gott, Wir, Ich und Du. Inklusiv-religionspädagogische Beziehungen. Eine relationale und machtsensible Reflexion, Theo-Web 24, 1, 204–219. DOI: 10.58069/theow.2025.1.50.

Naurath, Elisabeth (2022), Friedenspädagogik und interreligiöse Bildung, in: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Hohenwarsleben: Westarp Science, Ergänzungslieferung 71, S. XIV 5.1.2.4–1–14.

Naurath, Elisabeth (2007), Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Nussbaum, Martha C. (1996), Compassion. The basic social emotion, Social Philosophy and Policy 13, 1, 27–58.

Nussbaum, Martha C. (1997), Cultivating Humanity, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2011), Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Omar, Rashied A. (2021), Between compassion and justice. Locating an Islamic definition of peace, in: Cole, Juan (Hg.), Peace Movements in Islam. History, Religion, and Politics, London et al.: I.B. Tauris / Bloomsbury Publishing, 13–22.

Ratzke, Christian / Meyer, Guido (2024), Othering im Kontext religiöser und interreligiöser Bildung. Potenziale subjektorientierter Lernprozesse am Beispiel von Erklärvideos, Religionspädagogische Beiträge 47, 2, 49–59. DOI: 10.18154/RWTH-2026-04101.

Roebben, Bert (2023), Compassion als lebensspendende Unterströmung in der Bildung. Moralpädagogische Perspektiven, in: Domsel, Maike Maria / Steffens, Maurice (Hg.), Compassion als Schlüssel für eine zukunftsfähige Bildung nachhaltiger Entwicklung?! Auftrag und Weiterentwicklung eines theologischen Prinzips, Stuttgart: Kohlhammer, 61–76.

Shah-Kazemi, Reza (2010), Loving Compassion in Islam and Buddhism: Raḥma and Karuna, Religions. A Scholarly Journal (Dawḥah, Qatar) 1, 43–56, https://www.iis.ac.uk/wp-content/uploads/2024/10/loving_compassion_in_islam.pdf [29.07.2026].

Siegl, Christine (2021), Sich vom Schmerz des Anderen berühren lassen. Wenn Diakonie weh tut, in: Greschat, Katharina / Jahnel, Claudia (Hg.), Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen, Bielefeld: transcript (Religionswissenschaft 23), 253–264. DOI: 10.14361/9783839455470.

Singer, Tania / Klimecki, Olga M. (2014), Empathy and compassion, Current Biology 24, 18, R875–R878.

Söding, Thomas (2022), Das Evangelium nach Markus, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2).

Tamayo, Juan José (2021), La compasión en un mundo injusto, Barcelona: Fragmenta Editorial (Fragmentos 77).

Theobald, Michael (2009), Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald, Regensburg: Pustet (Regensburger Neues Testament).

Vandeyar, Saloshna / Swart, Ronel (2016), Educational Change. A Case for a 'Pedagogy of Compassion', Education as Change 20, 3, 141–159. DOI: 10.17159/1947-9417/2016/1362.

von Stosch, Klaus / Walser, Stefan / Weber, Anne (Hg.) (2022), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog, Freiburg i. Br.: Herder (Kirche in Zeiten der Veränderung 12).

Witten, Ulrike (2022), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt im Feld von Disability, Religion und Migration. Eine intersektionale und reifizierungssensible Reflexion zum Umgang mit Heterogenitätskonstruktionen aus religionspädagogischer Perspektive, in: Konz, Britta / Schröter, Anne (Hg.), DisAbility in der Migrationsgesellschaft. Betrachtungen an der Intersektion von Behinderung, Kultur und Religion in Bildungskontexten, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 245–258. DOI: 10.35468/5937.

Wolff, Christian (2011), Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (THKNT 7).

Xavier, Ana et al. (2023), The Me and the Us of Emotions. A cluster-randomized controlled trial of the feasibility and efficacy of a compassion-based social–emotional learning program for children, Frontiers in Psychology 14, 1196457. DOI: 10.3389/fpsyg.2023.1196457.

Author retains copyright.

Maximilian Lakitsch

Towards an Ecology of Peace as a Political Topology after the End of History

ENGLISH

ABSTRACTS

The post-Cold War promise of liberal democracy as history's endpoint has collapsed. Illiberalism has resurged globally, while both liberal and illiberal peacebuilding strategies have repeatedly failed to prevent societies from relapsing into armed conflict. This paper argues that both approaches share a fundamental flaw rooted in their underlying political topology representing the conceptual framework through which space, power, and actors are perceived and prioritized in political interventions. Grounded in universalist, state-centric, and Eurocentric assumptions, both liberal and illiberal peace strategies enact epistemic violence: imposing external knowledge systems that erase, delegitimize, and silence local ways of knowing and being, thereby systematically misrepresenting the lived realities of post-conflict actors and preparing the ground for renewed violence. To move beyond this impasse, the paper proposes an ecology of peace as an alternative political topology. Rejecting universalist reductionism, it embraces relational ontologies that recognize the vast diversity of human and non-human relationships, positionalities, and cosmologies as constitutive foundations for sustainable peacebuilding interventions.

9:2, 2026, 143–168
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.7

DEUTSCH

Eine Ökologie des Friedens als politische Topologie nach dem Ende der Geschichte

Das Versprechen der liberalen Demokratie als Endpunkt der Geschichte nach dem Ende des Kalten Krieges hat sich nicht erfüllt. Illiberalismus gewinnt weltweit wieder an Zulauf. Gleichzeitig scheitern liberale wie illiberale Friedenskonsolidierungsstrategien immer wieder daran, einen Rückfall von Gesellschaften in bewaffnete Konflikte zu verhindern. Dieser Beitrag argumentiert, dass beiden Ansätzen ein fundamentaler Mangel gemeinsam ist. Dieser wurzelt in ihrer zugrunde liegenden politischen Topologie, also dem konzeptuellen Rahmen, mit dem Raum, Macht und Akteure in politischen Interventionen wahrgenommen und priorisiert werden. Liberale und illiberale Friedensstrategien beruhen beide auf universalistischen, staatszentrierten und eurozentrischen Annahmen und üben dadurch epistemische Gewalt aus: Sie setzen externe Wissenssysteme durch und löschen damit lokale Formen des Wissens und Seins aus, delegitimieren sie und bringen sie zum Schweigen. Die gelebten Realitäten von Akteur:innen in (Post-)Konfliktkontexten werden so systematisch enggeführt, wodurch der Boden für erneute Gewalt bereitet wird. Um diesen Stillstand zu überwinden, schlägt der Beitrag eine Ökologie des Friedens als alternative politische Topologie vor. Dieser Ansatz lehnt universalistische Reduktionismen ab und umfasst stattdessen relationale Ontologien. Diese erkennen die immense Vielfalt menschlicher und nicht-menschlicher Beziehungen, Positionalitäten und Kosmologien als konstitutive Grundlagen für nachhaltige Friedensinterventionen an.

| KEY WORDS

environmental peacebuilding; climate crisis; pluriversal; indigenous; illiberal peace; transactional peace

environmental peacebuilding; *Klimakrise; pluriversal; indigen; illiberaler Frieden; transaktionaler Frieden*

| BIOGRAPHY

Maximilian Lakitsch is a Senior Scientist in the Global Governance Section at the Department of Legal Foundations at the University of Graz. His work is situated within the fields of peace research and International Relations, focusing on critical perspectives on international peace interventions as well as the integration of decolonial and non-human aspects into peace practice.

ORCID 0000-0002-6096-8350

E-Mail: maximilian.lakitsch(at)uni-graz.at

On 11 September 1990, US President George H. W. Bush addressed the US Congress on the occasion of the waning Operation Desert Storm to liberate Kuwait from Iraqi occupation. He states:

> *"Out of these troubled times, […] a new world order […] can emerge: a new era—freer from the threat of terror, stronger in the pursuit of justice, and more secure in the quest for peace. An era in which the nations of the world, East and West, North and South, can prosper and live in harmony. A hundred generations have searched for this elusive path to peace, while a thousand wars raged across the span of human endeavor. Today a new world is struggling to be born […]. A world in which nations recognize the shared responsibility for freedom and justice. A world where the strong respect the rights of the weak."* (Bush 1990)

More than 35 years later, after the conclusion of a successful US military intervention to abduct Nicolas Maduro, the president of Venezuela, US President Donald J. Trump states in a press conference:

> *"Under our new national security strategy, American dominance in the Western hemisphere will never be questioned again. […] [W]e are reasserting American power in a very powerful way in our home region. […] The future will be determined by the ability to protect commerce and territory and resources that are core to national security. […] [T]hese are the iron laws that have always determined global power. […] We will secure our borders, we'll stop the terrorists, we will crash the cartels and we will defend our citizens against all threats, foreign and domestic."* (Trump 2026)

The language of peace, liberty, and justice that defined the post-Cold War era of the 1990s stands in stark contrast to the contemporary discourse of power, coercion, and dominance. While Donald Trump may appear as an exceptional figure in recent history, he represents merely a very visible manifestation of a broader illiberal tendency that has gained considerable momentum across the globe, encompassing Europe and North America alike. In these regions, the shift toward illiberalism can be traced to the counterterrorism measures implemented in the aftermath of the 9/11 attacks, a trajectory that was further entrenched by the austerity policies adopted in response to the 2007–2008 financial crisis. Within the European Union, anti-liberal parties have secured significant political influence, among them Viktor Orbán's Fidesz in Hungary, the Kaczyński brothers' Law and Justice Party (PiS) in Poland, the Alternative for Germany (AfD),

and the Austrian Freedom Party (FPÖ). Beyond Europe, Erdoğan's Justice and Development Party (AKP) has systematically consolidated illiberal governance in Turkey. Among others, Russia and China have strategically employed such approaches as instruments of global power projection (cf. Nik et al. 2025; Lewis et al. 2018).

The "end of history" was never as definitive as once assumed.

These developments over the past two decades fundamentally challenge Francis Fukuyama's (2020) assertion that humanity has reached the "end of history" represented by the supposed culmination of ideological evolution in which liberal democracy emerges as the final form of governance. While Fukuyama acknowledged the possibility of political setbacks, he maintained that liberalism, from a rationalist perspective, was without viable alternatives. Yet this claim has proven increasingly untenable. Illiberal politics have not only persisted but have found a foothold alongside liberal ideologies in both Europe and North America, demonstrating that the "end of history" was never as definitive as once assumed. On this foundation, this paper emphasizes that international peace practice has entered a post-apocalyptic phase after the revelation of the existence of alternatives to political liberalism with substantial legitimacy. These post-apocalyptic times mark an era of uncertainties beyond the normative clarities after the end of the Cold War. Therefore, this paper introduces a political topology that facilitates the navigation of peace practice in this era: an ecology of peace.

In international peacebuilding, liberal approaches dominated the post-Cold War landscape, characterized by state-centric, top-down interventions aimed at establishing peace through liberal governance on the foundation of a liberal setup of state institutions. International organizations such as the United Nations sought to provide both material and ideational support for these efforts. However, the outcomes remained largely detached from the lived realities of populations in post-conflict environments, such as in El Salvador or Cambodia, where state institutions were captured by local elites or criminal groups, or in Kosovo, East Timor, Sierra Leone, and Bosnia, where the focus was on setting up strong institutions with robust security infrastructures (cf. Lizée 2000; Wade 2016; Dodge 2021; Mako/Edgar 2021; Kappler 2014; Belloni 2020). Acknowledging these shortcomings, international peace interventions attempted a reorientation towards local actors and strategies, but instead of moving beyond liberalist strategies

this produced yet again new avatars of liberal peace under the guise of a different rhetoric (cf. Sabaratnam 2013).

The rapid Taliban takeover of Afghanistan in 2023 stands out as the epitome of failure of the liberal peace model, marking the definitive end of its post-Cold War hegemony. Illiberal alternatives, long dismissed as relics of a bygone era, have not only reemerged but have gained legitimacy as viable, if not superior, approaches to respond to conflict. This shift has been fueled by the persistent inability of liberal peacebuilding to address the material and social realities of post-conflict societies.

A persistent inability of liberal peacebuilding

In Mali, the United Nations Multidimensional Integrated Stabilization Mission (MINUSMA) faced widespread criticism for its ineffectiveness, ultimately being replaced by the Russian Wagner Group's mercenary forces. A similar fate may await the UN Organization Stabilization Mission in the Democratic Republic of the Congo (MONUSCO) (cf. Gazeley 2022). Meanwhile, the UN-led Syrian peace process, which excluded key armed groups on ideological grounds and focused narrowly on constitutional reform, was overshadowed by the Russia-backed Astana Process. The latter, though far from perfect, included all major stakeholders and succeeded in restoring regime control and a semblance of stability albeit through coercion across much of Syria. At the same time, it did so by transferring and concentrating all rebel militias into Idlib province, deliberately creating a rebel-held exclave (cf. Beaujouan 2025). However, the distinction between liberal and illiberal peace strategies is difficult to draw in the first place. Research has indicated that UN stabilization missions, particularly those deployed in Mali, the Democratic Republic of the Congo, and the Central African Republic, incorporate central elements that bear a strong resemblance to illiberal strategies in the service of peace promotion. After all, illiberal peace strategies intend to manage conflict and achieve social stabilization by implementing architectures of security instead of attempting to resolve underlying conflicts (cf. Duarte 2024).

The pursuit of social stability by force is a strategy that has been adopted in a number of (post-)conflict contexts since the end of the Cold War, among others in Rwanda, Myanmar, in Nagorno-Karabakh by Azerbaijan (cf. Lakitsch/Hushcha 2026), as well as in Benjamin Netanyahu's security-driven approach to managing the Israeli-Palestinian conflict (cf. Pinfold 2025). Yet these illiberal interventions have proven no more effective than

their liberal counterparts. Wagner's operations in Africa have been marred by inefficiency, while Russia's peace in Syria eventually led to the military takeover of the country by the very militias that were deemed to have been contained. In all these cases, the imposition of order through coercion has merely suppressed conflict temporarily, leaving underlying tensions unresolved and the risk of renewed violence ever-present (cf. Spearin 2024). The failure of liberal peacebuilding to prevent societal relapse into armed conflict, coupled with the resurgence of illiberalism as a widely accepted alternative, seriously undermines the notion of liberalism as the apex of political evolution. At the same time, neither liberal nor illiberal strategies have succeeded in engaging with the lived realities of post-conflict actors. Instead, both impose a predetermined understanding of reality along with a set of political imperatives, and a state-centric, top-down-oriented strategy. Whether compliance is considered the result of supposedly universal legal frameworks or whether it is the result of tactics of co-optation, corruption, and patronage, both liberal and illiberal peace are inherently violent: sometimes physically in enforcing compliance, and in any case epistemically. They enact epistemic violence: the imposition of external knowledge systems that erase or delegitimize local ways of knowing and being, thereby misappropriating them, silencing them, displacing them from the traditional spaces of politics and preparing the ground for physical violence against humans and non-humans (cf. Teo 2010).

Both liberal and illiberal approaches create an absolutist and universalist space.

Backed by the absolutist Newtonian conception space, propagated along Immanuel Kant's (1974) imperative "sapere aude", the liberal as well as the illiberal peace conceive human everyday-life to be manageable and managed to an extent that justifies the creation and maintenance of social order based on rationality—the foundation of Descartes' (1986) substance dualism that freed the subject from empirical constraints, thereby marking the corner stone of modern universalism. Both are modernist. Both liberal and illiberal approaches create an absolutist and universalist space for a universal political topology to manage human everyday-lives. At the same time, these approaches have proven far too rigid to accommodate the unpredictable disruptions of non-human origin, which are increasing with the growing destabilization of the biosphere, driven by rising CO_2 emissions, the continued pollution of the atmosphere, land, and water, and the

decline of biodiversity. As a result, extreme weather events such as heatwaves, droughts, extreme cold, storms or floods are increasingly disrupting everyday-lives in political communities and cast serious doubt on the universalist conception of space as a political topology and its ability to manage human everyday-lives (cf. IPCC 2023).

In order to prevent the epistemic subjection of human-non-human actors and their habitats, and thus restore the possibility of peace, the paper demands to move beyond the end of the End of History and its modernist and universalist conception of space underlying liberal and illiberal approaches—thereby entering more or less a post-apocalyptic era in terms of political topology. It presents an ecology of peace as a political topology that allows to grasp empirical difference without epistemic subjection. Political topology is crucial for shaping international peace strategies by defining how space, power, actors, and their relationships are perceived and prioritized, which influences which and how issues and actors are actively addressed in peace efforts (cf. Richmond 2005). In essence, this paper is a theoretical intervention for practical purposes. Its ecology of peace as a political topology shall allow to grasp the unique human-non-human relationships beyond universalist selectivity and reductionism.

A theoretical intervention for practical purposes

This paper's understanding of ecology is not only about emphasizing the relevance of climate and environment for peace practice, but about addressing the multitude of factors that contribute to peace, of which climate is an integral and complexifying part, not within a universalist space, but within their distinct configuration.[1] Ecology commonly describes the interrelations between human and non-human entities within their very own habitat. The ecological understanding presented in this paper differs from the dominant theoretical conceptions of political ecology, which do not explicitly reject the predefined metaphysical separation between nature and politics.[2] Based on a relational ontology that rejects Cartesian substance dualism, this paper's ecological approach emphasizes the inextricable entanglement of the human and non-human worlds, to the point of epistemological and ontological inseparability. After all, any attempt at distinction would introduce metaphysical predeterminations and accordingly distort the richness of lived reality. Related approaches have already been adopted in the academic literature on peacebuilding, for example Elisa Randazzo and Ignasi Torrent's (2020) attempt to rearticulate peace

1 See e.g. Morton 2016; for more peace-related approaches see Simangan 2024 or Lakitsch 2023.

2 See for political ecologies that deal with the issue of peace e.g. Benjaminsen 2018; Selby et al. 2017; Ash/Obradovich 2019, Ide et al. 2023 or Von Uexkull/Buhaug 2021.

agency in a relational way or Torrent's (2021) suggestion to consider the entangled constitution of actors and actorness in UN peace missions. Morgan Brigg (2024; 2018) emphasizes the importance of relationality for a comprehensive understanding of peacebuilding and seeks to align it with non-modernist perspectives, such as indigenous worldviews. The intention of this paper is closely related to these relational approaches. However, it attempts a topological approach to contribute to a change of practice. While this paper is theoretical, it is intended to be relevant to practice, in the same way as Thania Paffenholz's (2021) or Cedric de Coning's (2018) theoretical attempts to make peacebuilding more pragmatic or Gearoid Millar's (2019) theoretic intervention to make peace practice more effective through a trans-scalar framework.

The first section examines the inherent violence of both liberal and illiberal strategies, tracing it to their shared underlying universal modernist topology and demonstrating how this violence manifests through epistemic and physical subjection, thereby laying the groundwork for armed conflict. The second section introduces a political ecology of peace as an alternative political topology, one that seeks to engage with empirical difference without reducing it to any particular external positionality, and illustrates this framework through a number of relevant cases. The final section summarises and concludes the paper's argument.

1 Moving Beyond the Violence of Universal Modernist Political Topology

A political topology offers a conceptualization of the relationship between political space, power, and actors, thereby shaping the perception of the political relevance attributed to those actors. A universalist topology gives rise to an understanding of sovereignty that embraces the notion of one universal world with an abstract conception of territory as its foundation. In European modernist understanding, sovereignty provides the distinct quality that gives the territory a national meaning. The modern state claims a distinct territory as the habitat of a distinct group of people that is governed by one authority. Accordingly, the trias of statehood, sovereignty, and territory constitutes political power. Territory becomes the exclusive domain of state power, which demarcates its sphere of influence from others. Thereby, political power is being constituted at the expense of the infinite qualities of territory which is rendered void in the end. It is thus regarded as *terra nullius* that is to be conquered. In other

words, state-centrism negates difference of space and time for the purpose of control and power, which among others served and still serves (neo-)colonial interests (cf. Parasram 2023).

State-centrism has been at the center of a universalist political topology and is the foundation for the constitutive character of the state in International Relations and in peace research. The conception of the international as an amalgam of states was unquestioned from the early days of the discipline in the 1920s at least until the 1970s and 1980s. This perspective aligns with the academic discipline's core ambition after the First World War and during the Cold War, which was to foster interstate stability in order to avoid war. Despite approaches that focused on the sub-state level such as John Burton's and Edward Azar's theories that emphasized the role of basic human needs for armed conflict, or Samuel Huntington's early interest in culture, the dominating vantage point from which to look at war and peace remained the nation state. This was rearticulated as the unquestioned dominance of the liberal peace after the end of the Cold War with its reliance on state structures and governance as a means to foster and maintain peace (cf. Parasram 2023). State-centrism proved to be overtly persistent despite the growing acknowledgement of non-state entities and factors as crucial for the "new wars" and attempts to embrace the role of the local for the issue of peace (cf. Kaldor 2002). Ironically, the notion of the local seems to contribute to bringing back state-centrism through the backdoor as it is framed as the other to the international and the national (cf. Sabaratnam 2013). Notably, state-centrism also lies at the heart of the illiberal peace, finding clear expression in China's conception of developmental peace, which seeks to foster development and stability through the existing governance structures of the state (cf. Kwok Chung 2021; Yunfei 2025).

The underlying universalist topology not only ignores but also hides local complexities.

Accordingly, whether it concerns a liberal or an illiberal intervention, the underlying universalist topology not only ignores but also hides local complexities. It covers up the infinite variety of everyday-realities of a certain place underneath a concept that was crafted in another location based upon a certain assumption of what exists and what is relevant from the perspective of that very location. In other words, external knowledge subjects a certain space and thereby exerts epistemic violence. This epis-

temic subjection concerns local particularities such as communities and their distinct cosmologies, narratives, truths, and norms. Accordingly, the assertion of a universalist topology means that worldviews underneath this veil are evaluated in reference to the one universalist (modernist) world and thus demeaned. Thereby, many actors find themselves distanced from the places where they used to participate in matters affecting their political community. Their articulations are not taken into account on a level that is regarded politically relevant since their articulations might be rendered as myths, legends, and stories. They are denied rights due to an alleged lack of so-called civilized manner in engaging with the world (cf. Trownsell et al. 2019). They become subaltern in Spivak's understanding as they are not organized formally and thus politically invisible to the overarching political authority such as a state government and the international community (cf. Spivak 1990). What was true before is banned to the realm of fiction, childish myth, and barbarism. Epistemological subjection paved the way for physical subjection in colonial endeavors and still does so (cf. Said 2019). Tales of barbarism have been serving to legitimate conquest and war for centuries and still do. Among others, the horrendous accounts of the October 7 Hamas terrorist attack against Israeli civilians and soldiers added to a notion of Palestinians as a supposedly uncivilized and wild people and was excessively referenced in the justification of Israel's war on Gaza (cf. Tenbarge/Chan 2023; Khouri 2023). Israeli decision-makers framed the destruction of Gaza as a desperate attempt of a civilized people to secure their lives against savage threats by uncivilized and barbaric people, barely humans, inhumans, human animals or animals (cf. Karanth 2023).

An artificial separation of a human realm from a non-human one

The disregard for the inhuman is inherent in modernist universalism and thus also within a universalist topology such as the one underlying the state. Based on the modernist nature-culture dichotomy, the realm of the human is strictly separated from nature. While the human sphere is something that is depicted as comprehensible, (the state of) nature is unfathomable and thus unpredictable. On this foundation, modernism calls upon humans to build themselves a hospitable home in this world and recraft it according to their needs. Thereby, it artificially separates a human realm from a non-human one and understands the non-human part as the realm of nature and the abstract background that provides the stage

for human history. This epistemological subjection of nature as human background paves the way for its exploitation to serve human purposes (cf. Latour 1993, 76-79). While the nature-culture dichotomy drove (a certain) scientific progress and massively increased human wealth and well-being in Europe and North America, it eventually fostered the destabilization of the biosphere that brings nature back to the fore in its social and political relevance in the Anthropocene (cf. Lakitsch 2021).

The epistemic and ontological subjection of human-non-human particularities is not only of ethical concern, it is first and foremost a distortion and reduction of reality and therefore highly problematic for political topology. A related topology does not adequately account for what is actually happening and misconceives the setup of power and the relevant actors. Accordingly, it is not able to respond to the dynamics that are taking place, it cannot contribute to fostering social stability and thus to preventing a society from relapsing into armed violence.

The international mission in Bosnia stands out as a universalist peacebuilding project, driven by liberal confidence and bolstered by the considerable political authority vested in the UN as the de facto governing power of the newly established state. Quite unusual was the fact that the Dayton peace agreement did not focus on local dynamics for resolving and ending hostilities, but instead sketched a political project of democratization and imposed a related state upon the people living in Bosnia. However, it did not entrust the people living in Bosnia with this responsibility and instead delegated the duties and capacities for building and sustaining peace to international bodies. Accordingly, the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms was directly applied to Bosnia, granted superiority over national law, and its human rights monitoring mechanisms were afforded direct access. Eventually, the Office of the High Representative was established to monitor the implementation of the peace agreement, promote compliance of state representatives with all civilian aspects of the peace accord, and facilitate cooperation with international organizations. It was finally imbued with the so-called Bonn Powers in 1997, which allowed the High Representative to alter binding decisions when elected state representatives were in disagreement and to take action against officials who had violated the Dayton agreement. (Chandler 2000) In essence, the international Bosnian peace project did not represent local actors and their visions, it imposed external agendas. It ignored and took away the political agency of the local actors. This happened both intentionally (out of caution regarding sectarian

dynamics) but also unintentionally. After all, its universalist liberalist topology was not able to grasp the relevance of traditional cultural institutions for civil society since there were no respective NGOs, which did not align with the traditional intervention logics (cf. Kappler/Richmond 2011). Accordingly, institutions and governmental practices in order to foster and protect institutional frameworks became more important than actual human needs (cf. Richmond 2009).

Institutions and governmental practices
became more important than actual human needs.

Another UN mission in which the organization was entrusted with state authority during the 1990s was UNMIK in Kosovo. It similarly viewed local dynamics through the state prism and did little to address the underlying conflict between ethnic Serbs and Albanians. International cooperation was channeled through this same prism, with funding drawn from external donors (cf. Franks/Richmond 2008). International peacebuilding strategies in Iraq after the US-initiated regime change in 2003 also mistrusted local stakeholders and sought to replace related dynamics with a liberal one led by a newly built Iraqi state. It thereby excluded important stakeholders and was not able to grasp the underlying dynamics that fragmented the country along sectarian lines and eventually led to renewed armed conflicts (cf. Mako/Edgar 2021; Ali 2021).

In Sierra Leone, natural resources had been among the main drivers of armed conflict and were thus included in the peacebuilding mission that sought to put its governance under state control. However, the institutions that were created to do so remained oddly artificial with little relevance and resulted in renewed armed violence, despite a shift to include local actors in hybrid peace initiatives. The shift towards the local epitomizes a crucial problem which is its inclusion via the common international framework, which means that these local actors are preselected through international practitioners and end up being avatars of the universalist liberal peace (cf. Johnson 2021; Millar 2014). Similar dynamics occurred in East Timor (cf. Richmond/Franks 2008), the Democratic Republic of Congo (cf. Russo 2021), Sri Lanka (cf. Goodhand/Walton 2009), Liberia (cf. Andersen 2010), Colombia (cf. Cárdenas 2022), South Sudan (cf. Berdal/Shearer 2021), Mali (cf. Gazeley 2022), and elsewhere: Whether international practitioners directed and enacted peace interventions alone or in tandem with local actors through hybrid institutions or initiatives, their

understanding of who is relevant and how to respond to certain issues are to be located within a universalist state-centric political topology that is unable to grasp and acknowledge the agency of local stakeholders who were often non-formal actors.

Eventually, having been conceptualized as an exclusively human realm, a state-centric topology erases non-human dimensions in their inextricable and constitutive relevance (cf. Lakitsch 2026). As a result, a plethora of peace interventions have ignored the relevance of environmental dynamics resulting from an increasingly instable biosphere for the purpose of armed conflict. Accordingly, the number of armed conflicts overlaps to a large extent with the areas most affected by the climate crisis (cf. Lakitsch 2023). In cases where peacebuilding interventions included environmental agendas, they were often designed along liberalist agendas within a universalist topology in tandem with classic liberalist aspects such as inclusion and gender empowerment. Therefore, however, these agendas excluded traditional local institutions, rites, and practices and eventually led to an increase in armed violence where they should have responded to dire environmental conditions (cf. Gaston et al. 2023). Erasing the non-human dimension, some peace missions directly harm and destroy the ecosystem, such as in in the case of Colombia. The exclusion of coral reefs such as the Varadero reef from the peace process might turn out detrimental for peace in the near future. Ironically, measures that are being taken due to the peace agreement and development initiatives in order to extend the local port and dig a new channel might destroy the reef. This would threaten agricultural land in coastal areas and thus undermine food security, while also destroying the rich fishing grounds around the reef, further compounding the risks to food security in the area (cf. Baker 2017).

The legitimacy of the claims of certain (mostly ethnic) groups is being denied.

In Nagorno-Karabakh, a complex history of peace processes between Armenia and Azerbaijan with liberal as well as illiberal elements ended in a human disaster. The overconfidence in the frozen nature of the conflict on the one side, and half-hearted peace initiatives with little broader involvement of various parts of society found a tragic end in the displacement of an entire population in summer 2024 (cf. Lakitsch/Hushcha 2026). As the Russian-led Astana process sought to bring peace to Syria by gathering

the remaining armed regime opposition in Idlib in order to control them and stabilize the situation, rather than addressing the underlying issues (cf. Abboud 2021), the Israeli government imposed a blockade on the Hamas-run Gaza Strip instead of responding to the Palestinian grievances that had led to Hamas's election (cf. Pinfold 2025). Both cases proofed to be incapable of managing peace by force and ended in the takeover of the central government in Damascus in the first case, and a horrific massacre against people living in Israel by Hamas. Other cases of illiberal peace such as in Rwanda, Myanmar, Sri Lanka, China (Uigurs) or Russia (Chechnya) did not lead to mass armed violence, but are also not able to reduce intense social tensions. In all cases, the legitimacy of the claims of certain (mostly ethnic) groups is being denied, thus the existence of ethnic conflict in the first place, and political opposition including armed violence is rendered as terrorist activity that justifies robust means of containment and oppression (cf. Duarte/Souza 2024)

2 An Ecology of Peace as Political Topology

While ecologies describe the interrelations between humans and non-humans in their habitat, political ecologies typically focus on the interrelations and correlations between politics, society, and the environment (cf. Braun 2015). However, such a traditional approach often assumes a strict ontological separation between the human and the non-human and tends to perpetuate the modernist dichotomy between nature and culture. It thereby further obscures large aspects of reality along (arbitrarily) predetermined patterns (cf. Chagani 2014). Especially the separation of politics from non-human dimensions of reality is an illusion that is becoming increasingly apparent in light of the climate crisis and the rising frequency of disruptive, extreme biospheric dynamics and events, such as heatwaves, droughts, flooding and wildfires. Rather, politics itself resembles an ecology comprising an inextricable web of human-non-human actors-in-relation and dynamics. Accordingly, no actor owns a particular action; actors always act together or in relation to each other. This paper's ecology of peace emphasizes the equal peace relevance of human and non-human actors-in-relation. In essence, instead of seeing the world through presumed metaphysical categories, peace practice along such a political topology understands peace through human-non-human ecologies, seeks to reach beyond these arbitrary distortions and reductions and

intends to grasp and comprehend the interrelated human-non-human dynamics in their relevance for politics and for peace in their very own habitat (cf. Bennet 2010, 94-109; Morton 2016). The choice to conceive of a certain context as an ecology is not merely theoretical or arbitrary, but rather an unavoidable consequence of taking biospheric processes and phenomena seriously in relation to political communities.

In other words, peace practice along an ecological understanding of peace seeks to be attentive to the whole world rather than picking out aspects desired by a certain policy or research agenda (cf. Grove 2014). In doing so, it is aware of the inextricable entanglements of human thought and action with the myriad entities that surround and penetrate it (cf. Morton 2016, 159-162). Accordingly, peace practice on the foundation of an ecology of peace does not subject actors and their interrelations in their habitat to a certain predefined understanding, but seeks to grasp these by getting more accurate epistemic access to a certain (post-)conflict context and its specific human-non-human interrelationships. Thereby, it opens up new possibilities for engaging with the world for the purpose of peace that are more realistic since they reflect the actual processes and phenomena in their locality (cf. Morton 2016; Bennett 2010, 94-109).

The human dethroned from the center of thinking

In essence, peace becomes manifest in and through ecologies comprising human-non-human interrelations. It cannot be designed or crafted from the outside. Thus, while an ecology decenters from (arbitrary) individual approaches towards (post-)conflict environments, it also obscures the frame of reference for peace and thus its compass to navigate peace practice. This issue arises from the conceptual shift towards a relational ontology and its tendency towards depoliticization. With the human dethroned from the center of thinking and thus the transcendental ego removed, there seems to be no position anymore from which to differentiate between unfavorable and favorable constellations and thus determine their relevance for peace. Thereby, the traditional metaphysical universalist reference to evaluate politics is being rejected. The difficulty of declaring a certain process or phenomenon favorable or unfavorable lies in the flat ontological character of a relational world that is without hierarchy. That means that declaring something favorable or unfavorable might mean to assert oneself as subject above the flat ontology and distort it by bringing back in the epistemologically and ontologically domi-

nant human and thereby an arbitrary individual perspective under the guise of universalism (cf. Lakitsch 2021, 7–9).

A point of reference is the *sine qua non* of peace practice in order to navigate peace practice in complex contexts and at the same time be able to grasp and comprehend power and related asymmetries. This paper's ecological understanding of peace refrains from crafting peace along predetermined ideas and at the same time maintains a frame of political reference. Accordingly, it seeks to orient peace practice along the peace that is being articulated through the ecologically interrelated myriads of human and non-human actors-in-relation (cf. Agathangelou 2016). This shift is not motivated by fatalism, rather by the recognition of the epistemological primacy of the articulations of actors-in-relations and their positionalities within a relational ecology. While the subject is constitutively interrelated with its human-non-human others, it is still positionally grounded (cf. Braidotti 2013). In other words, humans must not elevate themselves into an epistemologically dominant position in order to avoid the creation of structures of subjection by evaluating and judging processes and phenomena beyond their positionalities. Instead, it is precisely the articulations at a certain positionality that provide the political reference to evaluate phenomena and processes related to this very positionality. Human-non-human processes and phenomena are all on the same ontological level within an ecology, nevertheless, the plethora of articulations provides points of political reference for a certain positionality.

Articulations of actors-in-relation at distinct positionalities serve as political reference and provide the condition of possibility to understand peace through ecologies. However, it does not yet present criteria for an ecological understanding of peace. These should allow to determine the peace relevance of processes and phenomena within ecologies. Being situated within a relation ontology, such an understanding of peace constitutively rejects universalist and thus external conceptions of peace. Peace within a relational ecology on the other hand is fundamentally non-universal and local through its constitutive positional reference. Assuming articulations at their distinct positionality as its foundation, peace relates to any process or phenomenon that corresponds with the articulations of actors-in-relation at their positionality.[3] This ecological understanding of peace is more or less a relational and positional articulation of the fundamental understanding of peace as coherence of inner-human dynamics with a certain environment. Understanding peace through ecologies moves their conceptions into an ecological context and thus decent-

3 See also Morgan Brigg's (2024) and Ignasi Torrent's (2021) cohering understanding of relational peace.

ers inner dynamics from individual and only human actors towards a wide and elusive human-non-human web. Nevertheless, an ecological understanding of peace fundamentally relies on the positionality through which these widespread, intertwined dynamics are articulated. This positional foundation of peace prevents openly universalist images of respective (post-)conflict contexts, but also prevents unintentional universalizations through misunderstandings of an alleged localized conception of peace (cf. Richmond 2024).

Peace articulates itself through an intricate human-non-human web at a distinct positionality.

Reimagining peace as something that becomes manifest in and through an ecology of its own fundamentally rejects any possibility to appropriate it from the external. Peace articulates itself through an intricate human-non-human web at a distinct positionality. Therefore, each peace is incommensurable. In some situations, peace means the silencing of arms and thus the absence of violence; in others, it might include democracy or the restauration of a forest or a reef (cf. Pospisil 2018). While peace articulates itself through an ecology and cannot be attributed externally, it is accessible through the articulations of actors-in-relation at distinct positionalities. Peace as process or phenomenon that coheres with an articulation of human-non-human actors-in-relation refers to a certain positionality, yet represents the wider web of interrelations that is a distinct ecology. Any actor, whether human or non-human, such as a glacier, reef, soil, forest, jellyfish or locusts, can articulate itself as part of an ecology. Accordingly, an ecological approach circumvents the problem of an arbitrary reduction of complexity from the external by having the human-non-human-actors that are ecologically interrelated articulate what is peace relevant.

In essence, reimagining peace through human-non-human ecologies shifts the focus to the articulations of actors-in-relation and the responses to these. Articulations of humans- and non-humans-in-relation are tied to their positionality. In other words, thinking and doing always relate to a certain positionality. The greater the distance to a particular positionality, the less intimacy with the respective interrelations, the less understanding of related articulations and the less legitimacy to articulate in representation to the other positionality. Intimacy with human-non-human interrelationships more or less demarcates the blurry bounda-

ries between the various ecologies (cf. Trownsell 2019). This intimate understanding within an ecology provides the foundation to adequately make sense of human articulations on a deeper level. Thereby, it allows to respond to even contradictory notions without fostering contradictions, conflicts, and fragmentations. A deeper sense of understanding also allows to make sense of articulations of non-human actors-in-relation. The articulations of human-non-human actors-in-relation need to be understood and interpreted within their ecologies in order to not misunderstand them and distort their perspectives. Accordingly, based on these intimacies, various forms of knowing beyond European episteme have developed and allow to make sense of non-human speech (cf. Kimmerer 2013). After all, there are many non-verbal ways to communicate such as communication through affect, synergy, actancy or biosemiosis (cf. Youatt 2020, 124), but also through shamanic ways, meditation, art works or performances (cf. Carvalho/Riquito 2022).

Various forms of knowing
beyond European episteme have developed.

Communities which have been living together for decades or centuries have a shared understanding of their worlds and their places within them. Many among them are well aware that they are constitutively entangled with the forest, the lake, the soil or the glacier that they have been sharing their habitat with. Thus, the non-verbal articulations of a forest, which might be a change of color patterns of leaves, or an altered color of soil or ice might be well understood and can be responded to by its fellow human inhabitants. However, while an ecological approach understands the pluriverse of worlds as consisting of inextricable webs of human-non-human interrelations, a political community or any other way in which humans are organizing their lives together are human imaginatives. They are not relevant as such for oceans, lakes, soil, rivers, mountains, coral reefs, cattle or jellyfish. Yet, in turn, these non-human actors-in-relation are of fundamental relevance for human imaginatives (cf. Brigg 2024, 11). After all, they are constitutive parts of their dynamics. Therefore, for the purpose of fostering peace, the focus is not on understanding non-humans-in-relation as such, but on the various forms through which people are organizing their lives together such as communities, villages or cities. In other words, while peace articulates itself through ecologies, it does so through the human-non-human actors-in-relation that inhabit eco-

logically constituted worlds; it is to be grasped and understood by human actors-in-relation from within these worlds. Accordingly, international peace practice has to seek access to these worlds through their human inhabitants and navigate along their understandings of peace relevance (cf. Escobar 2020, 164-167).

Embracing an ecology of peace should enable international peacebuilding interventions to grasp actors and practices in their interrelations, dynamics, and political relevance, rather than neglecting them due to epistemic distance or incompatibility with a particular universalist epistemology. The Gacaca Courts in Rwanda offer one such example: rooted in customary practice, they provided a public space for voicing grief and were widely adopted in the aftermath of the genocide as a means of addressing perpetrators. Although largely effective, they faced significant international criticism for perceived arbitrary conduct, and attempts to accommodate this critique had considerable repercussions on their overall effectiveness (cf. Golding/Fontan 2025). This disregard for local dynamics likely stems from an epistemic gap that an ecology of peace seeks to overcome by understanding dynamics purely through the interrelations among the actors involved. Such an approach also makes it possible to account for dimensions that tend to be obscured within universalist frameworks, including the non-human. Tara Bandu, a customary practice in East Timor that is inextricably entangled with both environmental and community dimensions, illustrates this point well: by responding to diminishing food security and rising violence through ritual, it was able to foster peace in a genuinely comprehensive manner. Similarly, initiatives addressing water scarcity in Nepal and Yemen proved successful in promoting both water access and the reduction of violence by embedding themselves within ritualistic practices that reflected the holistic entanglement of human and more-than-human cosmologies across various communities (cf. Nalbo 2024; Gaston et al. 2023).

Conflicts involving indigenous communities in particular should not be approached on the foundation of a state-centric topology if one is to adequately comprehend their underlying dynamics. Instead, an ecology of peace offers a more attentive framework, one that takes seriously the actual relations between human and non-human actors and the cosmologies that find expression in customs and rites. The Mi'kmaq community in Canada illustrates this well. After 2010, they were violently targeted for fishing practices that state authorities and civil society members considered to be endangering fish populations. Yet for the Mi'kmaq, such

a framing fundamentally misrepresents their relationship to their territory: they understand themselves as deeply interrelated with their land and sea, including its human and non-human inhabitants. This entails a strong sense of kinship with the land and its animals, as well as a stewardship ethic that governs, among other things, their interaction with fish. Restricting their fishing rights thus does not merely curtail a practice but imposes an external, universalist understanding onto their relational sense of self, degrading their worldview while simultaneously misreading the very actions it seeks to regulate (cf. Parasram 2023).

Embracing ontologies of interconnected selves, encompassing land, forests, water, and animals

This is not an isolated case. Numerous indigenous communities across Australia, Africa, and beyond hold relational ontological understandings of the world, sustained by animist cosmologies and shamanic traditions. Many conceive of territory not as inert matter but as a living being with memory. They embrace ontologies of interconnected selves, encompassing land, forests, water, and animals as constitutive rather than peripheral (cf. Escobar 2020). A reconsidered ecological political topology which reveals the infinity of politically relevant dimensions obscured beneath modernist conceptions of state, land, and nation is therefore indispensable for adequately responding to such conflicts (cf. Trownsell et al. 2019).

3 A New Beginning for Peace Practice after the End of History

The second Trump administration's transactional way of conducting international politics shattered the remnants of liberalist triumphalism and at the same time cast light on the fact that illiberal alternatives had already emerged years before. Emphasizing these observations unveils a world that is far more diverse than the linearities of modernism allow; a world beyond the separation of nature and culture; a world in which non-human phenomena, processes, and beings have political agency; a world which is actually a pluriverse of many worlds representing a myriad of ontologies beyond the exclusivity of one modern cosmology. Peace practice needs to embrace this End of History and navigate the complexities that have been unveiled.

This paper acknowledges the current geopolitical dominance of illiberal approaches in responding to societal challenges and conflicts, but does not make a case for reinstating the liberal peace. Rather, it argues that neither the liberal nor the illiberal approach is capable of achieving social stability in a sustainable manner. It suggests that the underlying problem is the modernist understanding of political topology shared by both, which obscures the complexity of local dynamics and is therefore unable to engage with them in ways that foster lasting social stability. To this end, the first section described the epistemic blindness of modernist political topologies and its consequences for international interventions, while the second section outlined how a political ecology of peace rearticulates political topology through a relational ontological understanding that seeks to engage with empirical diversity without reducing it according to any particular external positionality.

Admittedly, the path from the currently dominant illiberal mindset to a political ecology of peace is longer than it would have been with the liberal peace as a starting point. Yet the definitive decline of the latter also creates an opportunity to think seriously about genuine alternatives for fostering peace in ways that could once again lend legitimacy to international peace interventions. Ultimately, there may be no other choice than to embrace the full breadth of empirical diversity.

References

Abboud, Samer (2021), Making Peace to Sustain War. The Astana Process and Syria's Illiberal Peace, Peacebuilding 9, 3, 326–343. DOI: 10.1080/21647259.2021.1895609.

Agathangelou, Anna M. (2016), Bruno Latour and Ecology Politics. Poetics of Failure and Denial in IR, Millennium: Journal of International Studies 44, 3, 321–347. DOI: 10.1177/0305829816643173.

Ali, Zahra (2021), From Recognition to Redistribution? Protest Movements in Iraq in the Age of 'New Civil Society', Journal of Intervention and Statebuilding 15, 4, 528–542. DOI: 10.1080/17502977.2021.1886794.

Andersen, Louise (2010), Outsiders Inside the State. Post-Conflict Liberia between Trusteeship and Partnership, Journal of Intervention and Statebuilding 4, 2, 129–152. DOI: 10.1080/17502970903533660.

Ash, Konstantin / Obradovich, Nick (2019), Climatic Stress, Internal Migration, and Syrian Civil War Onset, Journal of Conflict Resolution 64, 1, 3–31. DOI: 10.1177/0022002719864140.

Baker, David (2017), The Heroic Reef, Terra Magazine, 19. Januar 2017, https://terra.oregonstate.edu/2017/01/the-heroic-reef [23 April 2026].

Beaujouan, Juline (2025), Power Peace. The Resolution of the Syrian Conflict in a Post-Liberal Era of Peacemaking, Journal of Intervention and Statebuilding 19, 3, 309–328. DOI: 10.1080/17502977.2024.2371713.

Belloni, Roberto (2020), The Rise and Fall of Peacebuilding in the Balkans, Cham: Palgrave Macmillan.

Benjaminsen, Tor A. (2018), Why Do Pastoralists in Mali Join Jihadist Groups? A Political Ecological Explanation, The Journal of Peasant Studies 46, 1, 1–20. DOI: 10.1080/03066150.2018.1474457.

Bennett, Jane (2010), Vibrant Matter. A Political Ecology of Things, Durham: Duke University Press.

Berdal, Mats / Shearer, David (2021), Hard Lessons from South Sudan, Survival 63, 5, 69–96. DOI: 10.1080/00396338.2021.1982200.

Blaser, Mario / Escobar, Arturo (2016), Political Ecology, in: Adamson, Joni / Gleason, William / Pellow, David (eds.), Keywords in the Study of Environment and Culture, New York: New York University Press, 164–167.

Braidotti, Rosi (2013), The Posthuman, Cambridge: Polity Press.

Braun, Bruce (2015), From Critique to Experiment? Rethinking Political Ecology for the Anthropocene, in: Perreault, Tom / Bridge, Gavin / McCarthy, James (eds.), The Routledge Handbook on Political Ecology, Oxon/New York: Routledge, 102–114.

Brigg, Morgan (2018), Relational and Essential. Theorizing Difference for Peacebuilding, Journal of Intervention and Statebuilding 12, 3, 352–366. DOI: 10.1080/17502977.2018.1482078.

Brigg, Morgan (2024), Furthering Relational Approaches to Peace, Journal of Peace Research 62, 4, 1046–1060. DOI: 10.1177/00223433241267811.

Bush, George H. W. (1990), Address Before a Joint Session of Congress, 11. September 1990, https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/september-11-1990-address-joint-session-congress [23 April 2026].

Cárdenas, María (2022), Why Peacebuilding Is Condemned to Fail If It Ignores Ethnicization. The Case of Colombia, Peacebuilding 11, 2, 185–204. DOI: 10.1080/21647259.2022.2128583.

Carvalho, António / Riquito, Mariana (2022), Listening-with the Subaltern. Anthropocene, Pluriverse and Human-Non Human Agency, Nordia Geographical Publications 51, 2, 37–56. DOI: 10.30671/nordia.107404.

Chagani, Fayaz (2014), Critical Political Ecology and the Seductions of Posthumanism, Journal of Political Ecology 21, 1, 424–436. DOI: 10.2458/v21i1.21144.

Chandler, David (2000), Bosnia. Faking Democracy after Dayton, London: Pluto Press.

De Coning, Cedric (2018), Adaptive Peacebuilding, International Affairs 94, 301–317. DOI: 10.1093/ia/iix251.

Descartes, René (1986), Discourse on Method, New York/London: Macmillan/Collier Macmillan.

Dodge, Toby (2021), Afghanistan and the Failure of Liberal Peacebuilding, Survival 63, 5, 47–58. DOI: 10.1080/00396338.2021.1982197.

Escobar, Arturo (2020), Pluriversal Politics. The Real and the Possible, Durham: Duke University Press.

Franks, Jason / Richmond, Oliver P. (2008), Liberal Hubris? Virtual Peace in Cambodia, Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association 43, 1, 81–103. DOI: 10.1177/0967010607075971.

Fukuyama, Francis (2020), The End of History and the Last Man, London: Penguin.

Gaston, Erica / Brown, Oliver / al-Dawsari, Nadwa / Downing, Cristal / Day, Adam / Bodewig, Raphael (2023), Climate-Security and Peacebuilding. Thematic Review, United Nations University, https://www.un.org/peacebuilding/sites/www.un.org.peacebuilding/files/documents/climate_security_tr_web_final_april10.pdf [23 April 2026].

Gazeley, Joe (2022), The Strong 'Weak State'. French Statebuilding and Military Rule in Mali, Journal of Intervention and Statebuilding 16, 3, 269–286. DOI: 10.1080/17502977.2022.2030627.

Golding, David / Fontan, Victoria C. (2025), Decolonizing Peace. Possibilities for Pluriversality, in: Hallward, Maia Carter / Kim, Eun / Mouly, Cécile / Seidel, Timothy / Wai, Zubairu (eds.), The Sage Handbook of Peace and Conflict Studies, London et al.: Sage.

Goodhand, Jonathan / Walton, Oliver (2009), The Limits of Liberal Peacebuilding? International Engagement in the Sri Lankan Peace Process, Journal of Intervention and Statebuilding 3, 3, 303–323. DOI: 10.1080/17502970903086693.

Grove, Jairus Victor (2014), Ecology as Critical Security Method, Critical Studies on Security 2, 3, 366–369.

Ide, Tobias / Johnson, McKenzie F. / Barnett, Jon / Krampe, Florian / Le Billon, Philippe / Maertens, Lucile / von Uexkull, Nina / Vélez-Torres, Irene (2023), The Future of Environmental Peace and Conflict Research, Environmental Politics 32, 6, 1077–1103. DOI: 10.1080/09644016.2022.2156174.

IPCC (2023), Climate Change 2023. Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, edited by H. Lee and J. Romero, Genf: IPCC.

Kaldor, Mary (2002), New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era, Cambridge: Polity Press.

Kant, Immanuel (1974), Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Bahr, Erhard (ed.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 9–16.

Kappler, Stefanie (2014), Local Agency and Peacebuilding. EU and International Engagement in Bosnia-Herzegovina, Cyprus and South Africa, New York: Palgrave Macmillan.

Kappler, Stefanie / Richmond, Oliver P. (2011), Peacebuilding and Culture in Bosnia and Herzegovina. Resistance or Emancipation?, Security Dialogue 42, 3, 261–278. DOI: 10.1177/0967010611405377.

Karanth, Sanjana (2023), Israeli Defense Minister: "We Are Fighting Human Animals", Huffington Post, 9. Oktober 2023, https://www.huffpost.com/entry/israel-defense-minister-human-animals-gaza-palestine_n_6524220ae4b09f4b8d412e0a [23.04.2026].

Khouri, Rami G. (2023), Watching the Watchdogs. Babies and Truth Die Together in Israel-Palestine, Al Jazeera, 13. Oktober 2023, https://www.aljazeera.com/opinions/2023/10/13/watching-the-watchdogs-babies-and-truth-die-together-in-israel-palestine [23.04.2026].

Kimmerer, Robin W. (2013), Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants, Minneapolis: Milkweed Editions.

Lakitsch, Maximilian (2021), Hobbes in the Anthropocene. Reconsidering the State of Nature in Its Relevance for Governing, Alternatives 46, 1, 3–16. DOI: 10.1177/03043754211008677.

Lakitsch, Maximilian (2023), Peace Needs to Embrace the Anthropocene, Peace Review 35, 1, 166–174. DOI: 10.16997/ahip.1414.

Lakitsch, Maximilian / Hushcha, Marylia (2026), Faking Peace Until War in Nagorno-Karabakh. Realistic Opportunities for Peace Beyond the Centers of State Power, Review of Central and East European Law 51, 1–2, 60–85. DOI: 10.1163/15730352-bja10131.

Latour, Bruno (1993), We Have Never Been Modern, Cambridge: Harvard University Press.

Lewis, David / Heathershaw, John / Megoran, Nick (2018), Illiberal Peace? Authoritarian Modes of Conflict Management, Cooperation and Conflict 53, 4, 486–506. DOI: 10.1177/0010836718765902.

Lizée, Pierre P. (2000), Peace, Power and Resistance in Cambodia, London: Macmillan.

Mako, Shamiran / Edgar, Alistair D. (2021), Evaluating the Pitfalls of External Statebuilding in Post-2003 Iraq (2003–2021), Journal of Intervention and Statebuilding 15, 4, 425–440. DOI: 10.1080/17502977.2021.1958292.

Millar, Gearoid (2014), Disaggregating Hybridity. Why Hybrid Institutions Do Not Produce Predictable Experiences of Peace, Journal of Peace Research 51, 4, 501–514. DOI: 10.1177/0022343313519465.

Millar, Gearoid (2019), Toward a Trans-Scalar Peace System. Challenging Complex Global Conflict Systems, Peacebuilding 8, 3, 261–278. DOI: 10.1080/21647259.2019.1634866.

Morton, Timothy (2016), Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence, New York: Columbia University Press.

Nalbo, Dhirendra (2024), Toward Indigenous Methodologies and Environmental Peacebuilding. A Study on Water Projects in Nepal, Environment and Security 2, 1, 105–120. DOI: 10.1177/27538796241231388.

Paffenholz, Thania (2021), Perpetual Peacebuilding. A New Paradigm to Move Beyond the Linearity of Liberal Peacebuilding, Journal of Intervention and Statebuilding 15, 367–385. DOI: 10.1080/17502977.2021.1925423.

Parasram, Ajay (2023), Pluriversal Sovereignty and the State of IR, Review of International Studies 49, 356–367. DOI: 10.1017/S0260210523000165.

Pinfold, Rob Geist (2025), Failure of Containment. Israel's Gaza Withdrawal After 20 Years, Survival 67, 5, 87–102. DOI: 10.1080/00396338.2025.2561485.

Pospisil, Jan (2018), Peace in Political Unsettlement. Beyond Solving Conflict, Cham: Palgrave Macmillan.

Randazzo, Elisa / Torrent, Ignasi (2020), Reframing Agency in Complexity-Sensitive Peacebuilding, Security Dialogue 52, 1, 3–20. DOI: 10.1177/0967010620904306.

Richmond, Oliver P. (2005), The Transformation of Peace, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Richmond, Oliver P. (2009), The Romanticisation of the Local. Welfare, Culture and Peacebuilding, The International Spectator 44, 1, 149–169. DOI: 10.1080/03932720802693044.

Richmond, Oliver P. (2024), The Use and Misuse of the 'Local Turn', Millennium: Journal of International Studies 52, 3, 540–565. DOI: 10.1177/03058298241265026.

Richmond, Oliver P. / Franks, Jason (2008), Liberal Peacebuilding in Timor Leste. The Emperor's New Clothes?, International Peacekeeping 15, 2, 185–200. DOI: 10.1080/13533310802041436.

Russo, Jenna (2021), Militarised Peacekeeping. Lessons from the Democratic Republic of the Congo, Third World Quarterly 42, 12, 3070–3086. DOI: 10.1080/01436597.2021.1992272.

Sabaratnam, Meera (2013), Avatars of Eurocentrism in the Critique of the Liberal Peace, Security Dialogue 44, 3, 259–278. DOI: 10.1177/0967010613485870.

Said, Edward (2019), Orientalism, London: Penguin Books.

Selby, Jan / Dahi, Omar S. / Fröhlich, Christiane / Hulme, Mike (2017), Climate Change and the Syrian Civil War Revisited, Political Geography 60, 232–244. DOI: 10.1016/j.polgeo.2017.05.007.

Simangan, Dahlia (2024), Peace in the Anthropocene, Oxford Research Encyclopedia of International Studies, 18 September 2024.

Spearin, Christopher (2024), Russia's Wagner Group/Africa Corps. An Authoritarian Conflict Management Examination, Conflict, Security & Development 24, 5, 479–499. DOI: 10.1080/14678802.2024.2415659.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990), Gayatri Spivak on the Politics of the Subaltern. Interview with Howard Winant, Socialist Review 20, 3, 85–97.

Tenbarge, Kat / Chan, Melissa (2023), Unverified Reports of "40 Babies Beheaded" in Israel-Hamas War Inflame Social Media, NBC News, 12. Oktober 2023, https://www.nbcnews.com/tech/internet/unverified-allegations-beheaded-babies-israel-hamas-war-inflame-social-rcna119902 [23.04.2026].

Teo, Thomas (2010), What is Epistemological Violence in the Empirical Social Sciences?, Social and Personality Psychology Compass 4, 5, 295–303. DOI: 10.1111/j.1751-9004.2010.00265.x.

Torrent, Ignasi (2021), Entangled Peace. UN Peacebuilding and the Limits of a Relational World, Lanham et al.: Rowman & Littlefield.

Trownsell, Tamara et al. (2019), Recrafting International Relations through Relationality, e-International Relations, 8. Januar 2019, https://www.e-ir.info/2019/01/08/recrafting-international-relations-through-relationality.

Trump, Donald J. (2026), President Trump Discusses the Capture of Nicolás Maduro in Venezuela, 3. Januar 2026, https://www.democrats.senate.gov/newsroom/trump-transcripts/transcript-president-trump-discusses-the-capture-of-nicolas-maduro-in-venezuela-10326 [23.04.2026].

von Uexkull, Nina / Buhaug, Halvard (2021), Security Implications of Climate Change. A Decade of Scientific Progress, Journal of Peace Research 58, 1, 3–17. DOI: 10.1177/0022343320984210.

Wade, Christine J. (2016), Captured Peace. Elites and Peacebuilding in El Salvador, Athens, Ohio: Ohio University Press.

Youatt, Rafi (2020), Interspecies Politics. Nature, Border, States, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Author retains copyright.

Antonina Wozna Urbanczak

Spirituelle Intelligenz

Ein ethisches Prinzip für eine weiterführende „Agenda 2030.2“?

DEUTSCH

ABSTRACTS

Im Zentrum des Beitrags steht das Konzept der spirituellen Motivation, wobei spirituelle Intelligenz als ein ethisches Prinzip im Bereich nachhaltiger Transformation eingeführt und auf politischer und rechtlicher Ebene untersucht wird. Dies erfolgt insbesondere in Hinblick auf die Agenda 2030 und zukünftige Ziele nachhaltiger Entwicklungen.

Konkret wird gefragt: Wie lässt sich die Kategorie der „spirituellen Intelligenz“ als transformatives Prinzip nachhaltiger Entwicklung verstehen? In einem dreistufigen Prozess werden die Problembereiche bei der Umsetzung der Agenda 2030 thematisiert und kirchliche Lehrbeiträge zum Umweltschutz wie auch zu sozialer Ungerechtigkeit behandelt. Dabei werden Spiritualität und spirituelle Intelligenz in Bezug auf Nachhaltigkeit berücksichtigt, und zwar mit dem Ziel, innere Entwicklungen (*Inner Development Goals*; IDG) als Ergänzung zu Zielen der Nachhaltigkeitsentwicklung (*Sustainable Development Goals*; SDG) zu fördern, die gemeinsam erst transformative nachhaltige Prozesse ermöglichen. Als Beispiel dazu dient das Modell der Fürsorge-/Care-Bewegung, wo gendergerechtes Wirtschaften viele Verbesserungen liefern kann.

Spirituelle Intelligenz kann als intersektionales Prinzip dazu beitragen, die Lücke zwischen theoretischen und praktischen Ansätzen von nachhaltigen Entwicklungen zu schließen und eine neue „Agenda 2030.2“ zu gestalten.

9:2, 2026, 169–183
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.8

ENGLISH

Spiritual intelligence. An ethical principle for a new "Agenda 2030.2"?

The text addresses the concept of spiritual motivation, introducing spiritual intelligence as an ethical principle within the realm of sustainable transformation and examining it at political and legal levels—particularly with regard to Agenda 2030 and future sustainable development goals.

The research question is: How can the category of "spiritual intelligence" be understood as a transformative principle of sustainable development? A three-stage process addresses the challenges involved in implementing Agenda 2030 and discusses church teachings on environmental protection and social injustice. In doing so, spirituality and spiritual intelligence are considered in the context of sustainability, with the aim of fostering "Inner Development Goals" (IDG) to complement the "Sustainable Development Goals" (SDG)—thereby enabling truly transformative sustainability processes. The "care movement" model serves as an example here, illustrating how gender-equitable economic practices could yield significant improvements.

As an intersectional principle, spiritual intelligence can help bridge the gap between theoretical and practical approaches to sustainable development and shape a new "Agenda 2030.2."

| KEY WORDS

Spirituelle Intelligenz; Nachhaltigkeit; Agenda 2030; *Inner Development Goals*; Transformation; Bildung für nachhaltige Entwicklung; Integrale Ökologie

spiritual intelligence; sustainability; 2030 Agenda; Inner Development Goals; transformation; education for sustainable development; integral ecology

| BIOGRAPHY

Dr.in Dr.in Antonina Wozna Urbanczak ist Post-Doc-Forscherin im Bereich Gender-Ethik und Frauenforschung am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Graz. Derzeit vertritt sie die Professur in Systematischer Katholischer Theologie an der Universität Wuppertal.

ORCID 0000-0001-8220-9454

E-Mail: antonina.wozna-urbanczak(at)uni-graz.at

1 Einleitung

Der vorliegende Artikel ist Teil eines größeren Projekts mit dem Titel „Gender-theologische und ethische Beiträge zur AGENDA 2030“, das im Rahmen des FWF-Einzelforschungsprojekts PAT4463026 entwickelt wurde. Ausgangspunkt des gesamten Projekts ist die Frage, was uns Menschen heutzutage dazu motivieren kann, uns für die Umwelt einzusetzen, um auf individueller Ebene den drohenden Szenarien aktueller Klimaprognosen begegnen zu können.

Laut Umweltschutzethiker:innen, wie z. B. Ott et al. (2016), lassen sich diesbezüglich drei Motivationsebenen festmachen, die das Handeln von Individuen in diesen Prozessen bestimmen: anthropozentrische Faktoren (die auf das Überleben der menschlichen Gattung ausgerichtet sind), funktionale Faktoren (die sich auf die Entwicklung aller Arten konzentrieren) und spirituelle Faktoren, die über technokratische oder rationalistische Paradigmen hinausgehen.

Ausgehend von der letztgenannten spirituellen Motivation, wird gefordert, dass die Genderforschung weitere Motivationsfaktoren liefert, die direkt zum Fortschritt der Umweltethik beitragen können (vgl. Stryker 2020). Diese sollen bessere Entscheidungsfindungen im Bereich der Nachhaltigkeitsforschung ermöglichen, sodass etwa institutionalisierte Engagements, die bereits im Rahmen der Agenda 2030 angestrebt werden, in Hinblick auf eine Weiterführung dieser Initiative von mehr Erfolg gekrönt sein werden.

Dieser Beitrag konzentriert sich jedoch nur auf einen Aspekt spiritueller Motivation, und zwar auf spirituelle Intelligenz als ein ethisches Prinzip. Dieses kommt bereits in politischen und rechtlichen Strukturen zur Anwendung, insbesondere in der Agenda 2030 der Vereinten Nationen, dem Pariser Abkommen (Vereinte Nationen 2015), den Deutschen Nachhaltigkeitsstrategien sowie internationalen Governance-Ansätzen (vgl. Messner et al. 2018; Stuchtey et al. 2016). Die Gestaltung einer weiterführenden Agenda soll davon bestimmt sein.

Vor diesem Hintergrund lautet die Forschungsfrage in diesem Beitrag: Wie lässt sich die Kategorie der „spirituellen Intelligenz“ als transformatives Prinzip nachhaltiger Entwicklung verstehen? Um diese Frage zu beantworten, werden wir einem dreistufigen Prozess folgen. Zunächst werden die Agenda 2030 und ihre Ziele (*Sustainable Development Goals*; SDG) als internationale Initiative auf der Grundlage des Pariser Abkommens von 2015 sowie die Probleme bei der Umsetzung dieser Ziele kurz vor-

gestellt und einige Beiträge aus den letzten kirchlichen Dokumenten zur Umweltpflege beschrieben. Anschließend wird die mit der Umweltkrise verbundene, nach wie vor bestehende Ungerechtigkeit in Bezug auf Geschlechterrollen hervorgehoben, um mit einigen Zeichen der Hoffnung zu enden, die den apokalyptischen Perspektiven widersprechen.
Im zweiten Teil wird das Konzept von Spiritualität und spiritueller Intelligenz als zentraler Motivationsfaktor für Nachhaltigkeit vorgestellt. Seine Relevanz und Berechtigung gründen sich auf die Notwendigkeit dringender Entscheidungsfindung in einem Kontext, in dem sich die wissenschaftliche Gemeinschaft noch nicht darauf geeinigt hat, wie gehandelt werden muss, um weitere Krisen zu vermeiden (vgl. Bauman 2014). Die Schnittstelle zwischen Spiritualität und Nachhaltigkeit wird ein zentraler Punkt dieses Abschnitts sein.
Drittens werden innovative Perspektiven der spirituellen Intelligenz im Sinne einer nachhaltigen sozialen Transformation, wie der *Care*-Bewegung, vorgestellt. Ausgehend von den Zielen der inneren Entwicklung (*Inner Development Goals*; IDG)[1] wird ein pädagogisches Paradigma einer nachhaltigen Denkweise als konkreter Schritt zugunsten der nächsten Generationen präsentiert. Eine weitere Anwendung des Paradigmas berücksichtigt die Komplexität an Faktoren, die sich auf wirtschaftliche und geschlechtsspezifische Ungerechtigkeiten beziehen, und zeigt ein Modell der nachhaltigen Entwicklung auf, das beide Dimensionen umfasst.
Das Ziel des Aufsatzes besteht in der Sensibilisierung für die Möglichkeiten, die der Begriff der spirituellen Intelligenz für transformative nachhaltige Prozesse bietet – nicht als konkurrierende Alternative zu vielen positiven Initiativen, sondern als konstruktive und sinnvolle Ergänzung dazu.

2 Probleme der Agenda 2030

Die Agenda 2030 aus dem Jahr 2015 formuliert 17 globale Ziele für nachhaltige Entwicklung (SDG), die bis 2030 erreicht werden sollen. Diese Ziele erfordern einen intersektionalen Ansatz (vgl. Vereinte Nationen 2015), da sie die Beseitigung von Armut (Ziel 1) explizit mit Gesundheit (Ziel 3), Geschlechtergleichstellung (Ziel 5), sauberem Wasser und Sanitärversorgung (Ziel 6) sowie menschenwürdiger Arbeit (Ziel 8) verknüpfen.
In Kürze wird eine neue Agenda erforderlich sein. Kritische Stimmen analysieren die Gründe, warum die Agenda 2030 bisher erfolglos geblieben

1 https://sdgs.un.org/goals [26.08.2026].

ist,[2] und weisen auf neue Aspekte hin, die ergänzt werden müssen, damit ein Plan für nachhaltige Entwicklungsziele erfolgreich umgesetzt werden kann.

Tiefgreifende strukturelle und ethische Probleme

Die Agenda 2030 schlägt eine ehrgeizige Vision vor, nämlich die weltweite Beseitigung von Armut, den Schutz des Planeten und die Gewährleistung von Würde für alle. Ihre Umsetzung steht jedoch vor tiefgreifenden strukturellen und ethischen Problemen, die über technische Lösungen weit hinausgehen. Wirtschaftswachstum, ökologische Nachhaltigkeit und soziale Gerechtigkeit werden meist noch getrennt behandelt, obwohl sie in Wirklichkeit eng miteinander verbunden sind.

2.1 Weltwirtschaftliche Ungleichheiten

Zunächst ist die Weltwirtschaft nach wie vor von Ungleichheit geprägt. Während die extreme Armut – statistisch gesehen – zwar zurückgegangen ist, hat sich die Konzentration von Reichtum verstärkt. Die Welt steht kurz davor, Trillionäre hervorzubringen, während Hunderte Millionen Menschen immer noch Hunger leiden (vgl. Theron 2025). Der Kontrast ist frappierend und die Einkommensschere klafft immer weiter auseinander: Multinationale Konzerne verkaufen alle paar Sekunden ein Auto, während im gleichen Rhythmus ein Kind an Unterernährung stirbt. Solche Ungleichheiten offenbaren, was Benedikt XVI. als „Casino-Markt" bezeichnet hat, nämlich, dass die Finanzwelt die Realwirtschaft dominiert. Die Abschaffung von Vorschriften wie dem *Glass-Steagall Act* begünstigt Spekulationen gegenüber dem Gemeinwohl (vgl. Rodríguez Maradiaga 2014). Die Agenda 2030 läuft Gefahr zu scheitern, wenn die internationalen Finanzinstitutionen nicht neu gestaltet werden, anstatt nur Ungerechtigkeiten zu beklagen. Laut dem Bundeministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung fällt die Halbzeitbilanz der Agenda 2030 ernüchternd aus. Nach dem SDG-Fortschrittsbericht des UN-Generalsekretärs von 2023 ist die Weltgemeinschaft weit davon entfernt, die selbst gesetzten Ziele zur Bekämpfung von Armut, Hunger und Ungleichheit bis zum Jahr 2030 zu erreichen. Angesichts stagnierender oder rückläufiger Entwicklungen in zahlreichen Bereichen forderte UN-Generalsekretär António Guterres die Staaten zu einem deutlich verstärkten und entschlosseneren Engagement für die Umsetzung der bereits festgelegten

2 Laut den Vereinten Nationen sind lediglich etwa 17 % der Unterziele auf Kurs gebracht, während nahezu die Hälfte nur geringe Fortschritte zeigt und rund ein Drittel stagniert oder Rückschritte verzeichnet. Dies unterstützt die These, dass die Ziele bis 2030 nicht vollständig erreicht werden können. Gleichzeitig werden fünf Gründe aufgezeigt, die Anlass zur Hoffnung geben: sinkende Kosten erneuerbarer Energien, weltweite technologische Innovationen, zunehmendes gesellschaftliches Engagement, erfolgreiche politische Maßnahmen und wachsende internationale Kooperationen. Vgl. Vereinte Nationen 2025.

Nachhaltigkeitsziele auf (vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2023).

2.2 *Impulse der kirchlichen Lehre*

Zweitens untergräbt die Umweltzerstörung die Entwicklung. Schon die Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. (2009) betont, dass die Umwelt ein Geschenk für alle ist, für Arme wie auch für zukünftige Generationen. Im Zuge der Globalisierung werden die Grenzen für Waren oft offengehalten, während sie für Menschen geschlossen bleiben, wodurch Reiche geschützt werden, während Schwache gefährdet sind. Technologie kann die Effizienz zwar steigern, entfernt jedoch häufig die Reichen vom Leid anderer. Ohne eine Ethik der Verantwortung gegenüber „Schwester Erde", wie in *Fratelli tutti* von Papst Franziskus (2020) dargelegt wird, wird Nachhaltigkeit zu bloßer Rhetorik.

Eine Ergänzung um die Dimensionen Sinn, Verbundenheit sowie Sorge für das Gemeinsame

Mit der Enzyklika *Laudato si'* (2015) hat Papst Franziskus einen bedeutenden Beitrag zur internationalen Nachhaltigkeitsdebatte geleistet, indem er ökologische, soziale und spirituelle Fragen miteinander verbindet. Nachhaltigkeit wird dabei nicht ausschließlich als technisches oder politisches Projekt verstanden, sondern als Ausdruck einer „integralen Ökologie", die den Menschen, die Gesellschaft und die gesamte Schöpfung in ihren Wechselbeziehungen betrachtet. Die Enzyklika betont, dass ökologische Krisen stets auch soziale und ethische Krisen darstellen und fordert eine Kultur der Verantwortung, der Solidarität und des langfristigen Denkens. In diesem Sinne ergänzt *Laudato si'* bestehende Nachhaltigkeitsansätze um die Dimensionen Sinn, Verbundenheit sowie Sorge für das Gemeinsame und bleibt damit ein wichtiger Referenzpunkt für die Diskussion um nachhaltige Entwicklung und globale Transformation.

2.3 *Gender-Ungerechtigkeiten*

Drittens bestehen Armut und Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern weiterhin fort, weil Entwicklung heutzutage hauptsächlich in monetären Begriffen gemessen wird.

Nach Angaben des Schweizer Bundesamtes für Statistik (2022) etwa übersteigt der Wert der unbezahlten Haushaltsproduktion regelmäßig zentrale Wirtschaftssektoren und macht einen erheblichen Anteil der gesamtgesellschaftlichen Wertschöpfung aus. Der *Gender-Care-Gap* in der Schweiz beträgt 44,3 %. Das bedeutet, Frauen leisten 44,3 % mehr unbezahlte Arbeit als Männer, 30 Stunden pro Woche gegenüber 9 Stunden und 10 Minuten. Frauen leisten dabei nach wie vor den größten Anteil an unbezahlter Care- und Hausarbeit. Nicht nur bezüglich Nachhaltigkeit, sondern auch in Hinblick auf Gerechtigkeit und Würde betrifft das Thema die Problembereiche Energie- und Ressourcenverbrauch, Zeitsouveränität, Aufmerksamkeit und soziale Reproduktionsarbeit (vgl. Koller 2026, 259). Ein Großteil der heutigen westlichen Wirtschaftssysteme toleriert und fördert die Ausbeutung von Frauen und ihren Zeit- und Energieverlust, was zur Folge hat, dass die Überlastung von Frauen hingenommen wird und ihnen zu wenig Unterstützung zukommt. Dies ist langfristig nicht nachhaltig und verdeutlicht die darunter liegenden unausgewogenen ökonomischen Machtstrukturen.

2.4 Zeichen der Hoffnung

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, die Halbzeitbilanz der Agenda 2030 ausschließlich pessimistisch zu deuten. Trotz erheblicher Defizite bei der Umsetzung der *Sustainable Development Goals* existieren zahlreiche nationale (vgl. Bundesumweltministerium für Umwelt, Klimaschutz, Naturschutz und nukleare Sicherheit 2026) und internationale Initiativen, die Anlass zur Hoffnung geben, wie etwa die Deutsche Nachhaltigkeitsstrategie, das UNESCO-Programm „Bildung für nachhaltige Entwicklung“, der Rat für Nachhaltige Entwicklung, *Scientists* und *Churches for Future*, das *Sustainable Development Solutions Network* (SDSN), das *UN Environment Programme* (UNEP), *Future Earth*, *GreenFaith* sowie aktuelle Forschungsnetzwerke zu *Spirituality and Sustainability*. Darüber hinaus verweist der UNEP-Bericht *Cheaper. Cleaner. Unstoppable* (2026) auf mehrere positive Kipppunkte der globalen Transformation, darunter den rasanten Ausbau erneuerbarer Energien, die zunehmende Verbreitung elektrischer Mobilität, energieeffiziente Bauweisen, Wärmepumpentechnologien wie auch Maßnahmen zur Reduktion von Lebensmittelverschwendung.

3 Spiritualität als motivierender Faktor für den Umweltschutz

„Die Moral befasst sich mit der Erlösung, und die Spiritualität befasst sich mit den Praktiken, die zur Heiligkeit führen“ (Vidal 2000, 68), und zwar im klassischen ethisch-deontologischen und teleologischen Sinne. Aber was bedeutet eigentlich „Spiritualität“ und wie lässt sie sich verstehen?

Impulse für das gleichzeitige Wachstum des Menschen in allen Dimensionen

Im heutigen Kontext betont Spiritualität die persönliche Suche nach Sinn, nach Erfüllung und Ausgeglichenheit, wozu auch meditative Praktiken und ein gesundes Leben gehören (vgl. GLOHRA 2025). Entscheidend ist, dass die Verbindung zwischen Ethik und Spiritualität im persönlichen Leben sich nicht verändert, denn die beiden Bereiche bedürfen einander sogar (vgl. Jäger 1999, 96). Nur die Dynamik der Tugend gibt Impulse für das gleichzeitige Wachstum des Menschen in allen Dimensionen.

3.1 Die religiöse Bedeutung von Spiritualität

Religionen werden weithin als starke Motivatoren für Nachhaltigkeit gesehen und bieten tiefe Einblicke in die Beziehung der Menschheit zur Erde. Theologische und wissenschaftliche Beiträge betonen die erneute Verbindung von Menschen und dem Planeten durch soziale Identitäten (vgl. Boff 2015) bzw. die Untrennbarkeit von Mensch und Natur (vgl. Papst Franziskus 2015). Religion bewirkt nachhaltiges Verhalten, wenn Spiritualität Handlungen beeinflusst, die durch Identität, Normen und sozialen Einfluss geprägt sind (vgl. Austriaco 2021). Obwohl die Annahme, dass Religion einen entscheidenden Einfluss auf Nachhaltigkeitsübergänge habe, von einigen auch kritisch hinterfragt werde (vgl. Koehrsen 2015), bieten Religionen auf der ganzen Welt tiefe Einblicke in Sinn, ethisches Verhalten und die Beziehung der Menschheit zur Erde (vgl. Rimanoczy 2020, 163).
Aus psychologischer Sicht stimmen transzendente Motivationen mit Maslows Bedürfnishierarchie überein, in der persönliche Selbstverwirklichung die Selbstverwirklichung in der Umwelt widerspiegelt (vgl. Naess 1989). Barretts Modell der spirituellen Intelligenz interpretiert diese Hierarchie allerdings neu und setzt die Aspekte „Beitrag“, „Zusammenarbeit“ und „Kollaboration“ an die Spitze, was Maslows mittleren Stufen des „Wissens und Verstehens“ entspricht (vgl. Barret 2016).

3.2 *Spirituelle Intelligenz: Definition und Bezug zu Nachhaltigkeit*

Spirituelle Intelligenz ist allerdings ein umstrittenes Konzept, insbesondere im Westen (vgl. Rimanoczy 2020, 159), wo Spiritualität oft mit Religion in Verbindung gebracht und in der Bildung vermieden wird, im Gegensatz zum Osten, wo sie in Institutionen und an Arbeitsplätzen integriert ist. Während die Theologie mit Religion verbunden ist, sind Spiritualität und Religion voneinander zu unterscheiden und bieten eine breitere Interpretation von Natur, Geschlecht und Wissenschaft. Spiritualität motiviert Menschen, sich für das Gemeinwohl einzusetzen und sich mit Fragen der Identität und Sinnhaftigkeit auseinanderzusetzen (vgl. Appiah 2023). Diese „emanzipatorische Spiritualität" treibt Bemühungen zur Transformation der Welt und zur Förderung ökologischer Nachhaltigkeit voran (vgl. Lerner 2000). Rimanoczys (2020) *Sustainability-Mindset*-Indikator misst diese spirituelle Einstellung für nachhaltiges Handeln.
Studien im Bereich der Nachhaltigkeitswissenschaft heben allerdings den Mangel an Forschungsarbeiten hervor, die den Zusammenhang zwischen Spiritualität und nachhaltiger Entwicklung analysieren (vgl. Luetz/Nunn 2023), auch in Bezug auf indigene oder nicht-westliche Weltanschauungen. Erst eine engere Verzahnung von Spiritualität und Nachhaltigkeit wird deshalb effektivere und nachhaltigere Strategien für die zukünftige Entwicklung ermöglichen (vgl. Luetz/Leal Filho/Nunn 2026).

4 Spirituelle Intelligenz als transformatives ethisches Prinzip. Chance für die Entwicklung einer „Agenda 2030.2"

Eine konstruktive Antwort auf die ökologische Krise erfordert mehr als technische Innovationen oder politische Maßnahmen. Sie setzt einen ethischen Prozess voraus, in dem Werte zu Normen und Normen zu Handlungen werden (vgl. Hallman 1994). Nachhaltigkeit ist daher nicht allein eine Frage politischer, rechtlicher und struktureller Rahmenbedingungen, sondern ebenso eine Frage menschlicher Haltungen, Motivationen und Weltbilder.

4.1 *Innere Entwicklung: ein Schritt in Richtung nachhaltiger Entwicklung*

Vor diesem Hintergrund gewinnen die *Inner Development Goals*[3] (IDG), die 2021 als Ergänzung zu den *Sustainable Development Goals* (SDG) entwi-

3 Inner Development Goals – Inner Growth for Outer Change, https://innerdevelopmentgoals.org/ [20.07.2026].

ckelt wurden, besondere Bedeutung (vgl. Meyer 2025; Pirner 2025). Sie gehen von der Beobachtung aus, dass die technischen und politischen Lösungen zwar weitgehend bekannt sind, ihre Umsetzung jedoch häufig an menschlichen Faktoren scheitert – etwa an mangelnder Motivation, fehlender Kooperation, kurzfristigem Denken oder unzureichender Führung. Die zentrale These der IDG lautet daher: „Ohne innere Entwicklung keine nachhaltige äußere Transformation." Mit ihren fünf Dimensionen – *Being*, *Thinking*, *Relating*, *Collaborating* und *Acting* – wird durch die IDG deutlich, dass nachhaltige Entwicklung ebenso Selbstreflexion, Empathie, Systemdenken und transformative Handlungsfähigkeit erfordert (vgl. Pirner 2026).

Spirituelle Intelligenz als Querschnittskompetenz

An dieser Stelle setzt das Konzept der spirituellen Intelligenz an. Es knüpft an die Einsichten der IDG an, erweitert diese jedoch um die Dimension von Transzendenz, Sinnstiftung, Hoffnung und Verantwortung gegenüber der gesamten Schöpfung. Spirituelle Intelligenz kann somit als eine mögliche Querschnittskompetenz verstanden werden, die die Brücke zwischen den SDG (2015), den IDG (2021) und einer möglichen Nachhaltigkeitsagenda nach 2030 baut.

Gemäß Hallman (1994) und Rimanoczy (2020) werden daher sieben spirituelle Prinzipien der Nachhaltigkeit vorgeschlagen: Systemintelligenz, Ökokompetenz, Selbstreflexion, inklusives „Sowohl-als-auch-Denken", zyklisches Denken, Kreativität und Resilienz sowie spirituelle Verbundenheit. Diese Prinzipien ersetzen keine bestehenden Nachhaltigkeitsrahmen, sondern ergänzen sie um eine motivationale und ethische Dimension. Sie tragen dazu bei, Nachhaltigkeit als eine Haltung zu verstehen, die individuelles Handeln, institutionelle Verantwortung und gesellschaftliche Transformation miteinander verbindet (vgl. Pirner 2026, 67).

4.2 Nachhaltige Entwicklung: ein transformativer Prozess

Die Debatte um nachhaltige Entwicklung verdeutlicht, dass sich die Herausforderungen der Agenda 2030 auf unterschiedlichen Ebenen verorten lassen. Dirk Messner et al. beschreiben die Umsetzung der *Sustainable Development Goals* als eine „Große Transformation", die nur gelingen kann, wenn planetarische Leitplanken, globale Kooperation und langfristige Verantwortung zusammengedacht werden (vgl. Messner et al.

2018). Stuchtey et al. ergänzen diese Perspektive um die Notwendigkeit systemischer Beschleunigung und weisen darauf hin, dass Nachhaltigkeit nicht primär am Mangel von Wissen, sondern an fehlender institutioneller Kohärenz und sektorübergreifender Zusammenarbeit sowie an unzureichenden transformativen Kompetenzen scheitert (vgl. Stuchtey et al. 2016).
Auch internationale Forschungsansätze weisen zunehmend auf diese Dimension hin, verstehen Spiritualität als bislang vernachlässigten Faktor nachhaltiger Entwicklung und plädieren für eine stärkere Berücksichtigung traditioneller und transkultureller Wissensbestände im Nachhaltigkeitsdiskurs (vgl. Luetz/Nunn 2023). Ergänzend zeigen Carapatoso et al. (2026), dass Fragen nach Sinn, Hoffnung und Zugehörigkeit nicht lediglich individuelle Anliegen darstellen, sondern wesentliche Voraussetzungen gesellschaftlicher Transformationsprozesse sind.

4.3 Care-Bewegung: ein Beispiel gelungener transformativer Nachhaltigkeit

Um die konkreten Auswirkungen bzw. Folgen der spirituellen Intelligenz als transformative nachhaltige Ressource zu verdeutlichen, wird im Folgenden eine praktische Anwendung erläutert: Die internationale *Care*-Bewegung, insbesondere die Initiative „Wirtschaft ist Care“ (Praetorius 2015), macht bereits seit Langem darauf aufmerksam, dass moderne Wirtschafts- und Nachhaltigkeitsmodelle auf einer oftmals unsichtbaren Grundlage beruhen, nämlich der Sorgearbeit. Dazu zählen Kinderbetreuung, (Kranken- und Alten-)Pflege, Haushaltsarbeit und emotionale Unterstützung, die überwiegend von Frauen geleistet werden und trotz ihrer gesellschaftlichen Relevanz häufig un- bzw. unterbezahlt bleiben.
Ina Praetorius (2023) argumentiert, dass eine nachhaltige Gesellschaft nur dann möglich ist, wenn *Care*-Arbeit nicht mehr als Randphänomen, sondern als grundlegendes Organisationsprinzip von Wirtschaft und Gesellschaft verstanden wird. Die Anerkennung und institutionelle Verankerung von *Care*-Arbeit – etwa durch familienfreundliche Arbeitsmodelle, gerechtere Entlohnung, soziale Sicherungssysteme und neue Formen gemeinschaftlicher Verantwortung – kann daher als Ausdruck jener „Großen Transformation“ verstanden werden, die Messner et al. fordern, und als praktisches Beispiel einer Nachhaltigkeit, die den Menschen nicht nur als Produzenten und Konsumenten, sondern als relationales, spirituelles und fürsorgliches Wesen begreift (vgl. Messner et al. 2018; Stuchtey et al. 2016).

5 Fazit und Schlussfolgerungen

Die derzeit bestehende, noch mangelhafte Umsetzung der Agenda 2030 zeigt, dass die Herausforderungen nachhaltiger Entwicklung weder ausschließlich auf politischer, rechtlicher oder struktureller Ebene noch allein durch technologische Innovationen gelöst werden können. Eine neue „Agenda 2030.2" erfordert einen umfassenden Transformationsprozess, der individuelle spirituelle Dimensionen mit institutionellen und gesellschaftlichen Veränderungen verbindet.

Die Analysen von Messner et al. und Stuchtey et al. verdeutlichen, dass nachhaltige Entwicklung vor allem an Defiziten der Kooperation und der langfristigen Motivation scheitert. Die *Inner Development Goals* (IDG) machen zugleich deutlich, dass äußere Transformation ohne innere Entwicklung nur bedingt wirksam bleibt.

Was kann „spirituelle Intelligenz" als transformatives Prinzip nachhaltiger Entwicklung dabei leisten? Im Bereich *Care*-Ökonomie, wo die Fürsorge-Arbeit auf eine Dimension nachhaltiger Entwicklung verweist, könnte gendergerechtes Wirtschaften (vgl. Koller 2026) viele gesellschaftliche Vorteile und Änderungen mit sich bringen, die bis jetzt weder durch ökonomische Kennzahlen noch durch technologische Lösungen ermöglicht wurden. Motivation, Sinnstiftung und die Anerkennung gegenseitiger Verantwortung sind dagegen zentrale Voraussetzungen echter sozialer Transformation.

Schon die Agenda 2030 fordert daher einen moralischen Wandel durch die Integration von Ethik bezüglich Wirtschaft und Technologie (vgl. Vogt 2021). Nur durch das Streben nach universellem Gemeinwohl – indem wir nicht nur menschlicher, sondern auch brüderlicher und schwesterlicher werden – kann eine nachhaltige Entwicklung tatsächlich erreicht werden. Wahre Entwicklung sollte deshalb die Fähigkeiten, Teilhabe und Freiheit aller fördern. Entwicklungen müssen das Leben selbst, den Respekt und die Freiheit aller Menschen in den Vordergrund stellen, nicht nur das Bruttoinlandsprodukt. Denn gemeinsames Handeln, Demokratie und ein inklusiver Dialog sind wichtiger als bloße wirtschaftliche Expansion.

Spirituelle Intelligenz ist dabei weder als Alternative zu bestehenden Nachhaltigkeitsansätzen noch als ausschließlich religiöses Konzept zu verstehen. Vielmehr könnte sie als transversales Prinzip dazu beitragen, die Kluft zwischen Wissen und Handeln zu überwinden und eine zukünftige Agenda nach 2030 menschlicher und langfristig tragfähiger zu gestalten.

Literatur

Appiah, Kwame Anthony (2023) [1995], The Ethics of Identity, Princeton: Princeton University Press.

Austriaco, Nicanor (2021), Biomedicine and Beatitude. An Introduction to Catholic Bioethics, Washington: Catholic University of America Press.

Barret, Richard (2016), Werteorientierte Unternehmensführung. Cultural Transformation Tools für Performance und Profit, Berlin: Springer Gabler.

Bauman, Whitney (2015), Religion and Ecology. Developing A Planetary Ethic, New York: Columbia University Press.

Boff, Leonardo (2015), Come, Holy Spirit: Inner Fire, Giver of Life, and Comforter of the Poor, New York: Orbis Books.

Bundesministerium für Umwelt, Klimaschutz, Naturschutz und nukleare Sicherheit (2026), Forschungsprojekt „Nachhaltigkeitsinitiativen stärken und vernetzen!“, https://www.bundesumweltministerium.de/buergerservice/beteiligung/ueberblick-beteiligung/forschungsprojekt-nachhaltigkeitsinitiativen-staerken-und-vernetzen [20.06.2026].

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2023), AGENDA 2030. Ernüchternde Halbzeitbilanz, https://www.bmz.de/de/agenda-2030/halbzeitbilanz [20.02.2026].

Carapatoso, Astrid / Kenner, Steve / Bergmüller-Hauptmann, Claudia / Inkermann, Nilda / Reinhardt Volker (Hg.) (2026), Handbuch Bildung für nachhaltige Entwicklung. Zur Bedeutung von Bildung in gesellschaftlichen Transformationsprozessen, Frankfurt a. M.: Wochenschau Verlag.

GLOHRA (2025), German Alliance for Global Health Research, https://www.global-health.de/ [10.03.2026].

Hallman, David (1994), Ecotheology. Voices from South and North, New York: Orbis Books.

Inner Development Goals – Inner Growth for Outer Change, https://innerdevelopmentgoals.org/ [20.07.2026].

Jäger, Willigis (1999), En Busca de la Verdad. Caminos - Esperanzas - Soluciones, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Koehrsen, Jens (2015), Does religion promote environmental sustainability? Exploring the role of religion in local energy transitions, Social Compass 62, 3, 296-310. DOI: 10.1177/0037768615587808.

Koller, Edeltraud (2026), Gendergerechtes Wirtschaften. Perspektiven für die theologische Ethik, in: Spieß, Christian / Winkler, Katia (Hg.), Gender Studies und christliche Sozialethik. Diskurs und Praxis, New York/Frankfurt a. M.: Campus, 257–270.

Lerner, Michael (2000), Spirit matters. Global healing and the wisdom of the soul, Newburypoint: Hampton Roads.

Luetz, Johannes / Nunn Patrick (2023), Spirituality and sustainable development. An entangled and neglected relationship, Sustainability Science 18, 2035-2042. DOI: 10.1007/s11625-023-01347-8.

Luetz, Johannes/ Leal Filho, Walter/ Nunn, Patrick (Hg.) (2026), Handbook of Traditional Spirituality and Sustainability, Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-032-05795-2.

Messner, Dirk / Sachs, Jeffrey / Rockström, Johan (Hg.) (2018), Transformations to Achieve the Sustainable Development Goals, Laxenburg: International Institute for Applied Systems Analysis (IIASA).

Meyer, Barbara / Lindau, Anne-Kathrin / Vogt, Markus / Antosch-Bardohn, Jana (Hg.) (2025), Kann Bildung die Welt verändern? Impulse für eine transformative Pädagogik und BNE, Weinheim: Beltz.

Naess, Arne (1989), Ecology, community and lifestyle, Cambridge: Cambridge University Press.

Ott, Konrad / Dierks, Jan / Voget-Kleschin, Lieske (Hg.) (2016), Handbuch Umweltethik, Stuttgart: Konrad Metzler.

Papst Benedikt XVI. (2009), Caritas in veritate. Enzyklika über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [24.08.2026].

Papst Franziskus (2013), Evangelii gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [24.08.2026].

Papst Franziskus (2015), Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [02.10.2026].

Papst Franziskus (2020), Fratelli tutti. Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [24.08.2026].

Pirner, Manfred (2025), Multi- und transreligiöse Spiritualität als Basis von Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: Beck, Luisa / Kriesten, Jasmin / Richel, Sabine / Beck, Marcus (Hg.), Naturschutz – Gerechtigkeit – Frieden. Interreligiöse Perspektiven. Festschrift zum 60. Geburtstag von Elisabeth Naurath, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 99–112.

Pirner, Manfred / Naurath, Elisabeth / Lähnemann, Johannes / Haußmann, Werner (Hg.) (2026), Education for Sustainable Development – Spiritual Dimensions, Erlangen: FAU University Press.

Praetorius, Ina (2015), Wirtschaft ist Care oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Praetorius, Ina / Meier-Gräwe, Uta / Tecklenburg Feline (2023), Wirtschaft neu ausrichten! Care-Initiativen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Leverkusen: Barbara Budrich.

Rimanoczy, Isabel (2020), The Sustainability Mindset Principles. A Guide to Developing a Mindset for a Better World, London/New York: Routledge.

Rodríguez Maradiaga, Óscar (2014), Sin ética no hay desarrollo, Madrid: Narcea.

Schweizer Bundesamt für Statistik (2022), Medienmitteilung: 2020 war unbezahlte Arbeit 434 Milliarden Franken wert, https://www.bfs.admin.ch/bfs/en.assetdetail.23767760.html [24.08.2026].

Spreter, Jona (2026), Klimakrise: Ausstieg der USA aus Pariser Klimaabkommen tritt in Kraft, Die Zeit, 27. Jan. 2026, https://www.zeit.de/politik/ausland/2026-01/klimakrise-pariser-klimaabkommen-usa-austritt [10.07.2026].

Stryker, Susan (2020), Foreword, in: Vakoch, Douglas (Hg.), Transecology. Transgender Perspectives on Environment and Nature, London: Routledge: xvi-xx.

Stuchtey, Martin / Enkvist, Per-Anders / Klaus, Zumwinkel (2016), A Good Disruption. Redefining Growth in the Twenty-First Century, New York: Bloomsbury.

Sustainable Development Goals, https://sdgs.un.org/ [24.08.2026].

Theron, Mohamed (2025), Das Vermögen der Superreichen ist dieses Jahr sprunghaft angestiegen – das hat vor allem einen Grund, Business Insider, 4. Nov. 2025, https://www.businessinsider.de/wirtschaft/milliardaere-2025-vermoegen-der-superreichen-schiesst-in-die-hoehe-das-ist-der-grund/ [16.02.2026].

UN Environment Programme (2026a), Cheaper. Cleaner. Unstoppable, https://www.unep.org/resources/policy-and-strategy/cheaper-cleaner-unstoppable [24.08.2026].

UN Environment Programme (2026b), World Environment Day 2026. New Signals of Momentum for Global Climate Action, https://unepccc.org/world-environment-day-2026-new-signals-of-momentum-for-global-climate-action/ [24.08.2026].

Vereinte Nationen (2015), Ziele für Nachhaltige Entwicklung, https://unric.org/de/17ziele/ [20.02.2026].

Vereinte Nationen (2025), Ziele für Nachhaltige Entwicklung. Bericht 2025, https://www.un.org/german/sites/default/files/2025-12/SDG-Bericht-2025.pdf [10.07.2026].

Vidal, Marciano (2000), Nueva Moral Fundamental. El hogar Teológico de la Ética, Bilbao: Desclée de Brouver.

Vogt, Marcus (2021), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg/Wien: Herder.

Valerio, Ruth (2019), Saying Yes to Life, London: SPCK Publishing.

Author retains copyright.

Christoph Großschädl

Sexualität angesichts technischer Veränderungen

Chancen und Gefahren

DEUTSCH

ABSTRACTS

Technologie und Sexualität werden immer stärker miteinander verbunden. Bereits heutige Entwicklungen geben Aufschluss darüber, in welche Richtung sich sexuelles Verhalten in der Zukunft entwickeln wird und welche Möglichkeiten und Chancen sowie Gefahren und Risiken sich daraus ergeben. In dieser Arbeit werden Neuerungen im pornografischen Bereich und in der Optimierbarkeit und Personalisierbarkeit von Sex mittels Teledildonics besprochen. Abschließend wird behandelt, wie sich diese Entwicklungen auf das Geben von *consent* auswirken, und es werden Vorschläge gemacht, wie die Sexualität der Zukunft eine möglichst positive für alle Beteiligten sein kann.

ENGLISH

Sexuality and the impact of technological developments. Opportunities and risks

Technology and sexuality are becoming increasingly intertwined. Already, technological developments today offer a glimpse into future embodiments and enactments of sexuality, their potentials and possibilities as well as associated risks and dangers. This paper investigates developments in the field of pornography and teledildonic innovations for the optimization and customization of sex. Finally, their implications for consent-giving will be discussed and proposals will be put forward on how the future of sexuality can be a positive one for all participants.

9:2, 2026, 184–204
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.9

| KEY WORDS

Sexualität; Technologie; Teledildonics; Consent

sexuality; technology; teledildonics; consent

| BIOGRAPHY

Christoph Großschädl hat an der Universität Graz Lehramt für Theologie und Germanistik studiert und unterrichtet am Gymnasium Leibnitz. Während seines Studiums war er Studienassistent am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.
ORCID 0009-0005-5504-9295
E-Mail: chrisig93(at)hotmail.com

1 Hinführung

Bereits Norman Mailer sagte einst: „Was man heute als Science-Fiction beginnt, wird man morgen vielleicht als Reportage zu Ende schreiben müssen.“[1] Zu jeder Zeit haben sich Menschen Gedanken über die nahe und fernere Zukunft gemacht und Vorhersagen getroffen, was vielleicht einmal eintreffen könnte. Unabhängig davon, ob es um die Zukunft oder um die Gegenwart geht, ist ein Bereich, in dem Menschen sehr gerne ihrer Fantasie freien Lauf lassen, wohl die Sexualität. Zukunftsvorstellungen, in denen Menschen mit menschenebenbürtigen oder sogar überlegenen Robotern in einer Liebesbeziehung und einer intimen Interaktion stehen, sind dabei längst nichts Außergewöhnliches mehr (sei es etwa in Filmen, Büchern, Kunstwerken, Videospielen …). Gleichzeitig haben sich zudem in der Gegenwart bereits Entwicklungen innerhalb von Sexualität vollzogen, die durchwegs auch weitere Zukunftsbilder erahnen lassen.

Möglich wurde dieses Voranschreiten mitunter in den 1960er-Jahren, in denen die Bedeutung von Sexualität für das persönliche Leben und Glück zunahm. Betrachtet man allerdings, wie sich Intimität, Beziehung, Sexualität und die Sozialisation in diesem Bereich bis heute verändert haben, so sind nicht alle Entwicklungen als positiv zu bewerten: In vielen westlichen Ländern wäre die Bevölkerung ohne Migration etwa rückläufig (vgl. Kolb 2025), Scheidungsraten sind hoch (2024 lag sie in Österreich bei 36,4 %), Kinder werden teilweise schon verfrüht durch pornografisches Material sexuell sozialisiert, was zu verzerrten Vorstellungen, Suchtverhalten und anderen Problemen führen kann (vgl. Keane 2016, 2108), und sexuelle Straftaten sind kaum in den Griff zu bekommen und nehmen sogar neue Formen an (vgl. Henry/Powell 2015, 759). Die Sexualität der Zukunft könnte somit also einerseits Chancen, Weiterentwicklungen und Verbesserungen, aber auch andererseits Gefahren, Rückschritte und Risiken mit sich bringen. In diesem Beitrag werden Entwicklungen diskutiert, die bereits einen Vorgeschmack auf mögliche zukünftige Neuerungen geben. Ein besonderes Augenmerk werfe ich dabei darauf, wie diese zu bewerten sind und inwieweit sich die Sexualität in der Zukunft von der heutigen unterscheiden wird.

Grundsätzlich geht dieser Beitrag der Frage nach, wie sich technische Veränderungen auf Sexualität auswirken. Zu Anfang wird dafür zunächst die sexuelle Entwicklung von Menschen heute grob angerissen. Da diese bereits mit sich verändernder Technologie verbunden ist, werden, davon ausgehend, nacheinander verschiedene Neuerungen analysiert und

1 Auf der EXPO 2000 in Hannover (zugeschrieben), vgl. https://beruhmte-zitate.de/zitate/123460-norman-mailer-was-man-heute-als-science-fiction-beginnt-wird-ma/ [04.10.2026].

ihre Auswirkungen auf den Menschen reflektiert. Abschließend werden Konsequenzen der davor besprochenen Neuerungen für das Geben von Consent erläutert, da jede Neuerung auf die eine oder andere Art sich darauf auswirkt. Dieser Beitrag versucht einen interdisziplinären Blick auf Sexualität, Technologie und Consent zu geben und ist der Entwicklungspsychologie, Philosophie (Phänomenologie) und Ethik zuzuordnen.

2 Entwicklung von Sexualität

Ein guter Anfangspunkt für die Betrachtung von Veränderungen ist, wie Menschen ihre Sexualität entwickeln und ausbilden. Entwicklungspsychologisch formt sich Sexualität nicht in Isolation aus, sondern in Verbindung mit Identitätsbildung, zwischenmenschlichen Faktoren und auch von Moral (vgl. Halpern 2010, 6). Darüber hinaus ist die biologische Entwicklung natürlich auch ein wesentlicher Aspekt. Zusammengenommen lässt sich die sexuelle Entwicklung also am besten mit einem Modell beschreiben, das biologische, psychologische und soziale Aspekte einschließt (vgl. Kar et al. 2015, 71).

Kågesten und van Reeuwijk (2021) schließen daran an, dass Wissen, Fähigkeiten und Haltungen besondere Beachtung finden sollen (vgl. 108). Dahingehend vielleicht überraschend ist, dass zur Unterstützung der Bildung einer gesunden Sexualität bereits früh ein auf das jeweilige Alter abgestimmter Lernprozess angeregt werden sollte (vgl. Goldfarb/Lieberman 2021, 22). Die Ausbildung von Sexualität ist also durchwegs komplex und vieles muss zusammenkommen, damit ein positiver Werdegang vollzogen wird.

Was die gegenwärtige Entwicklung betrifft, stellt Lemma (2021, 118) fest, dass sie hauptsächlich digital erfolgt, genauer über soziale Medien und Online-Pornografie. Auch Manya et al. (2024, 7) äußern, dass Medien einen besonderen Einfluss auf die Sexualität von Heranwachsenden haben. Die Gründe dafür sind durchwegs nachvollziehbar. Ein wesentlicher Teil des Lebens spielt sich immer mehr im digitalen Raum ab. Dieser bietet eine Fülle an Möglichkeiten und ist teilweise nicht gut kontrolliert und reglementiert (auch wenn die Tendenz mittlerweile in Richtung einer stärkeren Regulierung geht, wie man etwa am Verbot von sozialen Medien für unter 16-Jährige in Australien sehen kann). Paart man dies mit dem immer früheren Beginn der Pubertät im Vergleich zu den letzten 30 Jahren (vgl. Gottardi-Butturini 2023, 50), so kann man nachvollzie-

hen, warum viele junge Menschen sich auf diese Weise sozialisieren. Sie sind so nicht von anderen abhängig, um ihre Interessen zu erforschen und müssen nicht in die Interaktion mit Autoritäten gehen, was als unangenehm empfunden werden kann. Vielleicht würde genau das sogar auf Unverständnis stoßen, da ein solches Gespräch von Erwachsenen potenziell als verfrüht empfunden würde. Es braucht nicht viel, um sich vorzustellen, dass ein Satz fällt wie: „Warum interessiert dich denn das schon?“

Die Frage, was es heißt, ein sexuelles Wesen zu sein

Damit ergibt sich aber auch die Gefahr, dass junge Menschen mit Inhalten in Berührung kommen, die sie nicht verstehen oder einordnen können, und eine verzerrte Vorstellung davon entwickeln, was es bedeutet, ein sexuelles Wesen zu sein. Es gibt eine Vielzahl an Belegen, dass sich die weit verbreitete Nutzung von Pornografie negativ auf die sexuelle Gesundheit von jungen Menschen auswirkt und etwa zu einem verstärkten Auftreten von erektiler Dysfunktion führt (vgl. Lemma 2021, 120). Zudem kann der direkte Vergleich mit professionellen Darsteller:innen in diesem Bereich ein Gefühl des Ungenügens hervorrufen und die Wahrnehmung des eigenen Selbst verzerren, wenn das Gesehene als Norm wahrgenommen wird. Man empfindet deshalb vielleicht Hemmungen, mit anderen Menschen seine Fantasien ausleben zu wollen, und verliert die Außenperspektive, die die Bildung eines vollständigeren Konzepts davon ermöglichen würde, was es heißt, ein sexuelles Wesen zu sein. In Bezug auf die aufgezeigten Erkenntnisse aus der Entwicklungspsychologie stellt die Verlagerung in den digitalen Raum eine Herausforderung für die Ausbildung einer gesunden Sexualität dar, da der soziale Aspekt in den Hintergrund tritt. Haltungen werden so weniger reflektiert, da eine Motivation dafür häufig von außen kommt. Selbst Erwachsenen fällt es schwer, über ihre Sichtweisen und mögliche Vorurteile nachzudenken und sie zu verändern, was man etwa in Hinblick auf den innerhalb der Gesellschaft weiterhin bestehenden Rassismus, Sexismus oder auch die Fremdenfeindlichkeit erkennen kann. Somit kann man kaum von jungen Menschen erwarten, dass sie autonom ihre vielleicht irgendwo aufgegriffenen Ansichten reflektieren.

3 Neuerungen

3.1 KI und Pornografie

Wie könnte sich die Ausbildung von Sexualität in der Zukunft entwickeln? Eine Veränderung, die bereits heute sichtbar ist und im Laufe der Zeit sicherlich qualitativ besser werden wird, ist Pornografie, die mittels KI produziert wird. In diesem Abschnitt werden nun zunächst Entwicklungen im Bereich von KI und Pornografie aufgezeigt und diese anschließend hinsichtlich ihrer Auswirkung auf die sexuelle Entwicklung und auf Sexualität allgemein analysiert.

Nacktbilder und auch *deepfake*-Videos können mithilfe von im Internet verfügbaren Bildern und Dateien schon jetzt erstellt werden. Die Ergebnisse sind darüber hinaus zunehmend immer schwerer als KI-generiert zu erkennen. Seltsame gummiartige Bewegungen und anatomische Fehler werden immer seltener, Auflösung und Details immer besser. Durch den KI-Hype besteht auch großes Interesse daran, diese Entwicklungsprogramme für alle Menschen benutzerfreundlich zugänglich zu machen (etwa in sozialen Medien, wenngleich Facebook aufgrund von Datenschutzbedenken mit seiner Bilderstellungs-KI zurückgerudert ist). Somit werden auch Menschen diese Möglichkeit nutzen können, die sich nicht vertiefend damit beschäftigt haben, wie dieser Prozess eigentlich abläuft. Verwendet man dann in seinem Alltag diese Möglichkeit der Bild- und Videogenerierung, würden manche auf diese Weise sicher auch pornografisches Material erstellen und konsumieren. Bereits jetzt wird etwa auf der Website Pornhub (Stand 15.07.2026) eine Kategorie mit KI-Pornografie angeführt. Es besteht also Interesse.

Jede Fantasie könnte in Zukunft produziert, konsumiert und geteilt werden.

Für die Zukunft geht Herrera (2024) von der Möglichkeit aus, dass pornografisches Material exakt auf individuelle Wünsche hin erstellt und bis ins kleinste Detail personalisierbar sein wird. Jede Fantasie könnte also zunächst produziert, konsumiert und dann auch geteilt werden, die Grenzen lägen ausschließlich im eigenen Vorstellungsvermögen. Dies wäre aus unterschiedlichen Gründen ein Fortschritt. Zunächst könnten schädliche Praktiken zur Produktion von pornografischem Material (z. B. Menschenhandel, Erpressung, Kinderpornografie …) weniger werden. Weiters wäre

den Rezipient:innen durch die individuelle Erstellung klar, dass das, was sie sehen, nicht *echt* (im Sinne von authentisch) und nicht mit partnerschaftlichem Sexualverhalten zu vergleichen ist.
Leider gibt es neben diesen positiven Auswirkungen auch eine Vielzahl an möglichen Schattenseiten, die bedacht werden müssen. Gegenwärtig kann die Selbstwahrnehmung durch Pornografie negativ beeinflusst werden, indem man sich mit unrealistischen Standards vergleicht. Wird aber alles personalisierbar, so kann dies deutlich gravierender ausfallen, wenn man sich etwa selbst in der persönlichen Idealform in seine Pornos einfügt. Schon jetzt imaginieren viele bei der Betrachtung von solchem Material wohl, sie wären selbst an der Stelle eines/einer der Darsteller:innen. Sieht man sich selbst als Darsteller:in, so kann es sein, dass man zu seinem realen eigenen Körper eine negative Perspektive einnimmt, wenn dieser nicht das betrachtete Ideal erfüllt.

Wie schnell die Zukunft die Gegenwart einholen kann

Damit aber noch nicht genug. Neben einem selbst ist es auch möglich, andere Personen in unterschiedlichster Form zu inkludieren. Der Schaden, der für Betroffene dabei entsteht, ist so groß, dass diese Praktiken als bildbasierter sexueller Missbrauch gewertet werden (vgl. Kardos 2025, 1023). Ein einfaches Foto von einer Person reicht heute bereits aus, um mittels KI Nacktbilder von dieser zu produzieren (vgl. Herrera 2024). In Zukunft kann jegliche Kategorie von Pornografie erstellt und auch geteilt werden und das unabhängig vom Alter der betroffenen Person. Man kann sich den Schaden und die Belastung für einen Menschen vorstellen, selbst wenn es „nur“ darum gehen sollte, dass Sex mit einer anderen Person produziert wird. Besonders abscheulich wird es, wenn man etwa an Bestialität, Nekrophilie, Inzest, Kinderpornografie usw. denkt. Kardos (2025, 1035) sieht Bildung und Sensibilisierung innerhalb von Schulen als wesentlich dafür an, dass der Schaden dieser Entwicklung minimiert werden kann. Wenn es jedoch zu Vorfällen im Zusammenhang mit Erzeugnissen dieser Art kommt, fällt es nicht schwer, sich vorzustellen, dass ein Wunsch nach stärkerer Kontrolle und Regulation entsteht. Anhand dieser Problematik kann man gut sehen, wie schnell die Zukunft die Gegenwart einholen kann und Vorhersagen durch Verwirklichungen abgelöst werden. Beispielsweise wurde mitten im Schreibprozess dieses Artikels von der EU ein Verbot von Software beschlossen, mit der derartige *deepfake*-Pornos erstellt werden können (siehe dazu https://www.dw.com/de/ki-deepfa-

ke-porno-verbot-europaeische-union-eu-parlament-grok/a-76542186 [27.03.2026]). Inwieweit das genügt, um das Auftreten von solchem Material zu unterbinden, wird sich zeigen. Man sollte aber, was die sexuelle Sozialisation betrifft, die oft mit Pornografie verknüpft ist, nicht nur über mögliche Probleme nachdenken, sondern positive, ganzheitliche Sichtweisen auf Sexualität fördern (vgl. Goldfarb/Lieberman 2021, 23–24).

3.2 Teledildonics

In diesem Unterkapitel wird zunächst eine weitere technologische Neuerung behandelt, die mit Pornografie in Verbindung stehen kann (aber nicht muss) und die sich auf die sexuelle Sozialisation stark auswirken kann. Im weiteren Verlauf werden die Auswirkungen dieser Technologie für andere, nicht-pornografische Verwendungsarten erläutert.

3.2.1 Teledildonics und Pornographie

Die Entwicklungen im Bereich von KI und Pornografie umfassen allerdings mehr als die Produktion. Grundsätzlich sind Pornos voyeuristisch ausgelegt. Die Person, die die Inhalte konsumiert, sieht dem Geschehen zu und hat keine direkte Teilhabe daran, was passiert. Das wird sich zukünftig mittels einer Technologie namens „Teledildonics“ (zu Deutsch etwa „Fernverkehr“) ändern. Darunter versteht man Repliken der Geschlechtsorgane, die mittels des Internets verbunden sind, um über weite Strecken Reize zu übertragen. Sie lassen sich jedoch auch mit KI verknüpfen, welche dann das, was im Video passiert, erfahrbar macht. Gepaart mit virtueller Realität (VR) schaut man nicht mehr durch ein (Computer-) Fenster anderen zu, sondern spürt, was geschieht. So eine Erfahrung lässt sich als *co-present* verstehen (vgl. Evans 2021, 123) und hat den Vorteil, dass es für die Person leichter sein kann zu erkennen, dass Sexualität kein einseitiges Geschehen ist, sondern etwas mit einer anderen Person zu tun hat (obgleich das in diesem Fall nur simuliert wird). Phänomenologisch würde die verwendete Technologie ein Teil des Subjekts werden, durch welche dieses mit der Welt in Verbindung tritt (vgl. Liberati 2017, 817).

Zwischen *Online Sexual Activity* und partnerschaftlicher Sexualität

Die erzielte Verbundenheit würde es für den Nutzer der Technologie deutlich erleichtern, Empathie zu empfinden (vgl. Evans 2021, 122), da seine

Erfahrungen von sexueller Befriedigung nicht von ihm selbst ausgehen und die Empfindungen der anderen Person erlebt würden. Gleichzeitig würde damit auch das Selbstvertrauen in die eigenen Fähigkeiten gesteigert werden, da man für die erlebten Eindrücke verantwortlich zu sein scheint. Nachweislich stehen sowohl Selbsteinschätzung als auch Empathie in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der jeweiligen sexuellen Zufriedenheit und Befriedigung (vgl. Anderson 2013, 211), welche wiederum weitreichende Auswirkungen auf Gesundheit und Lebensqualität haben (vgl. Anderson 2013, 213). Beachten muss man dennoch, dass die tatsächliche Außenperspektive fehlt. Man erfährt nicht wirklich, was ein Gegenüber empfindet, was sich gut oder nicht gut anfühlt, was persönliche Vorlieben sind und wie jemand auf Berührung in einem Moment tatsächlich reagiert. Trotzdem wäre diese Art von Cybersex, wenn man unter diesem auch Online-Pornografie versteht (wie Grospietsch/Gehring 2024), als etwas zwischen OSAs (*Online Sexual Activities*), bei denen kein Kontakt mit anderen Personen notwendig ist, und solchen, die partnerschaftlich ablaufen, einzuordnen (Ballester-Arnal et al. 2021, 1).
In der derzeitigen Form von Teledildonics wäre natürlich keine vollwertige sexuelle Interaktion möglich, wenn Sex mit Penetration gleichgesetzt wird (vgl. Faustino 2018, 253). Es könnte also der Eindruck entstehen, dass Sex erst dort beginnt, wo der Penis über die Vulva in die Vagina eintritt. Damit läge ein sehr verkürztes Verständnis von sexueller Interaktion vor. Außerdem würde so der heterosexuelle Geschlechtsverkehr als Norm bewertet werden (vgl. Faustino 2018, 253). In Zukunft würden Teledildonics in Verbindung mit VR diese Limitierungen aber wahrscheinlich weitestgehend verlieren. Je umfassender körperliche Reize übertragbar sind und für den Leib Regungen empfindbar werden, desto weniger läge der Fokus ausschließlich auf Penetration. Dies würde nicht nur im pornografischen Kontext mit KI zutreffen, sondern auch zwischen zwei (oder mehr) Personen. Es erscheint deshalb notwendig, noch genauer auf die Veränderung durch Teledildonics einzugehen und weitere Verwendungsarten und Auswirkungen zu betrachten.

3.2.2 Zukünftige Möglichkeiten: fluidere Formen von Sexualität

Wie mit Verweis auf Liberati (2017, 817) bereits zuvor angeführt, würde die Technologie Teil der Person werden, sodass jegliche Regung in der realen Welt in die digitale übertragen werden könnte und man auch jegliche Empfindungen empfangen kann. Die erfahrbare Welt könnte so-

mit nahezu grenzenlos werden und die Präsenz eines anderen wäre, von zeitlichen und räumlichen Beschränkungen befreit, dauerhaft gegeben. Auf diese Weise wäre es etwa denkbar, dass man erlebte Erfahrungen mit seinem verstorbenen Partner erneut durchlebt und mit diesem auf diese Weise in Kontakt tritt. Auch könnte jeder Ort ohne langwierige Vorbereitungen und naheliegende Risiken sexuell nutzbar sein. Nach einer anfänglichen Etablierungsphase gäbe es wohl häufig Vorfälle im öffentlichen Raum, bei denen Menschen Grenzen ausloten und dabei erwischt werden würden, bevor durch Strategien im Nutzungsverhalten, Regeln und Einschränkungen und die Akzeptanz bestimmter Verhaltensweisen von gesellschaftlicher Seite ein – wenngleich deutlich veränderter – Normalzustand eintreten würde. Die Welt würde zu einem Ort werden, der sexuell aufgeladen ist und ganz anders gesehen werden kann (vgl. Liberati 2017, 820).

Wirklichkeitsergänzung, die mehr Freiheiten ermöglicht

Auch was die heteronormative Perspektive von Sex und Geschlechtlichkeit allgemein betrifft, würde sich mit weiterentwickelten Teledildonics einiges verändern. Je mehr Handlungen, Berührungen, Verbindungen und schlicht Reizübertragungen möglich werden, desto weniger wäre sexuelle Interaktion über dieses Medium auf Partner mit anderen Geschlechtsorganen beschränkt. Mehr noch, weiterführende Entwicklungen werden es möglich machen, dass die durch Teledildonics verbundenen Akteure nicht mehr statisch und unveränderlich in die sexuelle Interaktion gehen (vgl. Flore/Pienaar 2020, 290), sondern ihre jeweilige Geschlechtlichkeit verändern können (vgl. Liberati 2017, 820). Daraus könnten sich fluidere Formen von Sexualität ergeben, was eine befreiende, ermächtigende und befriedigungssteigernde Wirkung haben kann. Schon heute bietet das Internet die Möglichkeit, sich neu zu erfinden. Negativ kann das als Eskapismus oder Weltflucht betrachtet werden. Erlauben es Neuerungen aber, körperlich verändert und sozial mit anderen verbunden in den digitalen Raum einzutauchen, sollte man sie als Erweiterung, Vergrößerung oder zumindest Wirklichkeitsergänzung ansehen, die mehr Freiheiten ermöglicht.

Heute werden Transgender-Personen immer noch angefeindet und von manchen Menschen nicht als zu der von ihnen selbst erfahrenen Geschlechtsidentität zugehörig gesehen. Diese Stigmatisierung entfaltet auf

das Selbstverständnis und Wohlbefinden der Betroffenen große Wirkung und hat damit Einfluss auf partnerschaftliches Interagieren, bei dem es zu Selbstzweifeln kommen kann, wie der Partner einen sieht. Im digitalen Raum würde die, von manchen vielleicht als Beschränkung empfundene, körperliche Beschaffenheit aber nicht greifbar sein, und Personen könnten ihr Erscheinungsbild nach der eigenen Vorstellung anpassen und verändern. Wie das jeweilige Gegenüber in „echt" aussieht, wäre innerhalb der sexuellen Interaktion mit Teledildonics für die Akteure vielleicht gänzlich nebensächlich. Der Zielpunkt der Entwicklungen in diesem Bereich wäre erreicht, wenn Sex über Teledildonics gleichwertig oder sogar befriedigender, erfüllender und nicht von konventionellen Möglichkeiten sexueller Interaktion zu unterscheiden wäre. Der einzige Unterschied sollte darin liegen, dass man sich selbst nach seiner eigenen Vorstellung anpassen kann und Freiheit und Selbstbestimmung zunehmen würden.

3.2.3 Der Einfluss von Teledildonics auf die Wahrnehmung von Welt

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, darauf einzugehen, welchen Einfluss weiterentwickelte Teledildonics auf die Wahrnehmung von Welt des Benutzers haben und welche Besonderheiten sich in Hinblick auf den Sexualtrieb ergeben. Grundsätzlich vereint Sexualität Momente des Gebens und Nehmens in sich (vgl. Fuchs 2000, 192). Es kann zwar durchaus vorkommen, dass man in einer Situation bloß nimmt, Besitz ergreift, eine Leere füllt, aber grundsätzlich empfängt man, gibt gleichzeitig und wird temporär eins. Besteht aber zwischen einem selbst im virtuellen Raum ein wesentlicher Unterschied zum realen Raum, so könnte das gänzlich anders sein. Zumindest zwei Möglichkeiten erscheinen plausibel:

- Für die sich veränderte Person wäre es positiv, wenn das Geben nicht nur vom anderen erfahren würde, sondern sie sich in der Entgrenzung selbst erhalten würde, weil sie sich erfährt, wie sie sich empfindet. Diese Erfahrung könnte nicht ohne den anderen erreicht werden, käme gleichzeitig aber nicht von diesem, sondern von einem selbst. Man gibt dem anderen und nimmt von ihm und gibt auch gleichzeitig sich selbst. Ob das nur für einen selbst so möglich wäre, ist schwer vorstellbar. Diese Möglichkeit der Selbsterfahrung bestünde nicht nur bei Menschen, deren jeweilige Geschlechteridentität oder körperliche Beschaffenheit nicht mit dem, was sie fühlen, übereinstimmt, sondern bei allen. In der

Begegnung mit dem, was ich nicht bin, kann ich erkennen, wer ich selbst bin (vgl. Fuchs 2000, 110). Nun stellt sich aber die Frage, ob dieser Prozess tatsächlich so ablaufen würde. Angenommen, man personalisiert sein Erscheinungsbild und geht in die sexuelle Interaktion mit einer anderen Person (oder KI): Würde man es schaffen, sich das, was man sieht und tut, einzuverleiben und zu eigen zu machen, oder würde die körperliche Beschaffenheit diese Chance blockieren? Fuchs (2000, 99) betont dazu, dass nur die Betrachtung und das Betasten eines Glieds nicht ausreicht, um dieses als eigenes zu empfinden, was Folgendes bedeuten würde: Die Person empfindet das, was sie sieht, als das, was sie sein möchte, aber nach Fuchs nicht das, was sie ist. Somit wäre es für diesen Menschen vielleicht gar nicht schwer, das in dieser Interaktion Wahrgenommene als seine eigenen Empfindungen zu fühlen. Die körperliche Seite würde fehlen, trotzdem wären die Bewegung, das Geben und Nehmen, Wärme, Lust und Befriedigung (um einige Aspekte zu nennen) seine eigenen. Es hätte eine Ähnlichkeit (nur positiv) mit Phantomgliedern, da etwas ohne körperliche Korrespondenz empfunden wird.

Umfassend verändertes leibliches Erleben

- Es kann jedoch auch so sein, dass es zu einer ähnlichen Erfahrung kommt wie der, die bereits bei personalisierten pornografischen Erzeugnissen beschrieben wurde. Das wäre die zweite Möglichkeit, wie sich das Konzept des eigenen Selbst durch Teledildonics verändern könnte. Man begegnete dem anderen so, wie man empfinden würde zu sein. Doch nun gelänge das Einfühlen nicht, da das Geschehen nicht nur von einem selbst ausginge, sondern auch vom anderen gegeben würde. Bliebe die Meinhaftigkeit der Erfahrung aus, hätte man vielleicht das Gefühl, nur Mitfahrer:in in dem vollzogenen Akt zu sein, und würde, obwohl man sich nach dem eigenen Empfinden für den digitalen Raum selbst geformt hat, nicht mehr in Einklang mit seinem Selbst stehen. Auf der einen Seite empfindet man in einem solchen Szenario also den gesehenen Körper in der realen Welt nicht als den, der man ist, und auf der anderen Seite fühlt man sich auch nicht als das, was man im virtuellen Raum selbst nach seiner Vorstellung gestaltet hat. Somit stünden betroffene Personen vor dem Problem, nicht mehr zu

wissen, wer sie eigentlich sind. In Hinblick auf Liberatis Hinweis, dass Technologie während ihrer Verwendung die Wahrnehmung der Welt auf die Technologie abstimmt, wie etwa durch eine Brille (2017, 818), kann man auf ein positives Ende hoffen. Doch gibt es heute nichts, was mit diesem umfassend veränderten leiblichen Erleben ohne körperliche Eingriffe vergleichbar wäre, sodass eine Prognose schwierig erscheint. Darüber hinaus kann ein auf den ganzen Körper ausgelegtes teledildonisches Gerät kaum so in den Hintergrund der Wahrnehmung und Erfahrung gelangen – selbst wenn es mit äußerst realistischer VR-Technologie gekoppelt ist –, dass es sich gänzlich auflöst und in den Hintergrund tritt. Auf der Ebene der Spekulation kann man trotzdem annehmen, dass irgendwann vollkommene Immersion im digitalen Raum à la *Matrix* möglich sein wird. Das Vorstellungsvermögen kennt keine Grenzen.

3.2.4 Befriedigung und sexuelles Selbstbewusstsein

Teledildonics sind aber auch aus anderen Gründen für die Sexualität in der Zukunft durchwegs spannend. Eine positive, ausgelebte und erfüllende Sexualität hat ja sehr positive Einflüsse auf das allgemeine Wohlbefinden eines Menschen (vgl. Anderson 2013, 213). Um den erstrebenswerten Effekt zu erhalten, müssen jedoch eine Vielzahl an Faktoren erfüllt werden, wie etwa sexuelles Vergnügen. Damit ist aber nicht nur die eigene Befriedigung gemeint, sondern auch die von der Person, mit der man in sexueller Interaktion steht (vgl. Anderson 2013, 209).
Es gibt allerdings sowohl zahlreiche Gründe, warum es zu sexuellen Schwierigkeiten kommen kann (vgl. Hoy et al. 2019, 99), als auch zahlreiche Faktoren, warum sexuelle Zufriedenheit bei einer Person vorliegt (vgl. Park/MacDonald 2022, 548). Wenngleich es deutlich zu kurz greifen würde, Sex nur als Möglichkeit zu sehen, einen Orgasmus zu erreichen, ist es leicht nachvollziehbar, dass das Erreichen oder Nicht-Erreichen dieses Moments äußerst relevant ist. Anderson (2013, 211) äußert etwa, dass es wahrscheinlich ist, dass Befriedigung mit dem jeweiligen sexuellen Selbstbewusstsein zusammenhängt. Hoy et al. (2019, 104) koppeln die Selbstsicherheit in sexuellen Begegnungen von Frauen an die Orgasmusfähigkeit, und Park/MacDonald (2022, 559) zeigen einen direkten Zusammenhang zwischen der Erfüllung von sexuellen Wünschen und sexueller Zufriedenheit auf. Wichtig wäre es daher, die eigenen Vorlie-

ben wie auch die des Partners zu ergründen, sodass alle in der sexuellen Interaktion Beteiligten zufrieden sein können.
Genau das könnte mittels Teledildonics vereinfacht werden. Einer der Marktführer in diesem Bereich namens Kiiroo koppelt einige seiner Geräte bereits jetzt mit KI, wodurch die Vorlieben einer Person gelernt und ergründet werden sollen (siehe dazu https://www.kiiroo.com/ [19.03.2026]). Es wäre zukünftig somit vorstellbar, dass die Möglichkeit, zum Orgasmus zu kommen, gar nicht an dem eigenen sexuellen Verständnis seiner Wünsche oder an den Fähigkeiten des Partners liegt. KI könnte unbemerkt, basierend auf vergangenen Daten, die Erfahrung der Beteiligten optimieren. Die besprochenen positiven Effekte würden sich einstellen, da man den Eindruck hätte, dass man selbst für die Reaktionen verantwortlich ist, und es auch zur erwünschten Erfahrung käme. Eine besondere Rolle spielen dabei die von den Geräten gesammelten Daten, die den intimen Kontakt fördern (vgl. Flore/Pienaar 2020, 290) und es sogar ermöglichen, erlebte Momente alleine zu wiederholen (vgl. Flore/Pienaar 2020, 289). Sex in der Zukunft könnte somit optimierter und zufriedenstellender ablaufen und als erfüllender wahrgenommen werden.

Wie erfährt man, was man empfinden könnte?

Hierbei muss allerdings wieder einiges beachtet werden. Sexuelles Lernen über sich selbst und andere ist für eine partnerschaftlich zufriedenstellende Sexualität unumgänglich. Wenngleich er nicht immer leicht und ohne Aufwand möglich ist, kann der Lernprozess sich längerfristig erfüllender auswirken, da man im Kennenlernen des anderen auch die Möglichkeit hat, zu einem besseren Verständnis seiner selbst zu kommen. Fallen das notwendige Lernen und Erkunden weg, da sie nicht als notwendig erachtet werden, erfährt man vielleicht nie, was man empfinden könnte. Ginge es nur um das Erreichen des Orgasmus, ließe sich dieser auch mittels Masturbation erzielen. Doch tritt man in sexuelle Interaktion mit einem anderen Menschen, erfährt man sich selbst anders und kann Dinge erleben und begreifen, die einem sonst unbekannt geblieben wären. Für eine ganzheitlich gesunde sexuelle Entwicklung sind neben der Fähigkeit, zwischenmenschlich mit jemandem umgehen zu können, auch andere Fähigkeiten wie die der Selbstreflexion und des Umgangs mit Stress notwendig (vgl. Kågesten/van Reeuwijk 2021, 111). Optimierung durch Teledildonics hin oder her, an diesen Faktoren wird kein Weg vorbeiführen.

3.2.5 *Eigene Erfahrung oder KI?*

Es wäre nicht korrekt, KI gestützten Sex mittels Teledildonics bloß als parallel ablaufende Masturbation zweier Personen zu definieren, da die Präsenz des anderen erlebt wird und man sich mit diesem verbindet (vgl. Liberati 2017, 814). Es kann jedoch passieren, dass die Grenzen verschwimmen und schwammig werden. So lässt sich eine zuvor gemachte Erfahrung schon heute mittels KI wiederholen (siehe Kiiroo), indem die früher aufgenommenen Reize erneut abgespielt werden und zukünftig auch angepasst werden können. Dabei kann man den anderen zwar immer noch imaginieren, aber diese Möglichkeit besteht auch bei Masturbation. Leiblich wäre man in diesem Fall jedoch nicht mit jemandem mittels eines Geräts verbunden. Längerfristig würde das auch bedeuten, dass die Sicherheit schwindet, ob man tatsächlich Sex mit einer Person hat oder ob man getäuscht wird und eine KI zwischengeschaltet wurde. Gerade für Menschen mit einer sich im Aufbau befindenden sexuellen Identität oder einem geringen sexuellen Selbstbewusstsein kann das dazu führen, dass die Wahrnehmung der eigenen Erfahrungen hinterfragt wird, da man sich nicht mehr sicher ist, ob etwas so passiert ist, wie man es erlebt zu haben glaubt. Aus Sorge vor einer Kränkung vermeidet man vielleicht sogar Gespräche, die zu einem klareren Verständnis der gemachten Erfahrungen beitragen würden, da man sonst Dinge erfahren könnte, die eine Neubewertung der eigenen sexuellen Identität notwendig machen.

Ist etwas so passiert, wie man es erlebt zu haben glaubt?

Man stelle sich folgendes Szenario vor: Jemand nimmt an, dass die bisherigen sexuellen Interaktionen für alle Teilnehmenden grundsätzlich befriedigend abgelaufen seien. Zudem glaubt er:sie, bereits einen guten Eindruck davon zu haben, was dem anderen gefällt, was nicht gut ankommt oder was zu beachten ist. Doch dann stellt sich heraus, dass das, was man tut, gar nicht zu der erwarteten Reaktion geführt hat. Vergleichbar ist eine solche Erfahrung mit derjenigen, dass jeder bisherige Orgasmus vorgetäuscht worden ist oder der:die andere sich immer jemand anderen vorstellen muss, damit es zur Befriedigung kommen kann. Bei Ersterem wird oft angenommen, dass dazu nur Frauen in der Lage seien. Das ist jedoch schon grundsätzlich nicht zutreffend (auch wenn es statistisch häufiger ist, dass Frauen einen Orgasmus simulieren, vgl. Pavan et al. 2024, 10). Beim Einsatz von Teledildonics ist diese Ansicht noch weniger

korrekt, da die Ejakulation eines Mannes in räumlicher Entfernung nicht als Nachweis dienen kann. Für alle Beteiligten bestünde also die Gefahr, dass sie im Gespräch oder beim nicht-teledildonischen Sex erkennen, dass ihre Erfahrungen nicht zusammenpassen oder unvollständig sind und dass ihre im Austausch mit anderen entstandene sexuelle Identität anders ist als gedacht.

Den klaren Vorteilen der optimierten Lustbefriedigung und der Möglichkeit, über Distanz in Kontakt zu kommen, die (teilweise schon gegenwärtig sind und) zukünftige Teledildonics bieten werden, stehen einige Risiken gegenüber: Es kann eine deutliche Kränkung der sexuellen Identität auftreten, man kann getäuscht werden und ist eigentlich gar nicht mit einer anderen Person in Kontakt, oder man verliert sich sogar tiefergehend selbst, da man Gesehenes nicht mit dem eigenen leiblichen Empfinden in Einklang bringen kann. Für die Sexualität in der Zukunft werden eine umfassende Aufklärung sowie eine Reflexion des eigenen Sexualverhaltens wohl noch relevanter sein, als sie es heute schon sind. Dann können die Vorzüge möglichst gut genutzt werden, und die potenziellen Probleme und Risiken würden keinen Schaden anrichten. Es steht außer Frage, dass noch weitere technische Veränderungen in der Zukunft zu großen Umbrüchen innerhalb von Sexualität führen werden. Die Frage nach Consent auszuklammern, würde jedoch einen wesentlichen Aspekt der diskutierten Neuerungen ignorieren, weshalb dieses Thema im letzten Abschnitt behandelt wird.

4 Consent und ethische Bewertungen

Wenn es um die Minimierung von Schaden im sexuellen Bereich geht, ist ein abschließendes Thema und seine zukünftige Entwicklung besonders bedeutsam, da basierend darauf zwischen ethisch richtigem und falschem Sex unterschieden wird (vgl. Küster/Schultz 2023, 179): die Frage nach Consent/Zustimmung. Anzumerken ist hierbei, dass die Klassifizierung in ethisch richtigen und falschen Sex besser durch die Differenz von Sex und strafrechtlichen Tatbeständen von sexuellem Übergriff und Vergewaltigung zu ersetzen ist, sodass kein falscher Eindruck entsteht, worum es geht. Als falscher Sex ließen sich zwar eine Vielzahl von Praktiken bewerten, wenn man etwa an Inzest denkt. Doch dabei entsteht nicht automatisch ein Problem in der Frage des Consent.

4.1. Notwendige Sicherheitsvorkehrungen

Consent ist der Bereich, der im Hinblick auf möglichen Schaden besonders relevant ist, da es beim Geben, Enthalten oder Entziehen davon genau darum geht, dass negative Auswirkungen nicht auftreten (vgl. Moen 2014, 80). Was die Entwicklungen im Bereich von Pornografie betrifft, so ist die Sache noch recht einfach. Jeder Mensch hat das Recht auf sein eigenes Bild, und die Erstellung sowie Verbreitung von pornografischem Material ohne die bewusste Zustimmung der Dargestellten ist abzulehnen. Selbst wenn Einverständnis gegeben ist, sollte bedacht werden, ob eine Plattform verwendet wird, die von Daten-Leaks betroffen sein kann, sodass die informierte Zustimmung komplexer ist als etwa in Bezug auf das Aufnehmen von Nacktfotos. Das generelle Verbot dieser Art von Programmen innerhalb der EU ist daher wohl weise. Es ist aber stark zu bezweifeln, dass die Verwendung gänzlich unterbunden werden kann und wie sichergestellt werden soll, dass die Vorgaben eingehalten werden.

Ein Notabschalter als Minimalanforderung

Bei der Teilnahme an Pornos durch Teledildonics wird es schon komplexer. Am Beginn gibt es kein Problem, da sich die partizipierende Person ja dazu entscheidet, diese Erfahrung zu machen. Wird es jemandem aber zu viel, so muss die Möglichkeit bestehen, den Vorgang abzubrechen. Heute ist dieses Problem noch zu vernachlässigen, da die Geräte leicht zu entfernen sind. Je umfassender sie aber auf den ganzen Körper einwirken können, desto schwieriger könnte der Abbruch sein. Auch besteht die Gefahr, dass einem, wenn man mit Teledildonics sexuell sozialisiert wird, die Bedeutung von Consent weniger bewusst ist. Schon heute unterscheidet sich nach Lemma (2021, 121) die Welt des Verlangens wesentlich von derjenigen vor dem Aufkommen des Internets, da es zwischen Verlangen und Erfüllung zu keiner Verzögerung mehr kommt. Je immersiver und vergleichbarer diese Erfahrung wird, desto mehr Reflexion und Sicherheitsvorkehrungen werden notwendig werden. Die Minimalanforderung zur Sicherstellung des Wohlbefindens des Benutzers / der Benutzerin des teledildonischen Geräts sollte zumindest ein Notabschalter sein, durch den die übertragenen Reize unterbrochen werden können. Besser wäre eine Sprachsteuerung, durch die ein Abbruch aus jeder Lage möglich ist. Beachtet man nach Ley/Rambukkana (2021, 63), dass Reaktionen nach verschiedenen Faktoren anders zu bewerten sind und dass bestimmte

Körperempfindungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten Unterschiedliches bedeuten können, wäre es sinnvoll, möglichst viele und, soweit es geht, personalisierbare Möglichkeiten des Abbruchs vorzusehen. Ley und Rambukkana geht es dabei auch um teledildonische Geräte zwischen zwei oder mehr Personen. In diesem Bereich wird die Frage nach Consent am schwierigsten zu klären und sicherzustellen sein.

4.2 Probleme mit Bezug auf Zwang und Nötigung

Eine weitere Problemstellung, die mit der Frage nach Consent zusammenhängt, ist die von Zwang/Nötigung. Betroffen sind davon Frauen, die einer Handlung nur zustimmen, wenn sie immer wieder dazu aufgefordert werden und partnerschaftliche Auswirkungen zu erwarten haben. Der Umgang mit diesem Problem hat sich in den letzten Jahren stark weiterentwickelt. Doch aufgrund von traditionell weitergegebenen Sichtweisen, nach denen Frauen nicht immer „nein“ meinen, wenn sie es sagen und Männer Ablehnung als nicht endgültig ansehen, wird immer noch häufig die Verantwortung Frauen zugeschrieben: Diese müssten nur deutlich genug kommunizieren, wenn sie eine Handlung nicht wollen (vgl. Rousaki 2025, 2). Rousaki (2025, 10) zeigt auf, dass dieses Problem nicht nur bei *face-to-face*-Kommunikation auftritt, sondern auch bei sexuellen Interaktionen im digitalen Raum. Wenn sexuelle Interaktionen mittels Teledildonics ablaufen, so lässt sich sogar auf weitere Arten Druck ausüben. So könnte das Gefühl, nicht ablehnen zu können, noch stärker sein: Der Hinweis, dass man so weit voneinander entfernt sei und so endlich wieder Nähe möglich geworden sein, oder wenn die Optimierung der sexuellen Begegnung bereits vorangeschritten ist, dass es der Partnerin doch auch gefallen müsse, würden Ablehnung erschweren. Ersteres kann nämlich die Angst hervorrufen, dass der entfernte Partner sich sonst jemand anderen sucht, der offen für solche Praktiken ist. Zweiteres könnte zu Selbstzweifeln führen, da man sich fragt, warum man zu diesem Zeitpunkt etwas nicht will, bei dem Befriedigung gewissermaßen garantiert ist. Das genaue Zusammenspiel von Teledildonics und Zwang/Nötigung sollte zukünftig daher noch genauer betrachtet werden. Das gilt besonders deshalb, da junge Menschen, die von sexuellen Vergehen im digitalen Raum betroffen waren, deutlich wahrscheinlicher wieder davon betroffen sein werden, da sie sich in unsicheren Umgebungen befinden (vgl. Lee/Lee 2024, 4).

5 Fazit

Consent muss ein informierter Consent sein, der auf einer klaren Zustimmung beruht, die jederzeit wieder entzogen werden kann, was zum Abbruch des Vorhabens führen muss. Ist man über Distanz miteinander verbunden und koppelt die Annäherung auch noch an VR-Technologie, kann man nicht mehr sicher sein, mit wem man es eigentlich gerade zu tun hat oder ob man überhaupt mit einem anderen Menschen in Kontakt ist. Man kann sich sogar die Möglichkeit vorstellen, dass Personen über Geräte gleichzeitig mit mehreren Personen verbunden sind, sodass die direkte Zuordnung eines Reizes nicht mehr möglich wäre. Außerdem muss man bedenken, dass für diese Verbindung ein ganzes Netzwerk und bestimmte technische Voraussetzungen gegeben sein müssen, die auf Consent eine enorme Wirkung ausüben (vgl. Ley/Rambukkana 2021, 63).

Denkt man etwa an die Replay-Funktion von früheren Erfahrungen, so wäre es prinzipiell möglich, dass diese Daten auch für andere verwendbar wären. Auch kann man sich vorstellen, dass mit den gesammelten Daten eine KI trainiert wird, sodass sich andere, wenn kein ausreichender Schutz vorhanden ist, während des Sex unbemerkt zuschalten und teilnehmen oder zuschauen. Man sollte nicht warten, bis es zu Vorfällen kommt, bevor man Maßnahmen zum Schutz setzt. Auch müssen die Risiken für alle Beteiligten erkennbar sein, was leichter gesagt als getan ist, wenn man bedenkt, dass diese anfänglich wenig bis gar keine Erfahrungen mit dieser Art von Sex und meist nicht das technische Hintergrundwissen haben werden, um alle Risiken zu erkennen.

Gesellschaftlich gesehen ist zu hoffen, dass das Sprechen über Sex und gewünschte Weiterentwicklungen in diesem Bereich offener wird, als es heute ist. Wären Menschen für solche sexuelle Praktiken aufgeschlossener, würden Entwicklungen früher erfolgen, da etwas, das Interesse hervorruft, eher entwickelt wird. Auch würden durch Reflexion viele Risiken klarer erkennbar sein, und es müsste nicht erst zu Vorfällen kommen, bevor etwas öffentlich diskutiert wird. Alles in allem kann die Sexualität der Zukunft also befreiender, erfüllender, personalisierter, vorteilhaft für die sexuelle Sozialisation und befriedigender ablaufen, wenn bestimmte Gefahren und Risiken wahrgenommen und kommuniziert und Maßnahmen ergriffen werden, durch die Schäden vermieden werden können, und Menschen in diesen Entwicklungen nicht alleingelassen sind, sondern Sex weiterhin und verstärkt sozial eingebettet bleibt.

Literatur

Anderson, R. M. (2013), Positive sexuality and its impact on overall well-being, Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz 56, 2, 208–214. DOI: 10.1007/s00103-012-1607-z.

Ballester-Arnal, Rafael / Castro-Calvo, Jesús / García-Barba, Marta / Ruiz-Palomino, Estefanía / Gil-Llario, M. Dolores (2021), Problematic and non-problematic engagement in Online Sexual Activities across the lifespan, Computers in Human Behavior 120, 106774. DOI: 10.1016/j.chb.2021.106774.

Evans, Leighton (2021), 'The embodied empathy revolution … '. Pornography and the contemporary state of consumer virtual reality, Porn Studies 8, 1, 121–127. DOI: 10.1080/23268743.2020.1777894.

Faustino, Maria J. (2018), Rebooting an Old Script by New Means: Teledildonics. The Technological Return to the 'Coital Imperative', Sexuality & Culture 22, 1, 243–257. DOI: 10.1007/s12119-017-9463-5.

Flore, Jacinthe / Pienaar, Kiran (2020), Data-driven intimacy. Emerging technologies in the (re)making of sexual subjects and 'healthy' sexuality, Health sociology review. The journal of the Health Section of the Australian Sociological Association 29, 3, 279–293. DOI: 10.1080/14461242.2020.1803101.

Fuchs, Thomas (2000), Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart: Klett-Cotta.

Goldfarb, Eva S. / Lieberman, Lisa D.(2021), Three Decades of Research. The Case for Comprehensive Sex Education, The Journal of adolescent health. Official publication of the Society for Adolescent Medicine 68, 1, 13–27. DOI: 10.1016/j.jadohealth.2020.07.036.

Gottardi-Butturini, Elena (2023), Timing der Pubertät, Journal für Klinische Endokrinologie und Stoffwechsel 16, 2, 50–55. DOI: 10.1007/s41969-023-00199-y.

Grospietsch, G. / Gehring, Werner (2024), Cybersex. Cybersex – Eine virtuelle Welt der Intimität, https://www.gesundheits-lexikon.com/Sexualitaet-Partnerschaft/Sexualverhalten-u-v-m/Cybersex [05.08.2026].

Halpern, Carolyn T. (2010), Reframing Research on Adolescent Sexuality. Healthy Sexual Development as Part of the Life Course, Perspectives on Sexual and Reproductive Health 42, 1, 6–7. DOI: 10.1363/4200610.

Henry, Nicola / Powell, Anastasia (2015), Embodied harms. Gender, shame, and technology-facilitated sexual violence, Violence against women 21, 6, 758–779. DOI: 10.1177/1077801215576581.

Herrera, Leo (2024), AI and the future of sex. The rise of AI porn could change our expectations of relationships, https://www.technologyreview.com/2024/08/26/1096526/ai-sex-relationships-porn/ [05.08.2026].

Hoy, Madita / Strauß, Bernhard / Brenk-Franz, Katja (2019), Sexualpsychologische Prädiktoren für sexuelle Funktion und Zufriedenheit bei Frauen. Online-Befragung einer Stichprobe in jungem und mittlerem Erwachsenenalter, Psychotherapeut 64, 2, 99–105. DOI: 10.1007/s00278-019-0338-0.

Kågesten, Anna / Reeuwijk, Miranda van (2021), Healthy sexuality development in adolescence. Proposing a competency-based framework to inform pro-

grammes and research, Sexual and reproductive health matters 29, 1, 104–120. DOI: 10.1080/26410397.2021.1996116.

Kar, Sujita K. / Choudhury, Ananya / Singh, Abhishek P. (2015), Understanding normal development of adolescent sexuality. A bumpy ride, Journal of human reproductive sciences 8, 2, 70–74, DOI: 10.4103/0974-1208.158594.

Kardos, Bogáta (2025), Beyond the consent paradigm. Problematizing representations of AI-generated pornography in the education discourse of the UN, Policy Futures in Education 23, 5, 1021–1039. DOI: 10.1177/14782103251321045.

Keane, Helen (2016), Technological change and sexual disorder, Addiction 111, 12, 2108–2109. DOI: 10.1111/add.13355.

Kolb, Jonas (2025), Österreichs Bevölkerung wächst nur durch Zuwanderung. Statistisches Jahrbuch Migration & Integration, Wien: Statistik Austria, https://www.statistik.at/fileadmin/announcement/2025/07/20250716MigrationIntegration2025.pdf [05.08.2026].

Küster, Dennis / Schultz, Tanja (2023), Künstliche Intelligenz und Ethik im Gesundheitswesen – Spagat oder Symbiose?, Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz 66, 2, 176–183. DOI: 10.1007/s00103-022-03653-5.

Lee, Eugene / Lee, Hye E.(2024), The Relationship between Cyber Violence and Cyber Sex Crimes. Understanding the Perception of Cyber Sex Crimes as Systemic Issues, Children (Basel, Switzerland) 11, 6. DOI: 10.3390/children11060682.

Lemma, Alessandra (2021), Introduction: Becoming Sexual in Digital Times. The Risks and Harms of Online Pornography, The Psychoanalytic Study of the Child 74, 1, 118–130. DOI: 10.1080/00797308.2020.1859283.

Ley, Madelaine / Rambukkana, Nathan (2021), Touching at a Distance. Digital Intimacies, Haptic Platforms, and the Ethics of Consent, Science and engineering ethics 27, 5, 63. DOI: 10.1007/s11948-021-00338-1.

Liberati, Nicola (2017), Teledildonics and New Ways of "Being in Touch". A Phenomenological Analysis of the Use of Haptic Devices for Intimate Relations, Science and engineering ethics 23, 3, 801–823. DOI: 10.1007/s11948-016-9827-5.

Manya, Sharath M. / Kanthila, Jayashree / Mithra, Prasanna / Galagali, Preeti M. / Ommen, Sara J. (2024), Influence of Smartphone Usage on Development of Sexuality among Late Adolescent Boys in Health Sciences Colleges of South India, F1000Research 13, 1079. DOI: 10.12688/f1000research.150657.2.

Moen, Ole M. (2014), Is prostitution harmful?, Journal of Medical Ethics 40, 2, 73–81. DOI: 10.1136/medethics-2011-100367.

Park, Yoobin / MacDonald, Geoff (2022), Single and Partnered Individuals' Sexual Satisfaction as a Function of Sexual Desire and Activities. Results Using a Sexual Satisfaction Scale Demonstrating Measurement Invariance Across Partnership Status, Archives of sexual behavior 51, 1, 547–564. DOI: 10.1007/s10508-021-02153-y.

Pavan, Silvia / Øverup, Camilla S. / Hald, Gert M. (2024), Why Did You Stop? Reasons for Stopping Faking Orgasms and Its Association with Sexual, Relationship, and Life Satisfaction in Denmark, Finland, France, Norway, Sweden, and the UK, Journal of Sex Research 63, 4, 557–569. DOI: 10.1080/00224499.2024.2401019.

Rousaki, Anastasia (2025), Adolescents, Sexting, Consent and Coercion. A Critical Discursive Psychology Approach, Journal of Community & Applied Social Psychology 35, 3, e70057. DOI: 10.1002/casp.70057.

Author retains copyright.

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

THEOLOGIE IM
INTERDISZIPLINÄREN DIALOG

THEOLOGY IN
INTERDISCIPLINARY DIALOGUE

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!

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 sozialethischen 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 sozialethischen 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, sozialethischer, 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 theologist 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 controverse 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
Theologie im interdisziplinären Dialog
Theology in interdisciplinary dialogue

Ausgabe 2026 | 9:2
NEUANFÄNGE
NEW BEGINNINGS

UNIVERSITY OF GRAZ
Faculty of Catholic Theology

Medieninhaber
Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeberin
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz

Herausgeber dieser Ausgabe
Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer

Redaktion
Ingrid Hable
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Editorial Board
Peter Ebenbauer (Schriftleitung)
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

Übersetzungen
Dagmar Astleitner, London

Editorial design
Rainer Pammer, *cubaliebtdich.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



UNIVERSITY OF GRAZ
Faculty of Catholic Theology

ISSN 2617-1953

limina-graz.eu

LIMINA
Theologie im interdisziplinären Dialog
Theology in interdisciplinary dialogue