THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

81. Jahrgang 2025 Heft 3



Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der Universität Basel

Friedrich Reinhardt Verlag

Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der
Universität Basel

Redaktoren:
Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Miriam Rose

Redaktionsassistent:
Oskar Kaelin

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:
Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfleiderer (Ethik), Prof. Dr. Miriam Rose (Dogmatik), ausserdem: Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemalige Redaktoren.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, thz-theol@unibas.ch.
Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.
Korrespondenz auch über E-Mail: thz-theol@unibas.ch.

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.
Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

Homepage: theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/
Online-Archiv: https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 81 2025 Heft 3

Vorwort

Mit diesem Heft geht ein Wechsel im Redaktionsteam einher: Künftig übernimmt Miriam Rose zusammen mit Sonja Ammann die redaktionelle Verantwortung. Miriam Rose ist seit 2024 Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Dogmatik an der Theologischen Fakultät Basel. Als langjähriger Präsidentin der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (2018-2024) ist ihr der ökumenische und internationale Austausch in der Theologie ein besonderes Anliegen. Wir freuen uns sehr darauf, die Arbeit gemeinsam fortzusetzen und im Dialog mit zahlreichen Autor:innen weiterzuentwickeln.

Dieser Übergang ist ein geeigneter Moment, um innezuhalten und die Ausrichtung der *Theologischen Zeitschrift* zu erinnern. Unser Anspruch bleibt es, eine interdisziplinäre, internationale und mehrsprachige Plattform für theologische Reflexion zu bieten – thematisch offen, experimentierfreudig und diskursiv breit aufgestellt. Die Zeitschrift will Raum schaffen für neue Ansätze und unkonventionelle Zugänge. Leser:innen sollen hier unterschiedlichen Positionen begegnen, insbesondere auch solchen, die sich durch transdisziplinäre, unorthodoxe oder marginalisierte Perspektiven auszeichnen.

Wir laden sowohl junge als auch etablierte Wissenschaftler:innen ein, ebenso Forschende in nebenberuflichen oder nachberuflichen Kontexten. Dabei ist uns das Peer-Review-Verfahren wichtig – nicht zuletzt, um der Vielfalt theologisch-wissenschaftlicher Urteilsbildung gerecht zu werden und nicht allein unsere eigenen Massstäbe anzulegen. Auch künftig wird es thematisch fokussierte Hefte geben, die zum Teil von Gastherausgeber:innen verantwortet werden.

Das vorliegende Heft eröffnet *Claus-Dieter Osthövener* mit einem Beitrag zur Frage des *poetischen Denkens in der Gegenwartstheologie*. Poesie und

wissenschaftliches Denken gelten oft als Gegensatz – schon im Mittelalter, etwa bei Thomas von Aquin. Osthövener zeigt hingegen, dass bestimmte Formen poetischen Ausdrucks genuine Denkvollzüge darstellen. Er zeichnet nach, wie sich diese Formen besonders in der europäischen Romantik entwickelt haben und welche Rolle sie heute, insbesondere in nicht-deutschsprachigen theologischen Kontexten, spielen.

Ein engagierter Beitrag von *Christine Hoffmann* nimmt sich der aktuellen Frage nach Armut als Ausdruck mangelnder Beteiligungsgerechtigkeit an. Sie zeigt auf, wie Seelsorge – anstatt Teil des Problems zu sein – stärker Teil der Lösung werden könnte.

Im dritten Beitrag geht *Edgar Kellenberger* den Biographien von Personen mit einer (geistigen) Behinderung im Umfeld der Strassburger und Wittenberger Reformatoren nach, und berührt dabei sowohl sozialgeschichtliche als auch theologische Aspekte.

Wir wünschen eine inspirierende Lektüre und freuen uns auf weitere spannende Beiträge zur wissenschaftlich-theologischen Diskussion!

Miriam Rose und Sonja Ammann

Poetisches Denken in der Gegenwartstheologie

Claus-Dieter Osthövener

In der bedeutendsten Systematischen Theologie der Christentumsgeschichte wird das Thema Poesie gleich zu Beginn gekonnt abgeräumt: «Was nämlich der niedrigsten Wissenschaft eigentümlich ist, scheint nicht dieser Wissenschaft zu entsprechen, die unter [allen] anderen den höchsten Rang innehat.» Unnötig zu betonen, dass es sich bei der höchsten Wissenschaft um die Theologie handelt. Welches aber ist die niedrigste? Auch das wird alsbald geklärt: «Mit verschiedenen Gleichnissen und Bildern umzugehen ist aber der Poetik eigentümlich, die die niedrigste unter allen Lehren ist. Also ist der Gebrauch von Gleichnissen für unsere Wissenschaft unangemessen».[1] Der Autor dieser Klarstellungen, Thomas von Aquin, ist auch sonst nicht mit einem Faible für poetisches Denken aufgefallen. Ja, er hätte vermutlich jeden, der überhaupt von einem poetischen Denken zu fabulieren gewagt hätte, unverzüglich zurück ins Proseminar geschickt, also in das weite Terrain seiner *Summa Theologiae*, die bekanntlich für die Anfänger in dieser Wissenschaft verfasst wurde. Aber warum fühlte er sich überhaupt genötigt, diese strikte Unterscheidung einzuführen? Natürlich wegen eines Buches, das einerseits randvoll mit Gleichnissen und Bildern aller Art ist, und daher in hohem Maße poesieverdächtig, das man aber andererseits als christlicher Theologe nicht gut zur Seite schieben kann, nämlich: die Bibel. Gehört also die Bibel wegen ihrer Gleichnisse und Bilder zur niedrigsten Wissenschaft? Das sei ferne! Thomas wäre nicht Thomas, wenn er nicht durch zwei, drei messerscharfe Begriffsfinten das Problem gelöst hätte. Also heißt es: «Der Dichter bedient sich der bildlichen Redeweise um der Vorstellung willen; denn die [anschauliche] Vorstellung ist für den Menschen von Natur aus erfreulich. Die Heilige Schrift aber bedient sich der metaphorischen Redeweise um der Notwendigkeit und der Nützlichkeit willen».[2] Statt des interesselosen Wohlgefallens der tändelnden Poesie konfrontiert uns die Heilige Schrift mit allerlei nützlichen Lebenshilfen, die allerdings durch ihre Bildlichkeit auch denen verständlich sind, die nicht die

1 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I.1.9. Thomas von Aquin 2009: 93.
Bei dem Text handelt es sich um die bearbeitete und ergänzte Fassung meiner Marburger Abschiedsvorlesung (vom 2. Juli 2025). Der Vorlesungsstil wurde behutsam erhalten.

2 Thomas von Aquin 2009: 94.

Muße haben, sich in die tausende von Artikeln einer anständigen mittelalterlichen Summe zu vertiefen.

So weit so gut. Im Laufe der Zeiten wurden solche wissenschaftlichen Rangfolgen oft genug und immer wieder neu ausgehandelt. Den höchsten Rang musste die Theologie bereits vor geraumer Zeit abgeben, ja sogar mit ansehen, wie sich die Poetik hin und wieder dreist an ihr vorbeigeschoben hat. Unserer Gegenwart nun sind derlei Hierarchisierungen in der Regel eher suspekt. Dafür hat sie ein ungemeines Faible für kreative Brückenschläge aller Art. Daher möchte ich heute das vom heiligen Thomas zweifellos für ein exotisches Fabelwesen gehaltene «poetische Denken» ein wenig näher untersuchen, nach seiner Herkunft, Aufzucht und Pflege, sowie der Frage, ob und inwiefern auch die wenngleich nicht mehr höchste so doch nach wie vor höchst faszinierende Wissenschaft der Theologie es in ihren fruchtbaren Landschaften willkommen heissen sollte.

Ein kurzes Wort noch zur Gegenwartstheologie. Gegenwart ist hier durchaus im emphatischen Sinne gemeint. Nicht jede Theologie, die in der Gegenwart stattfindet, fällt darunter, sondern solche, die von der Gegenwart aus in die Zukunft denkt und Positionen der Vergangenheit ausdrücklich von dieser Gegenwart aus «engagiert» ins Gespräch zieht.[3] «Gegenwart» ist zweifellos ein eher dehnbarer Begriff, den ich pragmatischerweise etwa in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts beginnen lasse. Um es ein wenig pointiert zu sagen: Gegenwartstheologisch gesehen ist Paul Tillich ein Zeitgenosse des Jahwisten (wobei Tillich den unschätzbaren Vorteil hat, dass niemand bezweifelt, dass es ihn gab). Aber im Ernst: Dass man auf die Fragen der Gegenwart eher eine Antwort bei Paul Tillich findet als bei Gregor von Nyssa, steht eben nicht von vornherein fest, sondern es bedarf der Bewährung an eben den Problemen, die uns derzeit umtreiben.[4] Und das gilt natürlich auch für die biblischen Texte, denen ja zumeist eine Art von hermeneutischem Vorschuss eingeräumt wird, der aber ebenfalls immer wieder der kritischen Prüfung bedarf. Denn dass sich die biblischen Texte vor der Gegenwart bewähren müssen gilt auch dann, wenn man

3 Ich habe dieses Konzept von «Gegenwartstheologie(n)» in einer Marburger Vorlesung im Wintersemester 2022/23 entfaltet. Ein Buchprojekt dazu ist im Entstehen.

4 Vgl. etwa Coakley 2003.

der ebenfalls vertretbaren Meinung ist, dass sich die Gegenwart vor den biblischen Texten bewähren muss.

Ein Blick in die Nachbardisziplin der Philosophie kann vielleicht einen solchen genuin theologischen Umgang mit der Theologiegeschichte profilieren. Konrad Cramer hat einen sehr bedenkenswerten Aufsatz über das philosophische Interesse an der Geschichte der Philosophie geschrieben, dessen Kerngedanke lautet, dass ein tatsächlich *philosophisches* (und eben kein historisches) Interesse an philosophischen Texten der Tradition zwingend erfordert, daß «das Thema dieser Texte an gegenwärtig laufende Sachdebatten anschließbar ist» und außerdem natürlich hinreichend komplex sein muss, um daran philosophieren (und nicht nur Philosophie) zu lernen.[5] Nur dann handelt es sich um eine genuin «systematische Perspektive» auf diese Traditionen. Und eben das bedeutet dann auch, diesen Text «als einen potentiell zeitgenössischen Text zu lesen». Allerdings, das ist ein verzwickte Pointe, sieht eine solche Lektüre von, sagen wir, Descartes als eines Zeitgenossen, gerade von seiner Geschichtlichkeit radikal ab.[6]

Für ein solches Verfahren allerdings müssen solche Sachdebatten auch hinreichend konkret spezifiziert und mit den ausgewählten Position hinreichend klar verknüpft werden. Sich einfach einem überlieferten Thema zuzuwenden (der Sünde beispielsweise oder der Christologie), dieses Thema problemgeschichtlich zu bearbeiten (innerhalb mehr oder minder frei gewählten räumlichen und zeitlichen Erstreckungen), um dann irgendwo im gegenwartstheologischen Niemandsland zwischen 1800 und 1950 zu enden, ist eben eher eine historische, nicht aber theologische Theologiegeschichte.[7]

1. Das poetische Denken in der Romantik

Längliche Vorüberlegungen zum Thema «Poetisches Denken» spare ich mir. Am Ende wird die Sache ohnehin erst klar, wenn man sich ihr aussetzt, da kann man Vorüberlegungen anstellen soviel man will. Das ist übrigens auch der Grund,

5 Cramer 2013 [die Zitate im Text finden sich auf den Seiten 38–40].

6 Auch Cramer ist im Übrigen der Auffassung, «dass eine vergangene Gestalt des Philosophierens Rationalitätspotentiale enthält, die unsere eigene stabilisierten Auffassungen von dem, was unserem Philosophieren seine rationale Form verleiht, affizieren und auch korrigieren könnten» (Cramer 2013: 46).

7 Wie ein gegenwartstheologischer Umgang etwa mit Schleiermacher aussehen kann, zeigt Poe 2023. Die ansonsten sehr fleißige deutschsprachige Schleiermacherforschung hat ein solches Buch bislang nicht hervorgebracht.

warum bei Kant die Methodenkapitel am Ende seiner Bücher stehen und nicht am Anfang. «Denken» nun hat es in der abendländischen Tradition vor allem mit Begriffen und Argumenten zu tun, bei Platon nicht anders als bei Thomas oder bei Kant, so unterschiedlich diese drei auch tatsächlich denken mögen. Und «Poesie» hat es mit erkennbaren und auf schwer zu fassende Weise «ansprechenden» Mustern der Sprache zu tun, in der hebräischen Bibel nicht anders als bei Homer. Man kann, wie Thomas, der begründeten Meinung sein, dass sich beides nicht gut miteinander verträgt und besser strikt unterschieden würde. Man kann aber auch der Meinung sein, dass beides erst miteinander zur wahren Vollendung gelangt. Und damit sind wir auch schon bei unserer ersten Etappe angelangt, der europäischen Romantik. Ich konzentriere mich auf Frankreich und England.

Einer der grossen romantischen Dichter Frankreichs ist Alphonse de Lamartine. Mit seinem Gedichtzyklus «Méditations poétiques», der im Jahr 1820 erschien, lässt man gemeinhin die französische Romantik beginnen.[8] Von ihm stammt das schöne Konzept der Poesie als einer *raison chantée*, einer gesungenen Vernunft,[9] eine poetische Vernunft, in der all die anderen menschlichen Vermögen zu ihrer Einheit und zugleich zu ihrer Vollendung finden. Von ferne leuchten die Ideen einer Universalpoesie der deutschen Frühromantik herüber. Doch nicht mit diesem in schönem Überschwang vorgetragenen Konzept will ich mich hier befassen, sondern mit einer realistischeren, durchaus auch dunkleren Version der Romantik, mit Victor Hugo.

Victor Hugo ist in der französischen Literatur eine regelrecht übergroße Figur.[10] Wollte man ein Äquivalent für deutsche Verhältnisse rekonstruieren, wäre das wohl eine Synthese aus Goethe, Richard Wagner und Thomas Mann. Nur dass die *Grande Nation* in der Regel keine Probleme mit ihren *grands hommes* hat: man feiert sie nach Kräften und feiert sich selbst dabei gleich mit.[11] Natürlich ruft das auch immer wieder einmal Gegenreaktionen hervor, die aber auch zumeist in

8 Vgl. Benichou 1988.
9 Des destinées de la poésie (1834), in: de Lamartine: 2006: 500–532 [523].
10 Vgl. jetzt Hülk 2025.
11 Vgl. etwa den Prachtband zum 100. Todestag: *La gloire de Victor Hugo* (Georgel 1985).

ein gelungenes *bon mot* münden – so wie die schöne Sottise von Jean Cocteau: «Victor Hugo war ein Verrückter, der sich für Victor Hugo gehalten hat.»[12]

Noch weit mehr als andere europäische Romantiken war die französische eminent politisch,[13] auch im praktischen Sinne: ihre großen Autoren waren oftmals Minister, Diplomaten, Abgeordnete. Victor Hugo zeichnet sich zudem durch eine interessante politische Bewegung aus, von ziemlich weit rechts (ultraroyal, sozusagen) bis ziemlich weit links (mit leicht anarchistischen Sympathien für die Pariser Kommune). Er hat nahezu zwanzig Jahre im Exil verbracht, weil er als einwandfreier Republikaner den Staatsstreich von Louis Napoléon nach Kräften gegeißelt hat und daraufhin steckbrieflich gesucht wurde. Seinem Exil auf den Kanalinseln Jersey und Guernsey entstammen seine bedeutendsten Werke, darunter der epische Roman «Les Misérables», der heute noch popkulturell fest verankert ist, sei es als Musical oder als Netflix-Serie. Das feste Fundament seines politischen und künstlerischen Wirkens war aber die Poesie. Seit früher Jugend hat sich dies in immer neuen Gedichtsammlungen manifestiert, die bedeutendste stammt ebenfalls aus dem Exil: 1856 erschienen «Les Contemplations», die Kontemplationen oder Betrachtungen in sechs Büchern, die in zwei Bänden erschienen, 158 Gedichte sehr unterschiedlicher Länge.[14] Es ist, wie das Vorwort ausführt die «Geschichte einer Seele», aber keine Autobiographie, so sehr auch solche Aspekte mitschwingen, sondern eine Geschichte, die jede Leserin, jeder Leser mit und nachempfinden kann aus eigenem Erleben. Lyrische Freude, melancholische Trauer, polemische Streitbarkeit und visionäre Wucht finden sich jeweils in reichem Maße. Man hat Hugo den «biblischsten» aller französischen Dichter genannt, vermutlich zu Recht.[15] Die Vielfalt der sprachlichen und poetischen Register ist jedenfalls beeindruckend.

Das Ganze hat auch einen durchaus prophetischen Duktus. Der Dichter ist zugleich Visionär und Prophet.[16] So wie ja auch die biblischen Propheten durchaus Dichter waren. Prophetischen Haltungen begegnen wir in der Theologie eher mit

12 «Victor Hugo était un fou qui se croyait Victor Hugo» (Cocteau 1928: 23).

13 Vgl. Laurent 2022.

14 Die beste Einführung ist Charles-Wurtz 2001. Eines der Gedichte (Unité) stand im Mittelpunkt meiner Predigt vom 1. Juni 2025 im Marburger Universitätsgottesdienst (https://www.uni-marburg.de/de/fb05/universitaetsgottesdienste/archiv/2025-sommersemester).

15 «Hugo est certainement le plus biblique des poètes français» (Meschonnic 2001: 9).

16 Einschlägig ist das Gedicht «Fonction du poète» aus der Sammlung «Les rayons et les ombres» (1840). Vgl. Guard 1910 sowie Coulmas 1966.

Skepsis, so sehr wir natürlich unsere biblischen Propheten schätzen. Wenn wir das Buch Amos lesen, sind wir bei seinem *rencontre* mit dem Priester Amazja ganz auf der Seite des Amos, dessen göttlicher Auftrag empörenderweise behindert wird. Aber mal ehrlich: als akademische Theologie sind wir eben doch eher Team Amazja. Wir würden jemandem wie Amos erst einmal das Modulhandbuch in die Hand drücken, damit er sich über seine theologischen Kompetenzen orientiert. Und Amos würde dadurch gewiss in der Überzeugung bestärkt, dass der Tag des Zorns nahe ist.

Was die Rezeption solcher Großzyklen angeht, ist es natürlich mit bloßem Durchblättern oder auch nur einmaligem Lesen nicht getan. Sondern man lebt buchstäblich mit Ihnen, zumindest für einige Zeit.[17] «Les Contemplations» ist geradezu so angelegt, dass die Leserin im Durchgang durch die Gedichte auch in die Haltung eingeführt wird, in der sie geschrieben wurden und in der sie angeeignet werden sollten.[18] Just dieser Aspekt findet sich auch in der klassischen Erbauungsliteratur, etwa in John Bunyans «The Pilgrims Progress» oder in Philip Doddridges «The Rise and Progress of Religion in the Soul».[19] Poesie bleibt nicht bei sich selbst, sie teilt sich mit und in der Formation des Poetischen Denkens organisiert sie auch noch die Weise dieser Mitteilung in einem – wenn alles gut geht – lebendigen Austausch mit dem Leser und der Leserin.

Will man ein heutiges Beispiel für so etwas, wird man am ehesten in der Popkultur fündig, in der Musik beispielsweise im Blick auf das sogenannte Konzeptalbum, das strukturell auch eine Art Zyklus ist. Nehmen wir eines der erfolgreichsten der letzten zehn Jahre, Kendrick Lamars Hip-Hop-Album «To Pimp a Butterfly» aus dem Jahr 2015,[20] das allein am ersten Tag seines Erscheinens über zehn Millionen mal gestreamt wurde. Der Titel ist nicht ganz jugendfrei,

17 Nach Coleridge, der es ja wissen muss, gilt das für jede wahrhafte Poesie: «not the poem which we have read, but that to which we return, with the greatest pleasure, possesses the genuine power, and claims the name of essential poetry» (*Biographia literaria* Ch. 1; Coleridge 1985: 167). Wordsworth spezifiziert diesen Punkt sehr markant: «of two descriptions either of passions, manners, or characters, each of them well executed, the one in prose and the other in verse, the verse will be read a hundred times where the prose is read once» (*Lyrical Ballads* (1802), Preface; Wordsworth 2014: 93).

18 Vgl. zu diesem Aspekt Nash 1976.

19 Vgl. Osthövener 2025a.

20 Vgl. Maner 2022. Erst nach Fertigstellung des Textes habe ich erfahren, dass der französische Comedian Barthélemy Héran (BART) derzeit in Paris Victor Hugo als genuinen Rapper auf die Bühne bringt (Victor HuGOAT – N°1 Du Rap Français).

die Texte aber auch nicht (eine schöne Parallele übrigens zur Heiligen Schrift). Rapmusik ist als Beispiel auch deswegen sehr passend, weil sie (wie Hugo) randvoll mit *Lyrics* ist. Sprachlich ist immer etwas los, ohne dass man durch längliches Gitarrengegniedel abgelenkt würde. Und natürlich hört man so etwas nicht nur einmal, sondern zehnmal und öfter, schon aus dem einfachen Grund, weil man beim ersten Hören gar nicht alle Feinheiten und Anspielungen mitbekommt. Raplyrics teilen mit Hugos Dichtungen auch die Vorliebe für Paarreime und für Assonanzen. Auch die Freude am *battle* ist beiden gemein.[21] Sogar den prophetischen Anspruch des Dichters finden wir wieder, nur dass es heute *street credibility* heisst. «How Kendrick Lamar Ignited the Soul of Black America» heisst ein einschlägiges Buch zum Thema.[22] Und selbst die Theologie hat schon reagiert und erfreut uns mit einem Aufsatz über «Kendrick Lamar, Paul Tillich, and the Advent of Existentialist Hip Hop».[23] Nun scheint Paul Tillich auf den ersten Blick ungefähr soviel mit Hip Hop zu tun zu haben wie Thomas von Aquin mit rhythmischer Sportgymnastik. Aber über die Begriffe «anxiety, finitude, and courage» und das Denken und Sprechen im Angesicht von Tod und Gewalt gelingt dann doch eine interessante Konfrontation und wechselseitige Erhellung. Und schon ist Tillich in der Gegenwart angekommen.

Bislang ist Hugos Gedichtzyklus in keine andere Sprache übersetzt worden, was gewiss auch daran liegt, dass der *Flow*, so muss man es wohl nennen, seiner Lyrik schwer zu reproduzieren ist.[24] Ein solches Unternehmen würde sich aus theologischer Sicht aber auch deswegen lohnen, weil «Les Contemplations» nicht nur die Summe der französischen Romantik ist, sondern auch einer der interessantesten religiösen Texte des 19. Jahrhunderts.[25] In dieser Kategorie konkurrieren bekanntlich theologische Texte eher nicht. Halten wir fürs erste fest, dass sich hier ein poetisches Denken etabliert hat, das ebenso welthaltig wie personbildend ist, dazu mit einer intensiven spirituellen Dimension. So wie die neuzeitliche Philosophie sich häufig genug ausserhalb des schulmässigen Denkens bewegt, sei

21 Vgl. z. B. «Réponse à un acte d'accusation» (Les Contemplations I/7).

22 Vgl. Moore 2020.

23 McLeod 2017.

24 Suzanne Nash hält dazu fest: «the difficulties of translating his poetry are almost insurmountable» (Nash 1976: vii). Einen Versuch ist es aber in jedem Fall wert; vgl. dazu mein Projekt zu den «Kontemplationen» (https://vhk.hypotheses.org/about).

25 «Victor Hugo, dans la littérature française, est notre plus grand et très grand poète religieux, sinon chrétien au sens strict» (Duchesne 1996: 673).

das bei Montaigne, bei Hume oder bei Nietzsche, so gelangt hier umgekehrt die poetische Dimension zu einer der Philosophie (und Theologie) durchaus ebenbürtigen Komplexität. Von hier aus, kann man sagen, ist vieles möglich. Und all diese reichen Wege wurden dann auch ausgeschritten. Nur einige wenige kann ich hier nachzeichnen.

Die englische Romantik streife ich nur kurz und gleichsam über Bande, nämlich indem ich ihre kontrastive Einbindung in die Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaften durch Alfred North Whitehead skizziere.[26] Denn in gewisser Weise sind über die englische Romantik einige Aspekte des poetischen Denkens auch in die Prozessphilosophie und später in die Prozesstheologie eingegangen. Man findet das alles in einem Buch, das vielleicht die beste Einführung in die Prozessphilosophie ist, nämlich in Whiteheads «Science and the modern World» aus dem Jahr 1926.[27] Whitehead, der viele Jahrzehnte in Großbritannien «Applied Mathematics» unterrichtete, was heute so etwas ähnliches wäre wie theoretische Physik, hatte mit 64 Jahren einen Ruf nach Harvard erhalten und angenommen. Er nutzte den transatlantischen Transfer für einen vergleichsweise radikalen philosophischen Neuanfang und das verbindende Glied, wenn man so will, war die Rekonstruktion der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, in die dann die ersten ausgeführten Intuitionen der Prozessphilosophie eingingen, die später in den fulminanten Entwurf «Process and Reality» (1928) mündeten, vielleicht die einzige bedeutende Metaphysik des 20. Jahrhunderts, die ein konstruktives Verhältnis zu Mathematik und Naturwissenschaften aufweist.[28] Hier findet sich dann auch die berühmte Wendung von Gott als dem Poet der Welt.[29] An welcher Stelle aber kommt nun das poetische Denken ins Spiel?

Zwischen die Darstellung des 18. und des 19. Jahrhunderts hat Whitehead ein Kapitel eingefügt, das den Titel trägt: «The Romantik Reaction». Dass er überhaupt die Literatur hinzuzieht, liegt in seiner Überzeugung begründet, dass es diese ist, in der das konkrete Bild der Menschheit seinen Ausdruck findet.[30] Und

26 Zu Whitehead vgl. jetzt das sehr gelungene Handbuch Röck 2025.

27 Vgl. zu diesem Werk den Artikel von Lennart Posch (Röck 2025: 51–60) und auch den Artikel «Romantik» von Dennis Sölch (Röck 2025: 177–180).

28 Whitehead 1978.

29 «He does not create the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness» (Whitehead 1978: 346).

30 «It is in literature that the concrete outlook of humanity receives its expression» (Whitehead 1925: 93f).

zwar insbesondere in den großen Gedichten der britischen Tradition, in Miltons «Paradise Lost», in Popes «Essay on Man», in Wordsworth's «Excursion» und seinem «Prelude» sowie in Tennyson's «In Memoriam». Die englische Romantik, wie übrigens auch schon Victor Hugo, entdeckt den instrinsischen Wert der Natur, sie erkundet unsere Verflochtenheit in ihr weitverzweigtes Terrain, sie denkt nach über die angemessene Haltung zu ihr, in ihr, mit ihr.[31] Diese Intuitionen sind dann auch in die Prozessphilosophie eingegangen: «We find ourselves in a buzzing world, amid a democracy of fellow creatures.»[32]. Und es ist gewiss kein Zufall, dass einer der bedeutendsten Vertreter der Prozesstheologie, John B. Cobb Jr. bereits im Jahr 1972 die ökologische Dimension diese theologischen Denkens nachdrücklich eingeschärft hat, leider, muss man sagen, mit heute unverminderter Aktualität.[33]

Kommen wir noch einmal auf unseren Ausgangspunkt zurück, die Heilige Schrift, randvoll mit Poesie, und die Summe des heiligen Thomas, randvoll mit quirliger Intellektualität. Es war und ist nicht leicht, beides in einen fruchtbaren Zusammenhang zu bringen. Was aber beide auf den ersten Blick so unterschiedlichen Texte miteinander verbindet, ist der Einfallsreichtum und die Kreativität. Man hat die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift bezeichnet.[34] Das scheint mir allzu eingehegt und distanziert zu sein. Es handelt sich bei der Theologie und ihrer Geschichte vielmehr um einen spannungsreichen Prozess des Umschreibens, Neuschreibens und Weiterschreibens der Heiligen Schrift, ein Prozess, der in der Bibel selbst schon beginnt – Stichwort: *Rewritten Bible* – und der mit der Kanonisierung ihrer Texte im Judentum und im Christentum nicht aufgehört hat.[35] Was könnte einfallsreicher und zugleich «biblischer» sein als jüdische Midraschim? Wo findet man mehr kreative Intellektualität als in den biblisch inspirierten Schriften von Origines und Gregor von Nyssa? Dantes «Divina Commedia», John Miltons «Paradise Lost», Victor Hugos «Les Contemplations», Pablo Nerudas «Canto General», das sind poetische Manifestationen der *creatio continua*, der fortwährenden Kreativität des Heiligen Geistes in der Welt, eine Kreativität die nicht nur im Großen, sondern

31 Vgl. Bate 1991. Zu Wordsworth und Hugo vgl. Sabin 2013.
32 Whitehead 1978: 50.
33 Cobb 1972.
34 Ebeling 1947..
35 Vermes 1961.

auch im Kleinen allüberall ihr Wesen treibt und alles durchdringt.[36] Am Ende ist auch die Predigt ein Teil dieser *viva vox*, die hinter jeder schriftlichen Fixierung und durch sie hindurch hörbar und erfahrbar wird. Es wäre sehr zu wünschen, dass auch die Theologie immer wieder etwas von diesem funkelnden Reichtum erahnen lassen würde.

Und damit zu unserer Gegenwart, hier und jetzt.

2. Poetisches Denken in der Gegenwartstheologie

Was kann poetisches Denken in der Gegenwartstheologie bedeuten? Wie nicht anders zu erwarten: vielerlei. An vier Beispielen skizziere ich einige grundsätzliche Möglichkeiten, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

2.1 Frances Young – Durchlässigkeit

Das nächstliegende wäre natürlich, selbst poetisch tätig zu werden und beispielshalber Gedichte zu schreiben – wenn man es kann. Nehmen wir Frances Young. Sie ist eine ausgewiesene Expertin für die christliche Spätantike, die ein Standardwerk zur Lehrentwicklung zwischen Nizäa und Chalcedon verfaßt hat,[37] von der zudem gewichtige Beiträge zur Bibelauslegung und Bibelhermeneutik in der Alten Kirche vorliegen[38] und die ihr Lebenswerk just erst krönte mit einer zweibändigen Untersuchung zur Entwicklung des Dogmas von den Anfängen bis ins fünfte Jahrhundert, worin sie an niemand geringerem kritisches Maß nahm als an Adolf von Harnack – mit Erfolg, soweit ich das beurteilen kann.[39] Frances Young nun hat auch eine Art Systematische Theologie auf der Grundlage dieser Expertise geschrieben, «God's Presence», die zweifellos zu den bemerkenswertesten ihrer Art gehört.[40] Denn sie ist aus den Texten und Diskussionen der Spätantike heraus entworfen und dennoch Gegenwartstheologie par excellence, eben weil sie von gegenwärtigen Herausforderungen her denken kann, nicht zuletzt mit einem sehr wachen Blick auf das Themenfeld der Disability Studies, das ihr aus dem eigenem Umfeld vertraut ist, da ihr erwachsener Sohn Arthur an einer schweren Nervenkrankheit leidet. Ich kann das Buch nur jeder empfehlen,

36 Vgl. Rose 2025.
37 Young 2010.
38 Young 2018.
39 Young 2023; 2024.
40 Young 2013.

die sich eine lebendige Anschauung vom spätantiken Denken im Kontext der Gegenwart verschaffen will. Und die Poesie? Nun, jedes Kapitel beschließt die Autorin mit einem längeren Gedicht, das sie selbst verfasst hat.[41] Und das muss man nicht nur können, sondern vor allem muss man es sich trauen. Es braucht eine gewisse Risikobereitschaft, den Mut, sich angreifbar zu machen, nicht zuletzt auch in seiner Verletzlichkeit da zu sein. Denn am Ende steht ja auch hinter der so souverän erscheinenden Objektivitätsanmutung theologischer Gelehrsamkeit oftmals nur die Ängstlichkeit, sich dem schwer einzuschätzenden Treiben der lebendigen Religion allzu ungeschützt auszusetzen. Man muss natürlich nicht unbedingt Gedichte schreiben, aber eine eigene *Stimme* zu finden in seiner theologischen Sprache, das ist in der Tat wichtig und bedarf ebenfalls einer Haltung des riskierten Denkens, das in manchen seiner Aspekte eben auch ein poetisches sein kann.

Denn was sind Gedichte? Gedichte sind sprachliche Fenster zur Welt.[42] Zur inneren, zur äußeren – auch zur «höheren» Welt. Sie machen diese Welten durchlässig füreinander. Sie schliessen nicht ab, sie öffnen. Zugleich sind sie sprachlich kondensierte und konzentrierte Gebilde. Sie fördern und fordern eine konzentrierte Aufmerksamkeit, ein langsames, achtsames und wiederholtes Lesen und Sinnen. Auch darum sind sie der Kontemplation verwandt. Bei Frances Young sind sie die Bewährung des eigenen Forschens und Denkens. In ihnen «zeigt» sich etwas von diesem Forschen und Denken in einer neuen und anderen Weise. In einer sehr persönlichen Weise auch. Möglich, dass es eine gute Idee wäre, das Studium jedes Kapitels dieses Buches in eine jeweils eigene poetische Form zu gießen. Es kann ja auch ein Prosagedicht sein. Ich möchte diesen ersten Aspekt des poetischen Denkens in der Theologie als *Durchlässigkeit* festhalten.

2.2 Sarah Coakley – Riskierte Erschliessung

Kommen wir damit zur zweiten Theologin, Sarah Coakley, ebenfalls britischer Herkunft, die allerdings auch über zehn Jahre in Harvard gelehrt hat. Als anglikanische Theologin und ordinierte Priesterin dieser Kirche hat sie ebenfalls

41 «In the gift of images, symbols and other figures of speech, along with the constraints of form, a kind of creative spirit enables the generation of elusive yet direct insight (or theoria) into truths that transcend logocentric rationality» (Young 2013: 4).

42 «Gedichte sind gemalte Fensterscheiben!» (Johann Wolfgang von Goethe: Die Sammlung von 1827. Parabolisch).

ein Faible für die Spätantike, besonders für die griechische. Ein guter Teil ihrer Forschungen bewegt sich im Feld von Gregor von Nyssa, Dionysisus Areopagita und anderen. Zugleich bewegt sie sich souverän im Feld der zeitgenössischen Religionsphilosophie, besonders in deren analytischem Zweig.

Sarah Coakley hat nun ebenfalls eine Systematische Theologie konzipiert, die aus dem üblichen Rahmen fällt. Im angelsächsischen Sprachraum fällt man genau genommen schon dadurch aus dem Rahmen, dass man überhaupt eine Systematische Theologie schreibt. Diese sperrige Gattung überlässt man in der Regel den Deutschen, die auch in dieser Hinsicht als ein wenig verschroben gelten. Von dieser auf vier Bände angelegten Systematischen Theologie ist leider bislang erst ein Band erschienen: «God, Sexuality, and the Self. An Essay ‹On the Trinity›» (2013). Da die Poesie im engeren Sinne erst im zweiten Band eine zentrale Rolle spielen wird, begnüge ich mich mit der Skizze einiger konzeptioneller Grundentscheidungen, die allerdings auch für das poetische Denken eine Rolle spielen.

Coakley entwirft eine von ihr so genannte «théologie totale».[43] Sie zeichnet sich durch einen konzentrierten Willen zur Integration aus, insbesondere zur Integration von Theologie und gelebter Religion. Daher spielt auch die Kontemplation eine grundlegende Rolle.[44] Sie ist zugleich eine Theologie auf dem Wege, vergleichbar der *constructive theology*. Für unsere Fragestellung ist besonders das siebte von neun Merkmalen interessant: der ästhetische Ausdruck.[45] Die *théologie totale* bedient sich nicht nur der gängigen Ausdrucksformen wissenschaftlichen Denkens oder kirchlichen Lehrens und Verkündens, sondern auch der Künste, der bildenden Kunst, der Poesie, der Musik und schließlich der Kombination dieser drei, der Liturgie. Eben diese sind dann auch in den vier Bänden der Systematischen Theologie präsent, deren erster die bildende Kunst heranzieht. Das fünfte Kapitel trägt den schönen Titel: «Seeing God» und es verfolgt die Spuren der Trinität in der bildenden Kunst von den Anfängen bis in die Gegenwart, eine äußerst faszinierende Reise durch die Zeiten und durch die Gedankenwelten des Christentums.

Wichtig ist, dass es sich keinesfalls um Abbildungen schon bestehender Auffassungen lehrhafter Art handelt oder gar um bloße Illustrationen. Es ist

43 Coakley 2013: 88–92.

44 «The practice of contemplation sustains the systematic theological enterprise» (Coakley 2013: 88).

45 Coakley 2013: 90f.

vielmehr Coakleys Überzeugung, dass mitunter solche bildlichen Imaginationen den begrifflichen (oder sprachlichen) Bemühungen vorangehen und sie auch leiten können. Denn die theologische Lehre neigt dazu, sich innerhalb des Rahmens überlieferter Lehre zu halten. Das ist ihre Stärke und ihre Schwäche zugleich. Eben deswegen sind Innovationen der Lehre kaum je innerhalb dieser Gattung erfolgt, sondern wurden anderwärts erprobt. Ein gutes Beispiel sind die theologischen Innovationen des 18. Jahrhunderts, die über lange Zeit in Predigten und Traktaten erprobt (und ausgehandelt) wurden, bevor sie dann auch (oder eben auch nicht) in lehrhafter Form akzeptiert waren.[46]

Der ästhetische Ausdruck lockert gleichsam das verfestigte und im schlimmsten Fall versiegelte Terrain der theologischen Lehre, so das dann auch das oft so ungeschützte Samenkorn der Kreativität ein reale Chance hat. Im zweiten Band wird dann dogmatisch die Sünde im Mittelpunkt stehen,[47] als Gegenwartsproblem der Rassismus und die poetische Dimension wird von der frühneuzeitlichen spanischen Mystik vertreten sein, namentlich durch Teresa von Ávila und Juan de la Cruz, der ja zugleich auch als einer der bedeutendsten Dichter in der spanischen Literaturgeschichte gilt. Einige Andeutungen, was uns dort erwartet, kann man bislang Aufsätzen und Vorträgen entnehmen, es ist jedenfalls sehr zu hoffen, dass wir nicht mehr lange warten müssen. Halten wir also als wichtigen Aspekt poetischen Denkens in der Theologie das *riskierte Erschliessen* fest, das ungesicherte Tasten und Bahnen von Wegen in unbekanntem Terrain.

2.3 Mayra Rivera – Konkrete Welthaltigkeit

Die nächste Theologin ist die US-hispanische Theologin Mayra Rivera, die in Harvard für Theologie und Latinx-Studies zuständig ist. Mayra Rivera stammt aus Puerto Rico und war ursprünglich Chemieingenieurin (*chemical engineering*), eine Arbeit, die ihr aber zu wenige intellektuelle Herausforderungen bot.[48] Ihre Dissertation ist eine veritable postkoloniale Gotteslehre, «The Touch of Transcendence», sehr lesenswert, sehr kreativ.[49] Ich möchte aber auf ihr zweites Buch hinaus, «Poetics of the Flesh», eine Art Anthropologie.[50] Im abschließen-

46 Vgl. Osthövener 2025a.
47 Der Arbeitstitel lautet: «Sin, Racism and Divine Darkness: An Essay ‚On Human Nature'».
48 Jasper 2021.
49 Rivera 2007.
50 Rivera 2015. Vgl. jetzt Nagel 2024

den dritten Teil des Buches geht es vor allem um die Karibik und zugleich auch um poetische Ausdrucksformen. Denn das spezifische poetische Denken, das mich hier interessiert ist die Poesie des Ortes oder des Raumes und das möchte ich in aller Kürze an einem Gewährsmann Riveras deutlich machen, nämlich Édouard Glissant, ein Name, der hierzulande noch nicht sehr bekannt ist. Das Denken (und keineswegs nur das poetische) spielt sich planetar gesehen in sehr unterschiedlichen Denkräumen ab, die alle ihre Traditionen, ihre Plausibilitäten, ihre Problemstellungen haben, die aber nur in Maßen durchlässig füreinander sind. So steht es auch bei karibischen Autorinnen und Autoren, die in englischer, spanischer und französischer Sprache publizieren und bekannt und viel gelesen sind, in ihrem jeweiligen Denkraum.[51]

Die Karibik ist nicht nur geographisch und sprachlich ein vielfältiger Raum, dieser Raum ist auch geschichtlich durchfurcht von Spannungen und Brüchen.[52] Denn diese «Heimat» ist für die Vorfahren der meisten Einwohnerinen und Einwohner ein Ort der Verschleppung gewesen, Teil des atlantischen Sklavenhandels. Kein Wunder, dass viele Autoren und Autorinnen in den weiteren Kontext postkolonialen Denkens gehören, Sylvia Wynter, Aimé Césaire, Frantz Fanon, um nur einige zu nennen. Mich interessiert hier Édouard Glissant, 1928 in Martinique geboren, von dem Mayra Rivera sagt, dass ihr Buch «Poetics of the Flesh» besonders von ihm und seiner Arbeit inspiriert wurde. Er schrieb Gedichte und Romane, vor allem aber auch Essais, von denen einige zu einer Reihe mit dem schlichten Titel «Poétique» gehören. Eines dieser Bücher behandelt die «Poétique de la Relation», die Poetik der Beziehung, der Verknüpfung.[53] Von dem aussichtslosen Unterfangen, auch nur einen ungefähren Eindruck von dieser Art des Schreibens und Denkens zu geben, sehe ich hier ab. Es ist keine leichte Lektüre, da Glissant, wie sich seine englische Übersetzerin ausdrückt, das Standardfranzösisch «destabilisiert».[54] Aber am Beispiel des Ausdrucks «Relation», den er stets groß schreibt, mag ein wenig von den grundlegenden

51 Für den deutschsprachigen Raum machen sich der Verlag «Das Wunderhorn» und die Übersetzerin Beate Thill sehr verdient um das Werk Édouard Glissants.

52 Vgl. Gewecke 2007

53 Glissant 1990; englische Übersetzung Glissant 1997.

54 «He repeatedly destabilizes ‚standard' French in order to decategorize understandings and establish new relations, so that the constant transformation always at work in any living symbolic system, passing into the particularity of Antillean experience, can form the vibrant grounds for a full and productive participation among world cultures now and in the future» (Betsy Wing: Translator's Introduction; Glissant 1997: xi–xx [xii]).

Intuitionen durchschimmern. Es geht ihm mit diesem Konzept um eine aus den Spannungen und Brüchen karibischer Existenz heraus zu entwickelnde Verbindung und Verknüpfung, die auf Gemeinschaft und Zusammenhalt zielt. Sie ist geprägt, sprachlich, geschichtlich, existentiell, von konkreten Orten. Doch zugleich zielt sie auf etwas Größeres, am Ende auf *Totalité*, Ganzheit. Nicht, das ist wichtig, Universalität oder Globalisierung. Das sind okroyierte Gebilde aus Machtkonstellationen fremder Art. In der derzeit sehr intensiven und komplexen Diskussion um einen neuen Kosmopolitismus würde man es wohl als *vernacular cosmopolitism* bezeichnen.[55] Ein wichtiger Aspekt dieses verknüpfenden Suchens nach Totalität besteht darin, dass sie nicht greifbar ist und auch nicht greifbar wird, sie entzieht sich und ist nur so, abwesend, präsent.

Und eben hier setzt Mayra Rivera an. Sie kennt natürlich die Tradition der apophatischen Theologie, der Theologie also, die das Unsagbare in den Mittelpunkt stellt, den Gott, der sich nicht sagen läßt, den Gott, der sich entzieht, immer wieder.[56] Und sie spiegelt diese Tradition in die Überlegungen Glissants hinein. Denn die Relationengefüge, die von ihm entfaltet werden, haben nicht nur eine spirituelle Dimension, die sich jedoch nie religiös verdichtet, sondern sie erschließen der Poesie auch die Welt in ihrer konkreten Fülle. Und eine Theologie, die auf dieser Grundlage denkt, gewinnt dadurch eine ganz eigene Art der Welthaltigkeit, die sich in ihrer Ungreifbarkeit sehr gut mit der nicht fassbaren Transzendenz Gottes verbindet.

Poetik, das ist hier wichtig, ist keineswegs nur ein spezifischer Umgang mit der Sprache oder sprachlichen Formen. Sie hat es mit dem Welterkennen insgesamt zu tun. Und diese poetische Erschliessung der Welt wird von Rivera theologisch aufgegriffen und eingebunden in die theologische Suche nach Transzendenz, nach den verkörperten Beziehungen des Menschen und der menschlichen

55 Vgl. Kang 2013: 12–47.

56 «Trotzdem gibt es in apophatischen Theologien kaum einmal Äußerungen über einen ungreifbaren Kosmos; normalerweise wird an der Unnennbarkeit Gottes festgehalten, ohne dass dieses Attribut auch auf die Welt oder andere Geschöpfe ausgedehnt würde» (Rivera 2013: 178).

Gemeinschaft. Ich möchte diese Dimensionen des poetischen Denkens seine *konkrete Welthaltigkeit* nennen.

2.4 Catherine Keller – Divinatorische Kraft

Zuletzt sei hier von Catherine Keller gesprochen, deren poetisches Potential sich in ihrer gesamten Theologie auf vielfältige Weise zeigt. Sie schreibt zwar keine Gedichte (soviel ich weiß), aber sie integriert mitunter Gedichte oder auch Romane in ihre Theologie. Sie ist an konkreter Welthaltigkeit nachdrücklich interessiert, was sich in ihren vielfachen interdisziplinären Interessen und Projekten spiegelt.[57] Insbesondere aber verfügt sie über sprachliche Register, die ebenfalls eine Art von Destabilisierung bewirken und bewirken sollen: «Wer sich auf Catherine Kellers Theologie einlässt, sollte bereit sein, einen gewissen Kontrollverlust zuzulassen».[58].

Ich möchte mich hier nur auf einen einzigen Aspekt konzentrieren, der in gewisser Weise das Problem angeht, das Thomas von Aquin eingangs so klar herausgestellt hat: was fangen wir mit der Heiligen Schrift in einer Theologie an, die sich sprachlich und gedanklich so weit vom Sprechen und Denken der Bibel entfernt hat? Und hier, meine ich, bietet Kellers Theologie im Verbund mit einem weiteren Aspekt des poetischen Denkens eine interessante Option.

Zu den durchgängigen Themen von Kellers Theologie gehört die Apokalypse. Seit den späten 80er Jahren beschäftigt sie sich mit diesem Themenkreis[59] bis hin zu ihren letzten Büchern. Am Anfang stand die Beobachtung, dass sich in den USA die dort in christlichen Kreisen sehr weit verbreitete Endzeiterwartung, zum Teil durchaus apokalyptischer Prägung, immer stärker mit gemeinhin als rechtskonservativ bezeichneten politischen Haltungen und Optionen verbunden hat, eine Entwicklung, die ja bis zum heutigen Tag andauert und allenfalls intensiver geworden ist. In liberalen Kreisen pflegt man sich aber für evangelikale Theologie nicht zu interessieren, ein Fehler, wie Keller meint. Denn einerseits sind zwar die monströsen Phantasien des Johannes von Patmos nicht nur für liberale und aufgeklärte Gemüter verstörend. Zugleich aber muss man ihnen attestieren, das ihre bildkräftige Wucht durch die Jahrhunderte hindurch eine

57 Sehr produktiv sind vor allem die *Transdisciplinary Theological Colloquia* an der Drew University. Die zugehörigen Bände erscheinen in der Fordham University Press.

58 Schulze 2025: 86.

59 Vgl. Keller 1989.

immer wieder erstaunliche Wirkung entfaltet haben, übrigens auch im Rahmen von Befreiungsbewegungen, etwa in Südafrika. Und eben diesem Phänomen geht Catherine Keller nach, in einer Monographie, die 1996 erstmals erschien mit dem schönen Titel: «Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World». Wie man leicht sieht, ist diese Theologie auch popkulturell versiert.

Kellers Ziel ist die Entwicklung einer *counter apocalypse*,[60] eine Gegenapokalypse, wenn man so will, die sich einerseits die wirkmächtige Kraft dieser eigenartigen Dichtung zu eigen macht, ohne doch die weltfeindlichen Disruptionsfantasien mitzumachen. Keller setzt für dieses Ziel bei dem prophetischen Gestus der Johannesoffenbarung an. Sie nimmt diesen Gestus ernst, indem sie ihn nicht auf die wörtliche Vorhersage konkreter Ereignisse verengt (ein Unterfangen, das schon beim Danielbuch die eigenartigsten Folgen hatte), sondern indem sie die Prophetie des Johannes als eine Art *dream reading* interpretiert. Sie hat das in ihrem vorletzten, sehr zugänglichen Buch «Facing Apocalypse» näher ausgeführt.[61] Prophetie sagt nicht Ereignisse voraus, sondern sie sieht Muster (*patterns*), tiefe Muster, die in den Ereignissen, die da kommen und gehen, ahnbar werden. Dieser Ahnbarkeit und Vagheit wegen, nennt sie es *dream reading*, dem Auslegen und Lesen von Träumen verwandt. Auf diese Weise leuchtet es ein, wie die verschiedensten Gruppen in so unterschiedlichen Kontexten immer wieder auf dieses Buch zugreifen können. Denn die Muster der Apokalypse sind in dem ursprünglichen Buch selbst bereits vieldeutig und semantisch fluide, sie lassen sich daher auch in zeitlich und räumlich anders geartete Kontexte einbinden. Zugleich entziehen sie sich aber einer allzu präzisen Konkretion. Keller nun plädiert dafür, sich theologisch dieses *dream reading* zu eigen zu machen, sich gleichsam selbst auf diese Ebene des Johannes von Patmos zu begeben, das Buch nicht einfach nur zu lesen, sondern die Welt mit seinen Augen zu sehen.[62] Ein riskantes Unternehmen, fürwahr. Aber eben auch gestützt auf eine Haltung, die nicht die große Disruption und das Auseinanderreissen der Welt zum Ziel hat, sondern sich einer Haltung verpflichtet weiss, die der Gemeinschaftsbildung in einer für alle bewohnbaren Welt dienen will. Das ist eine Interpretation, die die Apokalypse zugleich aufgreift

60 Vgl. Osthövener 2024a.

61 Keller 2021.

62 «John is not predicting future facts. But he may be revealing fatal patterns. We read the images for meditation and for confrontation. Might facing the Apocalypse in its ancient intensity help us face apocalypse in our own time?» (Keller 2021: xiii).

und unterläuft, die diese welthistorische Kraft gleichsam umlenkt in ein anderes Flussbett, wenn man so will, eine *counter apocalypse*.

Ich empfehle die Lektüre von «Facing Apocalypse» jedenfalls allen, die wissen wollen, was eine gegenwartstheologische Bibelmeditation sein könnte. Nichts für den Kindergottesdienst vielleicht, aber wer weiss. Mit dem Konzept der «Muster», der *patterns*, scheint mir Keller jedenfalls eine Ebene anzuvisieren, die über die strikte Unterscheidung des Thomas hinausführt. Ihm blieb nichts übrig, als die klare Hierarchie der Wissenschaften pädagogisch zu überbrücken: Bilder und Metaphern sind eben für diejenigen da, die nicht richtig denken können. Keller platziert die Theologie dagegen zwischen den Stühlen, in der ebenso fruchtbaren und kreativen Region des poetischen, traumhaften und doch auf seine Weise präzisen, nämlich sachgemäßen Denkens. Nur als Anmerkung möchte ich darauf hinweisen, dass sie damit nicht nur die Distanz begrifflichen Denkens zur Bibel überwindet, sondern auch diejenige Distanz zur Schrift, die im 19. Jahrhundert durch die historische Kritik aufgerichtet wurde. Denn die Festlegung der Schrift auf ihren Ursprungssinn ist ebenso distanziert und «abgehoben» wie ihre Festlegung auf rationale Begriffsmuster. Halten wir also fest, dass sich hier ein poetisches Denken zeigt, das man *visionär* nennen könnte, wenn dieser Ausdruck nicht allzu diskreditiert wäre. Also belassen wir es dabei, von der *meditativen und divinatorischen Kraft* des poetischen Denkens zu sprechen.

3. Schluss

Eine wichtige Profilierung des poetischen Denkens wäre nun von der außerordentlich interessanten Diskussion in der deutschsprachigen Lyrikszene der letzten zwei Jahrzehnte zu erreichen. Hier werden nicht nur poetologische, sondern auch anthropologische und philosophische Dimensionen dieses Konzepts erschlossen.[63] Aufschlußreich an dieser Diskussion ist nicht nur der Inhalt oder die Form, sondern auch die Gemeinschaftsbildung als solche: Lyriksammlungen stehen nicht gerade ganz oben auf den einschlägigen Bestsellerlisten, um so bemerkenswerter ist es, wie hier aus Enthusiasmus für die Sache viel Engagement investiert wird, kooperativ und voller wechselseitiger Neubegier.[64] Es gäbe also Anlass auch über eine ekklesiologische Dimension poetischen Denkens nachzusinnen.

63 Vgl. Metz 2018 und Pajević 2022.

64 Ein schönes Beispiel ist das gemeinschaftliche Buch: Helm aus Phlox. Zur Theorie des schlechtesten Werkzeugs (Cotton 2011).

Das kann hier allerdings nurmehr im Sinne einer kurzen Schlussbetrachtung geschehen.

Eine sehr passende Einsicht hat Kathryn Tanner hierzu beigetragen. Auf der Suche nach dem entscheidenden Merkmal einer christlichen Gemeinschaft lässt sie alle üblichen Verdächtigen (Bekenntnisse, Heilige Schriften, Regeln, Traditionen etc) hinter sich und gelangt zu exakt einem Punkt: Die christliche Gemeinschaft konstituiert sich dadurch, das sie herauszufinden versucht, was eigentlich *discipleship* bedeutet.[65] Es ist eine im Wortsinn radikale Form des Bottom-Up-Denkens in der Ekklesiologie, die sich zutraut, sich selbst um ihre Verwurzelung in der Welt zu kümmern, zweifellos im Dialog mit anderen solchen Unternehmungen, aber ohne allzuenge institutionelle Festlegungen.

Das kann nun auch für unser Thema fruchtbar gemacht werden. Denn Poesie hat es keineswegs nur mit sprachlicher Verknüpfung und lyrischen Mustern zu tun. Sie hat es immer auch mit Gemeinschaften zu tun, mitunter bildet sie sogar Gemeinschaften. Schauen wir uns die vier hier vorgestellten Gegenwartstheologien noch einmal daraufhin an. *Frances Young* versucht mit ihrer Dichtung die großen kirchlichen Traditionen der Spätantike verständlich zu machen und in ihrer Fruchtbarkeit für die Gegenwart aufzuzeigen. Hier dient die Poesie dazu, beides füreinander durchlässig werden zu lassen, allerdings richtet sie sich zunächst ganz individuell an die Leserinnen und Leser ihres Buches. *Sarah Coakley* dagegen möchte mit ihrer Systematischen Theologie ihr Konzept einer «théologie totale» plausibilisieren. Ihr Hintergrund ist zweifellos konfessioneller als derjenige Youngs, namentlich anglikanisch (was natürlich vieles heissen kann). *Mayra Rivera* wiederum ist als postkoloniale Theologin denjenigen Gemeinschaften verpflichtet, die sich aus der kolonialen Vergangenheit und Gegenwart zu befreien versuchen. Mit Édouard Glissant und anderen Dichtern konzentriert sie sich auf die territoriale Gemeinschaft der Karibik und ihrer Traditionen. *Catherine Keller* schliesslich ist ursprünglich mit einem dezidiert politische Programm gestartet, das auf die beginnende Vertiefung der religiösen und gesellschaftlichen Gräben in den USA abzielte. Ihr Werk richtet sich in den letzten Jahren vor allem auf eine «neue Öffentlichkeit», die, so darf man vermuten, quer durch alle herkömmlichen Traditionen und Herkünfte zustande kommen

65 «What unites Christian practices is not, then, agreement about the beliefs and actions that constitute true discipleship; but a shared sense of the importance of figuring it out» (Tanner 1997: 153).

soll.[66] So vielfältig wie die jeweilige Funktion der Poesie in diesen Theologien ist, so vielfältig ist auch ihr Beitrag zur Gemeinschaftsbildung.

Aus der neueren, sehr munteren Kirchen- und Gemeindediskussion in der Schweiz habe ich neulich den schönen Gedanken aufgeschnappt, die interprofessionellen Teams seien «Hebammen für Kirchenträume».[67] Da verbindet sich doch ein sokratisches Element aufs Trefflichste mit dem visionären *dream reading*. Auf dem weiten Feld von Theologie und Kirche wird vieles neu gedacht werden müssen, und bei diesen kreativen Herausforderungen kann das poetische Denken seinen Beitrag leisten, als ein integrierendes, verknüpfendes, ortsspezifisches, ebenso anspruchsvolles wie allgemein zugängliches, ebenso sprachgewandtes wie spirituell reiches Denken, an dem (so unterstelle ich einmal) auch der heilige Thomas seine Freude hätte, der ja in einem der aufregendsten Jahrhunderte der Christentumsgeschichte gelebt hat. Denn gemeinschaftsbildend müssen wir, muss die Menschheit sein im Zeitalter des Anthropozän.[68] Vieles von dem, was derzeit in den täglichen Nachrichten an erster Stelle berichtet wird, können wir uns gar nicht leisten. Fangen wir also an, knüpfen wir poetische Beziehungen und erbauliche Netze. Denn sonst sind wir vielleicht am Ende doch nur, um zum Schluss Victor Hugo das Wort zu geben, «Matelots dispersés sur l'océan de Dieu», versprengte Matrosen auf Gottes Ozean.[69]

66 Vgl. vor allem ihre «Political Theology of the Earth», deren Untertitel explizit von einem «struggle for a new public» spricht (Keller 2018).

67 Berner Weg 2025.

68 Vgl. Osthövener 2024b.

69 La Pente de la rêverie (Les Feuilles d'automne. 1831, XXIX.)

Bibliographie

Bate, J., 1991. Romantic Ecology. Wordsworth and the Environmental Tradition.

Benichou, P., 1988. Les mages romantiques.

Charles-Wurtz, L. 2001. «Les Contemplations» de Victor Hugo.

Coakley, S., 2003. Re-Thinking Gregory of Nyssa

– 2023. God, Sexuality, and the Self. An Essay ›On the Trinity‹.

Cobb Jr., J. B.., 1972. Is it too late? A Theology of Ecology.

Cocteau, J., 1928.: Le Mystère Laïc.

Coleridge, S. T., 1985. The Major Works, ed. H. J. Jackson.

Cotten, A. et al., 2011. Helm aus Phlox. Zur Theorie des schlechtesten Werkzeugs.

Coulmas, D., 1966. Das Apokalyptische im lyrischen Werk Victor Hugos.

Cramer, K., 2013. Das philosophische Interesse an der Geschichte der Philosophie. Stefan Lang / Lars Thade Ulrichs: Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie, 33-50

de Lamartine, A., 2006. Méditations poétiques. Nouvelles méditations poétiques, hg. von Aurélie Loiseleur.

Duchesne, J., 1996. Histoire chrétienne de la littérature. L'esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours.

Ebeling, G., 1947. Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.

Georgel, P., 1985. La gloire de Victor Hugo.

Gewecke, F., 2007. Die Karibik. Zur Geschichte, Politik und Kultur einer Region. 3. Aufl.

Glissant, É., 1990. Poétique de la Relation. Poétique III.

– 1997. Poetics of Relation.

Guiard, A., 1910. La fonction du poète. Étude sur Victor Hugo.

Hülk, W. 2025. Victor Hugo. Jahrhundertmensch. Eine Biographie.

Jasper, A./Darroch. F., 2021. An Interview with Mayra Rivera. Postcolonial Women's Writing and material Religion. Literature & Theology (35/4), 383–395.

Kang, N., 2013. Cosmopolitan Theology. Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World.

Keller, C., 1989. Endtimes and Deadlines. Theological Education at the Edge of Time. Drew Gateway 59/1 (Fall 1989) 23–33

– 2018. Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public.

– 2021. Facing Apocalypse. Climate, Democracy, and Other Last Chances.

Laurent, F., 2022. Littérature et Politique mêlées. Essais sur Victor Hugo.

Maner, S., 2022. To pimp a Butterfly.

McLeod, J. D., 2017. If God Got Us: Kendrick Lamar, Paul Tillich, and the Advent of Existentialist Hip Hop. Toronto Journal of Theology 33/1, 123–135.

Meschonnic, H., 2001. Hugo continuant la Bible. Victor Hugo et la Bible, 7–25.

Metz, Ch., 2018. Poetisch denken. Die Lyrik der Gegenwart.

Moore, M. J., 2020. The Butterfly Effect. How Kendrick Lamar ignited the Soul of Black America.

Nagel, Ch., 2024. Gute Theologie? Positionalität des forschenden Subjekts und theologische Wissenschaftsethik. Suchbewegungen in postkolonialer, gender- und queertheoretischer Perspektive am Beispiel der Anthropologie Mayra Riveras. Habilitationsschrift Marburg

Nash, S., 1976. «Les Contemplations» of Victor Hugo. An Allegory of the Creative.

Osthövener, C.-D., 2024a. Apokalypse und Counter-Apokalypse. Oder: Hoffnung angesichts der Klimakrise. Cursor_ November 2024. https://doi.org/10.21428/fb61f6aa.e47bf877
– 2024b. Dekoloniale Klimatheologie – Grenzen erkennen, Grenzen überschreiten. Theologie. Freistil. https://doi.org/10.58079/12mkw
– 2025a. Die Aufklärungspredigt als theologisches Versuchslabor. S. Farnbauer/W.-Fr. Schäufele. Übergangstheologie und theologischer Wolffianismus, 263–283
– 2025b. Erbauung und Avantgarde. J. Hofmann et al., Predigt und Erbauung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der protestantischen Kanzelrede. [im Erscheinen].
Pajević, M., 2022. Poetisch denken. Jetzt.
Poe, S. M., 2023. The Constructive Promise of Schleiermacher's Theology
Rivera, M., 2007. The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God.
– 2013: Fleisch der Welt. Leiblichkeit in Beziehung. Conciliium 2013/2, 171–180.
– 2015. Poetics of the Flesh.
Röck, T. / Schramm, M. 2015. Whitehead-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.
Rose, M., 2025. Kreativität. Theologische Überlegungen zu einem kulturellen Schlüsselbegriff. M. Fischer/M. Grohmann, Mapping the Fields 2.0. Leipzig, 133-143
Sabin, M., 2013. English Romanticism and the French Tradition.
Schulze, A. D., 2025. Schöpfungskrise. Theologische Dimensionen von Verkörperung und Weisheit im Klimadiskurs. Diss. theol. Marburg.
Tanner, K., 1997. Theories of Culture. A new Agenda for Theology.
Thomas von Aquin, 2009. Die «Doctrina Sacra» als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Metz.
Vermes, G., 1961. Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies.
Whitehead, A. N., 1925. Science and the Modern World.
– 1978. Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition, ed. D. R. Griffin/D. W. Sherburne.
Wordsworth, W., 2014. Poetry and Prose, ed. N. Halmi.
Young, F., 2010. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. 2. Aufl.
– 2013. God's Presence. A Contemporary Recapitulation of Early Christianity.
– 2018. Ways of Reading Scripture. Collected Papers.
– 2023/2024. Doctrine and Scripture in Early Christianity. 2 vol.

Abstracts

Der Beitrag untersucht das Konzept des poetischen Denkens in ausgewählten Beiträgen der Gegenwartstheologie. Nach der Erkundung der Herkunft dieses Konzepts in der europäischen Romantik werden vier gegenwärtige theologische Entwürfe nach ihrem Beitrag zu diesem Konzept befragt. Frances Young entwickelt in ihrer Vergegenwärtigung der christlichen Spätantike die *Durchlässigkeit* poetischen Denkens, Sarah Coakley engagiert ästhetische Dimensionen für die *riskierte Erschliessung* von theologischem Terrain, Mayra Rivera entwickelt in ihrer postkolonialen Theologie auf den Spuren karibischer Dichter die *konkrete Welthaltigkeit* der Poesie und Catherine Keller vermag in ihren Interpretationen apokalyptischer Gegenwart die *divinatorische Kraft* des poetischen (und biblischen) Denkens aufzuzeigen. Zum Abschluss werden Überlegungen angestellt zur *gemeinschaftsstiftenden Kraft* des poetischen Denkens in der Gegenwartstheologie.

This article examines the concept of poetic thinking in selected contributions to contemporary theology. After exploring the origins of this concept in European Romanticism, four contemporary theological approaches are examined in terms of their contribution to this concept. In her reimagining of late antique Christianity, Frances Young develops the *permeability* of poetic thinking, Sarah Coakley engages aesthetic dimensions for the *risky exploration* of theological terrain, Mayra Rivera develops the *concrete worldliness* of poetry in her postcolonial theology following in the footsteps of Caribbean poets, and Catherine Keller demonstrates the *divinatory power* of poetic (and biblical) thinking in her interpretations of the apocalyptic present. Finally, considerations are made regarding the *community-building power* of poetic thinking in contemporary theology.

Claus-Dieter Osthövener, Marburg

Arme, kranke Einsame. Von kirchlichen Exklusionsmechanismen und einer Seelsorgepraxis als gelebter Teilhabe

Christine Wenona Hoffmann

1. Annäherung und Orientierung: Armut, Krankheit, Einsamkeit und Teilhabe

Spätestens seit den coronabedingten Kontaktbeschränkungen ist auch Personen, die wenig Wert auf soziale Kontakte legen, klar: Gemeinschaft und die Teilhabe an einer solchen sind wesentlich für das eigene Wohlbefinden. Alleine zu sein, insbesondere einsam[1] zu sein, tut den meisten Menschen – auf Dauer – nicht gut. Diese zunächst subjektive Erkenntnis ist mittlerweile vielfach erforscht und belegt.[2] Wenngleich die Corona-Pandemie der Beachtung von Einsamkeit und ihrer Virulenz in der öffentlichen Wahrnehmung einen besonderen Aufmerksamkeitsschub bescherte, so war das Phänomen Einsamkeit bereits vor Pandemiebeginn im Jahr 2019 gut erforscht.[3] Trotz der bereits guten Forschungslage erlaubten Studien, die vor dem Hintergrund nahezu weltweit geltender (physischer) Kontaktbeschränkungen durchgeführt wurden, seit 2020 neue Einblicke in die Korrelation von Einsamkeit und (psychischen) Erkrankungen.[4] Einerseits machen (psychische) Erkrankungen einsam,[5] andererseits lassen sich steigende Einsamkeitsgefühle und fehlende Teilhabe an Gemeinschaften als ein

1 Zur begrifflichen Differenzierung von Einsamkeit vgl. Ernst 2024: 10–13; 19f explizit zum Verhältnis von Einsamkeit und Alleinsein.

2 Vgl. u. a. Entringer et al. 2020: 11–15; Ernst 2024: 121.

3 Einen historischen Überblick darüber bietet Ernst 2024: 9–26. Im Hinblick auf den Zusammenhang der Corona-Pandemie und Einsamkeit siehe einführend Ernst et al. 2022; Wegener/Jacobs 2021: 112–115; sowie mit besonderem Schwerpunkt auf daraus entwickelte Umgangsstrategien Einav/Margalit 2023: 5840. Zudem ist hier darauf hinzuweisen, dass bis heute nicht abschließend geklärt ist, in welchem Maße und ob Einsamkeit im Zuge der Pandemie überhaupt signifikant zunahm. Vgl. Killgore et al. 2020; Sutin et al. 2020.

4 Vgl. Bucher 2023: 21–30, 73–87; Loke 2023: 134–138.

5 Vgl. Vanier/Swinton 2014: 98. So begründen einerseits (krankheitsbedingt) eingeschränkte Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe, andererseits mit (besonders psychischen) Erkrankungen häufig korrelierende Stigmatisierungen, empfundene Beschämungsmomente und daraus resultierende Exklusion. Zu diesen Korrelationen vgl. auch Bucher 2023: 73–88.

Faktor für die Entstehung (psychischer) Erkrankungen ausmachen.[6] Die letztgenannte belegte Korrelation deckt sich mit den Ergebnissen unterschiedlichster Forschungsgruppen[7] und Meta-Studien.[8] Darin weisen die Forschenden u. a. nach, dass die Einbindung in ein soziales Netzwerk und eine Gemeinschaft einen größeren Einfluss auf die Gesundheit und damit auch die Morbidität hat als beispielsweise Rauchen, Alkoholkonsum oder Übergewichtigkeit.[9] In Großbritannien wurde angesichts solcher Forschungsergebnisse 2018 sogar ein Minister:innenposten gegen Einsamkeit eingerichtet,[10] womit der zunehmenden Vereinsamung wachsender Bevölkerungsanteile und damit primär dem Herzinfarkt- und Schlaganfallrisiko entgegengewirkt werden soll.[11] Andere Länder folgten diesem Beispiel[12] und versuchen auf diese Weise, einem Phänomen entgegenzusteuern, das längst ganze Gesellschaftsteile betrifft und keineswegs auf Menschen im höheren Lebensalter beschränkt ist.[13] Zwar mögen ältere Personen durch wegfallende Strukturen, wie den Arbeitsplatz oder die Schule der Kinder, hinsichtlich einer möglichen Vereinsamung grundsätzlich gefährdeter sein als andere,[14] eine Zunahme von Einsamkeit lässt sich allerdings für jedes Lebensalter und für alle gesellschaftlichen Schichten ausmachen.[15]

Umso bemerkenswerter, dass sich die Praktische Theologie mit dem Verhältnis von Einsamkeit und Teilhabe bisher nur wenig beschäftigt. Einzig in der Diakonik findet dieses im Bereich der Gemeinwesenforschung, den Diskursen um Caring Communities sowie der Einsamkeitsforschung als solcher Verhandlung.[16] Diese praktisch-theologische Lücke mag besonders im Hinblick

6 Vgl. Entringer et al. 2020: 12; Bucher 2023: 81ff; ähnlich bereits Gudmunson et al. 2007.
7 So z. B. bei Topor et al. 2016; Haslam et al. 2018.
8 Z. B. Park et al. 2020.
9 Vgl. Haslam et al. 2018: 3.
10 Vgl. https://www.gov.uk/society-and-culture/loneliness (17.03.2025).
11 Vgl. Schmedt 2018: 309; Bucher 2023: 76–83.
12 So z. B. Japan, wo ein solches Ministerium 2021 eingerichtet wurde: https://www.cas.go.jp/jp/seisaku/kodoku_koritsu_taisaku/kokusai_renkei/pdf/211207_OECD_keynote_speech.pdf (17.03.2025). Auch die Bundesregierung hat 2022 die Arbeit an einer Strategie gegen Einsamkeit, die in einem breiten Beteiligungsprozess entstehen soll, initiiert: https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/aktuelles/alle-meldungen/gemeinsame-strategie-gegen-einsamkeit-entwickeln-198694 (17.03.2025).
13 Vgl. Bucher 2023: 59–69; Angel/Montes-de-Oca Zavala 2022: 137.
14 Vgl. Händel 2024: 148.
15 Vgl. Bucher 2023: 59–69.
16 So z. B. bei Coenen-Marx 2021; Hofstetter 2021; Giebel et al. 2022.

auf poimenische Forschungen verwundern.[17] Immerhin wird Seelsorge häufig als eine Praxis der Begleitung und Unterstützung von Menschen im Horizont der Zuwendung Gottes verstanden, die zu deren Wohlergehen beitragen soll[18] und dies erwiesenermaßen auch tut.[19] Die poimenische Verhandlung der Korrelation von Einsamkeit und Teilhabe steht bisher jedoch nicht nur weitgehend noch aus, sondern offenbart insbesondere hinsichtlich deren Zuspitzung in Bezug auf eine seelsorgliche Praxis mit Menschen, die in Armutslagen leben, ein praktisch-theologisches, vor allem aber poimenisches Desiderat. Denn wie diverse Studien zeigen, kulminieren bei dieser Personengruppe die Faktoren Einsamkeit, fehlende Teilhabe und Krankheit in besonderer Weise.[20]

Die vorliegenden Ausführungen werden ebendiese Korrelation von Armut, Krankheit, Einsamkeit und (fehlender) Teilhabe darstellen und untersuchen. Die Ausgangsfrage lautet: ob und inwiefern Seelsorge bei Menschen in Armutslagen zur Überwindung von Einsamkeit und zu einer (gesellschaftlichen) Teilhabe beitragen kann. Dazu gilt es den einführenden Überlegungen folgend, zunächst die kausalen und strukturellen Zusammenhänge von Armut, Einsamkeit und Krankheit hinsichtlich daraus folgender eingeschränkter Teilhabemöglichkeiten darzustellen (2.). Im Anschluss daran ist dem Teilhabebegriff als solchem nachzugehen (3.). Dies geschieht aus einer dreifachen (begrifflichen, biblischen und systemischen) Perspektive, bevor im Zuge der seelsorgetheoretischen Reflexionen einerseits die Frage der inhaltlichen Verhandlung von Teilhabe in seelsorglichen Kontexten in den Blick genommen wird und andererseits danach gefragt wird, wo und wie Seelsorge selbst zur Teilhabe beiträgt bzw. als eine solche zu verstehen ist (4.). Eine Zusammenfassung (5.) schließt die Überlegungen mit einem kirchentheoretischen Ausblick für den Moment ab.

17 Anders bei Willberg 2023. Dies gilt auch für die Verhandlung dieses Verhältnisses im englischsprachigen Kontext, wenngleich dort zumindest eine randständige Diskussion dazu vorliegt: So z. B. bei McClure 2012: 277; McClure 2010: 231; de la Torre 2009: 59–72. Dies gilt umso mehr, als in diversen Studien längst gezeigt werden konnte, dass Religiosität und Spiritualität Einsamkeit(sgefühle z. T. deutlich) mindern. Vgl. einführend die Studienzusammenschau von Bucher 2023: 104–110.

18 Vgl. Pohl-Patalong 2016: 102.

19 Grundständig bei Lammer 2020; Höfler 2022.

20 Vgl. Köhler-Offierski 2016: 394; Hoffmann 2019: 250ff. Ebenso Bucher 2023: 50f. unter Verweis auf diverse internationale sozialpsychologische Studien der vergangenen zwei Jahrzehnte. Dabei gelingt es dem Autor nicht nur zu belegen, dass Menschen, die in Armutslagen leben einsamer sind, sondern auch zu erklären, warum und auf welche Weise Armut Einsamkeit bedingt.

2. Phänomene und Befunde: arm, krank, einsam

Die bereits angezeigte Bedingtheit von Einsamkeit und (psychischer) Krankheit erfährt bei Menschen, die in Armutslagen leben, eine besondere Zuspitzung.[21] So konnten diverse Studien nicht nur zeigen, dass Gefühle von Einsamkeit in direktem Zusammenhang mit sinkenden Ressourcen stehen,[22] sondern auch, dass Armut selbst einsam macht.[23] Menschen, die in Armutslagen leben, sind körperlich und psychisch belasteter, die Initiierung und die Aufrechterhaltung sozialer Kontakte ist ihnen erschwert und findet häufig reduziert statt.[24] Die vorliegende Graphik (**Abb. 1**) soll diese strukturellen und kausalen Zusammenhänge im Hinblick auf daraus folgende Konsequenzen bezüglich einer (gesellschaftlichen) Teilhabe verdeutlichen.[25] Dabei wird vorliegend einem Armutsverständnis gefolgt, welches Armut im Sinne einer «Ressourcenausstattung [versteht, die] so weit unterhalb des gesellschaftlichen Standards liegt, dass eine Teilhabe in hohem Maße eingeschränkt ist.»[26]

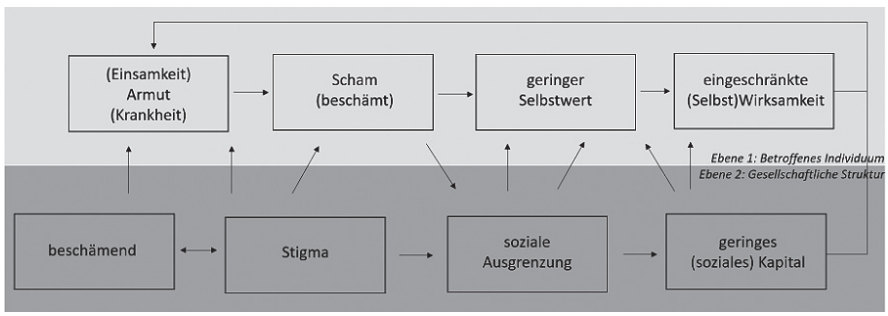


Abb. 1: Beschämungs-, Entwertungs- und Exklusionsspirale (Graphik von CWH).

21 Vgl. Köhler-Offierski 2016: 394; Hoffmann 2019: 250ff.

22 Vgl. Hawkley et al. 2020; Keen 2015; Ernst 2024: 34, 42ff; sowie die Metastudie von Morrish/Medina-Lara 2021.

23 Vgl. einführend die Studienanalyse von Bucher 2023: 50f.

24 Vgl. Boen/Yang 2016.

25 Die Darstellung orientiert sich an den Überlegungen von Chase/Bantebya-Kyomuhendo 2015: 300. Ergänzend zu deren Ausführungen wurden vorliegend die Elemente Einsamkeit und Krankheit sowie deren Wirkungen in der Darstellung aufgenommen.

26 Bertram/Huster 2018: 45; ähnlich Cremer 2016: 46; Bedford-Strohm 1993: 308.

Die Graphik zeigt, dass alle drei Faktoren (Einsamkeit, Armut, Krankheit) grundsätzlich ähnliche gesellschaftsstrukturelle Mechanismen evozieren und als solche bereits die gezeigte Beschämungs-, Entwertungs- und Exklusionsspirale auslösen können. Diese Mechanismen multiplizieren sich jedoch im Sinne ihrer intersektionalen Verstärkung mit jedem hinzukommenden Faktor und erfahren in der Armut einen besonderen Höhepunkt, da mit dem Phänomen der Armut häufig auch Einsamkeit und Krankheit einhergehen[27] und die Armut zudem sämtliche hier dargestellten Elemente inkludiert.[28] Während Krankheit oder Einsamkeit für sich stehen (können) und dabei (abhängig von vorhandenen Ressourcen und Resilienzfaktoren) ähnliche soziodynamische Mechanismen evozieren mögen, sind diese beiden Faktoren bei Menschen, die in Armutslagen leben, meist bereits enthalten und verstärken damit deren Wirkkraft.[29] Diese Wirkung wiederum ist ausschließlich innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaftskonstitution zu verstehen. Darin ist insbesondere das Phänomen von Armut mit massiven, bewussten (und politisch durchaus gewünschten) Beschämungsmechanismen belegt.[30] Diese wiederum führen zu einem geringen Selbstwert, Ausgrenzungen[31] und einer eingeschränkten (Selbst)Wirksamkeit, die sich auf gesellschaftlicher Ebene auch in Form mangelnder ökonomischer Spielräume äußert.[32] Die despektierliche «Verhandlung» von armen Menschen und des Themas Erwerbslosigkeit sowie dessen Belegung mit dem Stigma der Faulheit lässt sich seit den 1970er-Jahren nicht zuletzt in jedem deutschen Bundestagswahlkampf – parteiübergreifend – exemplarisch nachvollziehen.[33] Das Narrativ der «Armen», die sich auf Kosten

27 Vgl. Bucher 2023: 50f, 73–88; Hoffmann 2019: 250ff.

28 Zur Korrelation von Armut, Krankheit und Einsamkeit vgl. die Untersuchungen von Boen/Yang 2016 sowie die groß angelegte israelische Studie, die explizit das Verhältnis der ökonomischen Situation und Gefühlen von Einsamkeit erfasst, vgl. Refali/Achdut 2020: bes. 672–678.

29 Vgl. dazu die Studienergebnisse von Hawkley et al. 2020 sowie Keen 2015. Diese zeigen nicht nur, dass mit sinkenden finanziellen Ressourcen das Ausmaß und die Gefühle von Einsamkeit steigen, sondern auch, dass sie mit Scham und erfahrenen Stigmatisierungen korrelieren.

30 Vgl. Bastian 2008: 210; für den US-amerikanischen Kontext ähnlich Keen 2015. Zur politischen Instrumentalisierung von Scham siehe einführend Riethmüller 2020: bes. 561–585. Diese Dynamik ist bereits in der frühjüdischen Literatur zu beobachten. Vgl. Wirbatz 2025: 150f.

31 Diese Form der (auch sozialen) Ausgrenzung wiederum wird von den Betroffenen als Einsamkeitserfahrung beschrieben, vgl. die Studie von Morrish/Medina-Lara 2021.

32 Vgl. Topor et al. 2016: 338; Ernst 2024: 42f.; Bucher 2023: 50; zu ähnlichen Ergebnissen kommen Boen/Yang 2016.

33 Vgl. Kaufmann 2013: 140; Dietz 2016: 300.

anderer absichtlich ein leichtes Leben machen,[34] wird in der Bundesrepublik Deutschland in den Printmedien[35] sowie in pseudo-dokumentarischen Formaten wie den Fernsehserien «Hartz und herzlich», «Armes Deutschland» oder «Zahltag! Ein Koffer voller Chancen» auch für eine breite Öffentlichkeit fortwährend genährt.[36] Dass diese Serien von Laiendarstellenden gespielt werden, die schlicht die gängigsten Klischees gegenüber Erwerbslosen und Menschen, die in Armutslagen leben, darstellen und mit der Realität oft wenig zu tun haben, bleibt dabei unreflektiert. Dieses Narrativ evoziert Aggressionen gegenüber den Betroffenen, da ihr «leichtes Leben» auf Kosten der «eigenen» Arbeitskraft und der «eigenen» Beiträge in die Sozialsysteme gehe[37] und durch die (vermeintlich) bewusste Wahl und «Bejahung» dieses Lebens(stils) massiv mit dem Faktor «Schuld» korreliert wird.[38] In Bezug auf die Darstellung und den Umgang mit Erwerbslosigkeit lässt sich also ein bewusstes Auseinandertreiben gesellschaftlicher Gruppen sowie das Schüren von Ablehnung gegenüber Menschen, die (vermeintlich schuldhaft und selbstverschuldet) von Erwerbslosigkeit betroffen sind, konstatieren: «So» möchte niemand sein – «dort» will niemand «enden».[39] Das gegenwärtige marktwirtschaftlich orientierte Gesellschaftsformat unterstützt diese Dynamik und evoziert einen Raum der Beschämung für die, die hier nicht «genügen».[40] Da Scham gesellschaftstheoretisch als Eingeständnis sozialer Unterordnung zu verstehen ist, wirkt auch dieses Eingeständnis des «Nicht-

34 Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach 2012: 2ff. Zu ähnlichen Ergebnissen kamen auch Studien des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales, der Antidiskriminierungsstelle des Bundes sowie des Instituts für Angewandte Wirtschaftsforschung. Vgl. Bundesministerium für Arbeit und Soziales 2015; Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2017; Institut für Angewandte Wirtschaftsforschung 2015. Ähnlich Mayr 2020: 86. Diesem Befund entspricht auch die Wahrnehmung, dass 21% der durch das Institut für Demoskopie Befragten davon ausgehen, dass Bürgergeld-(bis einschließlich 2022 Hartz IV-)Empfangende über ihre Situation keineswegs unglücklich seien. Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach 2012: 4.

35 So bspw. in Sarrazin 2010 oder der Publikation des 10. Bundeskanzlers der Bundesrepublik Deutschland Merz 2008.

36 Vgl. Malyssek/Störch 2009: 67–113; Riethmüller 2020: 581.

37 Diese Wirkung beschreibt Dietz 2016: 311.

38 Vgl. Bastian 2008: 210; ähnlich Walker 2014: 53. Dieses Phänomen lässt sich bereits in frühjüdischen Schriften wie dem Testament Hiobs nachweisen. Vgl. dazu Wirbatz 2026.

39 Neckel 2009: 255. Diese politische Inszenierung von Scham gründet nach Sighard Neckel auf zwei wesentlichen Quellen: Einerseits dem defizitären Status, andererseits dem Status der Inkonsistenz.

40 Dies mag im Sinne einer Aufrechterhaltung volkswirtschaftlicher Interessen und Entwicklungen verständlich sein, bewirkt jedoch durch ein starkes Narrativ von Arbeitslosigkeit als

Genügens» beschämend[41] und begründet die Erfahrung von Einsamkeit.[42] Diese Korrelationen und intersektionalen Bedingtheiten mögen in der abgedruckten Graphik (**Abb. 1**) im Sinne ihrer multifaktoriellen Begründungen in besonderer Zuspitzung auf Armut deutlich geworden sein.[43]

Konzentriert auf das Phänomen der Armut lässt sich damit festhalten: Arm zu sein beschämt,[44] Beschämung grenzt aus und macht einsam, schmälert das Selbstwertgefühl und macht häufig auch psychisch und körperlich krank – falls eine psychische oder körperliche Erkrankung oder erlebte Einsamkeit nicht bereits Auslöser für ein Leben in Armutslagen war.[45] Einsamkeit und Krankheit sind damit als (ergänzende) Klammern um die Armut zu verstehen (**Abb. 1**), die diese häufig bedingen und begleiten, aber auch ohne sie wirken können. Im Zusammenspiel miteinander geht von ihnen allerdings eine besonders «selbsterhaltende [destruktive] Sogkraft»[46] aus.

Bevor im Anschluss nun eine poimenische Analyse und Positionierung samt daraus abgeleiteter Konsequenzen für eine seelsorgliche Praxis und deren Theoriebildung angesichts dieser Verschränkungen dargestellt wird, gilt es in einem nächsten Schritt zunächst die (theologische) Bedeutung von Teilhabe zu skizzieren. Damit wird vorliegend bewusst nicht danach gefragt, ob und wie Seelsorge entschämen kann, das Selbstwertgefühl zu steigern vermag oder Handlungsfähigkeit und Resilienz bestärkend wirkt.[47] Vielmehr gilt es vorliegend darauf zu schauen, ob und wie Seelsorge selbst zur (gesellschaftlichen) Teilhabe

«Schreckgespenst», dass alle darum bemüht sind, sich selbst nie in diesem Zustand vorzufinden. Ähnlich auch Bastian 2008: 207–214.

41 Vgl. Malyssek/Störch 2009: 196; Neckel 1991: 16. Dies gilt, der Graphik (Abb. 1) folgend, wenngleich nicht in einer solchen Virulenz, auch für die Phänomene der Einsamkeit und Krankheit.

42 Vgl. Morrish/Medina-Lara 2021; Ernst 2024: 34, 42f.

43 In Bezug auf erwerbslose Personen ist an dieser Stelle jedoch zu bemerken, dass das Erleben von Einsamkeit wesentlich mit der Dauer der Beschäftigungslosigkeit korreliert und sich 75% der erwerbslosen Personen nicht oder nur partiell als einsam beschreiben. Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2024: 32. Dieser Befund unterscheidet sich deutlich von den Wahrnehmungen erwerbsunfähiger, erkrankter oder mittelloser Menschen, die in Armutslagen leben. Vgl. Morrish/Medina-Lara 2021.

44 Vgl. Walker 2014: 53; Mayert/Schendel 2018: 196.

45 Vgl. Bucher 2023: 21–30; 73–87; Loke 2023: 134–138.

46 Walther 2018: 159. Zudem ist an dieser Stelle auf die diachronen Dynamiken sowohl von Armut als auch von Einsamkeit hinzuweisen. Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2024: 18–22.

47 Ausführlich geschieht dies bei Wagner-Rau 2005: 536; Fechtner 2015: 84–94; Bieler 2017: 167.

– im Sinne einer Unterbrechung und Überwindung der in der dargestellten Spirale enthaltenen Dynamiken (**Abb. 1**) – beitragen kann. Dies geschieht aus einer praktisch-theologischen Perspektive und damit inter- und intradisziplinär sowie mit einem besonderen Fokus auf biblische Beiträge. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht ein systemisches Seelsorgeverständnis,[48] welches davon ausgeht, dass von jeglicher Form der Seelsorge eine Wirkung ausgeht[49] und die Deutungsmacht dessen, was als seelsorglich erlebt wird, primär den Menschen zuspricht, an denen diese geschieht.[50]

3. Teilhabe

3.1. Begriffliche Annäherung

Der Begriff der Teilhabe[51] ist sowohl im philosophisch-theologisch-ethischen Kontext als Aussage über die Wirklichkeit des menschlichen und geschöpflichen Lebens als auch politisch und humanwissenschaftlich zu verorten.[52] Dabei ist er gemeinschaftlich orientiert und impliziert immer auch die Frage nach Gerechtigkeit und «gerechter» Teilhabe. Theologisch und institutionell werden diese drei Ebenen – philosophisch-theologisch-ethisch, politisch und humanwissenschaftlich – miteinander verbunden, ja vielmehr unmittelbar aufeinander bezogen. So folgert etwa die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, dass die «Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes» einer Entsprechung in der «aktiven Teilhabe an den gesellschaftlichen Aufgaben» bedarf und dass die «von Gott gewährte Teilhabe an ihm selber (sich) bewährt [...] in der aktiven Weltgestaltung».[53] Die programmatische Rückbindung von Teilhabe wirkt also in ihrer Konsequenz bereits Gesellschaftsrealitäten so gestaltend, dass diese – von ihrem Grundimpetus her – für all ihre Mitglieder Teilhabemöglichkeiten bereithalten. Dabei ist der Teilhabebegriff stets relational sowie der Existenz immanent zu denken. Theologisch ist hier an die anthropologischen Überlegungen, wie sie beispielsweise Paul Tillich vorlegte,

48 Vgl. prominent Morgenthaler 2019.
49 Vgl. Dietz 2021; Lammer 2020; ganz explizit bei Schirmer 2019: 85.
50 Vgl. Roser 2011: 47.
51 Die folgenden Überlegungen greifen in Teilen bereits publizierte Gedanken zur politischen Seelsorge auf und geben diese in kondensierter Form wieder. Vgl. Hoffmann 2024.
52 Z. B. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit 2012.
53 Evangelische Kirche in Deutschland 2006: 11.

anzuschließen. Dieser arbeitete Teilhabe als grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz systematisch-theologisch präzise heraus. Sie drücke sich in der perichoretischen Durchdringung von Gott und Mensch aus, die sich wiederum in der Partizipation des Christenmenschen am Neuen Sein, wie es in Jesus Christus offenbar wird, zeigt und erklärt: «Partizipation ist wesentlich für das Individuum, nicht zufällig. Kein Individuum existiert ohne Partizipation, und kein personales Sein existiert ohne ein gemeinschaftliches Sein.»[54]

In der theologisch-begrifflichen Erschließung von Teilhabe wird also Folgendes deutlich: Der Mensch ist (ausschließlich) eingebunden in ein Sozialgefüge und nie für sich genommen zu verstehen. Theologisch gesprochen ist es seine anthropologische Konstitution, die ihn immer in Beziehung zu Gott und anderen Geschöpfen stellt.[55]

3.2. Biblische Perspektiven

Die dargestellte Bedingtheit ist auch biblisch begründbar. So zeigt sich in beiden Testamenten, wie eng Teilhabe und das Partizipieren an einer Gemeinschaft mit dem Sein und dem Wert des Lebens, ja dessen Sinn korrelieren. Exemplarisch und in Rückbezug auf die oben angezeigte Verschränkung von Einsamkeit, Armut, Krankheit und Teilhabe lässt sich dies an zahlreichen Heilungsgeschichten, die häufig in Analogie zu dem Umgang mit Armut und Aus-«Sätzigkeit»[56] erzählt werden, nachvollziehen. Darin zeigt sich, dass biblisch die ‹Gesundheit› und deren Erhalt nur selten die entscheidende Problematik von Krankheiten darstellen.[57] Im Zuge einer Heilung geht es primär darum, wieder Zugang zur Gemeinschaft

54 Tillich 1956: 208. Tillich hat – etwa zur selben Zeit wie Dietrich Bonhoeffer – eine Theorie der Teilhabe entwickelt, die als eine philosophische Grundlage für eine partizipatorische Christologie dienen kann. Vgl. Tillich 1956: 199. Auf die hier einzutragende Begriffsnuancierung sowie deren differente Verwendung in theologischen und politisch-humanwissenschaftlichen Kontexten kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

55 Vgl. Noordveld 2019: 99. Auf die kritischen Implikate dieses Ideals, Narrativs sowie einer damit einhergehenden Normativität kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Siehe dazu ausführlicher Albert 2024: 45. Zur Frage nach der Normativität der Praktischen Theologie als solcher vgl. Müller 2026.

56 Zur etymologischen Dynamik des Wortes «Aus-Satz» siehe auch die Ausführungen von Bernd Kollmann, der zusammenfassend konstatiert: «An Aussatz leidende Menschen waren in besonderer Weise der Stigmatisierung und sozialen Ausgrenzung ausgesetzt. Anders als Blinde, Lahme, Taube oder Stumme galten sie nach der Tora als kultisch unrein und mussten außerhalb der Gesellschaft leben (Lev 13,45f.).» Kollmann 2013: 92.

57 Vgl. Weissenrieder 2009: 149.

zu erlangen, die sowohl alttestamentlich[58] als auch neutestamentlich mit dem Leben selbst gleichgesetzt wird.[59] Diese Bestrebung gilt für alle Menschen – Lahme, die isoliert, einsam und arm[60] am Teich von Betesda liegen (Joh 5,1-9) und nach ihrer Heilung wieder in den Tempel und damit die Sozialisation zurückkehren dürfen (Joh 5,14f), aber auch für Könige, die durch ihre Erkrankung einsam und von der Welt abgeschnitten sind und dieses Erleben mit dem Tod gleichsetzen (Jes 38,9-20, bes. V. 11f).

Interessant hieran ist unter Bezugnahme auf das Zusammenspiel von Einsamkeit – Krankheit – Teilhabe zweierlei: Erstens erzählt kaum eine Heilungsgeschichte davon, wie genau die körperliche Verfassung der Erkrankten nach ihrer Heilung war, also ob und wie gesund die Menschen danach waren. Vielmehr stellt sie mit dem Fokus auf der Wieder-Teilhabe am gesellschaftlichen Leben fest: Hier hat Heilung und damit eine Rückführung in die Gemeinschaft stattgefunden. Zweitens ist die Frage nach der Dauer und Beständigkeit der Heilung im ‹Wir› mit Gott und anderen Lebewesen meist völlig irrelevant. Mehr noch zeigt gerade die Erzählung des Lahmen am Teich Betesda, dass es um die Wiedererlangung der Gemeinschaft an sich geht, nicht darum, wie lange diese (noch) besteht.[61] Auch wird anhand der biblischen Erzählungen deutlich: Sogar Menschen, die materiell alles haben und Teilhabe erzwingen könnten, erleben ihr Leben nur dann als «lebendig»,[62] wenn sie an einer Gemeinschaft wirklich teilhaben. Dies gilt umso mehr für Personen, deren Einsamkeit mit existenziellem Mangel verbunden ist. Mit einer solchen Teilhabe geht stets auch eine aktive Mitgestaltung ebendieser Gemeinschaft einher[63] – sowie meist auch die Bereitschaft, sich selbst und die eigene Kraft der Gemeinschaft und der Welt zur Verfügung zu stellen.[64]

58 Vgl. Scharbert 1990: 681.

59 Vgl. Grundmann 2019: 393.

60 Die in V. 8 erwähnte Pritsche, in ihrer Bedeutung eines Bettes des kleinen Mannes, ist als eindeutiger Hinweis auf die Armut des Kranken zu lesen. Vgl. Bauer-Aland 1988: 909; EWNT II 1981: 774.

61 Als Beispiel ist hier nochmals der seit 38 Jahren erkrankte Lahme aus Joh 5 anzuführen, dessen verbleibende Zeit auf Erden nach seiner Heilung sehr überschaubar gewesen sein dürfte.

62 So ist in Jes 38,9-20 auffällig, dass allein in diesen elf Versen das Wortfeld חיה (Leben) neun Mal angeführt wird. Hiskias Heilung lässt ihn wieder ‚lebendig' werden, indem er wieder am Leben teilnimmt.

63 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2006: 11.

64 Vgl. Jackelén 2016: 184.

Biblisch scheint damit eindeutig: Wie bereits in der begrifflichen Annäherung gezeigt und systematisch-theologisch ausgeführt, wird eine Gemeinschaft und die Teilhabe an einer solchen als lebensrelevant konnotiert.[65] Dies gilt so umfassend, dass fehlende Teilhabe innerhalb biblischer, anthropologischer Konstitutionen sogar als Negation von Gerechtigkeit verstanden wird.[66] Konsequenterweise wird in diesem, am altorientalischen Gerechtigkeitsverständnis orientierten Denken eine Abweichung von gerechtem, Teilhabe untergrabendem Verhalten entsprechend auch sanktioniert.[67] Die Durchsetzung von Gerechtigkeit im Sinne einer Teilhabegerechtigkeit wiederum fasst die beiden anderen Spielarten des Gerechtigkeitsdenkens – die Befähigungsgerechtigkeit sowie die Verteilungsgerechtigkeit – zusammen bzw. macht diese bei Erfüllung der Teilhabegerechtigkeit obsolet. Das zentrale Anliegen einer «gerechten Teilhabe» erfährt also nur in einer Teilhabe- und Beteiligungsgerechtigkeit seine Realisierung, die das Ziel verfolgt, «die Eröffnung eines elementaren Anspruchs auf Teilhabe an den Lebensmöglichkeiten der Gesellschaft»[68] zu schaffen und damit die Freiheit und Gleichheit aller Menschen zu betonen und zu sichern. Damit realisiert sich theologisch sowohl des Menschen Teilhabe am Wirken Gottes als auch dessen Wirklichkeit.[69] Zugleich verweisen diese Deutungen allerdings auf die damit einhergehende stetige Partizipation des Menschen an einer Welt, in der sowohl eine vollständige Teilhabe als auch die Durchsetzung einer umfassenden Teilhabegerechtigkeit noch aussteht.[70]

3.3. Systemtheoretische Anschlüsse

Die theologische Perspektive bietet folglich ein Begründungsmuster für einen Zusammenhang, der auch zentrales Anliegen säkularer gesellschaftlicher Prozesse ist und letztendlich in der Frage nach göttlicher bzw. weltlicher Gerechtigkeit kulminiert.[71] Diese Perspektive trägt den Anspruch auf Gerechtigkeit sowie die Teilhabe selbst ein und stellt gleichzeitig Deutungsmuster zur Verfügung, die

65 Dies zeigen eindrucksvoll auch die Verstoßungserzählungen in Gen 4 oder Gen 21.
66 Vgl. Koerrenz 2014: 17.
67 Vgl. Otto 2008: 702.
68 Evangelische Kirche in Deutschland 2006: 43.
69 Vgl. Nauser 2020: 19, 129–244. Den einsamkeitsmindernden Effekt einer solchen Teilhabe arbeitet auch Bucher 2023: 104–110 heraus.
70 Vgl. Nauser 2012: 440–456.
71 Vgl. noch immer Bedford-Strohm 1993; Körtner 2017.

deren mögliches irdisches Ausbleiben keineswegs rechtfertigen, es aber so kontextualisieren, dass an deren Ende bestenfalls ein produktiver Umgang, vor allem aber ein langfristiger Wandel dieser Zustände stehen kann. Dies geschieht durch die Kontextualisierung, Begleitung und Bestärkung bei der Anerkennung und Akzeptanz ihres Ausbleibens, wenngleich dabei immer im Blick bleiben muss, dass dieser Zustand dem menschlichen Sein (aus christlicher Sicht) entgegensteht und so schnell wie möglich zu überwinden ist. Inhaltlich ist dabei der Hinweis auf die bereits ausgeführte systemische Verwobenheit der Menschen zentral,[72] die diese (theologisch) nicht nur auf sich selbst und ihren Beitrag bzw. ihre Einbindung in Gemeinschaften rückbezieht, sondern immer mit der Teilhabe an Gott und seinem Wirken verbindet.[73] Über die Teilhabe an Gott ist der Mensch mit dem Kosmos verbunden, ja hat an diesem Anteil und erfährt damit eine soteriologisch wirksame Begründung, die über ihn hinausgeht.[74] In Bezug auf eine gesellschaftliche Teilhabe ist dies besonders angesichts von (keineswegs neuen) Gesellschaftskonstruktionen relevant, die Teilhabe an Voraussetzungen knüpfen. Dies gilt sowohl für ökonomische als auch für soziale Teilhabe.[75]

4. Seelsorge als gelebte Teilhabe

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen lassen sich folgende Beobachtungen aus und Konsequenzen für eine seelsorgliche Praxis mit Menschen, die in Armutslagen leben, ableiten. Dies geschieht unter Bezugnahme auf inhaltliche Konkretionen sowie in Rekurs auf deren systemische sowie kirchentheoretische Verortung.

4.1. Inhaltliche, seelsorgliche Konkretionen

Auf inhaltlicher Ebene kann die Seelsorge sowohl die (bestehenden) Realitäten gelingender Teilhabe in den Fokus nehmen und bestärken als auch den Anspruch ‹gelingender Identitäten› als Teilhabevoraussetzung (selbst)kritisch hinterfragen. So zeigt sich bspw., dass Menschen, denen soziale Teilhabe aufgrund ihrer ökonomischen Ausstattung verwehrt bleibt, dennoch häufig in Teilhabezusammenhängen und sozialen Gefügen, wie der Familie, dem Freundeskreis oder Wohngruppen

72 Vgl. grundständig Luhmann 2002.
73 Diese Perspektive findet sich prominent auch bei Davison 2019; Morgenthaler 2019.
74 Ähnlich Nauser 2020: 17.
75 Vgl. bereits Baumgarten 1931: 96.

leben.[76] Diese Zusammenhänge bleiben Seelsorgenden häufig verborgen oder werden nicht mitgedacht, was die bestehende Teilhabe wiederum abwertet.[77] Sie hingegen gilt es zu stärken und darüber zu einer Stärkung der Person selbst beizutragen,[78] die langfristig auch Teilhabe an bisher verschlossenen Kontexten ermöglicht. Entscheidend dafür ist eine diversitätssensible Offenheit von Seiten der Seelsorgenden. Diese gilt einerseits hinsichtlich dessen, was als ‹gelingende Teilhabe› verstanden wird und evoziert zugleich mögliche (selbst)kritische Reflexionen darüber, was kirchlicherseits als Gemeinschafts- und Teilhabeideale tradiert wird.[79] Andererseits erkennt eine solche Haltung die Tatsache an, dass das Bedürfnis nach Gemeinschaft sowie die jeweilige subjektiv empfundene, angenehme Kontaktintensität höchst individuell ist.[80] Zugleich kann nur vor dem Hintergrund einer solchen Diversitätssensibilität ein konstruktiver Umgang mit der Herausforderung erfolgen, dass jedwede Art und Form von Seelsorge immer auch Menschen und Personengruppen nicht erreichen wird bzw. befremdet.[81]

Neben der Bestärkung bestehender Teilhabezusammenhänge ist der seelsorgliche Beitrag zum Umgang mit dem Anspruch von einem ‹gelingenden Leben› nicht zu unterschätzen. Seelsorge birgt die Chance, ein Gegengewicht zur unbarmherzigen Suche nach dem ‹gelingenden› Leben zu bieten[82] und kann so zumindest das Selbstempfinden der betroffenen Personen beeinflussen, ja eine Teilhabementalität mitprägen, die auch das Gegenüber in seinem ‹Nicht-Gelingen› anerkennt und wertschätzt. So kämpfen oder scheitern Identitäten häufig an gesellschaftlichen Narrativen, die die Not mancher Menschen einzig dadurch verschärfen, dass sie das Gefühl haben, zu dem ‹versagenden› Anteil der Bevölkerung zu gehören. Dieses Narrativ folgt dem Mythos des gelingenden Lebens, dem vor dem Hintergrund einer vulnerabilitätstheologischen Anthropologie dezidiert zu widersprechen ist, da Brüche und Rückschläge Anteile jedes menschlichen Identitätsprozesses und Seins sind. Eine theologisch

76 Vgl. die kritische Bestandsaufnahme bei Harten 2024: hier 205.
77 Vgl. einführend in dieses Phänomen Schlag 2018; ähnliche Ergebnisse legte Jan Harten in seiner Untersuchung vor, vgl. Harten 2024.
78 Vgl. dazu die umfassende Studie von Haußmann 2019: hier 123.
79 Vgl. Albert 2024: 45. Darin arbeitet Anika Christina Albert auch das Potenzial der kritischen Relektüre dieser Ideale heraus.
80 Vgl. die Untersuchung von Ernst 2024: 25.
81 Vgl. Schlag 2018: 148.
82 Vgl. Schneider-Flume 2008: 51; poimenisch und religionspsychologisch verortet von Haußmann 2019: hier 109.

begründete Seelsorge der Teilhabe wehrt der Ideologie der Vorstellung eines gelingenden Lebens als einer Zeit ohne Brüche, Rückschläge und Misslingen.[83]

Um die existenzielle Bedeutung der Teilhabe wissend, kann eine Seelsorgepraxis folglich intentional dazu beitragen, dass einerseits das Erleben und Verständnis von Teilhabe in dem Sinne geweitet wird, dass die Zugehörigkeit zu und Teilhabe an Gott als bestärkende Ressource erlebt werden können.[84] Andererseits trägt Seelsorge dazu bei, dass das Narrativ des gelingenden Lebens als Teilhabevoraussetzung gebrochen werden kann, womit sie wiederum die Perspektive für ein Leben in Teilhabe mit anderen Menschen öffnet, die – wie jeder Mensch – nicht perfekt sind.[85] Damit ist es die Seelsorge selbst, die Teilhabe ermöglicht. Neben dieser inhaltlichen Ebene gilt es im Folgenden abschließend noch handlungsorientierte, strukturelle Dimensionen zu reflektieren.

4.2. Kontextuelle, kirchentheoretische Verortung

Systemisch verortet ist eine gemeinschafts-, bzw. teilhabesensible Seelsorge untrennbar mit der politischen, öffentlichkeitswirksamen Dimension seelsorglichen Handelns zu verbinden.[86] Als privilegierten Personen, die in der Mitte der Gesellschaft stehen, ist es Seelsorgenden in ganz anderem Maße möglich, sowohl für mangelnde Teilhabe zu sensibilisieren, z. B. in Form von Aufklärungsarbeit, als auch, sich auf kirchenpolitischer, aber auch gemeindlicher Ebene für die Öffnung von Kirche und Gesellschaft einzusetzen, ja diese zu leben.[87] Das Wissen und Teilen der Zugehörigkeit zu und Teilhabe an Gott und der Welt sowie die Unterstützung beim Umgang mit Brüchen und Rückschlägen sind das eine. Die Möglichkeiten, systemische Veränderungen durch (kirchen-)politisches Engagement und die eigene Haltung anzustoßen, sind das andere.[88] Dies

83 Vgl. prominent noch immer Luther 1992: 238.

84 Vgl. Burbach 2016: 27. Dies zeigen auch diverse sozialpsychologische Studien. Vgl. dazu Bucher 2023: 104–110.

85 Auf diese Weise bietet die Seelsorge Deutungsräume und Perspektivwechsel, die eine Teilnahme in einem ersten Schritt zunächst denkbar machen. Vgl. noch immer Taylor 1995: 162; ähnlich McClure 2012: 270.

86 Vgl. einschlägig dazu noch immer Luther 1992.

87 Zu diesen Ergebnissen kamen auch Beiner 2024 sowie Vanier/Swinton 2014.

88 Auf die darin mitzudenkende und daran anschließende pastoraltheologische Dimension kann vorliegend nicht gesondert eingegangen werden, auf sie ist an dieser Stelle aber unbedingt zu verweisen. Siehe dazu grundlegend Klessmann 2023: 125–152. Zur politischen Dimension und Wirkung von Seelsorge vgl. auch Hoffmann 2024.

beginnt bereits bei der Frage, wem Seelsorge überhaupt ohne größere Hürden wo zur Verfügung steht, wer von solchen Angeboten weiß und sie in Anspruch nimmt. Welchen Bevölkerungsschichten und -gruppen bleibt sie u. a. durch Habitus und Sprache verschlossen?[89] Konsequenterweise sind damit auch gottesdienstliche, gemeinschaftliche Vollzüge unter einer seelsorglichen und teilhabesensiblen Perspektive kritisch zu betrachten, denn auch sie sprechen durch geprägte Formen und Sprache meist nur bestimmte Bevölkerungsgruppen an[90] und könnten ein Ort von Teilhabe und gemeinschaftlichem Wohlbefinden, ein seelsorglicher Ort sein.[91] Dabei ist der Einbezug, vor allem aber die Teil*nahme* von Menschen, denen gesellschaftliche Teilhabe größtenteils verwehrt ist, ein entscheidender Faktor. Gerade in gemeinschaftlichen Aktivitäten ist der Aspekt gelebter Teilhabe im Sinne eines größeren performativen, teilhabeschaffenden Wertes – auch im Gegenüber zum Gespräch unter vier Augen – nicht zu unterschätzen.[92] Dass und inwiefern auch dieses Handeln seelsorgliches Handeln ist, zeigen nicht zuletzt die Studien, die über das seelsorgliche Erleben von Menschen vorliegen, deren Teilhabemöglichkeiten gesellschaftlich oder kognitiv eingeschränkt sind.[93]

5. Poimenische Konklusion und kirchentheoretischer Ausblick

Die vorgestellten Zusammenhänge und Perspektiven zeigen, dass ein reziproker und sogar gesellschaftlich relevanter Wirkzusammenhang zwischen der Frage von Armut, Krankheit, Einsamkeit und Teilhabe sowie der Seelsorge samt ihrer Theorie besteht. Die konkrete Seelsorgepraxis kann diesen Zusammenhang durch ihre inhaltliche Gestaltung und die darin enthaltenen, vorliegend ausgeführten Perspektiven sowie durch ihren performativen Charakter bezeugen und stärken. Zugleich wurde deutlich, dass der Wirkzusammenhang von Seelsorge und Teilhabe zwar insbesondere in Kontexten, in denen Einsamkeit und Armut vermehrt vorkommen (wie in diakonischen Einrichtungen oder auch der Telefonseelsorge), relevant ist, allerdings im Sinne einer Sensibilisierung auch für

89 Ähnliche Fragen leiten die Untersuchungen und Ausführungen von Harten 2024: 211–214 und Kumalo 2022: bes. 409.

90 Vgl. die Ergebnisse von Eidt 2011: 419; ähnlich Schulz 2008.

91 Die seelsorgliche Wirkung solcher Orte sowie von Gemeinschaften – im sozial-diakonischen Kontext – erschließt jüngst eine Studie von Hoffmann 2025.

92 Vgl. Hofstetter 2021: 15; poimenisch reflektiert bei Hoffmann 2024: 101.

93 Vgl. Fröchtling 2008: bes. 233-251; Hoffmann 2025: 6-11.

Kontexte wie die Schule oder Jugendarbeit bedeutsam ist. Im Zuge ihrer kritisch reflektierten Grundhaltung kommt der Seelsorge damit nicht nur eine gesellschaftskritische und gestaltende, sondern auch eine teilhabefördernde Dimension zu.[94] Sie stärkt persönliches Wachstum und soziales Handeln[95] und leistet damit im Umkehrschluss wiederum «Wesentliches für das Zusammenleben von Menschen».[96] Dies geschieht, indem die Subjektwerdung des Menschen im Kontext ihrer gesellschaftlichen Verortung in den Blick kommt und Kräfte sowie Ressourcen aktiviert werden, die das Leben einerseits im Sinne seiner Selbstbejahung stärken, andererseits über diverse Teilhabemöglichkeiten bestenfalls dazu beitragen, ein befriedigendes Leben im förderlichen Miteinander führen zu können.[97] Damit und als unmittelbares Ergebnis dieser teilhabesensiblen und fördernden Implikationen kann eine seelsorgliche Praxis, indem sie Menschen miteinander und mit Gott in Beziehung bringt, auch im Sinne einer Unterbrechung und (punktuellen) Überwindung von (unerwünschter, sozial isolierender) Einsamkeit gelesen werden.[98] Diese Dimensionen erwiesen sich insbesondere im Hinblick auf Menschen, die in Armutslagen leben, als relevant, da diese Personen, wie eingangs gezeigt, überdurchschnittlich häufig von Einsamkeit und (auch) von (kirchlichen) Exklusionsmechanismen betroffen sind. Zugleich wurde vorliegend deutlich, dass in einer teilhabesensiblen Seelsorge primär binnenkirchliche Angebote in einem ansonsten vorwiegend diakonisch bespielten Handlungsfeld Anklang finden und damit auch wesentlich für kirchentheoretische sowie pastoraltheologische Zusammenhänge sind. Dabei stellt sich nicht nur die Frage, wie exklusiv (und damit exkludierend) Kirche ist (und gar nicht sein möchte).[99] Auch evoziert das hier vorgelegte sehr weite und offene Seelsorgeverständnis die Frage nach dessen Kompatibilität mit gegenwärtig vorherrschenden Annahmen dessen, was Seelsorge eigentlich ist und sein kann.[100] Die vorliegende poimenische Beschäftigung mit der Verhältnisbestimmung von Einsamkeit, Teilhabe und Armut ist damit nicht nur als Beitrag zu einem im

94 Vgl. Burbach 2016: 27; Hoffmann 2025: bes. 8.
95 Vgl. Taylor 1995: 162.
96 Haußmann 2021: 330; ähnlich Hoffmann 2021.
97 Ähnliches schlussfolgern Taylor 1995: 162; McClure 2012: 270.
98 Vgl. Bucher 2023: 104–110.
99 Vgl. selbstkritisch Beiner 2024: 265.
100 Vgl. dazu die Analyse gegenwärtiger pastoraler Seelsorgeverständnisse bei Hoffmann 2024(1): hier 133.

Entstehen befindlichen poimenischen Diskurs zu lesen, sondern öffnet diesen auch für kirchentheoretische Zusammenhänge.

Damit eine solche teilhabesensible Seelsorge – auch im Sinne einer damit einhergehenden Öffnung und Annäherung von kirchlichen und diakonischen Handlungsfeldern – fruchtbar sein kann, bedarf es folglich einer Anerkennung und kritischen Reflexion bisweilen exkludierender seelsorglicher wie auch kirchlicher Praktiken samt deren Theoriebildung. Denn auch in dieser kommen Menschen, die in Armutslagen leben, bisher kaum vor.[101] Folglich stellt sich einerseits die Frage danach, wem seelsorgliche sowie sonstige kirchliche Angebote überhaupt zur Verfügung stehen, wie diese kommuniziert werden und wen sie – qua Sprache oder Habitus – exkludieren. Andererseits ist die insbesondere mit diakonischen Angeboten noch immer einhergehende Inszenierung der Kirche als «Versorgerin» und «Gegenwelt zur Gesellschaft»[102] in diesem Zusammenhang besonders kritisch zu hinterfragen. Denn damit marginalisiert die Institution nicht nur die religiöse Existenz, Bedürfnisse und Sprachfähigkeit der «Versorgten»,[103] sondern verzichtet zudem auf die Anerkennung und den Einbezug von deren Stärken und Ressourcen.[104]

101 Vgl. Hoffmann 2023: 42ff.
102 Kretzschmar 2022: 284.
103 Harten 2024: 206.
104 Ähnlich Beiner 2024: 250.

Bibliographie

Albert, A.C., 2024. «Inklusiv sorgen»?! Raumsoziologische und theologische Erkundungen zu einer inklusiven Diakonie und Kirche in sozialen und digitalen Räumen. Haußmann/Hoffmann 2024: 35–54.

Angel, R./Montes-de-Oca Zavala, V., 2022. When strangers become family. The role of civil society in addressing the needs of aging populations. New York.

Antidiskriminierungsstelle des Bundes, 2017. Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Dritter Gemeinsamer Bericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes und der in ihrem Zuständigkeitsbereich betroffenen Beauftragten der Bundesregierung und des Deutschen Bundestages. Berlin.

Balz, H./ Schneider, G., 2011. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT). Stuttgart.

Bastian, T., 2008. Die Politik der Beschämung. A. Pontzen/H. Preußer, Schuld und Scham. Heidelberg.

Bauer, W., 1988. Griechisch – Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin/New York.

Baumgarten, O., 1931. Protestantische Seelsorge. Tübingen.

Bedford-Strohm, H., 1993. Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. ÖfTh 4. Leipzig.

Beiner, M., 2024. Kirche als Anerkennungsgemeinschaft. Wie diakonisches Handeln in der Gemeinwesenarbeit das Selbstverständnis von Kirche verändern kann. PTh 113/6, 249–268.

Bertram, J./Huster, E., 2018. Armut in Deutschland – Begriffe, Betroffenheit und Perspektiven im Spiegel der Sozialberichterstattung. Schäfer et al. 2018: 47–52.

Bieler, A., 2017. Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. APTLH 90. Göttingen.

Boen, C./Yang, Y.C., 2016. The Physiological Impacts of Wealth Shocks in Late Life: Evidence from the Great Recession. Social Science & Medicine 150, 221–230.

Bucher, A.A., 2023. Einsamkeit – Qual und Segen. Psychologie eines Gegenwartphänomens. Berlin, Heidelberg.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), 2024. Einsamkeitsbarometer 2024. Langzeitentwicklungen von Einsamkeit in Deutschland. Berlin.

Bundesministerium für Arbeit und Soziales, 2015. Dokumentation des Workshops mit von Armut Betroffenen im Rahmen des Fünften Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung. Berlin.

Burbach, C., 2016. Zum Proprium der Seelsorge. W. Engemann, Handbuch der Seelsorge. Leipzig, 23–39.

Chase, E./Bantebya-Kyomuhendo, G., 2015. Poverty and Shame: The Future. E. Chase/G. Bantebya-Kyomuhendo, Poverty and Shame. Global Experiences. Oxford, 283–302.

Coenen-Marx, C., 2021. Die Neuentdeckung der Gemeinschaft. Chancen und Herausforderungen für Kirche, Quartier und Pflege. Göttingen.

Cremer, G., 2016. Armut in Deutschland. Wer ist arm? Was läuft schief? Wie können wir handeln? München.

Davison, A., 2019. Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics. Cambridge.

De La Torre, M.A., 2009. Pastoral Care from the Latina/o Margins. S.A. Kujawa-Holbrook/K.B. Montango, Injustice and the Care of Souls. Taking Oppression Seriously in Pastoral Care. Minneapolis, 59–72.

Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), 2012. Politische Teilhabe. Demokratie und Entwicklung brauchen die aktive Teilhabe von mündigen Bürgern. https://berichterstattung.giz.de/2017/unternehmerische-nachhaltigkeit/politische-teilhabe-jede-und-jeder-kann-einen-beitrag-leisten-2/politische-teilhabe-jede-und-jeder-kann-einen-beitrag-leisten/index.html (17.03.2025).

Dietz, A., 2016. Hartz IV und Vorurteile aus theologischer Perspektive. Dietz/Gillich 2016: 297–332.

– 2021. Sinnerschließung der Seele. Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgliche Hermeneutik. PThGG 33. Tübingen.

Dietz, A./Gillich, S., 2016. Armut und Ausgrenzung überwinden. Impulse aus Theologie, Kirche und Diakonie. Leipzig.

Eidt, E., 2011. Inklusive Gottesdienste. Eine diakoniewissenschaftliche Perspektive zu den Bedingungen der Möglichkeiten angesichts sozialer Ungerechtigkeit. J. Eurich et al., Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde. Stuttgart, 408–424.

Einav, M./Margalit, M., 2023. Loneliness before and after COVID-19: Sense of Coherence and Hope as Coping Mechanisms. International Journal of Environmental Research and Public Health 20/10, 5840.

Entringer, T.M. et al. 2020. Psychische Krise durch Covid-19? Sorgen sinken, Einsamkeit steigt, Lebenszufriedenheit bleibt stabil. Berlin.

Ernst, M., 2024. Einsamkeit – Modelle, Ursachen, Interventionen. PsychoMed compact 13. München.

Ernst, M. et al. 2022. Loneliness before and during the COVID-19 pandemic: A systematic review with meta-analysis. American Psychologist 77/5, 660–677.

Evangelische Kirche in Deutschland, 2006. Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität – Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland. Gütersloh.

Fechtner, K., 2015. Diskretes Christentum. Religion und Scham. Gütersloh.

Fröchtling, A., 2008. «Und dann habe ich auch noch den Kopf verloren …». Menschen mit Demenz in Theologie, Seelsorge und Gottesdienst wahrnehmen. Leipzig.

Giebel, A./Hörsch, A./Hofmeister, G./Lilie, U., 2022. Einsam. Gesellschaftliche, kirchliche und diakonische Perspektiven. Leipzig.

Gudmunson, C.G. et al., 2007. Linking Financial Strain to Marital Instability: Examining the Roles of Emotional Distress and Marital Interaction. Journal of Family and Economic Issues 28, 357–376.

Grundmann, C.H., 2019. Heilung und Gesundheit im Horizont christlich sich verstehender Seelsorge. WzM 71/5, 383–394.

Händel, R.B., 2024. Digitale Möglichkeiten für Caring Communities im ländlichen Raum. Eine sozialraumorientierte Perspektive auf das Verhältnis von digitalen Lösungen zur Stärkung der Gesundheitsversorgung und lokalen Strukturen. Haußmann/Hoffmann 2024: 141–160.

Harten, J., 2024. Ausgrenzende Kirche? Institutionelle Diskriminierung wohnungsloser Menschen im Kontext von Kirchgemeinden, Sozialer Arbeit und institutionalisierter Seelsorge. WzM 76/3, 200–214.

Hawkley, L./Boyan, Z./Xi, S., 2020. Negative Financial Shock Increases Loneliness in Older Adults, 2006–2016: Reduced Effect During the Great Recession (2008–2010). Social Science and Medicine 255(3).

Haslam, C. et al., 2018. The New Psychology of Health. Unlocking the Social Cure. New York.

Haußmann, A., 2019. Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege. PThW 26. Berlin.
– 2021. Aktuelle Entwicklungen in der Poimenik und Perspektiven für die Aus- und Fortbildungspraxis der Seelsorge. Ein Ausblick. A. Haußmann/S. Kast-Streib, Seelsorge lernen, stärken und reflektieren. Das Zentrum für Seelsorge als Schnittstelle von Aus- und Fortbildung, Praxis und Wissenschaft. Leipzig, 315–338.
Haußmann, A./Hoffmann, C.W., 2024. Miteinander füreinander sorgen. Sorgende Gemeinschaften als Aufgabe von Seelsorge und Diakonie. PTHe 202. Stuttgart.
Hoffmann, C.W., 2021. Gemeinschaft als zentraler Faktor seelischer Gesundheit. WzM 73/3, 245–255.
– 2023. Seelsorge in sozial-diakonischen Kontexten. Grundlagen, Dimensionen und Wirkweisen. I. Noth/u.a. Diakonie und Seelsorge. PTHe 191. Stuttgart, 41–56.
– 2024. Die politische Dimension seelsorglicher Praxis. ZThK 121, 82–103.
– 2024(1). Alltagsbegegnungen und Seelsorge. Ein oszillierendes Phänomen zwischen Distinktion und Relevanz. C. Dahlgrün, Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche? Wissenschaftliche Auswertung der bischöflichen Seelsorgevisitation in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) 2020–2024. Studien zur Theologie der Spiritualität 9. Linz, 115–136.
– 2025. Seelsorglich wirksam. Seelsorge in Sorgenden Gemeinschaften und seelsorgliche Sorgende Gemeinschaften konkretisiert an der Arbeit einer Vesperkirche. Spiritual Care 14(1), 5–13.
Hoffmann, M., 2019. Religiosität und psychische Gesundheit. PTh 162. Stuttgart.
Höfler, N., 2022. Wirksamkeit von Krankenhausseelsorge. Eine qualitative Studie. APrTh 88. Leipzig.
Hofstetter, S., 2021. Gemeinsam Sorge tragen. Potenzial der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften. Zürich.
Institut für Angewandte Wirtschaftsforschung, 2015. Aktuelle Entwicklungen der sozialen Mobilität und der Dynamik von Armutsrisiken in Deutschland. Tübingen.
Institut für Demoskopie Allensbach, 2012. Das Bild der Bevölkerung von Hartz-IV-Empfängern. Allensbach.
Jackelén, A., 2016. Gud är större. Herdabrev till Lunds stift. Andra bearbetade utgåvan. Lund.
Kaufmann, M., 2013. Kein Recht auf Faulheit. Das Bild von Erwerbslosen in der Debatte um die Hartz-Reformen. Wiesbaden.
Keen, D.E. et al, 2015. «When You Are in a Crisis Like That, You Don't Know People to Know»: Mortage Strain, Stigma, and Mental Health. American Journal of Public Health, 105(5), 1008–1012.
Killgore, W.D.S. et al., 2020. Loneliness: A Signature Mental Health Concern in the Era of COVID-19. Psychiatry Research 290.
Klessmann, M., 2023. Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche. Göttingen.
Koerrenz, R., 2014. Armut und Armenfürsorge – hebräische Grundlagen. R. Koerrenz/B. Bunk, Armut und Armenfürsorge. Protestantische Perspektiven. Paderborn, 15–32.
Köhler-Offierski, A., 2016. Armut und psychische Störungen – klare Verhältnisse? Oder: Was wir nicht aus psychiatrischen Lehrbüchern erfahren. Dietz/Gillich 2016: 385–396.
Körtner, U., 2017. Diakonie und öffentliche Theologie. Göttingen.
Kollmann, B., 2013. Krankheitsbilder und soziale Folgen. R. Zimmermann, Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, 1: Die Wunder Jesu. Gütersloh, 87–93.
Kumalo, R.S., 2022. Pulpit / Power / People / Publics. B. Weyel et al., International Handbook of Practical Theology. Berlin, 405–416.

Kretzschmar, G., 2022. Hoffnungen, Pläne, Maßnahmen. Kirchentheoretische Implikationen kirchlicher Digitalisierungsinitiativen. K. Merle/I. Nord, Mediatisierung religiöser Kulturen. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext. VWGTH 58. Leipzig, 277–290.

Lammer, K., 2020. Wie Seelsorge wirkt. PTHe 165. Stuttgart.

Loke, S., 2023. Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt. Bielefeld.

Luhmann, N., 2002. Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg.

Luther, H., 1992. Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens. Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart, 224–238.

Malyssek, J./Störch, K., 2009. Wohnungslose Menschen – Ausgrenzung und Stigmatisierung. Freiburg.

Mayert, A./Schendel, G., 2018. Armut, Stigmatisierung, Scham und Angst. Schäfer et al. 2018: 194–213.

Mayr, A., 2020. Die Elenden – Warum unsere Gesellschaft die Arbeitslosen verachtet und sie dennoch braucht. München.

McClure, B.J., 2010. Moving Beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling. Reflections on Theory, Theology and Practice. Cambridge.

– 2012. Pastoral Care. B.J. Miller-McLemore, The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology. Chichester, 269–289.

Merz, F., 2008. Mehr Kapitalismus wagen. Wege zu einer gerechteren Gesellschaft. München.

Morgenthaler, C., 2019. Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis. Stuttgart.

Morrish, N./Medina-Lara, A., 2021. Does Unemployment Lead to Greater Levels of Loneliness? A Systematic Review. Social Science & Medicine, 287(114339), 1–21.

Müller S., 2026. Normativität in der Praktischen Theologie. M. Wirth/C. Sigrist, Normative Urteile in den theologischen Fächern. Theorie und Praxis des Wertens. Göttingen (im Erscheinen).

Nauser, M., 2012. Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung. Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit. ÖR 61/4, 440–456.

Nauser, M., 2020. Eine Theologie der Teilhabe. Leipzig.

Neckel, S., 1991. Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt am Main.

– 2009. Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existenziellen Gefühls. H. Fink-Eitel/G. Lohmann, Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt am Main.

Noordveld, D., 2019. Das Humanistische Menschenbild im Dialog mit evangelisch-theologischer Anthropologie. C. Burbach, Handbuch Personenzentrierte Seelsorge und Beratung. Göttingen, 96-111.

Otto, E., 2008. Art. Gerechtigkeit I. RGG 4. Darmstadt, 702–704.

Park, C. et al., 2020. The Effect of Loneliness on Distinct Health Outcomes: A Comprehensive Review and Meta-Analysis. Psychiatry Research 294.

Pohl-Patalong, U., 2016. Gesellschaftliche Kontexte der Seelsorge., W. Engemann, Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile. Leipzig, 86–110.

Refali, T./Achdut, N., 2020. Perceived Poverty, Perceived Income Adequacy and Loneliness in Israeli Young Adults. Health and Social Care Community 30(1), 668–684.

Riethmüller, J., 2020. Kalkül der Scham. Der soziale Affekt und das Politische. Berlin.

Roser, T., 2011. Innovation Spiritual Care: Eine praktisch-theologische Perspektive. E. Frick/T. Roser, Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen. Stuttgart, 45–55.

Sarrazin, T., 2010. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München.

Schäfer, G.K. et al., 2018. «Arme habt ihr immer bei euch». Armut und soziale Ausgrenzung wahrnehmen, reduzieren, überwinden. Göttingen.

Scharbert, J., 1990. Art. Krankheit II. Altes Testament. TRE 19. Berlin, 680–683.

Schirmer, S.D., 2019. Transversale Seelsorge. U. Pohl-Patalong/A. Lüdtke, Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis. Berlin, 78–91.

Schlag, T., 2018. Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung. Jahrbuch Diakonie Schweiz 2, 141–168.

Schmedt, M., 2018. Symptom Einsamkeit. Deutsches Ärzteblatt 115/8, 309.

Schneider-Flume, G., 2008. Kostbares Leben. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens. Göttingen.

Schneider-Harpprecht, C., 2003. Seelsorge als systemische Praxis. Der soziale und politische Auftrag von Seelsorge. WzM 55, 427–443.

Schulz, C., 2008. Zielgruppen-Orientierung und Milieu-Überschreitung kirchlicher Arbeit. J. Hermelink/T. Latzel, Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien. Gütersloh, 295–311.

Sutin, A.R. et al., 2020. Has loneliness increased during COVID-19? Comment on Loneliness: A signature mental health concern in the era of COVID-19. Psychiatry Research 291.

Taylor, C.W., 1995. Race, Ethnicity and the Struggle for an Inclusive Church and Society. P.D. Couture/R.J. Hunter, Pastoral Care and Social Conflict. Nashville, 152–164.

Tillich, P., 1956. Systematische Theologie I. Stuttgart.

Topor, A. et al. 2016. The Costs of Friendship. Severe Mental Illness, Poverty and Social Isolation. Psychosis 8/4, 336–345.

Vanier, J./Swinton, J., 2014. Mental Health. The Inclusive Church Resource. Glasgow.

Wagner-Rau, U., 2005. Den Blick nicht abwenden. Über eine vom Segen inspirierten Umgang mit der Scham. E. Herms, Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Gütersloh, 527–543.

Walker, R., 2014. The Shame of Poverty. Oxford.

Walther, K., 2018. Krankheit ist niemals fair, doch Gesundheit ist ungerecht verteilt. Schäfer et al. 2018: 150–162.

Wegener, B./Jacobs, I., 2021. Einsamkeiten. Göttingen.

Weissenrieder, A., 2009. Kranksein und Gesundheit. Neutestamentliche und antik-medizinische Einsichten. G. Thomas/I. Karle, Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch. Stuttgart, 139–163.

Willberg, H., 2023. Einsamkeit und Vereinsamung. Ein interdisziplinärer Überblick mit Impulsen für Praxis und Politik. Berlin/Heidelberg.

Wirbatz, H. S., 2025. Aspekte der Diakonie im Frühjudentum am Beispiel des Testaments Hiobs. M. Oeming/K. Scholtissek (Hg.), Diakonie neu vermessen – biblisch, ethisch, praktisch. Bd. 1, VWGTh 76. Leipzig, 127–159.

– 2026. «Nun verkauft sie ihr Haar für Brote.» Arme und Armut im TestHiob. K. Dronsch/C.W. Hoffmann, Arme, Erniedrigte und Beleidigte in Text und Kontext. Hermeneutische, praktisch-theologische und biblische Konkretionen. Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 17. Leipzig (im Erscheinen).

Abstracts

Der Beitrag untersucht die intersektionalen Zusammenhänge von Armut, Krankheit, Einsamkeit und Exklusion in gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten. Er argumentiert, dass soziale Marginalisierung durch multiple gesellschaftliche und auch kirchliche Diskriminierungen verstärkt wird und etablierte kirchliche Strukturen oft unzureichend auf diese Herausforderungen reagieren. Mit einer teilhabesensiblen Seelsorge wird ein poimenischer Ansatz vorgelegt, um Exklusionsmechanismen zu durchbrechen und seelsorgliche wie kirchliche Praktiken inklusiver zu gestalten. Dazu wird eine (selbst)kritische Kirche als Ort des Dialogs und der Solidarität gefordert, um Betroffene nicht nur individuell zu begleiten, sondern ihnen aktiv Stimme und Handlungsmacht zu verleihen sowie nachhaltige Gerechtigkeit und gelebte Teilhabe zu fördern.

The article explores the intersectional entanglement of poverty, illness, loneliness and exclusion within ecclesiastical practice. It argues that social marginalization is exacerbated by multiple societal and ecclesiastical discriminations to which established church structures often respond inadequately. A pastoral approach rooted in participation-sensitive care is proposed to dismantle exclusionary mechanisms and make pastoral and ecclesiastical practices more inclusive. This calls for a (self-)critical church as a space for dialogue and solidarity, not only to accompany affected individuals but also to empower them with voice and agency, fostering sustainable justice and lived participation.

Christine Wenona Hoffmann, Frankfurt am Main

Menschen mit einer geistigen Behinderung im Umkreis der Reformatoren Strassburgs und Wittenbergs

Edgar Kellenberger

Wer untersuchen will, wie Menschen mit einer geistigen Behinderung im 16. Jh. oder in noch früherer Zeit wahrgenommen wurden, sieht sich mit einer äusserst spärlichen Quellenlage konfrontiert.[1] Doch die Schreib- und Briefwechselfreudigkeit in Reformatorenkreisen erweist sich als Glücksfall. Verstärkend kommt hinzu, dass die entsprechenden Archivbestände wenigstens zum Teil erfreulich gut aufgearbeitet oder gar bequem in Editionen zugänglich sind. Dies ermöglicht interessante Streiflichter auf folgende vier Menschen mit je unterschiedlichem Behinderungsgrad:

1. Laux Schütz, betreut durch seine Tante Katharina Zell geb. Schütz in Strassburg
2. Nathanael Bucer, Sohn des Strassburger Reformators Martin und der Elisabeth geb. Silbereisen
3. Endris Silbereisen, Bruder von Elisabeth Bucer geb. Silbereisen, im Kraichgau
4. Wolfgang Seberger, Diener von Martin Luther.

Die folgenden biographischen Versuche stellen sich mehreren Fragen: Wie werden diese Menschen von ihren Familien benannt bzw. gewertet? Welche Probleme stellen sich ihren Familien? Aus welchem Anlass tauchen geistig Behinderte in schriftlichen Quellen überhaupt auf, wo doch sonst die Quellen weitgehendst über sie schweigen? Und schliesslich: Was bedeuten diese Menschen für die

1 Ich danke C. Christ-von Wedel und A.G. Hofmann (beide Basel) für Ermutigung und wertvolle Hinweise.
Zur Situation im Alten Orient sowie der griechisch-römischen Antike: Kellenberger 2011a und b. Für das 18. Jh. mit instruktiven Fallbeispielen: Ritzmann 2008: bes. 154–162. Für das 16. Jh. fehlt eine Untersuchung; vgl. zumindest Schattner (2017) zur gewichtigen Thematik der Arbeits-(Un)fähigkeit. Über die Armenfürsorge diskutiert Isenmann (2023: 207–302) ausführlich die divergierenden Ansichten bei Behörden und Bevölkerung in Strassburg. Über die vielfältige Pflegesituation (auch in Strassburg): Frohne (2014), Cersovsky (2023).

Theologie der Betreuungspersonen, und wird eventuell auch ein Glaube der Menschen mit dieser Behinderung sichtbar?

1. Laux Schütz

Laux (oder Lux) Schütz war Sohn des früh verstorbenen Jacob.[2] Er kam als Waise in die Obhut von Jacobs bedeutend älterer Schwester Katharina (1497/98–1562), der Witwe des Strassburger Münsterpfarrers Matthaeus Zell (1477–1548). Dank diesem Umstand erfahren wir aus den Aufzeichnungen der publikationsfreudigen Katharina mehr über ihren Neffen Laux, als es für dessen Schicksalsgenossen sonst der Fall ist.

Katharina schreibt über Laux als *meinem armen knaben und verlassenen Weisen,*[3] bzw. *meinem armen ja elenden krancken*.[4] Auffälligerweise bezeichnet die bald 60jährige Tante ihren (gewiss adulten) Neffen als *knabe*.[5] Dies mag u.a. auch an dessen Inkontinenz liegen, weswegen sie *treck und bruntz ußweschen* muss.[6] Zudem muss sie ihn *heben* und *tragen*.[7] Und sie redet auch von *vil grosser schrecken nemmen* und *zittern machen*, was auf einen unberechenbaren Patienten hindeuten könnte, der überwacht werden muss.[8] In ihrem Todesjahr 1562 schreibt die 64-Jährige in ihrem Testament, dass sie ihn während mehr als 12 Jahren gepflegt hat, und beschreibt ihn als *leibs unnd verstandts halber ganz gebrechlich, wie vilen jnn Strasburgkh kundt unnd offenbar*.[9] Nach seinem Tod soll er an ihrer Seite im Grab ihres verstorbenen Ehemannes begraben werden.[10]

Sechs Jahre früher schreibt sie von ihrem *armen preßthaften*[11] [gebrechlichen] Laux, dass Gott ihr ihn *mit seiner grossen not am halß gehengt / und in die hend gegeben*

2 Zur verwandtschaftlichen Situation siehe McKee 1999a (vor allem über das Personennamen-Register).
3 McKee 1999b: 300 und vgl. 302 (*meinem armen knaben*) sowie 126.
4 McKee 1999b: 311.
5 FWB 8: 1169: *Knabe* = noch nicht volljähriges Kind; von etwas älteren Personen «Junggeselle, Jüngling».
6 McKee 1999b: 301; ähnlich auch 134f.
7 Katharina Zell schreibt in ihrem Testament, dass sie *durch die vielfaltig[en] schrecken, auch heben, trag[en] und anderß, gekrenckt und geschwecht* wurde (Frohne 2014: 268).
8 Die Vermutung von epileptischen Anfällen hat mangels entsprechender Äusserungen keinen Boden (Cersovsky 2023: 149 redet ohne Begründung von einem Anfallsleiden). Doch vgl. Anm. 28 zum Krötenstein.
9 Frohne 2014: 386.
10 Frohne 2014: 326.
11 Winckelmann 1922: I 174.

hat / daran ich wohl zu uben habe.[12] Der klagende Ton steht im Zusammenhang mit dem polemischen Charakter ihrer Publikation, einer Streitschrift gegen den streng konfessionalistisch-lutherischen Nachfolger am Strassburger Münster Ludwig Rabus (1524–1592); dieser zeigte keinerlei Verständnis für Katharinas tolerante (wenngleich massvoll kritische) Haltung gegenüber Zwinglianern, Täufern und Schwenckfeldianern. Katharinas Verteidigungsstrategie lässt zumindest zwischen den Zeilen erahnen, dass ihr auch mangelnder Besuch der ordentlichen Gottesdienste vorgeworfen wurde,[13] weswegen sie die beanspruchende Pflege ihres Neffen in den Vordergrund stellt und sich in einer Seitenbemerkung beklagt über mangelnde seelsorgerliche Betreuung der Strassburger Pfarrer bei ihrer Aufgabe an Laux.[14] Die Predigten voller Verketzerung aller Dissidenten waren gewiss kein Anreiz für ihren Gottesdienstbesuch.[15] Polemisch ist ebenfalls ihre theologisch prägnante Aussage, dass sie (stattdessen) Laux (sowie andere von ihr Betreute) als *ellenden und bresthaftigen* [gebrechlichen] *tempel Gottes / in gestanck unnd arbeit getragen unnd gebawen* habe.[16]

Auch in einem ganz anderen Kontext, nämlich in einer Trostschrift für den unheilbaren und wegen Ansteckungsgefahr isolierten Felix Armbruster (1490–1559), erwähnt sie Laux, *mit dem mich Gott beladen hat mit schweerer arbeit*, weswegen sie anstatt eines Krankenbesuchs ihm schriftlichen geistlichen Trost sendet.[17] Und in einem Brief an den befreundeten Spiritualisten Kaspar Schwenckfeld (ca. 1490–1561) erklärt sie, warum sie ihm lange nicht schreiben sowie den jetzigen Brief nur in kleinen Portionen abfassen konnte. Hier äussert sie sich ausführlicher als in der obengenannten Trostschrift: Gott *hate mir / zů dem allem / einen grossen last uff den hals gelegt / mit eines brůders sůn / der lang zů beschrieben were / waß wůnderbarlichen / und hoch crütz beschwerlichen wechssels*

12 McKee 1999b: 300.

13 McKee 1999b: 300f: Sie möchte lieber in der Predigt sitzen oder nach Nutzen und Lust spazieren gehen als *mit züchten* [zuchtvoll, d.h. in tätiger Gottesfurcht] / *treck und bruntz ußweschen / vil grosser schrecken nemmen / und meiner glider lamb* [= lahm] *ketschen* [= ziehen, schleppen FWB 8: 832] / *und zittern machen*. Katharina ist unterdessen 58-jährig. Ihre rhetorisch gekonnte Argumentation (dazu Frohne 2014: 268–272) sollte nicht gegen eine mühevolle Alltagsrealität ausgespielt werden.

14 Vgl. auch McKee 1999b: 302: *denn vor meinem armen Knaben / und andern betrübten Leüthen / die zu mir kummen / khan ich im tag nichts thůn / dann das creütz tragen*; darum muss sie ihren Brief an Rabus nachts schreiben.

15 Siehe Katharinas diesbezügliche Vorwürfe an Rabus in McKee 1999b: 301.

16 McKee 1999b: 300.

17 McKee 1999b: 311f.

/ gott / mit mir gethon hate.[18] Hier wird ihre eigene theologische Reflexion besonders deutlich:

> *der herr hat mir aber solche růt umb myner sind willen uff gelegt wie geschriben stott / dem narren / gehört die geisel uff den rücken* [vgl. Spr 26,3]. *an sollichem crütz aber/ lasste mich/ alle frindt/ und die gantz statt Stroßburg hangen/ und zablen / denen ich die krefft myns libß/ und unser narung hab dar gestreckt/ tag und nacht/ jch můß mit grossem kosten hußhalten / umb solch armen / krancken knaben und vollens verthůn waß ich habe* [...] *aber jch dancke mynem gott daß er / mich jnn disem und anderen crützen / vil lehret, mir krafft gibet / und jn solchen mich wiser macht.*

Diese spirituelle Deutung als (letztlich heilsamem) Tragen eines von Gott geschickten Kreuzes galt vermutlich nicht nur für die beredt formulierende Katharina, sondern zumindest ansatzweise auch für weitere betreuende Eltern, deren Stimme keinen Niederschlag in den Quellen gefunden hat.

Als sich schliesslich ihr eigener Gesundheitszustand verschlechterte, zog sie mit ihrem Neffen ins Blatterhaus, einer Strassburger Institution, die mehrheitlich für Syphiliskranke bestimmt war.[19] Energisch (und mit teilweisem Erfolg) setzte sie sich darauf bei den städtischen Behörden für Verbesserungen der dortigen Krankenbetreuung ein.[20] Nach einiger Zeit trat sie wieder aus (aus Ärger?), aber musste Laux im Blatterhaus lassen und ordnete in ihrem Testament einen grosszügigen Betrag für diese Institution an sowie zusätzlich einen kleineren für die Pflegerin von Laux.[21] Zudem trifft das Testament Vorkehrungen gegen zu erwartende Erbstreitigkeiten unter den Verwandten, die sich offenbar nicht um Laux gekümmert hatten, aber hinterher eine erbliche Bevorzugung von Laux behaupten und einklagen könnten.[22]

Das Testament von Katharina Zell[23] ist noch in weiterer Hinsicht aufschlussreich und zeigt die Wohlhabenheit der Tochter aus einer patrizischen

18 McKee 1999b: 125f.

19 Über Geschichte und Funktion orientieren Winckelmann 1922: I 49–56, 158–165, 173–179; ferner Leuck 2017 und Cersovsky 2023: 65–74 (72: zu geistig Behinderten im Blatterhaus). – Matthaeus und Katharina Zell spendeten von 1532 bis 1562 wiederholt für das Blatterhaus (Winckelmann 1922: II 242–245, 254–261).

20 Ihre beiden Eingaben von 1557 sind abgedruckt in Winckelmann 1922: II 72–77. Darüber ausführlich Cersovsky 2023: 145–164.

21 Lienhard 1980: 122.

22 Dazu Frohne 2014: 267f.

23 Als *Katharina Zellin* bezeichnet sie sich nicht nur im Testament, sondern auch in ihren Publikationen; eine Ausnahme bilden ihre beiden frühsten Schriften von 1524, wo sie sich als

Handwerkerfamilie, samt den sich daraus ergebenden gesellschaftlichen Vernetzungen.[24] Von den wertvollen Gegenständen aus ihrer Jugendzeit vermacht sie ihrem Neffen *dz carallen pater nosterr / daran funffzig carallen / ein langer carnio / ein krotten stein / unnd ellendts klogen hangent / zutragen angehenckt*.[25] Man fragt sich, was Laux mit dieser Kostbarkeit anfangen sollte, die sich nicht als Spielzeug und auch kaum als Gebetshilfe eignete. Neben den schwer verständlichen *klogen*[26] fällt vor allem der Krötenstein auf,[27] der im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit ausschliesslich eine naturmedizinische Bedeutung hat. Der Theologe Konrad v. Megenberg (14. Jh.) weist ihm in seinem weitverbreiteten deutschen *Buch der Natur* eine entgiftende Wirkung zu.[28] Auch der Karneol[29] kann (aber muss nicht) naturmedizinisch verstanden werden (Martin Luthers Siegelring hatte einen Karneolstein mit eingraviertem Wappen). Denkbar wäre auch die Verwendung dieses Wertgegenstands als eine Art Notgroschen, falls die Finanzierung bei einem längeren Leben dies erforderte.

2. Nathanael Bucer

Nathanael Bucer (1529–1580)[30] verlor als Zwölfjähriger seine Mutter Elisabeth (ca. 1495–1541) sowie alle seine leiblichen Geschwister an der Pest. Im selben Jahr verheiratete sich sein Vater Martin (1491–1551) mit Wibrandis geb. Rosenblatt (1504–1564), welche als dreifache Witwe die Kinder aus ihren früheren Ehen (Keller, Oecolampad, Capito) mitbrachte. Die komplexe Situation wird sichtbar

Katharina Schütz(in) bezeichnet, weil damals ihre familiäre Verankerung in der Strassburger Gesellschaft mehr Vertrauen bewirkte als der Name eines Nichtbürgers und kürzlich verheirateten Priesters. Hingegen die in der Sekundärliteratur beliebte Bezeichnung *Katharina Schütz Zell* entspricht nicht der historischen Namensnennung.

24 Kaufmann 1996: 174ff.

25 McKee 1999a: 18. Interpretierend 224: «a coral rosary». Lienhard 1980: 122: «un paternoster à boules en corail». – Wenn Laux stirbt, soll eine Nichte diesen Gegenstand erben. – Zudem erbt Laux drei Betten (dazu Frohne 2014: 196 Anm. 34 sowie 272 Möglichkeit des Umbettens).

26 FWB bringt nur das Verbum *klocken* = gegen etwas schlagen.

27 Ich danke C. Christ-von Wedel (Basel), dass sie mich auf die Fährte eines magischen Gebrauchs brachte. Die Grenzen zwischen Magie, Aberglaube und gelehrter mittelalterlicher Naturmedizin sind allerdings fliessend.

28 K. v. Megenberg, *Buch der Natur* VI 12. – Volkskundliche Quellen berichten u.a. auch von Anwendung bei Epilepsie.

29 VI 22 und 69: Der blutstillende Karneol bewirkt Liebe anstatt Zorn. Auch in der Situation des Blatterhauses konnte dies erwünscht sein. Zur Wirkung der *corallen* vgl VI 15.

30 Siehe BDS 18: 522.

im Ehevertrag 1541 (*heyrathsbriev*), der auch Nathanael erwähnt und dessen finanzielle Zukunftssicherung regelt.[31] Der Zwölfjährige wird hier als *leibshalben blöd* [= schwach] *und unvermöglich* [= leistungsunfähig] bezeichnet; und er hat als Vormund Conrad Hubert (1507–1577), den Pfarrhelfer und Privatsekretär Bucers. Im Testament desselben Jahres wird an entsprechender Stelle der intellektuelle Aspekt mit *imbecilla ratione* erwähnt.[32] Sieben Jahre später bewegte die Krise des Schmalkaldischen Krieges Bucer zu einem neuen Testament. Die Fassungen vom Januar 1548 erwähnen Nathanael, ohne auf dessen Behinderung hinzuweisen.[33] Nach Bucers Vertreibung kam es 1551 in Cambridge zu einem Testament-Nachtrag (*codicill*). Nathanael *est mente puer et corpore debilior*[34] bzw. laut der deutschen Fassung *gemüt und verstand nach zu achten ein kind und dazu blödes leibs*.[35]

Über Art und Grad der Behinderung sind keine präzisen Aussagen möglich. Doch zumindest erlauben einige wenige Aussagen aus (z.T. unveröffentlichen) Briefen eine ungefähre Einschätzung. Sein Vormund Hubert äussert 1549 gegenüber dem sehr skeptischen Vater Hoffnungen und hat vor, Nathanael Addieren und Subtrahieren beizubringen sowie seine Zeichenkünste zu verbessern.[36] Doch sechs Jahre später enerviert er sich über dessen Dummheit und will die Vormundschaft abgeben.[37] In späteren Jahren kann Nathanael dank der Organisation eines Fuhrmanns als Bote zu ihm bereits bekannten Leuten nach Basel oder nach Heidelberg reisen und dabei Briefe, Geld oder Bücher transportieren.[38] Der Basler Pfarrer Jakob Meyer schreibt an den Vormund, dass er sich mit Rücksichtname auf seine Fassungskraft (*pro ratione ingenii*) gern mit ihm unterhalten habe.[39]

Es ist bezeichnend, dass für die früheren Lebensjahre die Quellen schweigen; diese werden erst gesprächig, sobald die finanzielle Sicherung der Zukunft (d.h. nach dem Ableben der Eltern) virulent wird. Analoges hat sich ebenfalls bei Laux gezeigt. Für Nathanaels finanzielle Absicherung waren die Umstände allerdings

31 BDS 18: 528. Diese Stelle verunmöglicht die in der älteren Sekundärliteratur vertretene Meinung, dass Nathanael 1540 geboren wurde.
32 BDS 18: 562.
33 BDS 18: 575 (lat.) und 569 (deutsche Kurzfassung).
34 BDS 18: 609.
35 BDS 18: 598.
36 Siehe Thbw Brief-ID 39980. Möglicherweise wollte Hubert dem in England Exilierten dadurch auch dessen Sorgen um seine zurückgelassene Familie lindern.
37 Näheres dazu weiter unten.
38 Thbw Brief-ID 40374; 17567; 16988; 21073; 17258.
39 Thbw Brief-ID 21073. Meyer war verheiratet mit Agnes, einer Tochter des Reformators Capito.

ungünstiger als bei Laux. In kluger Voraussicht startete Martin Bucer mehrere Versuche,[40] um das Kapital zurückzufordern, das die Familie Silbereisen beim seinerzeitigen Kloster-Eintritt der verwaisten Elisabeth dem Kloster Lobenfeld übergeben hatte, und welches das Kloster bei Elisabeths Austritt für sich behielt.[41] Erst acht Jahre nach Bucers Tod gelang es, nach ebenfalls mehreren Anläufen, dass 1559 wenigstens 100 Gulden an Nathanaels Vormund ausbezahlt wurden.[42] Auch der Strassburger Theologe Johannes Marbach (1521–1581) hatte sich für Nathanael, *dess lieben Manns* [Martin Bucer] *dürfftigen Sohne*, ins Zeug gelegt: für den *gutten einfältigen jungen Mann / der seines lieben Vatters seeligen nachgelassenen erbguts des vermögens nicht ist / sich / sein Weib und Kindlin darauss notdürfftig zu nehren. Und ob er schon mit seiner Hand gern* [!?, E.K.] *schafft und arbeitet / doch auss mangel dess verstands wenig gnug usrichtet*.[43] Nathanael hatte also unterdessen Frau und Kind, aber war kaum imstande, sie zu ernähren. Weniger geschönt als Marbachs Eingabe tönt der Seufzer des Vormunds Hubert, der an einen Konstanzer Freund schreibt:[44] *filius simplicior ne dicam stupidior sit, quam ut rebus suis ipse prospicere valeat, utcumque jam conjunx sit factus*.[45] Hubert möchte darum am liebsten die Vormundschaft abgeben, die er bisher aus Pietät gegenüber dem verstorbenen Martin Bucer weiterführte.[46] Der gutmütige Hubert zahlte wiederholt aus seinem eigenen Sack, wenn Nathanael zahlungsunfähig war.[47]

Eine weitere Finanzquelle war eine jährliche Zinszahlung aus Konstanz, die allerdings mühselig einzutreiben war. Martin Bucer hatte 1535 auf Initiative

40 1546 schreibt Bucer an Pfalzgraf Friedrich II. über Nathanael: *der besonders blödes leibs ist, […] welcher seiner blödigkeit halben mehr dann ein anders bedorffen* [= bedürftig, vgl. FWB 3: 440] *were* (Ebert 2000: 102). Bucer redet hier auch *von meinem armen Sone*.

41 Ebert 2000: 33–38.

42 Zu den vielfältigen Bemühungen in den Jahren 1546–1559 siehe die Dokumente in Ebert 2000: 101–111. Bucer wandte sich bereits 1541 an Philipp v. Hessen, damals noch für die Ausstattung seiner zwei heiratsfähigen Töchter.

43 Ebert 2000: 102.

44 29. April 1554 an Thomas Bla(u)rer. Originaltext in Röhrich 1855: 264 (deutsche Zusammenfassung in Schiess 1912: 251).

45 Der Sohn ist simpler, um nicht zu sagen dümmer, als dass er für seine Angelegenheiten sorgen könnte, zumal er schon Ehemann geworden ist.

46 Sechs Jahre später wiederholt er auf Drängen seiner Ehefrau seine Absicht, die Vormundschaft abzugeben (Schiess 1912: 449); aber der sanfte Mann kann sich nicht durchsetzen.

47 Siehe z.B. Schiess 1912: 364 (Hubert kaufte ein Haus für Nathanael), ferner 449 sowie 505 (Schulden Nathanaels). Drastisch ist auch Huberts (nachträgliche) Randbemerkung auf Bucers Testament von 1548: *NOTA: Ich, der vogt, hab auch mitkosten gelitten laut meiner*

seiner Ehefrau Elisabeth 100 Gulden in den Tuchhandel der Konstanzer Freundin Margarethe Blarer (1494–1541) investiert, was zu jährlichen Zinseinnahmen in der Höhe von 10 Gulden berechtigte. Nach einer schweren Krankheit erlitt Margarethe anfangs 1538 einen riesigen finanziellen Verlust; doch Margarethe sowie (nach ihrem Pesttod) ihre Brüder Ambrosius und Thomas führten aus Freundschaftsgründen die Zinszahlungen an Bucer weiter. Später lag es an Hubert, für den überlebenden Nathanael den Jahreszins einzutreiben.[48] Die Übermittlung des Geldes war schwieriger als die Sendung der zahlreichen Briefe zwischen Strassburg und Konstanz, die sich häufig um Probleme mit dieser Zinszahlung drehten.[49] Die späteste Zinszahlung ist 1578 bezeugt durch die Söhne der unterdessen verstorbenen Gebrüder Blarer (auch Hubert war seit April 1577 tot).[50]

Doch Finanzierungsfragen sind nicht das einzige, das wir aus Reformatorenbriefen erfahren. Erhalten haben sich drei Briefe Martin Bucers an seinen 20-jährigen Nathanael, den zum Zeitpunkt der Abfassung noch einzigen lebenden Sohn. Diese Briefe öffnen ein kleines Fenster in die Beziehung des Vaters zu seinem behinderten Sohn. Bucer schrieb sie im April und Juli 1549, nach seiner Vertreibung aus Strassburg – wohl in der Ahnung, dass er Nathanael nie mehr sehen würde.

Den ersten Brief schrieb er aus Calais vor seiner Überfahrt nach England. Mit einem Bild und einem Appell geht er auf Nathanaels Behinderung ein:

> *Kein Krautlin ist so klein / es hatt seine werkung / dem menschen zu gut / wie fil mehr solle dann der mensch / geschaffen zu der bildnis Gottes / alwegen auch seine nutzliche würckung / haben und übern / Gott zu ehren / und zu nutz des nechsten* […].

Bucers Appell, der sich stark von seiner Dogmatik und Arbeits-Ethik nährt, bringt auch ein Bibelzitat, dessen Verwendung im Blick auf Menschen mit einer Behinderung sehr problematisch ist: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen (II Thess 3,10). Zudem weist er hin auf das Drohwort von den unfruchtbaren

vogtrechnung. Biß in die 50 fl. Die betregt sich nit mit dem heyrahtsbriief ibi. Widerfall der ersternenten summen (BDS 18: 588).

48 Erst ab 1553 taucht der Name Nathanael im Briefwechsel auf. In der Zeit zwischen Bucers Weggang nach England und Wibrandis Rückkehr nach Basel (sowie dem Tod von Bucers Schwiegersohn Christoph Söll; zu Söll siehe weiter unten) kamen die Zinszahlungen wohl zu Wibrandis oder Söll.

49 Zu den Schwierigkeiten siehe z.B. Schiess 1912: 458, 532, 669. – Thomas Blarer nennt Bucers Sohn, den er nie gesehen hat, dreimal irrtümlicherweise *Emanuel* (Schiess 1912: 450, 458, 638).

50 Brief von Albert Blarer an Dithelm Blarer am 28. März 1578. Siehe online: https://han.stadtarchiv.ch/inhalt/VadSlg_Ms_39_101.pdf. Dieser Brief korrigiert die allzu vorsichtige Meinung (BCor 11: 361f), dass Nathanael «nach 1571» gestorben sei.

Bäumen, die im ewigen Feuer verbrannt werden (Mt 7,18f). Nach dem äusserst langen Appell wechselt der Vater kurz auf eine gemüthafte Ebene:

> *Ich weiss leider deine schwacheit an leib und gemüt wol / und hab warlich ein vetterlich mitleiden mit dir / Noch dennoch hatt dir der Herre / etwas zu lernen und zu thun deine maß seiner gnaden gegeben / die verlaße nit, ja erwecke sie in dir/ durch waar gleubiges gebet* […].

Wenn er anschliessend seinem Sohn auch *fleyßiges hören und lesen* von Gottes Wort anrät, so fragt man sich, ob Nathanael wirklich lesen lernte, wie dies zumindest heute bei geistiger Behinderung begrenzt möglich ist, vor allem im anregenden Milieu schriftkundiger Eltern.[51] Wie dem auch sei: Bucers Brief setzt von seiner theologischen Ausrichtung her hohe Ansprüche, die Nathanael wohl mehr oder weniger überfordern, zumal sie einseitig an dessen Willen appellieren.[52] Dies gilt insbesonders für die (auch in seinen späteren Briefen) gerügte

51 Kellenberger 2023: 310f.

52 Hier der Wortlaut des ganzen Briefs (Ebert 2000: 111f): *Lieber Son / die gnade unseres herren Jesu Christi sei mit dir inn allen / und stercke doch / das du lernen und leben mögest Jm zum preis / und zu nutz seiner kirchen / Kein Krautlin ist so klein / es hatt seine werkung / dem menschen zu gut / wie fil mehr solle dann der mensch / geschaffen zu der bildnis Gottes / alwegen auch seine nutzliche würckung / haben und übern / Gott zu ehren / und zu nutz des nechsten / Es ist ein gar ernstliches wort und urtheil des h. Geistes / Wer nit arbeitet / der solle nit essen / Dann hieraus erfolget / dieweil wir ja alles das wir geloben / allein Gottes eigen gut ist / das alle / die umb ir täglich brot nit wöllen nutzlich arbeiten / alles das / Gott und Gottes kinderen stelen und rauben / was sie von Gottes güteren uff erden immer müßen / Noch strenger ist das urtheil unseres herren Jesu / das die onfruchtbaren bäume sollen ausgehauen / und inn ewigen feur verbrannt werden. Nun solle sich aber kein mensch überreden / das er einige gute frucht bringe / wann er nit sich daher befleißet / das er etwas nutzliches schaffe und arbeite, damit er nit allein niemand das sein abesse, sondern mehr gewinne / das er anderen habe mitzutheilen.*
O lieber Son, hett dein fromm emsige / und warlich erbselige muter / nit so vil / und über jr vermögen gearbeitet, du und ich hettend wol befinden müssen / Dis alles wöllest lieber Son wol zu hertzen füren / und nun meer / wie das alter erforderet / dir selbs obliegen / und dich anhalten, damit du auch dein frucht bringest / so fil dir der Herre gnad und krefft hat verliehen. Ich weiss leider deine schwacheit an leib und gemüt wol / und hab warlich ein vetterlich mitleiden mit dir / Noch dennoch hatt dir der Herre / etwas zu lernen und zu thun deine maß seiner gnaden gegeben / die verlaße nit, ja erwecke sie in dir/ durch waar gleubiges gebet / durch vleißiges hören und lesen Gottes worts / und halten zu den gotsforchtigen und on onderlaß über dich in dem Catechismo / und lerne dein gecreuzigten Heiland Jesum Christum, immer bas erkennen / und inn jm suchen allen nutz / trost / und lust /
Du hast ein trewen vogt / und auch meister /die hab vor augen im Herren / und ehre als deine muter / jrer beder hausfrauen / So weist wie trewlichen es mit dir meinet mein liebe hausfrawe [= Wibrandis; über die Beziehung zwischen ihr und Nathanael schweigen die Quellen] */ das sie warlich begert dir keine stieffmutter / sondern ein ware muter zu sein und dir alle mütterliche trew zu beweisen / Denen allen folge zu deinem heil / gibt der Herre / das ich jrget wider stehen*

mangelnde Arbeitshaltung Nathanaels, was bei kindlich gebliebenen Menschen mit einer geistigen Behinderung bis heute häufig zu beobachten ist. Da Bucer ein Arbeitstier war, erwartete er von seinem Sohn eine vergleichbare Arbeitshaltung. Ein häufig zu beobachtendes Phänomen: Alle väterlichen Erwartungen konzentrierten sich auf seinen einzigen noch lebenden Sohn und Stammhalter (zudem einziges überlebendes Kind seiner an der Pest verstorbenen ersten Ehefrau).

Ein Vierteljahr später schickte Bucer aus dem englischen Exil zwei Briefe an seinen Schwiegersohn Christoph Söll (ca. 1517–1552), den Ehemann der Oecolampad-Tochter Alithia (Söll war die einzige männliche Person der in Strassburg gebliebenen Familie). Der eine Brief richtet sich detailliert an einzelne Familienglieder, wobei sich auch ein Abschnitt an die Adresse von Nathanael findet.[53] Der andere Brief ist direkt für Nathanael bestimmt.[54] Der Vater schliesst aus erhaltenen Nachrichten auf erfreuliche Fortschritte Nathanaels gemäss dem ergangenen väterlichen Appell. Als Ermutigung schickt er dem Sohn ein Goldstück,[55] und er doppelt nach mit Appellen für die Zukunft; offensichtlich ist sich der Vater nicht sicher, ob die erfreuliche Entwicklung anhalten wird. Leider

mag und dich bei mir haben / soltu sehen und erfahren / das ich doch als meinen Son / den ich einig hab / von meiner hertzliebsten fraw seligen / erkenne und liebe / Die gnad und der segen Gottes mehre sich dir alle zeit. Amen.

53 Auszüge in Staehelin 1934: 819f. Abdruck des Abschnitts an Nathanael (in moderner Orthographie) in Baum 1860: 556: *Und du lieber Sohn Nathanael gebe der liebe Gott, daß du mögest leisten, was du verheißest. Der Brief* [des Lehrmeisters] *ist gut; dein Herz stimme mit den Worten und halte dich so, daß ich der Zeugnisse mehr von dir vernehme, darauf ich dir geschrieben und dir einen «Meßkrom» geschickt, einen Engelotten [einen englischen Ducaten]. Ich denke er sey dir geworden.*

54 Abschrift des (1870 verbrannten?) Briefs im Thesaurus Baumianus (Ficker 1906) XX 123: *Lieber Sohn Nathanael, dein Meyster hatt mir geschriben, das du dich wol haltest, darin ich hoch erfreuwet, und schicke dir zum ....ein Stückh Golds.* [Randnotiz von Hubert: *das ist der ... welcher in dem Brief an Soelius vorkommt*] *... behalt das Lob, so wi egstu <?> mir fil Sorg deinethalben ... , dann ich dich als mein Kind, und ein Kind von meiner so lieben, getreuwen ...seligen frauwen seligen* [= Elisabeth geb. Silbereisen], *so halt dich desto ernstlich an, das du etwas lernest, damit du dir selb auch kondest helffen, darumb far fort mein Sun, in aller Gottesforcht, in aller ehrerbietung und gehorsam, gegen deine fromme meister, fer-..., knecht und Kindern. Wer sich nit jedermann im Herrn unterwürfft, der ist kein Christ, deinen nechsten, wer das ist, und wie er dir nahe ist, must in ehren haben, und den herren in ihm hören. Höre du das Wort, brauch die h<eiligen> Sakrament < = Abendmahl> mit aller andacht, bett fleyssig, biss gehorsam, thu jederman gut, auch denen die dir alles leids thun. So würdt dich der Herr erhöhen, und in allem reychlich segnen.* – Über Nathanaels Lehrmeister, den Ex-Täufer Peter Tasch, siehe QGT 16: 295 (sowie das Personenregister) und Packull 1988: 292f sowie die Erwähnung in Bucers Testament (BDS 18: 563).

55 Bucer gab auch sonst sorglos Geld weiter, oft zum Leidwesen der besorgt-nüchternen Ehefrau.

mit Recht; denn Nathanael wird weder als Gerber noch später als Küster von Alt-St. Peter sein Existenzminimum verdienen.[56]

Ein faires Urteil über Bucers drei Briefe fällt schwer.[57] Aus dem Blickwinkel des heutigen Privilegs, dass Eltern professionelle heilpädagogische Unterstützung und Förderung erleben, erscheint Bucer hilflos überfordert. Er betont seine väterliche Liebe und gibt seine Überforderung in Form von fordernden Appellen an seinen Sohn weiter. Bucer sieht einseitig nur die Schwächen seines Sohnes, aber spricht keinerlei Stärken an; sogar wenn er ihn einmal lobt, fährt er sogleich weiter mit fordernden Appellen. Es gelingt Bucer nicht, dass seine Theologie sich in der Auseinandersetzung mit dem vielgestaltigen Phänomen menschlicher Bedürftigkeit hätte verändern und vertiefen lassen, was für Bucers Familie sowie für die Seelsorge an anderen Eltern hilfreich gewesen wäre.

3. Endris Silbereisen

Endris (Andreas) Silbereisen (ca. 1500–1559),[58] aufgewachsen in der Handels- und Residenzstadt Mosbach (Kleine Pfalz), war der Bruder von Elisabeth (später verh. Bucer) und Anna (später verh. Schmid) und stammte aus einer angesehenen, begüterten Familie. In den Quellen taucht Endris erst während seiner letzten Lebensjahre auf, nachdem seine Schwester Anna, die offenbar für ihn gesorgt hatte, 1555 gestorben war (und auch deren Ehemann nicht mehr lebte). Da seine andere Schwester Elisabeth Bucer bereits seit 1541 tot war, erbte Endris nun einen beträchtlichen Teil des elterlichen Vermögens. Der über 50-Jährige konnte dieses nicht selber verwalten; so kamen die städtischen Behörden zum Zug. Die jährlichen vormundschaftlichen Abrechnungen sind ausführlich erhalten und zeigen aufschlussreiche Details.[59] Grundstücke und Wertsachen wurden allmählich verkauft; die Erlöse wurden in verzinsliche Darlehen an Einzelne sowie an die Stadtkasse für Bauinvestitionen angelegt. Endris erhielt ein wöchentliches Sonntagsgeld (1 Batzen). Wenn er an eine Hochzeit eingeladen war, durfte er ein standesgemässes Geschenk mitbringen. Die Ausgaben für Kleider zeigen ebenfalls ein standesgemässes Niveau an Hemden, diversen Schuhen und Hüten. Die Anzahl der Kleidungsstücke lässt den Verdacht aufkommen, dass sie vorzeitig

56 Röhrich 1851: 221 und 1855: 263.
57 Vgl. das harsche Urteil von Eells 1934: 418: *lacking in intimacy* und *pious, loving, and formal.*
58 Ebert 2000: 148. Alle Informationen über Endris verdanken sich dieser Monographie.
59 Ebert 2000: 118–125; 126ff bringt dazu weitere Überlegungen.

ersetzt werden mussten, was Aufschluss über einen unbeholfenen oder zerstörerischen Endris gäbe. Auch fällt auf, dass nach dem Tod seiner Schwester Anna – und anschliessend einer kurzen Unterbringung bei einem Verwandten – es Leute ausserhalb der Verwandtschaft waren, welche ihm Kost und Logis boten, weil er offenbar unfähig zu selbständigem Wohnen war. Das Kostgeld war deshalb ein grösserer Posten, der aus dem ererbten Vermögen zu bezahlen war. Vermutlich konnte Endris nicht arbeiten; jedenfalls schweigen sich die detaillierten Abrechnungen darüber aus. So bleibt es Vermutung, dass er dank seines finanziellen Rückhalts nie zu einer Arbeit gedrängt wurde.

Anders war dies bei seinem Neffen Nathanael Bucer, der ohne die privilegierten finanziellen Grundlagen seines Onkels auskommen musste und deshalb von seiner engeren Umgebung zum Arbeiten gedrängt wurde. Vom grossen Erbe seines Onkels, den Nathanael um 21 Jahre überlebte, erhielt er nichts.[60]

Zu beachten ist, dass die Residenzstadt Mosbach offiziell katholisch war, bis 1556 die Reformation eigeführt wurde. Ein kurzer Seitenblick zu einer Alternative der katholischen Kirche in der Unterbringung geistig behinderter Menschen sei hier angebracht. Seit Jahrhunderten wurden Menschen mit einer Behinderung zuweilen einem Kloster anvertraut. Auch der Nürnberger Patrizier, Humanist und Jurist Willibald Pirckheimer (1470–1530) gab seine geistig und körperlich behinderte Tochter Crescentia (1499–1529) in ein Klarissinnen-Kloster, wo weitere Verwandte der Familie als Klosterfrauen bzw. als Äbtissin lebten.[61] Zu jener Zeit war diese Lösung nur noch dank grossem politischem Einfluss und Geld möglich, da die Klöster je länger desto mehr Wert auf einen gesunden und lebenstüchtigen Nachwuchs legten, wie dies auch in den Satzungen der Klarissinnen festgeschrieben war. Auf Schwierigkeiten im Zusammenleben der Nonnen mit Crescentia (sowie behinderten Nonnen in anderen Klöstern) weisen die Quellen nur zwischen den Zeilen hin. Man wollte nicht weitere Nahrung zum Vorwurf der zunehmend

60 Vgl. die Überlegungen bei Ebert 2000: 128 sowie den Brief des Heidelberger (und früheren Strassburger) Pfarrers Joh. Flinner (1556) Thbw Brief-ID 16702 (eine Unterbringung von Nathanael Bucer bei Verwandten Elisabeth Silbereisens in Mosbach kommt nicht in Frage).

61 Dazu und zum Folgenden ausführlich Knackmuss 2009: bes. 357–364 (Auswertung des umfangreichen Briefwechsels unter den Familiengliedern, wobei bezeichnenderweise kein Brief der Crescentia bekannt ist). Knackmuss bringt auch instruktive Beispiele aus anderen Frauenklöstern.

klosterfeindlichen Bürgerschaft Nürnbergs geben, dass die Klöster voller Narren seien, ja durch das einseitige Klosterleben Narren produzierten.[62]

4. Wolfgang Seberger

Wolf(gang) Seberger oder Si(e)berger (1497?–1547) war mit Luther seit der gemeinsamen Klosterzeit in Erfurt bekannt und blieb bis zu seinem Ende Diener in Luthers Haus. Belegt ist, dass er für einfache Botengänge sowie für Gartenarbeiten eingesetzt wurde. Die Art seiner Behinderung lässt sich ebenso wenig präzisieren wie bei den andern drei der hier vorgestellten Biographien; jedenfalls war sie die mildeste. Es fällt auf, dass Luther in seinen Briefen häufig von *meinem* (oder *unserem*) Wolfgang schreibt,[63] was er bei anderem Dienstpersonal so nicht macht. Gleichzeitig bezeichnet er ihn als schläfrig oder nachlässig.[64] Der *famulus* Seberger lüftete Luthers Bettstroh während eines ganzen Jahres nicht,[65] was Luther vermutlich nicht störte, aber seine frisch verheiratete Käthe nicht duldete.

Zeitlebens setzte sich Luther ein für die finanzielle Unterstützung des als *arm* bezeichneten Wolfgang. Bereits 1517 verwandte er sich bei Spalatin, dass dieser aus einem Legat Tuch für Luthers frommen und armen Erfurter Mitbruder spende.[66] Die Bemerkung *den auch wir um Gottes willen weiden* kann auf Wolfgangs Beschränkung(en) hindeuten (er wäre nicht der Einzige, der wegen mangelhafter Lebenstüchtigkeit einem Kloster anvertraut wurde). 1535 bewerkstelligte Luther, dass Seberger jährliche Zinseinnahmen aus einer kirchlichen Pfründe in Colditz erhielt,[67] und 1541 musste Luther die versäumte Zinsauszahlung einmahnen.[68] Zudem dachte Luther an die dereinstige Altersversorgung Sebergers und kaufte für ihn ein Häuschen mit Garten.[69] Als sich nach Luthers Tod die Wohnsituation

62 Ein weiteres Beispiel stammt aus einem Klarissen-Kloster in Genf, wo eine «arme schwachsinnige» Nonne (*poure debille de teste*) namens Jacquemine Lille lebte. Bei den Repressalien durch klosterfeindliche Genfer war sie – als einzige! – ins Refektorium eingeschlossen, aber leistete überraschend verbalen Widerstand, was die Chronistin Jeanne de Jussie lobend vermerkt. Siehe Feld 1996a sowie 1996b: 150, 155, 159, 164, 169.

63 WABr 4: 148.220; 7: 151, 171; 9: 168, 537, 538; siehe auch WATR nr. 2468, 2501, 5226.

64 WABr 4: 203 (*sternente aut negligente*); 9: 168; WATR nr. 1626 (*inertia*).

65 Brecht 1986: 201.

66 WABr 1: 92: *pro adolescente Wolfgangio, quem et nos propter deum pascimus. Honestus puer est et optime fidei atque spei.* Luther erwähnt hier auch *paupertatem illius.*

67 WABr 7: 151 und Brecht 1987: 31, 243.

68 WABr 9: 537.

69 WABr 9: 582; 9: 22; 12: 417 und 420 mit Anm. 10.

änderte, wollte allerdings Seberger nicht alleine wohnen, sondern bei Käthe bleiben.[70] Aus all diesen Informationen drängt sich das Bild eines unselbständigen und antriebsschwachen Menschen auf, der darum lebenslang auf Führung und finanzielle Unterstützung angewiesen war. Luther und Seberger hielten sich während drei Jahrzehnten gegenseitig die Treue. Offenbar verzichtete Luther darauf, «seinen» Wolfgang durch einen weniger defizitären Diener zu ersetzen.[71]

Ein besonderes Licht auf Luthers Beziehung zu seinem behinderten Diener wirft Luthers Reaktion auf die Vogelstellerei Sebergers, der einen *Finkenherd* unterhielt. Dieses Hobby (vielleicht auch in der Hoffnung auf eine kleine Erwerbsquelle?) stiess auf Luthers grosses Missfallen aus theologischen Gründen, waren doch die sorglosen Vögel der Bergpredigt ein sichtbares Zeichen von Gottes Fürsorge.[72]

Luther übergab Seberger einen Brief mit der fiktiven *Klage der Vögel an D. Martinum Luthern über Wolffgang Siberger seinen Diener* (1534).[73] Darin beklagen sich die Drosseln, Amseln, Finken, Hänflinge, Stieglitze samt andern frommen, ehrbaren Vögeln bei Luther, dass sein Diener ihnen die von Gott gegebene Freiheit wegnimmt und ihrem Leben nachstellt, obwohl sie ihm nichts zuleide getan haben. Stattdessen solle Seberger lieber etwas gegen Ratten und Mäuse unternehmen, welche den Menschen Korn, Hafer, Malz, Gersten etc. rauben, wogegen die Vögel sich mit kleinen Bröcklein und Körnlein begnügen. Luthers Vogelklage ist nicht nur anschaulich, sondern bringt auch humorvolle Anspielungen auf Sebergers *etliche alte verdorbene Netze* sowie auf seine Nachlässigkeit: Die Vögel wünschen, dass Seberger am Abend die Körner ausstreut und am Morgen erst nach 8 Uhr zum Vogelherd kommt, nachdem die Vögel bereits Wittenberg verlassen haben.[74]

Luthers spielerischer Humor steht in deutlichem Gegensatz zu Bucers Briefen an Nathanael, die kaum über humorlose Appelle hinauskommen.

70 Brecht 1987: 243. Seberger starb ein Jahr nach Luthers Tod.

71 Ins kulturelle Gedächtnis der Gegenwart hat sich allerdings nur ein ganz anderes Bild von Luthers Haltung zu Behinderten eingeprägt: sein ominöser Rat zur Tötung eines Schwerstbehinderten, von dem er nur per Hörensagen wusste; dazu Kellenberger 2011a: 138f (dort auch zu positiven Impulsen Luthers betr. Gehörlosen oder gestressten Müttern von geistig Behinderten).

72 Siehe insbesonders WA 10.1: 379f sowie Luthers Faszination über die Dohlen, als er während des Augsburger Reichstags 1530 auf der Feste Coburg war (Brecht 1986: 359f).

73 WA 38: 273f und vgl. Brecht 1987: 31. Aurifaber veröffentlichte nach Luthers Tod das Schriftstück.

74 In WATR 6: nr. 7050 erzählt Luther vom Ungeschick Sebergers beim Vogelfang: *Wenn vier oder fünf auf den Vogelheerd fallen, so will er die Garn nicht rücken, sondern spricht: O ich will*

Ein solcher Vergleich muss allerdings fairerweise auch den unterschiedlichen Behinderungsgrad mitberücksichtigen. Und in beiden Fällen ist ein Erfolg nicht garantiert. Noch 1546 erwähnt Luther kurz Wolfs Vogelherd in einem Brief an seine Käthe.[75]

Von Sebergers Glaubensleben haben sich keine persönlichen Zeugnisse erhalten, aber zumindest zwei minimale Streiflichter. Das eine ist die oben erwähnte positive Qualifikation seiner Frömmigkeit durch Luther (1517). Und aus den Tischreden erfahren wir, dass Luthers Diener (Seberger?) bei Tisch den 110. Psalm vorliest (1538).[76]

Schluss

1. Unzählige Eltern sorgten tagtäglich für ihre Söhne und Töchter, die mit einer geistigen Behinderung lebten, ohne viel Aufhebens und ohne die Allgemeinheit stärker zu belasten, weswegen sie in den Quellen nicht erwähnt werden. Wenn die Eltern starben, war es schon fraglicher, ob diese Aufgabe von Geschwistern oder anderen Verwandten übernommen und weitergeführt wurde (am ehesten von Frauen, wie bei Anna Silbereisen und Katharina Zell).[77]

2. Laux Schütz, Nathanael Bucer, Endris Silbereisen und Wolfgang Seberger sind gewiss nicht die einzigen, die fünfzig Jahre alt wurden und so ihre Eltern (sowie auch andere Betreuende) überlebten. Die Sorge der Eltern, wer nach ihrem Tod die Verantwortung übernehmen würde, führte häufig zu Absicherungen durch schriftlich dokumentierte testamentarische Regelungen (Beispiel: Bucer). Falls die nötigen Finanzen vorhanden waren, konnte die Zukunft ein Stück weit abgesichert werden. Auch der Kauf eines Hauses für W. Seberger und für N. Bucer diente diesem Zweck.

3. Wenn niemand von der Familie die Fürsorge übernehmen konnte oder wollte, mussten die Behörden aktiv werden und Lösungen finden. Hier werden die Quellen besonders gesprächig und zeigen unterschiedliche Lösungswege. Am komfortabelsten hatte es wohl Endris Silbereisen dank des grossen geerbten Vermögens, das bis zu seinem Tod nicht aufgebraucht war. Hingegen führten bei seinem Neffen

harren, bis ihrer mehr kommen. So fliegen sie denn wieder davon, und behält er nichts. Luther will mit diesem Beispiel zeigen, dass es darauf ankommt, den rechten Moment zu ergreifen.

75 Brief vom 7. Febr. 1546 aus Eisleben.

76 WATR 3: nr. 3788: *Postea servus recitabat 110. psalmum.*

77 Dies kommt analogen heutigen Beobachtungen nahe.

Nathanael mangelnde Finanzen zu grossem Druck auf seinen Vormund Hubert, aber auch auf Nathanael, der trotz seiner ungenügenden Arbeitshaltung und -leistung sein Brot selber verdienen sollte. Mehr Glück hatte W. Seberger, dessen ungenügende Arbeitsleistung von seinem Arbeitgeber mit mehr Humor und Toleranz abgefedert wurde (heutzutage würde man von einem «geschützten Arbeitsplatz» sprechen, wohl auch bei Nathanaels Küsterdienst). Und Laux hatte zunächst grosses Glück, dass seine Tante als überdurchschnittlich engagierte sowie begüterte und kinderlose Frau ihm (wie auch vielen anderen Elenden Strassburgs) so viel Zeit und Zuwendung schenkte. Als sie dies auf gesundheitlichen Gründen nicht mehr tun konnte, blieb die städtische Institution als einziger Ausweg. Vielerorts war die Unterbringung in solchen Häusern mit ihrer Mischung von Chronischkranken und sozial Heruntergekommenen kein Schleck, zumal deren Finanzierung oft zu wünschen übrig liess. Bezeichnenderweise bemühte sich Katharina Zell um organisatorische Verbesserungen und konnte die Pflege ihres Neffen auch finanziell etwas abfedern.

4. Eltern und andere Verantwortliche waren nicht nur physisch und finanziell herausgefordert, sondern auch in den Ressourcen ihres Glaubenslebens. Theologen und Laien erlebten Spannungen zwischen ihrem Glauben und der von ihnen erlebten Realität. Ohne Erweiterung und Vertiefung der bisherigen Glaubensüberzeugungen konnte man kaum dem Menschen mit einer geistigen Behinderung gerecht werden. Nur wenige werden diese Spannungen so beredt integriert haben wie die intensive Bibelleserin Katharina Zell.

5. Über das Glaubensleben der Menschen mit einer geistigen Behinderung erfahren wir kaum etwas aus schriftlichen Quellen. Doch diese Menschen haben andere, mündliche und vor allem nonverbale Kanäle, um ihren Glauben auszudrücken und zu leben. Bereits der Kirchenvater Augustinus rühmte im 5. Jh. einen jungen Mann, der keine Verspottung des christlichen Glaubens duldete und deshalb Steine gegen solche Spötter warf, obwohl er sonst die Verspottung seiner eigenen Behinderung sanftmütig erduldete.[78] Augustinus sieht ihn als von Gott vorherbestimmten «Sohn des Erbarmens», damit wir einsehen, dass Gott seine Art von Begabung ehrt, aber die scheinbar grossen Begabungen der «Söhne der Hölle» als nichtig erachtet. Auch heutige Beobachtungen zeigen ein weites

78 Kellenberger 2011a, 131 und 2011b: 60f.

Spektrum von verbalen und nonverbalen Glaubensäusserungen.[79] Angesichts dessen, dass ebenso andere Kulturen den Menschen mit einer geistigen Behinderung ein Glaubensleben zutrauen,[80] dürfen wir solches ebenfalls im 16. Jh. voraussetzen, auch wenn die schriftlichen Quellen dazu schweigen.

79 Siehe einen bunten Strauss von Beispielen in Kellenberger 2011a: 39–50. Hier kommen endlich auch weibliche Behinderte vor, wogegen der vorliegende Aufsatz nur männliche in den Quellen fand.

80 Metzler 2023: 292 bringt ein längeres Zitat von dem muslimischen Gelehrten Ibn Ḫaldûn (1332–1406).

Bibliographie

Baum, J.-W-, 1860. Capito und Butzer. Straßburgs Reformatoren nach ihrem handschriftlichen Briefschatze, ihren gedruckten Schriften und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt. Elberfeld.

BCor 11, 2023. Martin Bucer Briefwechsel/Correspondance (Januar bis Juli 1534). Leiden.

BDS 18, 2015. Martin Bucers Deutsche Schriften: Nachträge 1541–1551. Gütersloh.

Brecht, M., 1986. Martin Luther, Band 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532. Stuttgart.

– 1987. Martin Luther, Band 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546. Stuttgart.

Cersovsky, E--M., 2023. Geschlechterverhältnisse in der Krankenpflege: Strassburg im 15. und 16. Jahrhundert. Ostfildern.

Ebert, D., 2000. Bürgertochter – Klosterfrau – Ehefrau des Reformators Martin Bucer: Elisabeth Silbereisen. Familie und Lebensstationen. Sonderveröffentlichung Nr. 24, Heimatverein Kraichgau e.V.

Eells, M., 1931. Martin Bucer. New Haven.

Feld, H. (Hg.), 1996a. Jeanne de Jussie: Petite Chronique. Einleitung, Edition, Kommentar. Mainz.

– (Hg.), 1996b. Jeanne de Jussie: Kleine Chronik. Bericht einer Nonne über die Anfänge der Reformation in Genf. Mainz.

Ficker, J., 1906. Thesaurus Baumianus. Verzeichnis der Briefe und Aktenstücke. Strassburg.

Frohne, B., 2014. Leiden mit «kranckheit». Der gebrechliche Körper in der häuslichen Ueberlieferung des 15. und 16. Jahrhunderts. Affalterbach.

FWB = Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Berlin/New York 1986ff.

Isenmann, E., 2023. «Des Almosens vielleicht nicht wert, aber doch notdürftig». Städtische Armenfürsorge zwischen menschlichem Mitleid, christlicher Barmherzigkeit und rationaler Verteilungsgerechtigkeit an der Wende vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit. Berlin.

Kaufmann, T., 1996. Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische ‹Amt› der Katharina Zell. ZHF 107, 145–178.

Kellenberger, E., 2011a. Der Schutz der Einfältigen. Menschen mit einer geistigen Behinderung in der Bibel und in weiteren Quellen. Zürich.

– 2011b. Augustin und die Menschen mit einer geistigen Behinderung: Der Theologe als Beobachter und Herausgeforderter. ThZ 67, 25–36.

– 2023. Living Creatively with Intellectual Disabilities. A Father's Observations as an Opportunity for Historical Research. Laes/Metzler 2023: 305–323.

Knackmuss, S., 2009. «Moniales debiles» oder behinderte Bräute Christi. (Chronische) Krankheit, Behinderung und Familienbande im Frauenkloster um 1500». C. Nolte, Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters. Korb, 335–368.

Laes, C./Metzler, I., 2023. Madness in the Ancient World: Innate or Acquired? From Theoretical Concepts to Daily Life. Turnout.

Leuck, J., 2017. Le Blatterhaus de Strasbourg. Son Histoire, son function et ses malades de la fin du XV^{e} siècle jusqu' à 1586. Strasbourg.

Lienhard, M., 1980. Catherine Zell, née Schütz. A. Séguenny, Bibliotheca Dissidentium Bd. 1. Baden-Baden, 97–125.

McKee, E.. 1999a, Katharina Schütz Zell. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer. SMRT 69,1. Leiden.
– 1999b. Katharina Schütz Zell. The Writings. A Critical Edition. SMRT 69,2. Leiden.
Megenberg, K. von. 1861. Das Buch der Natur [1348–50]. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hg. v. F. Pfeiffer. Stuttgart.
Metzler, I., 2023. Incapacitas Mentis. Medieval Musings in Congenital Fools. Laes/Metzler 2023: 279–303.
Packull, W.O., 1988. Peter Tasch: From Melchiorite to Bankrupt Wine Merchant, The Mennonite Quarterly Review 62, 276–295.
QGT 16, 1988 = Quellen zur Geschichte der Täufer, Elsass IV. Teil, Stadt Strassburg 1543–1552, Gütersloh.
Ritzmann, I., 2008. Sorgenkinder. Kranke und behinderte Mädchen und Jungen im 18. Jahrhundert. Weimar.
Röhrich, T.W., 1851. Butzers Testamente nach dem Original herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen begleitet, in Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theologischen Gesellschaft zu Strassburg, Band 2. Jena, 193–230.
– 1855. Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses Bd. 3. Straßburg.
Schattner, A., 2017. Disabled to work? Impairment, the in/ability to work and perceptions of dis/ability in late medieval and early modern Germany. Disability Studies Quarterly 37, nr. 4.
Schieß, T., 1908/1910/1912. Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer. 3 Bände. Freiburg.
Staehelin, E., 1934. Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation. Band 2 (1527–1593) = QFRG 19. Leipzig.
Thbw Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620), Heidelberg (Datenbank).
Liste der unpublizierten Briefe betr. Nathanael Bucer: thbw.hadw-bw.de/ansicht/person/5c18ee88735af9203e5442fe.
WA = D. Martin Luthers Werke (80 Bände, 1883ff). Weimar.
WABr = D. Martin Luthers Briefwechsel (18 Bände, 1930ff). Weimar.
WATR = D. Martin Luthers Tischreden (6 Bände, 1930ff). Weimar.
Winckelmann, O, 1922. Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts. QFRG 5, Leipzig.

Abstracts

In vier biographischen Skizzen werden Menschen mit einer geistigen Behinderung von unterschiedlichem Schweregrad vorgestellt. Wie wurden sie von ihrer Umgebung wahrgenommen und benannt? Unter welchen Umständen werden sie in den Quellen überhaupt erwähnt? Lässt sich etwas von ihrem eigenen Glaubensleben aus den Quellen eruieren? Und wie wurde die Theologie der sie betreuenden Personen beeinflusst oder gar verändert?

Four biographical sketches introduce people with varying degrees of intellectual disability. How were they perceived and labelled by those around them? Under what circumstances are they even mentioned in the sources? Can anything about their own religious life be gleaned from the sources? And how was the theology of those caring for them influenced or even changed?

Edgar Kellenberger, Basel

Rezensionen

Pierrick Hildebrand: **The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology**. Oxford University Press, New York 2024, 427 S. ISBN 978-0-19-760757-2. £71.00.-

Hildebrand widmet sich in seiner Arbeit der historischen Entwicklung der reformierten Bundestheologie und stellt dabei einen bisher wenig beachteten Zusammenhang heraus: Ihre entscheidenden Grundzüge seien in Zürich entstanden, und zwar im engen Zusammenhang mit der spezifisch reformierten Vorstellung der *unio cum Christo*. Zwingli habe hierbei die wesentlichen Impulse gegeben, die durch Bullinger systematisch vertieft und über ihn in die internationale reformierte Theologie tradiert worden seien. Damit gelingt es Hildebrand, die Forschung neu auszurichten und der Zürcher Theologie einen Stellenwert zu verleihen, der lange Zeit durch die stärkere Fokussierung auf Genf überdeckt war.

Im ersten Teil (Kap. 1–2) behandelt Hildebrand Zwinglis Bundestheologie. Das erste Kapitel umfasst die Jahre 1519–1525. Mit philologischer Sorgfalt arbeitet er heraus, dass Zwingli in dieser frühen Phase die Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Bund betonte. Der Neue Bund sei als *testamentum aeternum* im Alten Testament zwar angekündigt, aber erst durch den Tod Christi in Kraft gesetzt worden und löse damit den Alten Bund als bloß vorläufige Ordnung ab. Die Kindertaufe leitete Zwingli zwar aus der Beschneidung her, doch beruhte diese Argumentation nicht auf heilsgeschichtlicher Kontinuität, sondern auf einem Analogieschluss. Hildebrand stützt seine Deutung auf eine breite Quellenbasis, die er nicht nur anführt, sondern in eine stringente Gesamtargumentation integriert.

Das zweite Kapitel zeigt die theologische Wende ab Mitte 1525, die Hildebrand prägnant als «Covenantal Turn» bezeichnet. Nun tritt die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund in den Vordergrund, ohne dass die Unterschiede – etwa die Erfüllung der messianischen Verheißung, die Aufhebung des Zeremonialgesetzes oder die Teilhabe der Heiden – verschwänden. Überzeugend legt Hildebrand dar, dass dieser Wandel nicht allein auf äußere Kontroversen

wie den Streit mit den Täufern zurückzuführen ist. Entscheidend sei vielmehr Zwinglis intensive Beschäftigung mit der Genesis im Rahmen der Zürcher Prophezei. Besonders originell ist Hildebrands Nachweis eines prälapsarischen *foedus creationis* in Zwinglis Genesis-Kommentaren, eine Beobachtung, die neue Perspektiven für die Zwingli-Forschung eröffnet.

Der zweite Teil (Kap. 3–5) widmet sich Heinrich Bullinger. Im dritten Kapitel korrigiert Hildebrand die bisherige Forschung, die Bullingers erste Bezugnahme auf den Bund in der Tauftraktat von November 1525 vermutete. Tatsächlich lässt sich eine frühere Referenz bereits in der Schrift «Vom einigen Gott» vom Oktober 1525 nachweisen, die Hildebrand im Anhang erstmals ediert. Auch wenn die zeitliche Nähe eine Überbetonung verbietet, ist dieser editorische Fortschritt von hohem Wert. Hildebrand zeigt zudem, wie die Verheißung an Abraham in Genesis 17 Bullinger zum hermeneutischen Rahmen für die ganze Schrift wurde.

Das vierte Kapitel behandelt die Jahre bis 1551. Hier zeichnet Hildebrand die zunehmende Verbindung des Bundesgedankens mit den Begriffen *coniunctio* und *societas* nach, wodurch Bullingers Bundestheologie eine stark mystische Dimension erhält. Besonders aufschlussreich ist die Verwendung des Begriffs *communio* für den abrahamitischen Bund, den Bullinger sonst sakramental für die Vereinigung mit Christus gebrauchte. Stützend auf mehrere bislang unbekannte Texte, die er im Anhang erstmals zugänglich macht, eröffnet Hildebrand der Forschung neue Quellen. In der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung zeigt er zudem, dass die oft behauptete Gegensätzlichkeit von Zürich und Genf in Fragen der Bilateralität oder Unilateralität des Bundes einer genaueren Prüfung nicht standhält.

Im fünften Kapitel rückt Bullingers spezifische Definitionen von *testamentum* und *foedus* in den Fokus. Hildebrand verdeutlicht, wie diese für das Verständnis der *Confessio Helvetica Posterior* grundlegend sind. Besonders instruktiv ist seine Darstellung, wie Bullinger Soteriologie und Ekklesiologie in den Artikeln 13–19 durch den Bundesgedanken systematisch miteinander verknüpft. Ein kritischer Vorbehalt bleibt indes gegenüber Hildebrands Deutung, Bullinger könne als Vorläufer eines Werkbundes gelesen werden. Zwar weist er treffend auf die Konditionalität des adamitischen Herrschaftsmandats hin, doch reicht dies nicht, um von einem *foedus operum* im Sinn der späteren Orthodoxie zu

sprechen. Vergleichbare Überlegungen finden sich bereits in der Alten Kirche, ohne dass daraus ein vertragliches Bundesdenken resultierte.

Der dritte Teil (Kap. 6–7) wendet sich der Rezeption der Zürcher Bundestheologie zu. Im Vergleich Bullinger–Calvin untersucht Hildebrand vier Themen: die Kontinuität der Bünde, die mystische Dimension, Bund und Sakramente sowie den vorlapsarischen Bund. Er kann überzeugend darlegen, dass Calvin im Wesentlichen die gleichen Elemente wie Bullinger vertritt, wenn auch in anderer Ordnung. Besonders hervorzuheben ist die Beobachtung, dass Calvins Darstellung weniger durch Polemik geprägt ist als die Bullingers, da er nicht in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Täufern stand.

Das Kapitel über Ursin und Olevian fällt demgegenüber knapper aus. Hildebrand betont mit Recht, dass Ursin stärker an Bullinger und Calvin orientiert war als an Melanchthon und dass er Gesetz und Evangelium unterscheidet, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Seine These, Ursins *foedus naturale* gehe primär auf Zwingli und Bullinger zurück, bleibt jedoch aufgrund der schmalen Beleglage ungesichert. Ähnliches gilt für die Annahme, Ursins *unio cum Christo* sei direkt von Bullinger abzuleiten; auch eine Herkunft aus Calvin ist denkbar. Das Kapitel über Olevian endet schließlich überraschend abrupt, sodass der insgesamt sorgfältig entwickelte Argumentationsgang hier nicht vollständig zur Entfaltung kommt.

Trotz dieser kritischen Punkte legt Hildebrand eine Arbeit vor, die in mehrfacher Hinsicht als Meilenstein gelten darf. Die Neubewertung der Rolle Zürichs, die Edition bislang unbekannter Schriften, die präzise Rekonstruktion von Zwinglis und Bullingers Bundestheologien sowie die sorgfältige Einordnung in den weiteren reformierten Kontext machen das Buch zu einem unverzichtbaren Standardwerk. Darüber hinaus bietet es, ohne es ausdrücklich zu intendieren, eine eindrucksvolle Einführung in die Theologie- und Ideengeschichte Zürichs. Hildebrands Werk wird künftige Forschungen zur reformierten Bundestheologie maßgeblich prägen und sei daher jedem, der sich mit der Theologie der Reformation beschäftigt, nachdrücklich empfohlen.

Damian Domke, Heidelberg

Michael Jost/Martin Sallmann/Benjamin Schliesser (Hg.): **Rudolf Bultmann – Oscar Cullmann. Briefwechsel 1926–1967.** Studien zum theologischen und exegetischen Austausch, Tübingen 2022. Mohr Siebeck. ISBN 978-3-16-161629-7. 89,00 €.

Der hier anzuzeigende Band ediert und kommentiert den Briefwechsel von zwei der bedeutendsten Neutestamentler des 20. Jahrhunderts. Bultmann und auch Cullmanns Wirkungsgeschichte ist noch nicht abgeschlossen, ihre Bücher werden noch immer diskutiert und auch aufgelegt. Es wundert also nicht, dass ihr Briefwechsel das Interesse der Forschung gefunden hat. Die vorbildliche Edition der gesamten erhaltenen Korrespondenz zwischen den beiden hat Michael R. Jost vorgelegt. Insgesamt handelt es sich um 43 Postkarten und Briefe, die sich die beiden zwischen 1926 und 1967 zugeschickt haben. Jost hat ebenfalls eine wertvolle Auswertung des Briefwechsels an seine Edition angeschlossen. Wichtig ist der Hinweis, dass die Briefe Cullmanns von Bultmann nicht aufbewahrt worden sind, sondern nur die Postkarten, was bedauerlich, aber eben auch nicht zu ändern ist. Auffällig ist die Funkstille zwischen 1935 und 1944, trotz wichtiger Veröffentlichungen auf beiden Seiten. Die Differenzen zwischen den hermeneutischen Ansätzen der beiden, kamen daher erst nach dem Zweiten Weltkrieg deutlicher zu Tage.

Nach der sehr hilfreichen, gründlichen Edition der Briefe unternimmt der Band verschiedene Anläufe zur Auswertung dieses Quellenschatzes. Zunächst fragt Christof Landmesser nach der Bedeutung von Oscar Cullmann im Werk Rudolf Bultmanns, während Matthieu Arnold den umgekehrten Ansatz verfolgt. Benjamin Schliesser untersucht das Gespräch zwischen den Beiden in Rezensionen und Buchbesprechungen. Das Verdienst dieses Beitrages besteht auch darin, auf den theologiegeschichtlichen Wert dieser Textarten hinzuweisen. Cullmann war anfangs begeistert gewesen von Bultmanns formgeschichtlichen Arbeiten. Bultmann hingegen verletzte Cullmann mit dem Ton seiner Kritik an dessen großem Werk «Christus und die Zeit». Naheliegenderweise verschmolzen in den Briefen persönliche und sachbezogene Momente miteinander. Schliesser zeigt sich beeindruckt von der Offenheit der Auseinandersetzung und das der sachbezogene Streit mit gegenseitiger Hochachtung erfolgte. Bultmanns Rezension von «Christus und die Zeit» habe allerdings zu einem Gesprächsabbruch geführt, der aus heutiger Sicht zu bedauern sei.

Der dritte Abschnitt des Buches versammelt zwei Beiträge zur hermeneutisch-theologischen Diskussion. Anne Käfer bringt die Entwürfe von Bultmann und Cullmann unter der Überschrift «Mythos und Entmythologisierung» miteinander ins Gespräch. Ihr vergleicht trägt zunächst die Unterschiede der Entwürfe zusammen. Zentral sei das Geschichtsverständnis: «Cullmann versteht die gesamte biblische Überlieferung und insbesondere die neutestamentlich berichteten Ereignisse in ihrer Textgestalt als Heilsgeschichte. [...] Anders als Cullmann geht Bultmann davon aus, dass das biblisch überlieferte Heilsgeschehen und insbesondere das Christusgeschehen nicht gleich einem neutralen Objekt einem exegesierenden und rezipierenden Objekt gegenüberständen.» (170). Sie tendiert dabei in ihrer Synthese eher Bultmann zu, auch wenn sie die Gedanken Cullmanns produktiv miteinbezieht. Mit der Annahme, dass der Mensch durch das Fürwahrhalten von Augenzeugenberichten sich an der Heilsgeschichte Anteil verschaffen könne, werde «Gottes Handeln, Gottes Macht und vor allem seine Offenbarung in Jesus Christus unannehmbar kleingedacht.» (173). Edwin K. Broadhead fokussiert in seinem Beitrag dann auf den Aspekt der Christologie Cullmanns im Dialog mit Rudolf Bultmann.

Der vierte Abschnitt versammelt dann unterschiedliche exegetische Fruchtbarmachungen des Verhältnisses von Cullmann und Bultmann. Jörg Frey untersucht in seinem interessanten Beitrag die Zeitdeutungen der beiden in der Auslegung des Johannesevangeliums. Er macht aber auch deutlich, dass beide inzwischen der Forschungsgeschichte angehören und in den aktuellen exegetischen Diskussionen nur noch selten begegnen. Stefan Krauter untersucht die Bedeutung von Cullmann und Bultmann für die Erforschung des sogenannten «gnostischen Juden(christen)tum[s]», und sieht insbesondere beim erstgenannten eine Argumentation, die sich von zeitgleichen Interpretationen als «vergleichsweise differenziert und quellennah» (240) abheben. Samuel Vollenweider hebt in seinem Beitrag hervor, dass Cullmann nicht nur Neutestamentler, sondern auch Patristiker gewesen sei. Es geht ihm um eine Verortung von seiner schmalen Schrift «Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antworten des Neuen Testaments», die 1962 in deutscher Übersetzung auf Grundlage einer 1956 erschienen französischen Version publiziert wurde. Sein Beitrag bringt die heutigen Positionen zum Thema in einen kritisch-produktiven Austausch mit den Positionen des Schweizer Exegeten. Er ordnet ihm «dem Hauptstrom der evangelischen Ganztod-Anhänger» (260) zu, folgt ihm hierin aber nicht. Vollenweiders

Beitrag zeigt, wie virulent die von Cullmann aufgeworfenen Fragen aber auch für unser heutiges theologisches Nachdenken sein können.
Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag des Cullmann-Schülers Karlfried Fröhlich, der gewissermaßen autobiografisch auf das Verhältnis seines Lehrers zu Bultmann blickt. Dazu wird ein Text von Fröhlich abgedruckt, der aus einem Seminar bei Will Herberg an der Drew University entstanden ist und den Titel «Cullmann versus Bultmann: An Essay in Confrontation» trug und ein spannendes Zeitdokument darstellt. Der Band bietet insgesamt spannende neue Perspektiven auf zwei sehr unterschiedliche, aber gleichermaßen einflussreiche evangelische Theologen des 20. Jahrhunderts und liefert wichtige, nach allen Regeln der Kunst aufbereitete Quellen, die zur weiteren Beschäftigung mit Cullmann und Bultmann einladen.

Benedikt Brunner, Mainz

Martin Keßler: **Luthers Schriften für die Gegenwart. Drei konkurrierende Editionsvorhaben in den 1930er und 1940er Jahren**. Tübingen 2019. Mohr Siebeck. ISBN 978-3-16-158938-6. 34,00 €

Martin Keßlers Monografie untersucht «Luthers Schriften für die Gegenwart». Sein beeindruckend recherchiertes Buch liefert zugleich einen wichtigen Beitrag für die Forschungsgeschichte über den Reformator Martin Luther und vertieft unser Verständnis über die binnenprotestantischen Auseinandersetzungen in den 1930er und 40er Jahren. Editionen von Lutherausgaben haben bekanntlich bereits in ihren Anfängen bestimmte theologie- und kirchenpolitische Ziele gehabt, wie Stefan Michel in seiner Habilitationsschrift nachgewiesen hat. Keßler ging der archivalischen Spur nach, dass während des Zweiten Weltkrieges drei unterschiedliche Editionsvorhaben miteinander konkurrierten: Erich Seeberg, Theodor Knolle und Kurt Aland waren die Protagonisten, von denen sich letztlich nur Aland durchsetzen konnte mit einer Ausgabe, die bis in die Nachkriegsjahre hinein erschien.
Der Hamburger Hauptpastor Theodor Knolle verfolgte den Plan, eine «Kleine Weimarer Luther-Ausgabe» herauszugeben, die er auf 30 Bände hin konzipiert hat. Dieses Vorhaben ist der Gegenstand des ersten Kapitels. Trotz guter Finanzierungsaussichten geriet das Projekt in die Kritik, unter Anderem von

Paul Althaus, der die unklare Konzeption kritisierte. Knolle beabsichtigte nur die deutschen Schriften zu edieren. Knolle konnte nicht recht begründen, warum er die lateinischen Schriften nicht aufnehmen wollte, und suchte auch keinen Rat bei den Reformationshistorikern seiner Zeit. Aus den Reihen deutschchristlicher Kirchenleitungen wurde stattdessen ein anderes Editionsprojekt nach eigenem Gusto lanciert, unter der Leitung von Erich Seeberg, den nicht unproblematischen Berliner Kirchenhistoriker, der dem Nationalsozialismus nahestand. Seeberg wollte sich in den geplanten 20 bis 25 Bändern auf die von Luther selbst zum Druck gebrachten Schriften konzentrieren; er verständigte sich mit seinem Mitarbeiter Rudolf Hermann allerdings darauf, auch die frühen Vorlesungen zu berücksichtigen. Trotz namhafter finanzieller Zuschüsse und einer Kooperation zwischen Knolle und Seeberg wurde aus dieser Edition nichts.

Kurt Aland indes, ein Schüler von Hans Lietzmann, und Mitglied an derselben Fakultät wie Seeberg, zu dem er aber Distanz suchte, verfolgte ein eigenes Editionsvorhaben, das sich an eine breitere Öffentlichkeit richten und die deutschen sowie ins Deutsche übersetze Quellen Luthers bieten sollte. Aland war der einzige, dessen Edition «Luther deutsch» nach dem Krieg tatsächlich realisiert werden konnte. Keßler legt naheliegenderweise ein besonderes Augenmerk darauf, wie die drei im Kontext nationalsozialistischer Herrschaft bedachten Vorhaben mit Luthers Judenschriften umgegangen sind. Während Knolle Luthers «Kampf [...] gegen das Judentum» (230) veranschaulich wollte, forderte Seeberg immerhin ein, dass man die Differenzen zwischen Luther und der zeitgenössischen «Rassetheorie» darstellen müsse. Aland selbst stand ebenfalls nicht in einer prononcierten Distanz zum NS und war zunächst zwischen 1933 und 1936 in der SA und ab 1940 Mitglied in der NSDAP. Er wollte 1943 nur eine Spätschrift Luthers mitabdrucken. 1954 entschied er sich dann bezeichnenderweise dafür, gar keine Judenschrift aufzunehmen und strich 1954 einen 1939 mitabgedruckten und von Hans von Campenhausen kommentierten Ausschnitt aus «Von den Juden und ihren Lügen» (vgl. 231f).

Martin Keßlers Studie zeigt, wie lohnenswert es ist, die Entstehung von Editionsprojekten historisch aufzuarbeiten, insbesondere, wenn sie in einem diktatorisch-totalitären Umfeld entstanden sind. Etwas Ähnliches könnte auch für die in der DDR zusammengestellte Studienausgabe weiterführend sein.

Benedikt Brunner, Mainz

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Prof. Dr. Christine Wenona Hoffmann, Professur für Praktische Theologie, Fachbereich Evangelische Theologie, Goethe-Universität Frankfurt, Campus Westend, IG-Farben-Haus, Norbert-Wollheim-Platz 1. DE-60323 Frankfurt am Main, c.hoffmann@em.uni-frankfurt.de – **Dr. theol. Edgar Kellenberger-Sassi**, Passage 12, CH-4104, kellenberger-sassi@bluewin.ch – **Prof. Dr. Claus-Dieter Osthövener**, Haspelstrasse 43, DE-35037 Marburg, osthoevener@uni-marburg.de

Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. +41 61 264 64 64, verlag@reinhardt.ch.
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–); CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, https://sagw.ch/sthg/ (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, www.sagw.ch).
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2025.
ISSN 0040–570 1.
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2025 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 81, Heft 3 2025

Inhalt

Miriam Rose/Sonja Ammann: Vorwort 195

Claus-Dieter Osthövener: Poetisches Denken in der Gegenwartstheologie 197

Christine Wenona Hoffmann: Arme, kranke Einsame. Von kirchlichen Exklusionsmechanismen und einer Seelsorgepraxis als gelebter Teilhabe 221

Edgar Kellenberger: Menschen mit einer geistigen Behinderung im Umkreis der Reformatoren Strassburgs und Wittenbergs 245

Rezensionen 265

Pierrick Hildebrand: **The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology**. Oxford University Press, New York 2024 (*Damian Domke*)

Michael Jost/Martin Sallmann/Benjamin Schliesser (Hg.): **Rudolf Bultmann – Oscar Cullmann. Briefwechsel 1926–1967.** Studien zum theologischen und exegetischen Austausch, Tübingen 2022 (*Benedikt Brunner*)

Martin Keßler: **Luthers Schriften für die Gegenwart. Drei konkurrierende Editionsvorhaben in den 1930er und 1940er Jahren**. Tübingen 2019 (*Benedikt Brunner*).