Transformation transdisziplinär.
Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

1

Kirschner | Stauffer | Fritz [Hrsg.]

Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche

Dieselbe Welt und doch alles anders

Nomos

ZRKG
KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

Die Schriftenreihe zielt auf die Erschließung grundlegender Veränderungsprozesse in Sozialverhältnissen und Kommunikationsweisen, in Denk- und Lebensformen, denen sich weder Individuen noch Gesellschaften dauerhaft entziehen können. Sie als Gestaltungsaufgabe zu reflektieren, verlangt zum einen ein dynamisches Verständnis von Identität, die sich in ihren geschichtlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen je neu konstituiert. Zugleich gilt es im Rückgang auf die Überlieferungsgehalte kultureller und religiöser Traditionen nach dem zu fragen, was als Unverzichtbares und Unverfügbares auch der Gegenwart Orientierung bieten kann. Die Reihe bildet ein Forum für die interdisziplinäre Erforschung der damit verbundenen Spannungsverhältnisse von Kontinuität und Diskontinuität, von Identifikation und Differenzfähigkeit sowie der daraus resultierenden Aushandlungsprozesse zwischen Religionen, Kirchen und Gesellschaften.

Transformation transdisziplinär.
Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel

herausgegeben von | edited by
Prof. Dr. Martin Kirschner, ZRKG
Prof. Dr. Thomas Pittrof, ZRKG

Band | Volume 1

Martin Kirschner | Isabelle Stauffer
Alexis Fritz [Hrsg.]

Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche

Dieselbe Welt und doch alles anders

Unter Mitarbeit von Nadin Burkhardt und Thomas Pittrof

Nomos

Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8487-8496-7 (Print)

ISBN 978-3-7489-2875-1 (ePDF)

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Von Prozessen und Konzepten der Transformation zu einer transformativen Wissenschaft: Eine Einleitung 9
Martin Kirschner, Thomas Pittrof, Isabelle Stauffer

I. Konzeptionelle Überlegungen zum Verständnis von Transformation

Systematisch-theologische Überlegungen zum Konzept der Transformation 31
Martin Kirschner

Zwischen Evolution und Revolution. Auf dem Weg zu einem responsiven Verständnis von Transformation 53
Martin Schneider

Bildung als Transformationsprozess 69
Hans-Christoph Koller

Bildung als Erinnerung 85
Ralf Koerrenz

Metamorphosen. Geboren werden, Auferstehen, Sterben 101
Isabella Guanzini

Die letzte Transformation der Wirklichkeit
Die beiden Transformationen der kategorialen Welt ins Nichts und in den kanonischen Text 117
Kurt Appel

A Wittgensteinian Account of the Transformation of Faith in Confrontation with Evils 141
Zoheir Bagheri Noaparast

II. Fallstudien zu geschichtlichen und zeitgenössischen Transformationsprozessen

Ritual in Bewegung – Die Musik der *pompa funebris* in römischer und frühchristlicher Zeit 155
Jutta Günther

Christliche Hochzeitsdichtung im Zeitalter der Askese: Das Epithalamium des Paulinus von Nola 181
Bardo Maria Gauly

‚Transformation revisited': Die Schwellenepoche ‚Spätantike' im Rückblick der Epochenschwelle 1800 199
Thomas Pittrof

Transformation der Erlösung – Zur anhaltenden Geschichte des jüdischen Messianismus 215
Wenzel Widenka

Die Kunst der Herabsetzung als Verarbeitung von Transformation? Beobachtungen zur altgläubig-katholischen Historiographie im 16. Jahrhundert 233
Bernward Schmidt

Transformation und Neukodierung rituellen Handelns in der katholischen Liturgie des 17. und 18. Jahrhunderts – Beobachtungen zur Ästhetik und Medialität des nachtridentinischen Gottesdienstes 249
Jürgen Bärsch

Von der Revolution zur Apokalypse oder: Transformationsverluste 271
Michael Neumann

Geschichtsbrüche im 20. Jahrhundert 303
Lucian Hölscher

Kleiner Wandel, große Wirkung. Die soziokulturellen Wandlungstypen ‚Transformation' und ‚Loop' 311
Thomas Düllo

Transformative Kräfte und ästhetische Bildung in zeitgenössischer Kunst 325
Silvia Henke

Bewahrende Transformation durch Ironie und Selbstreflexivität: Heiligkeit bei Monique Schwitter und Sibylle Lewitscharoff 345
Isabelle Stauffer

Ist Religion Privatsache? Säkularisierung als Transformationsprozess 359
Klaus Viertbauer

Ökologische Sensibilität als neue Querschnittsaufgabe in der Theologie 379
Sebastian Kießig

Akteursnetzwerke und Erzählungen. Praxisperspektiven zur sozialwissenschaftlichen und theologischen Begleitung von Transformationsprozessen 389
Katharina Karl, Christian Preidel

Humility and Humiliation: A Sociological Analysis of "Catholics for Trump" 407
Joost van Loon

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 423

Von Prozessen und Konzepten der Transformation zu einer transformativen Wissenschaft: Eine Einleitung

Martin Kirschner, Thomas Pittrof, Isabelle Stauffer

I.

Transformationsprozesse sind als solche nichts Neues, wenn darunter nur Prozesse der Umgestaltung, der Umformung, des Gestaltwandels von Gesellschaften verstanden werden sollen, wie sie sich in den verschiedensten Bereichen der Kultur, Wirtschaft, Religion und Politik vollziehen; sie hat es von der Antike an ‚immer schon' und bis heute immer wieder gegeben, sei es als fortlaufende Umbauten, sei es als revolutionäre Brüche und Einbrüche. Vergleichsweise neu ist demgegenüber aber zum einen der Aufstieg des Begriffs in den Sozialwissenschaften seit Polanyis „The Great Transformation" (1944/2015) als einer sowohl modernisierungstheoretischen wie modernisierungskritischen Kategorie zur Beschreibung der Entwicklung westlicher (und dann auch global vernetzter) Gesellschaften weltweit; neu ist des Weiteren die Ausstrahlung des Begriffs aus den Sozialwissenschaften heraus in die verschiedensten Bereiche historisch orientierter Kulturanalysen hinein, die zentrale Stellung des Begriffs im Kontext der Nachhaltigkeitsforschung, seine zunehmende Bedeutung in der Theologie. Und neu ist schließlich, dass jenseits dieser einzelwissenschaftlichen auch in den von ihnen begleiteten öffentlichkeitsbildenden Diskursen der Begriff prominenter Stichwortgeber, mithin Diskurs*akteur* geworden ist: Mit einer gewissen Dringlichkeit scheint er anzuzeigen, dass die tiefgreifenden Krisen und Umbrüche, wie sie mit der „Zeitenwende"[1] des 24. Februar 2022, der Corona-Pandemie und der ökologischen Katastrophe Alltagswirklichkeit geworden sind, nicht nur zur Erfahrung einer im Ganzen veränderten, nämlich in ihrem Fortbestand bedrohten Welt geführt haben, sondern dass auch die damit verbundenen Gefährdungen nicht zu bewältigen sind ohne eine grundlegende Veränderung, eben eine „Transfor-

1 Den Begriff hat der deutsche Bundeskanzler Olaf Scholz in seiner Regierungserklärung vom 27.02.2022 zum russischen Angriffskrieg auf die Ukraine verwendet, vgl. https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356 (letzter Zugriff: 05.09.2022).

mation", von handlungsleitenden Bewusstseinslagen, gesellschaftlichen Praktiken, ökonomischen Strukturen und politischen Prozessen. Daraus ergibt sich die Aufgabenstellung, der sich das im November 2019 an der KU Eichstätt-Ingolstadt gegründete Zentrum „Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel" und mit ihm der vorliegende Band verpflichtet haben: einerseits der (gegenwartsbezogenen) *Beobachtung* und *Analyse* von Transformationsprozessen in Religion, Kirche und Gesellschaft, andererseits dem Nachdenken über die *Gestaltung* solcher Wandlungs- und Veränderungsprozesse, die sich von der Zukunft eines „den Menschen" einschließenden, transzendenzoffenen Ökosystems „Welt" als horizontbildender Zielsetzung leiten lassen, ohne seine Geschichte aus dem Auge zu verlieren.

II.

Um von dieser horizontbildenden Zielsetzung aus zurückzulenken auf das bescheidenere Format dieses Bandes, ist als erstes anzugeben, wie er sich im Feld einer Transformations*forschung* positioniert. Dieses stellt sich heterogen dar und zerfällt trotz ihres interdisziplinären Zuschnitts in unterschiedliche Transformationsdiskurse, die einigermaßen unverbunden nebeneinanderstehen. Auch transdisziplinäre Ansätze, wie sie sich im Bereich der Sozialwissenschaften, vor allem aber im Bereich der Nachhaltigkeitsforschung entwickelt haben, orientieren sich am bearbeiteten Sachbereich und können nur Ausschnitte derselben aufnehmen. Vorliegender Band kann daher nicht von einer allgemeinen Theorie der Transformation ausgehen. In seiner interdisziplinären Ausrichtung werden vielmehr Transformationsprozesse aus ganz unterschiedlichen Zusammenhängen vorgestellt, so dass damit kaleidoskopartig auch eine Zusammenschau verschiedener Stränge der Transformationsforschung entsteht. Diese Vielsträngigkeit der Transformationsforschung ist wiederum ein Spiegelbild ihrer unterschiedlichen Leitdifferenzen und Typologien, von denen wir im folgenden einige Revue passieren lassen: Sie sind meist ohne Bezug zu- oder allenfalls in Abgrenzung voneinander entstanden, obwohl andererseits dieses Feld geradezu danach zu verlangen scheint, ihm durch Typologien Leitplanken seiner Beobachtbarkeit einzuzeichnen und es dadurch betretbar zu machen. So unterscheiden, ausgehend von einem Begriff der Transformation als „Wandel von Form, Natur, Gestalt, Charakter, Stil oder Eigenschaften eines Phänomens" (Kollmorgen et al. 2015: 11), Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagner fünf interdiszi-

plinäre „Bestimmungsachsen", die zugleich Spannungspole im Verständnis von Transformation markieren:

1. Zwischen substanziellen und akzidentiellen Wandlungen
2. Transformationen mit Subjekt und Objekt sowie solchen, die sich selbst transformieren
3. Gesteuerte und ungesteuerte Transformationen
4. Revolutionäre und evolutionäre Transformationen
5. Innovative und imitative Transformationen (Kollmorgen et al. 2015: 11).

Der Frage, ob diese „Bestimmungsachsen" auch jenseits der „sozialwissenschaftliche[n], also soziologische[n], politik- und wirtschaftswissenschaftliche[n] Transformationsforschung" (ebd.) Anwendung finden könnten, widmen sich die Herausgeber des *Handbuchs Transformationsforschung* indes nicht; sie zeigen sich einer „inter- und transdisziplinären Perspektive verpflichtet" nur insoweit, als sie sich damit innerhalb der Grenzen ihres sozialwissenschaftlichen Forschungsparadigmas mit einer starken Konzentration auf den „1989/90 plötzlich erfolgten Zusammenbruch […] der staatssozialistischen Herrschaftsregime in Ost- und Mitteleuropa" (ebd.: 16) und dessen Folgen bewegen. Die in diesem Forschungsparadigma leitende Modellvorstellung von ‚Transformation' als nachholender Modernisierung, bei der die Anpassung an das westliche Modell marktwirtschaftlicher Demokratie als Maßstab dessen dient, was als „Entwicklung" gelten soll, hat auch von sozialwissenschaftlicher Seite selbst Widerspruch erfahren.[2] Dieser erfolgte insbesondere von einem ‚linken' Politikverständnis her, in dem sich kapitalismuskritische und sozialistische Vorstellungen mit der Suche nach einer Großen Transformation zu einer global gerechten und ökologisch nachhaltigen Zivilisation verbinden.[3] Hier zeichnet sich eine ‚transdisziplinäre' Perspektive ab, wie sie in den Diskursen um Nachhaltigkeit und Anthropozän in ihrer Verknüpfung von sozial-, kultur- und naturwissenschaftlichen Perspektiven zunehmend auch eingelöst wird, oft unter Einschluss philosophischer, theologischer oder spiritueller Fragen.[4]

---

2 Angesichts der Krise dieses westlichen Modells haben Ivan Krastev und Stephen Holmes (2019) eine Deutung der Entwicklung nach 1989/91 verfasst, die gerade die Umkehrung eines solchen Transformationsverständnisses (als Imitation des Westens und „nachholende Entwicklung") ins Zentrum rückt.

3 Vgl. Brie (2015), Brie et al. (2016), Wright (2017), Brie/Thomasberger (2018).

4 Vgl. als ersten Zugang zu einer Transformationsethik: Vogt (2021a); zur Anthropozändebatte: Horn/Bergthaller (2020); als Übersicht zur umweltbezogenen Transformationsforschung: Wittmayer/Hölscher (2017); als Überblick aus Sicht einer theo-

Unabhängig von diesen neueren Ansätzen, die wir weiter unten aufgreifen, kommen bereits im Kontext des SFB 644 *Transformationen der Antike* bei der Entwicklung einer eigenen „Typologie von Transformationen" (Böhme 2011: 26ff.) im Vergleich kulturwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Transformationskonzepte letztere schlechter weg: Sie seien „zu sehr vom Ereignis ‚1989' sowie der normativ-teleologischen Setzung von ‚Demokratie' fasziniert" (ebd.: 27), überhaupt zu „unidirektional" (ebd.: 27), weil „[i]n der Regel […] die sozialwissenschaftlichen Transformationsmodelle […] nur die Direktion von der gestörten Ordnung über die transformative Unordnung zur neuen Ordnung kennen: von Instabilität zu Stabilität" (ebd.: 30). Indes scheint das Vertrauen in Typologien überhaupt, sogar in die selbst entwickelten (ebd.: 47-54, 168-173), nicht besonders groß: Sind es tatsächlich „vierzehn Typen von Transformation, oder vielleicht auch neunzehn oder achtundzwanzig?" (ebd.: 23) Wenn Hartmut Böhme einleitend gleichwohl eine „Einladung zur Transformation" (ebd.: 7-37) ausspricht, so wohl auch darum, weil er für einen „gelassen[en]" (ebd.: 24) Umgang mit dem Typologieproblem plädiert und stattdessen mit dem Neologismus der Allelopoiese einen eigenen Vorschlag unterbreitet, um die Kategorie der historischen Transformation von Kulturen angemessener zu fassen (ebd.: 8). Dabei geht es Böhme darum, Transformationen nicht einfach als „Wandlungsprozesse" zu beschreiben, die sich „zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen" (ebd.: 11), sondern mit dem Begriff der Allelopoiese den Rückkoppelungseffekt, „die Wechselwirkung von Referenzbereich und Aufnahmebereich von Transformationen" (ebd.: 9) in den Blick zu nehmen, durch den die Vergangenheit „erst im Effekt ihrer Transformation gebildet, modelliert, verändert, angereichert, aber auch negiert, verfemt, vergessen oder zerstört" (ebd.: 8) wird. „Transformationen sind oft nicht episodisch oder sektoral, sondern können Epocheneinschnitte überdauern" (ebd.: 21). In manchen Fällen stellen Transformationen keinen „diskontinuierlichen, Zäsuren setzenden Wandel" dar. Ihre Funktion besteht dann gerade darin, „Tradition zu sichern, in Geltung zu halten und Verbindlichkeiten auf der Handlungs- und Wertebene einer Kultur zu erzeugen" (ebd.: 25). Der etwas sperrige Begriff Allelopoiese hat, soweit erkennbar, in der Forschung nur spärliche Aufnahme gefunden, so etwa bei Leppin (2022: 45). Aber die damit angezeigte Aufmerksamkeitsrichtung auf eine „Dialektik der Kulturbewegung" (G. Keller) im Verlauf gerade solcher Wandlungsprozes-

---

logischen Umweltethik: Vogt (2021b: 37-183, 482-505) sowie aus geschichtlicher und postkolonialer Sicht: Chakrabarty (2022).

se, bei der sich eine kulturelle Formation von der ihr vorhergehenden abstößt, bleibt ebenso beachtenswert wie der andere Hinweis auf den „Risiko-Charakter von Transformationen" (ebd.: 31), die in den seltensten Fällen Ergebnis geplanter Steuerungsprozesse sind. Dass deswegen auch „Störungen, Ereignisse, Zufälle sowie Verzweigungsketten, aber auch Verzögerungen und Beschleunigungen, Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten von Transformationen beachtet werden" müssen (ebd.), hat neuerdings im Zusammenhang des Tübinger SFB 923 *Bedrohte Ordnungen* und besonders in den Arbeiten des Althistorikers Mischa Meier zu den Transformationsprozessen im Zeitalter Justinians (482-565, Kaiser von 527 bis zu seinem Tod) eine eindrucksvolle Bestätigung gefunden. In seinen Forschungen, so resümiert Meier, habe er seinen Blick zum einen auf die „Katastrophen und die durch sie ausgelösten beziehungsweise forcierten Ängste und Erwartungen, auf eschatologische Spekulationen" und das „Versagen etablierter Orientierungsmuster" gerichtet, zum anderen aber auch auf die dadurch in Gang gebrachten Prozesse der „Restabilisierung und Konsolidierung"[5] und damit auf die kulturproduktiven Momente dieser Transformationsepoche. Dass beides, sowohl die Krisen- und Verlust- als auch die Neuheitserfahrung, Teil solcher tiefgreifenden geschichtlichen Umwälzungsprozesse ist, begründet im Fall der Spätantike die Überlegenheit des Transformationsbegriffs gegenüber dem früheren „Untergangs"-Deutungsmuster.

Gegenüber Vorstellungen einer intentionalen Planbarkeit der Zukunft, wie gegenüber Deutungsmustern eines linearen oder dialektischen Fortschritts, eignet sich das Konzept der Transformation gerade aufgrund seiner Offenheit als Paradigma für eine Analyse auch langlaufender, mehrdeutiger und komplexer Wandlungsprozesse. Im Übrigen hat sich bereits Volker Leppin in seinem Aufsatz *Transformation – Ein Modell zur Bestimmung von Kontinuität im Wandel* für einen „Verzicht auf Teleologie" (vgl. ebd.: 54-58) und damit ein kontingenzoffenes Transformationskonzept ausgesprochen – eine Empfehlung, die sich auch die Beiträge dieses Bandes zu eigen gemacht haben. Auch Leppin betont in seinem Transformationsbegriff – im Anschluss an Böhme – „Kontinuität und Wandel kultureller Formationen" (ebd.: 44).

Die Beiträge des vorliegenden Bandes wie auch die Arbeiten am ZRKG generell beziehen sich auf Transformationsprozesse in sehr unterschiedlichen Bereichen und umfassen kultur- wie sozialwissenschaftliche, ge-

5 Alle Zitate nach https://www.dfg.de/download/pdf/gefoerderte_projekte/preistraeger/gwl-preis/2022/forschungsschwerpunkte_meier.pdf (letzter Zugriff: 06.10.2022).

schichtliche und systematische, philosophische, bildungstheoretische und theologische Zugänge. Daraus ergibt sich eine Breite und Offenheit in der inter- und transdisziplinären Annäherung an Transformationsvorgänge und -begriffe, die über die bisher referierten Typologien hinaus eine je neue Vergewisserung über die Verwendungsweisen und verschiedenen Dimensionen von Transformation erfordert. Hierfür ist der Vergleich mit der Reflexion von Ester Ramharter (2020) aufschlussreich, die auf die Verwendung des Transformationsbegriffs im Rückblick auf zehn Jahre Forschungspraxis im interdisziplinären Forschungszentrum „Religion and Transformation in Contemporary Society" der Universität Wien reflektiert.[6] Ramharter (2020: 197-204) unterscheidet dort fünf Paradigmen im Gebrauch der Kategorie:

1. Transformation als *Gestaltwandel* in unterschiedlichen Varianten, mit den *Metamorphosen* des Ovid als klassischer Referenz;
2. soziale Transformationen als das umfassendste Feld, wobei auf ausgearbeitete sozialwissenschaftliche Theorien der Transformation zurückgegriffen werden kann;
3. Transformation im Kontext von Selbst- und Lebensverbesserung, wobei exemplarisch auf Didaktik und Ritualforschung verwiesen wird;
4. textbezogene Transformationen in Sprach- und Literaturwissenschaft, im Kontext von Rezeptionsprozessen, Übersetzung und Hermeneutik;
5. allgemeiner Transfer und „mapping", wobei offenbleibt, wer was warum wohin transferiert. Unter der letztgenannten Kategorie werden auch theologische Konzepte wie die eucharistische und eschatologische Transformation subsummiert.

Während im Kontext unserer Arbeiten Metamorphosen im Sinne Ovids bislang weniger im Fokus des Interesses standen, spielt der Wandel der Gestalt gerade im Blick auf das Verständnis der Sozialform von Kirche und Gesellschaft eine wichtige Rolle. Dies bestätigt die besondere Bedeutung sozialer Transformation, die aus unserer Sicht eng mit den Aspekten des Kulturwandels, der ökologischen Transformation, aber auch von Umdenken, Bewusstseinswandel (epistemischer Transformation) und Systemwandel zu verbinden wäre. Transformation als Selbst- und Lebensverbesserung kommt in der Reflexion auf Bildungsprozesse in den Blick, wobei wir darüber hinaus der Spiritualität, der künstlerischen Auseinandersetzung und der Reflexion von Lebensformen besondere Bedeutung beimessen und andererseits auch grundlegende Herausforderungen von Anthropolo-

6 Vgl. https://www.religionandtransformation.at/ (letzter Zugriff: 10.10.2022).

gie, Anthropozentrik und „Anthropotechnik" thematisieren, wie sie sich im Kontext von Digitalisierung wie der Debatten um Post- und Transhumanismus stellen. Eine eigene Bedeutung kommt neben und in übersetzungs- und rezeptionsbezogenen Transformationsprozessen dem Wandel von Medien zu, sowohl in geschichtlicher wie gegenwartsbezogener Perspektive. Insgesamt bilden die Auseinandersetzungen um eine „Große Transformation" zu einer global-gerechten und nachhaltigen Lebens- und Wirtschaftsweise unseres Erachtens einen zentralen, eigenständigen und umfassenden Zugang zum Konzept der Transformation. Dieser umfasst neben sozialen auch ökonomische, (inter-)kulturelle, epistemische und spirituelle Aspekte, die in ihrer Gesamtheit auf eine Korrektur, vielleicht sogar Überwindung des dominanten zivilisatorischen Paradigmas einer technokratischen, eurozentrischen und auf Beherrschung der Natur und des Anderen gerichteten Kultur zielen. Ökologische und post- bzw. dekoloniale Diskurse greifen hier eng ineinander.[7] Konsequenterweise würde dies auch zu einer Transformation der Wissenschaft führen, zur kritischen Reflexion auf den Zusammenhang von Wissen, Macht und Gesellschaft, und mithin zu einer *transformativen Wissenschaft*. Solche Reflexion auf den Zirkel von Theorie und Praxis im Kontext sozialer Machtbeziehungen wie auch des Mensch-Natur-Verhältnisses und die Entwicklung eines Verständnisses transformativer Wissenschaft findet explizit in ökologischem Kontext[8], in befreiungstheologischen, post- bzw. dekolonialen Ansätzen statt.[9] Ein solcher Ansatz bleibt umstritten, da er eine gesellschaftskritische, normative Dimension einschließt, die „Neutralität" wissenschaftlicher Paradigmen in Frage stellt und die eigenen Optionen benennt. Er entspricht dem umfassenden Charakter von Transformationsprozessen insofern, als diese nicht aus einer unbeteiligten Beobachterperspektive „von außen" betrachtet werden können, vielmehr Subjekt, Gesellschaft und die wissenschaftliche Praxis mit ihren Paradigmen selbst involviert sind, was wissenschaftliche Distanz und methodische Transparenz nur über eine

---

7 Vgl. exemplarisch Chakrabarty (2022). Zu einem Verständnis Europas und seiner narrativen und performativen Reinszenierung in Aufnahme postkolonialer Kritik vgl. auch Kirschner (2022).

8 Hier sei exemplarisch auf die Arbeiten von Schneidewind/Singer-Prodowski (2013), Sommer/Welzer (2014), Schneidewind (2018), Göpel (2016; 2021) sowie die Arbeiten des Wuppertal Instituts und des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, bes. WBGU (2011) verwiesen.

9 Als Überblick vgl. Tamayo-Acosta (2020); zur postkolonialen Kritik am traditionellen Wissenschaftsbegriff vgl. u.a. Smith (1999); Quijano (2009) sowie Mignolo (2006).

kritische Reflexion aus der Innenperspektive und über die Offenlegung der eigenen Position und der getroffenen Optionen ermöglicht. Gilt dies in gewisser Weise für alle hermeneutischen „Geisteswissenschaften", so in besonderer Weise für die konfessionelle Theologie, die sich ihrer Sache nach als Transformationswissenschaft verstehen lässt. Wenn sie in ihrem Selbstverständnis auf die heilschaffende Begegnung von Gott und Mensch (in Offenbarung und Glauben) reflektiert, so ist diese nie unmittelbar und als solche greifbar, sondern verweist auf Prozesse der Umkehr, Verwandlung und Transformation (des Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft, symbolisch verdichtet in den Sakramenten und der Liturgie), an denen diese verändernde Begegnung wirksam und geschichtlich greifbar wird. In ihrer mystagogischen, spirituellen, kerygmatischen, kirchlichen und politischen Dimension kann Theologie zudem selbst als eine transformative Wissenschaft verstanden werden.[10]

III.

Gewiss sind nicht alle Beiträge, so vor allem die eher kulturwissenschaftlich ausgerichteten Fallstudien dieses Bandes, auf das Konzept einer „Großen Transformation" zu geschrieben. Sie lassen aber doch in ihrer Zusammenschau gewisse konzeptionelle Grundlinien erkennen, die sich auf dieses Konzept beziehen lassen. So stellt es – erstens – keinen Widerspruch zu dem Konzept einer „Großen Transformation", sondern vielmehr einen Einspruch gegen die Dominanz des eingangs skizzierten sozioökonomischen Paradigmas dar, wenn in verschiedenen Aufsätzen das modernisierungsgewisse Selbstverständnis des Transformationsbegriffs als unreflektierter Geschichtsglaube an ein „Durch Transformation immer besser Werden bzw. besser Machen" hinterfragt wird; so wenn B. Gauly einen Fall „steckengebliebener Transformation" vorstellt, der Beitrag von M. Neumann kritisch „Transformationsverluste" bilanziert und L. Hölscher

10 Auch wenn Ansätze einer „transformation theology" (Davies et al. 2007; Davies 2013) oder einer „transformativen Theologie" nicht diskursprägend geworden sind, so kommt dem Begriff der Transformation in der Theologie gegenwärtig eine wachsende Bedeutung zu. Dies gilt auch im weiteren Feld der religionsbezogenen Wissenschaften, etwa um den Wandel von Religiosität im Kontext von Modernisierungs-, Säkularisierungs- oder Pluralisierungsprozessen zu analysieren. Vgl. z. B. die DFG-Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne" (2006-2012): https://ceres.rub.de/de/forschung/projekte/transformation-of-religion/ (letzter Abruf: 10.10.2022).

die Erfahrung des 1. Weltkriegs als „Geschichtsbruch" diskutiert, wie überhaupt auch andernorts in diesem Band die Erfahrung und Deutung von Geschichte, bis hin zu impliziten oder expliziten Geschichtsphilosophien und -theologien (W. Widenka) oder ihrer Negation, eine große Rolle spielt. Hier zeigt sich, dass die Kategorie der Transformation nicht nur das Verhältnis von Bruch und Kontinuität berührt (Z. Bagheri Noaparast; L. Hölscher), sondern auch mit der Frage konfrontiert, ob Transformationsprozesse in einem Horizont von Sinn und Hoffnung auf Rettung und Gerechtigkeit oder von letzter Absurdität oder Nichtigkeit verhandelt werden (K. Appel). Zweitens wird deutlich, dass vor allem die schon genannten Beiträge aus theologischer, soziologischer und bildungstheoretischer Perspektive sich über ihren fachwissenschaftlichen Charakter hinaus als Beiträge zur gesellschaftlichen Debatte verstehen. Sie beschreiben nicht nur, sie wollen auch etwas verändert sehen – konkret bspw. an „Kirche" als Sozialgestalt und durch sie (S. Kießig; K. Karl/C. Preidel). Drittens wird sichtbar, dass jenseits der szientifischen Diskurse auch Kunst (S. Henke) und Spiritualität (I. Guanzini) unverzichtbare Teilnehmer in dieser Debatte sind. Sie bringen ein Anderes der Erfahrung zur Geltung, das sich gesellschaftlichen Steuerungsprozessen entzieht, noch im Modus der literarischen Ironie auf Unverfügbares verweist (I. Stauffer) und damit auf die Hineinnahme oder das Hineinwirken Gesellschaft transzendierender Perspektiven in sie zielt.

Das kritische Forschungsreferat ergänzen wir daher durch die Reflexion zweier Fotografien, einer Skulptur von Max Bill und einer Wendeltreppe in der Kartause von Padula, die sich dem hier anskizzierten Konzept von Transformation über eine Bildbetrachtung – inspiriert von der transformativen Kraft der Kunst – annähert.

Die Wendeltreppe des ehemaligen Kartäuserklosters *Certosa di Padula* in der Provinz Salerno in Kampanien zählt zum Unesco-Weltkulturerbe. Das Kloster wurde 1306 gegründet. Der Kreuzgang des Klosters gilt mit einer Gesamtgröße von 12.000 Quadratmetern als der größte der Welt. Die Wendeltreppe, die im nebenstehenden Bild von unten nach oben aufgenommen wurde, führt von einer Eingangstür beim Kreuzgang hinauf in die Klosterbibliothek. Sie ist stützenfrei aus 38 monolithischen, in der Außenwand verankerten Marmorstufen ausgeführt. Diese Wendeltreppe verbindet den Lebensbereich der Mönche (die Zellen liegen rings um den Kreuzgang) mit dem Ort der Wissenschaft, dem Bibliothekssaal (siehe Abb. 1).

Abb. 1: Wendeltreppe des Klosters Certosa di Padula (1306), Fotograf Christian Klenk

In ihrer Verbindung des Kreuzgangs mit der Bibliothek des Klosters kann sie auf die enge Verbindung von Religion, Lebensform und Bildung hinweisen, welche die Geschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägt und die im Kontext einer post-säkularen Gesellschaft einem tiefen Wandel unterliegt.[11] Die Wendeltreppe kann aber auch als solche ein Bild für Religiosität und Transzendenz sein: in der spiralförmigen Bewegung des Auf- oder Absteigens kann sie in einem weiten Sinn – analog zu einer Jakobsleiter – die Verbindung von oben und unten, Himmel und Erde, Göttlichem und Menschlichem symbolisieren. Dabei ist die Spirale ein archetypisches Symbol für Wandlung und Transformation, die im Durchlaufen oft krisenhafter, zirkulärer Prozesse auf eine höhere Ebene – oder auch tiefer in die eigene Existenz hineinführt (vgl. Wöll 2008). Diese Symbolik der Spirale verweist zugleich – nicht zuletzt, da sie sich in einem *ehemaligen* Kloster befindet – über die institutionalisierten Formen von Religion in das weite Feld der Spiritualität, in der dem Konzept der Transformation

11 Vgl. exemplarisch Höhn (2008, 2010); Barbieri (2014) sowie Lutz-Bachmann (2015).

des Selbst wie der Welt und des Bewusstseins ebenfalls zentrale Bedeutung zukommt.[12]

Die Skulptur *Unendliche Schleife* des Schweizer Architekten und bildenden Künstlers Max Bill (1908–1944) befindet sich im Essener Stadtgarten. Sie wurde aus Tranasgranit gefertigt und besticht optisch durch ihre polierte Oberfläche, welche die rötliche Färbung des Materials betont (siehe Abb. 2).[13]

Abb. 2: Max Bill: Unendliche Schleife (1974)[14]

Die Härte des Steins und das massive Material wurde zu einer Form gestaltet, die leicht, dynamisch und beweglich wirkt, die polierte Oberfläche reflektiert das Licht. Das Zusammenspiel von Materie und Form gerät

12 Zur wachsenden sozialen Bedeutung außerkirchlicher Religiosität vgl. z. B. Luckmann (1991); Taylor (2007).

13 Vgl. Ren, Andreas: Max Bill, unendliche Schleife, 1974, Essen, in: Kunst ruhryal, [https://kunst-ruhryal.de/max-bill-unendliche-schleife-1974-essen/] (letzter Zugriff: 12.09.2022).

14 [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/Max_Bill_unendliche_Schleife_7890.JPG] (letzter Zugriff: 10.10.2022).

hier in Bewegung, obwohl es sich um eine Skulptur aus Stein handelt. „Transformation" geschieht nicht abstrakt, sondern in Auseinandersetzung mit der materiellen Wirklichkeit, im Aufgreifen ihrer Strukturen und Eigendynamik, sodass in einem dialogischen Prozess die gegebene Materie (hier der Granit) in eine neue Form überführt wird und eine neue Gestalt und Bedeutung gewinnt.

Zudem ist die Figur zwar schlicht und mathematisch streng konstruiert, sie bildet gerade darin aber eine unwahrscheinliche Form: Dies offenbart der Versuch, sich an einer Fläche entlang zu bewegen. Ob man außen oder innen beginnt, man wechselt die Seiten und fällt gewissermaßen aus der Figur hinaus, und/oder gerät neu in sie hinein. Das Innen wird mit dem Außen konfrontiert, das Außen ins Innen hineingeholt. Transformationsprozesse haben wesentlich mit dieser Wechselwirkung und Korrespondenz zwischen innen und außen zu tun: die klaren Abgrenzungen zwischen Religiösem und Säkularem, zwischen konfessioneller Zugehörigkeit und anderen Religionen, zwischen kirchlichem Innen und Außen, aber auch zwischen den gesellschaftlichen Gruppen erweisen sich als illusionär, machen engen Wechselwirkungen Platz, auch und gerade dort, wo Positionen und Identitäten durch Abgrenzung und Ausgrenzung gewonnen werden. Darin gewinnt die Skulptur eine Tiefe, die ins Theologische, ins Verständnis von Transzendenz hineinreicht und diese umgekehrt auf die Immanenz, auf Geschichte und Welt hin öffnet. Der Titel *Unendliche Schleife* verweist darauf, dass die Figur keinen Anfang und kein Ende hat – und doch ist sie anders, komplexer als ein Ring, ein Kreis oder eine Kugel, die ja ebenfalls das Unendliche evozieren. Die Figur des Möbiusbandes, die hier aufgegriffen wird, wurde Mitte des 19. Jahrhunderts vom Mathematiker und Astronom August Ferdinand Möbius entwickelt: Sie verbindet die Figur des Unendlichen mit dem oben erwähnten Wechseln zwischen Innen und Außen. Der Theologe Hans-Joachim Sander (2019) hat seinen Entwurf einer topologischen Dogmatik von diesem Wechsel her konzipiert, wie er an der Figur des Möbiusbandes ablesbar ist. Unendlichkeit ist hier nicht ruhend in sich geschlossen, sondern steht in Kommunikation mit den Gegensätzen (innen/außen) und dem Material. Transzendenz wird der Immanenz nicht entgegengesetzt, sie ist vielmehr auf das andere ihrer selbst verwiesen: Sie geschieht gerade im Übersteigen und Transformieren des Materiellen, der Geschichte, der Gegensätze, die im Unendlichen wirken und es dynamisieren. Insofern kann die Skulptur Ausdruck für eine Tiefendimension von Transformation sein, die Transzendenz nicht als Hinterwelt oder abstraktes Jenseits denkt, sie vielmehr als Ereignis, Unterbrechung oder Einbruch des Anderen zugleich auf die

Dynamik einer immanenten „Transzendenz von innen" bezieht, die in ihr als Ursprung, Ziel und Horizont bereits wirksam ist.

IV.

Die Aufsätze dieses Bandes lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Zum einen handelt es sich um Zugangsweisen, die sich im Ganzen von einer stärker systematisierenden Behandlung ihres Themas leiten lassen und als Diskussionsbeiträge zum *Konzept* der Transformation zu verstehen sind. Die zweite Gruppe besteht aus Beiträgen, die den Transformationsbegriff am historischen Material erproben. Zur ersten Gruppe gehören die Beiträge von M. Kirschner, M. Schneider, H. C. Koller, R. Koerrenz, I. Guanzini, K. Appel und Z. Bagheri Noaparast. Zur zweiten zählen, in chronologischer Abfolge, diejenigen von J. Günther, B. Gauly und T. Pittrof zur Spätantike, von W. Widenka, B. Schmidt und J. Bärsch zur Neuzeit sowie die von M. Neumann, L. Hölscher, T. Düllo, S. Henke, I. Stauffer, K. Viertbauer, S. Kießig, K. Karl/C. Preidel und J. v. Loon zur Moderne des beginnenden 20. Jahrhunderts und zur Gegenwartsmoderne.

M. Kirschner fragt aus der Erfahrung global verweigerter Gerechtigkeit und elementarer Verwundbarkeit nach der Möglichkeit einer Verwandlung der Welt, die Verzweiflung und Ohnmacht nicht als letzte Antwort hinnimmt, sondern Quellen der Hoffnung erschließt. Aus dieser Perspektive konzipiert er einen theologisch gehaltvollen Begriff von ‚Transformation' in fünf Dimensionen: einer deskriptiv-analytischen, strategisch-politischen, epistemischen, geschichtsphilosophischen und zuletzt einer eschatologischen. Unabhängig von M. Kirschner, aber in eng verwandter Ausrichtung mit ihm begreift M. Schneider die damit angezeigte Umgestaltung der Wirklichkeit als die einer „befreienden" Transformation. Dabei hält er zugleich bewusst, dass solche Befreiung nicht auf dem Weg ‚geplanter' Revolutionen gelingen kann. Vielmehr plädiert er für ein Verständnis von ‚Transformation' als responsivem Lernprozess, der sich auf dem Boden eines relationalen Wirklichkeitsverständnisses vollzieht.

Von diesen Positionsbestimmungen her lassen sich zwei Linien ausziehen, von denen die eine, bildungsphilosophische oder -theoretische, zu den Aufsätzen von Koller und Koerrenz, die andere zu denen von Guanzini, Appel und Bagheri Noaparast führen. Koller und Koerrenz sind gleichsam als die zwei Stimmen eines kompositorischen Ganzen darin zu lesen, dass Koller im Zeichen des Transformationsbegriffs Bildung als „Selbstgestaltung" oder „Selbstverwandlung", Koerrenz diese aber als Geschehen im Resonanzraum von „Erinnerung" beschreibt; womit beide in der Zusam-

menschau ‚Bildung' als transformatives Ineinander von Aktivität und weltoffener Rezeptivität entfalten, die kein passives Hinnehmen und Erdulden, sondern ein aufmerksames Gewahrwerden ist. Solche identitätsstiftenden Lebensprozesse als die eines fortlaufenden Gestaltwandels nimmt auch I. Guanzini in den Blick, und zwar von einem Konzept der „Metamorphose" her, das indes zuletzt im Zeichen des biblischen „Siehe, ich mache alles neu" auf eine Verwandlung hin überschritten wird, die jenseits von allem liegt, was immer man auch im Irdischen sich unter ‚Transformation' vorzustellen und dort in Erfahrung zu bringen vermag. Das Werden dieser Verwandlung, als der „letzte[n] Transformation der Wirklichkeit", ist denn auch Gegenstand ihrer philosophisch-theologischen Nacherzählung, als einer Nacherzählung von Zukünftigem, bei K. Appel. Er deutet in einer Auslegung von Mk 16, 1-8 das „Schweigen der Frauen" angesichts des leeren Grabes des Auferstandenen als weltgeschichtlichen Anfang eines „Endes der Repräsentation", an dessen endzeitlichem Ausgang alle kategorialen und symbolischen Herrschaftsordnungen der Welt zum Verstummen gebracht sein werden. Appel rührt damit an eine schriftgestützt-erfahrungsbasierte Theologie, von deren anderer Seite her, nämlich der Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Bösen und des Übels, Z. Bagheri Noaparast zu einer vergleichbaren Feststellung bezüglich dessen kommt, was Glauben bewegen, festigen, aber auch erschüttern kann: Eine Transformation des Glaubens werde weniger von Argumenten als von tiefgreifenden Erfahrungen angestoßen, besonders, wenn diese sich nicht ins bisherige Weltbild integrieren lassen.

Mit dem Aufsatz von J. Günther wird die Reihe der kulturwissenschaftlichen und geschichtlichen Beiträge des Bandes eröffnet. Am Beispiel der spätantiken Trauerfeierlichkeiten stellt Günther den folgenreichen Fall einer Ritualtransformation vor, bei der das von der Jenseitshoffnung der gläubigen Christen getragene neue Verständnis des Todes zu einschneidenden Veränderungen des Begräbniszeremoniells führte. Vor allem das lärmende „Sounddesign" alten Stils erlebte seine Totalverwerfung; der Schall erzener Blasinstrumente und lauter Klagerufe wich frommem Hymnengesang. Wird man hier einen klaren Bruch zwischen paganer und christlicher Ritualpraxis feststellen können, so zeigt der Beitrag B. Gaulys, dass der anderwärts unternommene Versuch einer Christianisierung herkömmlicher Formen auch misslingen konnte: Das Vorhaben des Klerikers Paulinus von Nola, ausgerechnet in einem traditionell den körperlichen Liebesfreuden aufgeschlossenen Hochzeitsgedicht die Neuvermählten zu sexueller Enthaltsamkeit anzuhalten, muss den Zeitgenossen wie ein performativer Selbstwiderspruch erschienen sein und fand, als das schon erwähnte Beispiel einer „steckengebliebenen Transformation", keine Nachfolge. Auf

den epochalen religionsgeschichtlichen Umbruch der Spätantike blickten nach T. Pittrof romantische und nachromantische Religionsintellektuelle mit durchaus unterschiedlichen Wertungen zurück; gemeinsam stellten sie jedoch die Diagnose einer mit dem Siegeszug des Christentums zwar kulturell verdrängten, jedoch noch immer latent präsenten heidnischen Götterwelt, womit sie die Vorstellung eines einmal abgeschlossenen Transformationsgeschehens korrigierend zu der eines psychohistorisch dimensionierten Vorgangs von „langer Dauer" (*longue durée*)[15] umdeuteten.

Die damit eröffnete Reihe der Beiträge zum Thema „Religion im Umbruch" (Nipperdey 1988) setzen die nachfolgenden Aufsätze von W. Widenka, B. Schmidt und J. Bärsch fort. Während W. Widenka mit der Geschichte des jüdischen Messianismus und dessen nationalreligiöser Transformation zum Zionismus ein faszinierendes Kapitel Politischer Theologie vergegenwärtigt, das in die Errichtung des Staates Israel hineinführt, dort aber bis heute weder seinen Abschluss noch seine Beruhigung gefunden hat, behandeln B. Schmidt und J. Bärsch mit den Konfessionalisierungsprozessen von Reformation und nachtridentinischen Reformen Verlaufsgestalten eines konfliktreichen transformativen Epochenbruchs. Der Beitrag von B. Schmidt untersucht invektive Dynamiken als Transformationshilfen anhand von Herabsetzungen und Beleidigungen am Werk von Kilian Leib, einem Opponenten Martin Luthers. Der Beitrag zeigt, dass die Invektiven der Konstitution und Abgrenzung der entstehenden Konfessionsgruppen dienten und zu den Phasen einer Gesellschaftstransformation gehörten, in denen die Rahmenbedingungen für Neues geschaffen wurden und dessen Entfaltung, aber auch Bestreitung und Ausdifferenzierung brachten. Die nachtridentinischen Liturgiereformen bei J. Bärsch lassen sich demgegenüber als innerkatholische Aufbruchsbewegung deuten; mit ihnen zog ein neuer Geist in die katholischen Kirchenräume ein, der sich nicht nur in einem äußerlich veränderten Zeremoniell, sondern auch in einer innerlich veränderten Haltung zum gottesdienstlichen Geschehen bei Klerikern wie Laien ausdrückte.

Die Beiträge von M. Neumann und L. Hölscher sowie derjenige von T. Düllo liefern modernehistorische Fallstudien. M. Neumann wertet das Umkippen der Heilserwartungen um 1800, die sich an die Französische Revolution von 1789 knüpften, in die apokalyptischen Szenarien einer radikalen Kultur- und Gesellschaftskritik um 1900 als ein Zeichen für zwischenzeitlich eingetretene „Transformationsverluste" und lokalisiert deren Ursache in der Missachtung elementarer fortschrittsskeptischer mo-

15 Auch dazu übrigens schon Leppin (2022: 58-60): „Wandel in der Longue durée".

ralischer Intuitionen; der von den modernen Apokalyptikern erhobene Ton war demnach der des Protests gegen das dominante Geschichtsnarrativ vom „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" unter preußischer Vorherrschaft.

Dass sich die Geschichtskatastrophe des Ersten Weltkriegs dann aber nicht einmal mehr als Summe solcher „Transformationsverluste" bilanzieren ließ, sondern im Untergang einer ganzen „Welt von Gestern" (Stefan Zweig) mit der Erfahrung eines unheilbaren „Geschichts*bruchs*" konfrontierte, wendet L. Hölscher ins Theoretische der Begrifflichkeit *für* Geschichte: An der Kategorie des Geschichtsbruchs bricht sich demzufolge die der „Transformation" selbst.

Thomas Düllo widmet sich der Popkultur als „Transformationsmaschine", an der sich zwei Typen soziokultureller Wandlung herauskristallisieren: die performative Transformation und der Loop. An der Medienentwicklung von der palimpsestartigen Korrekturflüssigkeit *Tipp-Ex* zum akustisch-visuellen Live-Act von MTV und der Transformation von Jazz in Pop wird deutlich, wie sehr De- und Rekontextualisierungspraktiken zum Prinzip einer performativen Transformation gehören. Am loopartigen *Magic Trip* (2011) des Beatniks Ken Kesey und der hippiesken *Merry Pranksters* sowie an Richard McGuires Comic *Here* (2014) werden die unmerklichen Ver-Rückungen des moderneren Wandlungstyps Loop aufgezeigt, der zudem für die Akzeptanz und Adaption von Gleichzeitigkeit steht. Ausgehend von Jean-Luc Nancys Frage, was zu tun sei in den fortschreitenden Krisen und Katastrophen, die die Welt im 21. Jahrhundert prägen, befasst sich Silvia Henke mit dem Transformativen der zeitgenössischen Kunst. Am Comic des Zeichners Alex Baladi *Von Corona gezeichnet* (2021), einer Installation des Schweizer Künstlers Charles Moser und dem Video von Judith Albert *Judith & Holofernes* (2013) werden durch das Ausstellen unserer Ratlosigkeit Prozesse transformativer Erkenntnis sinnlich *und* reflexiv erfahrbar. Ihr größtes Potential für Bildung als Prozess der Veränderung liegt im Abstand des Ästhetischen zur ausbuchstabierten Information in Politik und Wissenschaft. Ausgehend von Hartmut Böhmes spannungsreichem und modellierendem Transformationsbegriff und ausgerichtet an Marcel Gauchets These, dass das Religiöse nicht verschwindet, sondern sich transformiert, zeigt I. Stauffer, wie in Sibylle Lewitscharoffs Roman *Apostoloff* (2009) und Monique Schwitters' Roman *Eins im andern* (2015) die in einer säkularisierten Umwelt fremd erscheinende Heiligkeit mittels ironisierter Apostelfiguren und selbstreflexiver Elemente transformiert wird. Es handelt sich um eine bewahrende Form der Ironie, die es erlaubt, grundlegende und letzte Erfahrungen wie Liebe, Tod und die Hoffnung auf ein Jenseits auf reflektierte und offene Weise zu verhandeln.

Die vier abschließenden Beiträge von K. Viertbauer, S. Kießig, K. Karl/C. Preidel und J. van Loon wenden den Blick von den Transformationsprozessen der Gegenwart in Kunst und Literatur auf die im Feld von Religion, Kirche, Gesellschaft und Politik. In den Diskussionen, ob Religion im säkularisierten, weltanschaulich neutralen Staat als Privatsache zu gelten habe, argumentiert K. Viertbauer in Anknüpfung an J. Habermas dafür, Säkularisierung als einen Transformationsprozess zu deuten, in dem Religion nicht mehr als bestimmendes Weltbild, sondern als Lebensform verstanden wird, die als solche öffentlich bedeutsam bleibt. In ihrer Sozialgestalt als Kirche erweist sie sich zudem weiterhin als entschiedener öffentlichkeitswirksamer Impulsgeber, Anwalt und Akteur gerechtigkeitsgeleiteter Veränderungen. Konkret wird diese Akteursrolle in der Pastoraltheologie: Sie kann sich im Ausgang von Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato si'* nicht nur die Forderung nach einer integralen Ökologie zu eigen machen (Kießig), sondern bereits von Beispielen gelingender Praxis erzählen (Karl/Preidel). Damit bieten sie das Gegenstück zu dem, wovon J. van Loon in seinem Aufsatz berichtet: Er deutet die Strategien der gesellschaftlichen Polarisierung und Radikalisierung, der Selbstinszenierung von Überlegenheit und Demütigung des Gegners, wie sie in der Neuen Rechten und besonders unter Trump beherrschend geworden sind, als eine Form, eigene Erfahrungen der Ohnmacht und Demütigung zu kompensieren, Ressentiments zu pflegen und durch die Abwertung von Minderheiten eigene Privilegien zu verteidigen oder zumindest zu inszenieren. Dabei macht van Loon deutlich, wie die Demokraten in ihrer Verbindung mit dem liberalen Establishment und der Verachtung der Gegenseite selbst Teil einer solchen Politik der Demütigung sind. Zugespitzt formuliert: Technokratischer Neoliberalismus und kleptokratischer Neofaschismus konvergieren darin, wie sie durch eine Politik der Demütigung Ermächtigungsprozesse verhindern. Als Gegenmodell einer transformierenden Demut bzw. Selbsterniedrigung, die die Spirale wechselseitiger Demütigung unterbricht, verweist van Loon auf den Gedanken der Kenosis (Selbsterniedrigung Gottes in Inkarnation und Kreuz), wie er im Ethos der Bergpredigt zum Ausdruck kommt und wie ihn Gianni Vattimo philosophisch in ein „schwaches Denken" übersetzt hat. Seinen Verweisen auf Berardi und Latour folgend, ließe sich transformative „Agency" nicht vom souveränen Subjekt her, sondern im gemeinsamen Umgang mit der erfahrenen Verwundbarkeit, im Widerstand gegen Zynismus und Gewalt sowie im Verzicht auf Inszenierung von Überlegenheit denken.

Zum Schluss möchten wir uns bei all jenen bedanken, die zur Entstehung dieses Bandes Unverzichtbares beigetragen haben: zunächst bei den Autorinnen und Autoren, dann insbesondere bei Frau Theresia Böhm in

ihrer vielfältigen und zuverlässigen Arbeit in der Organisation von Tagung und Publikation, Frau Tabea Kett und Katja Seehütter für die Korrekturarbeiten am Manuskript sowie dem Nomos Verlag, namentlich Frau Bernstein und Frau Vogt, für die unkomplizierte und angenehme Zusammenarbeit. Mit den Reflexionen zu Konzept und Prozessen der Transformation eröffnen wir mit Band 1 zugleich die neue Reihe „Transformation transdisziplinär" des KU Zentrums „Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel", die sich als Forum für die Auseinandersetzung mit Transformationsprozessen in der skizzierten Breite und für die Schärfung ihres Verständnisses in transdisziplinärer Zusammenarbeit versteht.

Literaturverzeichnis

Barbieri, William A.: The Post-Secular Problematic, in: William A. Barbieri (Hg.): At the limits of the secular: Reflections on faith and public life. Grand Rapids 2014, 129-161.

Böhme, Hartmut: Einladung zur Transformation: Was ist Transformation?, in: Ders. u. a. (Hg.): Transformation: Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. München, Paderborn 2011, 7-37.

Brie, Michael (Hg.): Mit Realutopien den Kapitalismus transformieren? Rosa-Luxemburg-Stiftung. (Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 2). Hamburg 2015.

Brie, Michael/Reißig, Rolf/Thomas, Michael (Hg.): Transformation: Suchprozesse in Zeiten des Umbruchs. Berlin, Münster 2016.

Brie, Michael/Thomasberger, Claus (Hg.): Karl Polanyi's vision of a socialist transformation. Montreal 2018.

Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter. Berlin 2022.

Davies, Oliver/Sedmak, Clemens/Janz, Paul D. (Hg.): Transformation theology: Church in the world. London, New York 2007.

Davies, Oliver: Theology of transformation: Faith, freedom, and the Christian act. Oxford 2013.

Göpel, Maja: The Great Mindshift: How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations go Hand in Hand. Cham 2016.

Göpel, Maja: Unsere Welt neu denken: Eine Einladung. 16. Auflage, Berlin 2021.

Höhn, Hans-Joachim: Der fremde Gott: Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008.

Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn: Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn 2010.

Holischka, Tobias/Viertbauer, Klaus/Preidel, Christian (Hg.): Digitalisierung als Transformation: Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie. Heidelberg, Berlin 2022.

Horn, Eva/Bergthaller, Hannes: Anthropozän zur Einführung. 2., ergänzte Auflage, Hamburg 2020.

Kirschner, Martin (Hg.): Europa (neu) erzählen: Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Baden-Baden 2022 [https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783748928645/] (letzter Zugriff: 10.10.2022).

Kollmorgen, Raj/Merkel, Wolfgang/Wagener, Hans-Jürgen: Transformation und Transformationsforschung: Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Wiesbaden 2015, 11-27.

Krastev, Ivan/Holmes, Stephen: Das Licht, das erlosch: Eine Abrechnung. 2. Auflage, Berlin 2019.

Leppin, Volker: Transformation – Ein Modell zur Bestimmung von Kontinuität im Wandel, in: Ders., Stefan Michels (Hg.): Reformation als Transformation: Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historiographischer Beschreibungskategorie. Tübingen 2022, 43-60.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.

Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. (Normative Orders, 12). Frankfurt am Main, New York 2015.

Mignolo, Walter D.: Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien 2006.

Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch: Deutschland 1870-1918. München 1988.

Polanyi, Karl: The great transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. 12. Auflage, Berlin 2015 (zuerst 1944).

Quijano, Aníbal: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien 2009.

Ramharter, Esther: "Transformation" in the Context of Religion and Society, in: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 6 (2020), 193-215 [https://doi.org/10.30965/23642807-00601012] (letzter Zugriff: 10.10.2022).

Sander, Hans-Joachim: Topologische Dogmatik Band 1: Glaubensräumen nachgehen. Ostfildern 2019.

Schneidewind, Uwe/Singer-Brodowski, Mandy: Transformative Wissenschaft: Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem. Marburg 2013.

Schneidewind, Uwe: Die große Transformation: Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels. Frankfurt am Main 2018.

Scholz, Olaf: Regierungserklärung am 27. Februar 2022, in: Die Bundesregierung, [https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356] (letzter Zugriff: 05.09.2022).

Smith, Linda Tuhiwai: Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London, New York 1999.

Sommer, Bernd/Welzer, Harald: Transformationsdesign: Wege in eine zukunftsfähige Moderne. München 2014.

Taylor, Charles: A Secular Age. Cambridge, MA u. a. 2007.

Vogt, Markus: Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen. München 2021a.

Vogt, Markus: Transformationsethik in Zeiten des radikalen Wandels, in: futur 2, 1 (2021b): [https://www.futur2.org/article/transformationsethik-in-zeiten-des-radikalen-wandels/] (letzter Zugriff: 10.10.2022).

Vogt, Markus: Wandel als Chance oder Katastrophe. München 2018.

WBGU – Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen: Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation (Hauptgutachten). Berlin 2011.

Wittmayer, Julia/Hölscher, Katharina: Transformationsforschung: Definitionen, Ansätze, Methoden. Hg. v. Umweltbundesamt, Dessau-Roßlau 2017: [https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/transformationsforschung] (letzter Zugriff: 10.10.2022).

Wöll, Alexander: Spirale, in: Günter Butzer, Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. Stuttgart 2008, 363-364.

Wright, Erik Olin: Reale Utopien: Wege aus dem Kapitalismus. Berlin 2017.

I. Konzeptionelle Überlegungen zum Verständnis von Transformation

Systematisch-theologische Überlegungen zum Konzept der Transformation

Martin Kirschner

Abstract

The article outlines a multidimensional concept of transformation that applies to a radical and comprehensive change that evolves from within as a response to crises and events. The starting point is not the general tension of continuity and change as a historical constant, but the experience of the traumatic and catastrophic that interrupts history and constructions of its meaning. In the cry for salvation and justice, the established order is called into question, looking for possibilities of radical change, perspectives of action and resources of hope. The article situates the concept of transformation in this horizon. It proposes distinguishing five dimensions in the use of the term: a descriptive-analytical, a strategic-political, an epistemic, a philosophical-historical and an eschatological one. The theological meaning of transformation is reflected along these dimensions and faith is understood as a resource of comprehensive hope.

Key-Words

Crisis, Rupture, Transformation, Change, History, Epistemology, Eschatology

1. *Religiöser Wandel, die Erfahrung des Bruchs und die „apokalyptische Signatur" unserer Zeit*

Gesellschaftlicher und religiöser Wandel bilden eine Konstante in der Geschichte. Sie machen gerade die Geschichtlichkeit der Geschichte aus. Besonders dort, wo versucht wird, eindeutige Identitäten oder ewig gültige Wahrheiten zu definieren, erweist sich der geschichtliche Wandel als ein Problem. Die Suche nach dem, was sich in allem Wandel als wahr und gültig erweist, zeigt nicht nur eine epistemische, ethische und eschatologische Dimension auf, sondern lässt sich auch in Form existentieller Fragen formulieren: Was konstituiert in allem Wandel die Identität einer Person und ihrer Biografie? Wie lässt sich die Identität eines Volkes, einer Kirche

oder Religion bestimmen? Eschatologisch formuliert: Was wird am Ende wichtig und gültig gewesen sein? Was bleibt und hat Bestand?

In ruhigen Zeiten kann eine solche Spannung von Identität und Veränderung als ein relativ bruchloser Prozess von Entwicklung und Tradition konzipiert werden. Dabei werden Veränderungen in ein Ganzes integriert und dessen Identität bleibt gewahrt. Doch welche Zeiten sind schon „ruhig" – und für wen? Unsere Zeiten sind es jedenfalls nicht. Die Erfahrung von Brüchen und der Erosion von Ordnungen lässt Kontinuität und Tradition fraglich werden. Das Bestehende gerät in eine Krise – und jede Krise verlangt Entscheidungen, Korrekturen und das Wagnis von Neuem. In der Konfrontation mit geschichtlichen Ereignissen, in der Erfahrung von Unrecht und im Protest gegen die bestehende Ordnung kann das Überkommene nicht einfach fortgeschrieben werden. Wenn es gut geht, rückt die ganze Wirklichkeit in eine neue Perspektive, aus der heraus das eigene Leben, die Religion oder die gesellschaftliche Ordnung erneuert werden. Doch gibt es dafür keine Garantie. Die Dramatik von Krisen liegt ja gerade darin, dass sie auch in die Katastrophe führen können. Wo eingetreten ist, was nie hätte geschehen dürfen, markiert dies einen Riss, der sich nicht bruchlos in übergreifende Sinndeutungen integrieren lässt; Traumata, die sich gleichwohl der weiteren Geschichte einschreiben und die Überlebenden verfolgen. Die Gegenwart bleibt eine Zeit „nach Auschwitz", markiert von einer Vergangenheit, die nicht vergehen will, geprägt von der Erinnerung an die beiden großen Weltkriege, die Schrecken des Nationalsozialismus und des Stalinismus. Mit der Gewalteskalation im russischen Krieg gegen die Ukraine und den Bildern aus Mariupol, Butscha und weiteren Orten steht dies bedrängend vor Augen. Die Frage nach dem Verständnis geschichtlichen Wandels ist mit dem Traumatischen der Geschichte konfrontiert, das auch dort noch prägt und umtreibt, wo es verdrängt oder vergessen wird. Die hermeneutische Frage nach der Kontinuität im Wandel sowie nach der Einheit und dem Sinn der Geschichte wird unterbrochen und spitzt sich zu im Schrei nach Rettung und Gerechtigkeit. Unter Papst Franziskus rückt das römische Lehramt in der katholischen Kirche diesen Schrei ins Zentrum: Das „Hören auf den Schrei der Armen und der Erde"[1] steht am Anfang einer normativen Orientierung in der Zeit. Das Hören auf diesen Schrei relativiert die Sorge um Identitätswahrung und Selbst-

1 Vgl. die Enzyklika *Laudato si`* vom 24.5.2015, Nr. 49, sowie die Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* 4, die aus der Erfahrung des Bruchs und des Schreis heraus ein katholisches Verständnis von Forschung und Bildung entwirft, das messianisch ausgerichtet ist. Die Formulierung entlehnt Franziskus der ökologisch ausgerichteten Befreiungstheologie von Leonardo Boff (2002).

behauptung im religiösem Wandel der Zeit. Entscheidend ist vielmehr die Frage nach Ressourcen, die es ermöglichen, noch im Angesicht des Grauens und des Nihilismus handlungsfähig zu bleiben und Hoffnung, Vertrauen, Liebe aufrecht zu erhalten. Die Konkurrenz der Religionen, der säkularen und atheistischen Deutungen und Sinnangebote tritt zurück hinter die verbindende Suche nach dem, was Religion, Spiritualität oder Weltanschauungen zu einem rettenden und heilsamen Umgang mit der Wirklichkeit beitragen können.

Das apologetische Werben für weltanschauliche Überzeugungen und Zukunftsvisionen setzt dann voraus, auch deren Schattenseiten in den Blick zu nehmen, ihren Anteil und ihre Verstrickung in das Katastrophische der Geschichte: Wer nach Zukunft und Wesen des Christentums fragt, wird Auschwitz, dem Antijudaismus und der Geschichte des Kolonialismus nicht ausweichen dürfen; wer die säkulare Moderne und den politischen Liberalismus hochhält, wird die Lager und Flüchtlinge, den Neokolonialismus und die Ambivalenzen der Globalisierung nicht ausblenden können; wer von Kommunismus träumt, ist mit den Gulags und dem Lager- und Überwachungssystem in China konfrontiert; ein Bekenntnis zur katholischen Kirche muss sich den Opfern von Missbrauch und sexualisierter Gewalt stellen; die Schönheit des Islam kann nicht an Dschihadismus und islamistischen Regimen vorbei gepriesen werden, und wer den Westen gegen den Islam verteidigen möchte, möge die Kriege im Irak und in Afghanistan studieren und die Opfer von Srebrenica ehren; wer zum Verteidigungskrieg des „freien Westens“ gegen Russland mobilisiert, sollte sich auch die Politik des Westens nach 1991 gründlich anschauen. Die Liste ließe sich verlängern. Traumata und Unrecht relativieren sich nicht gegenseitig, sondern konfrontieren mit Abgründen, die gerade in ihrer Singularität und Unfassbarkeit den Sinn der Geschichte wie die Hoffnung auf Gott zugleich in Frage stellen und einfordern. Solche selbstkritischen Wendungen und das Bewusstsein der eigenen Verstrickung ändern die Art und Weise, für die eigenen Überzeugungen einzutreten: Sie unterbrechen Triumphalismus und Selbstgerechtigkeit, ein Denken in Freund und Feind, schwarz und weiß. Sie nötigen dazu, die eigenen Gründe und Motivationen offenzulegen und gegenläufigen Sichtweisen auszusetzen. Das dispensiert nicht davon, entschieden für die eigenen Überzeugungen einzutreten, aber eben in einer lernbereiten, verletzlichen Form, die auf

das hin gewagt wird, was sich erst noch als richtig und tragend erweisen muss.[2]

So scheint mir die Erfahrung von Geschichte in der Spätmoderne weder primär von der allgemeinen Spannung zwischen Kontinuität und Wandel bestimmt, noch von der Einsicht in die Geschichtlichkeit allen Seins und aller menschlichen Deutungskategorien. Vielmehr ist es die Erfahrung des Bruches, des Nichtintegrierbaren und Traumatischen, die das Verstehen von Geschichte heimsucht, anficht, infrage stellt. Dies gilt zuerst für die Überlebenden von traumatischen Ereignissen und geschichtlichen Katastrophen, für Opfer, Täter, Zeugen. Es gilt aber auch für diejenigen, die nicht unmittelbar von den Schrecken gezeichnet sind und doch ahnen, dass dieser Schrecken auch ihre vermeintliche Normalität einholen kann. Die Decke der Normalität und Zivilisation ist dünn: Sie kann jederzeit aufbrechen. Unsere Zivilisation ist keineswegs unschuldig, sondern hat eine Rück- und Schattenseite, die sie verbirgt und die Opfer und Ausschluss produziert. Diese Erfahrung des Bruches und die Aufdeckung des Verborgenen, Verdrängten und aus der Normalität Ausgeschlossenen verstehe ich als „apokalyptische Signatur" unserer Zeit. Dabei geht es nicht nur um eine katastrophische oder dystopische Dimension der Geschichte, sondern zugleich um die Frage, wer oder was diese Geschichte im Letzten bestimmt, ob es Hoffnung auf Rettung und Gerechtigkeit gibt, was am Ende bleibt, wenn die Welt, wie wir sie kennen, vergeht.[3] Diese Fragen stehen im Raum – auch für diejenigen, die nicht an Gott glauben.

---

2 Solche Relativierung meint also nicht Relativismus und Beliebigkeit, sondern ist gerade Ausdruck der Orientierung an der je größeren Wahrheit und Gerechtigkeit. Dass sich eine solche Performativität des Zeugnisses im Modus des Futur II auch ohne gläubigen Gottesbezug ausweisen lässt, zeigt Peter Zeillinger (2013, 2017ab) an den Philosophien des Ereignisses bei Emmanuel Levinas, Alain Badiou, Jacques Derrida und Giorgio Agamben auf.

3 Johann Baptist Metz (1999, 2016) hat das Apokalyptische in diesem Sinn als eine Form des Zeitdenkens und als theologische Denkform aufgegriffen; es ließe sich an philosophische Bezüge auf apokalyptisches Denken wie bei Jacques Derrida erinnern, vgl. dazu Hoff (2002); oder an die soziologischen Analysen von Zygmunt Bauman (1992, 2006), Bauman/Bordoni (2014). Im Hintergrund der Überlegungen steht ein messianisches Denken, wie es sich anknüpfend an Walter Benjamin und im Rückgang auf Paulus etwa bei Giorgio Agamben findet: vgl. Agamben (2006, 2018); dazu: Appel/Dirscherl (2016), Kirschner (2020).

2. *Das Konzept der Transformation als Suche nach einem Ausweg jenseits von Umsturz und Alternativlosigkeit*

Eine Situation des Umbruchs und Wandels, in der die kognitiven, gesellschaftlichen wie religiösen Ordnungen in Frage stehen, geht mit starker Verunsicherung und scharfen Konflikten einher. Idealtypisch lassen sich im Umgang mit solchem Wandel drei Strategien unterscheiden:

a) Eine Orientierung am Bestehenden, die alles daransetzt, die Kontrolle zu bewahren, die bestehende Ordnung zu sichern, „systemrelevante" Bereiche zu stabilisieren, usw. Diese Option hält am Gewohnten fest, bedient (und nährt) die Sicherheitsbedürfnisse in der Bevölkerung und entspricht der Sicht und den Interessen derjenigen, die in Machtpositionen sind, von den bestehenden Verhältnissen profitieren und diese im Kontext der Krise als „alternativlos" darstellen können.

b) Die Leugnung, Verharmlosung oder Verdrängung des Problems, wie sie besonders im Umgang mit Artensterben und Klimawandel anzutreffen war, aber auch bei anderen großen Bedrohungen und Herausforderungen. Ich meine dabei nicht die generelle Schwierigkeit einer realistischen und nüchternen Wahrnehmung der Situation zwischen Alarmismus und Verharmlosung, die sich beide politisch instrumentalisieren lassen, sondern ich beziehe mich auf politische Strategien, die sich der Leugnung von Fakten, der Verdrängung von Gefahren gezielt bedienen, oft verbunden mit Verschwörungstheorien („post-truth-politics").

c) Indem die Krise als Folge der bestehenden Ordnung und Handlungsmuster erkannt wird, kann sie zum Ausgangspunkt für eine grundsätzliche Veränderung dieser Ordnung werden. Allerdings hat sich gezeigt, wie leicht solche Veränderungen ihrerseits in Gewalt umschlagen, sodass die Herrschaftsstrukturen unter umgekehrten Vorzeichen umso schärfer reproduziert werden.

Mit dem Konzept der „Transformation" suche ich im Folgenden einen Wandel zu beschreiben, der die Gefahren der Ideologisierung des Bestehenden, der Verleugnung der Krise wie der revolutionären Gewalt vermeidet, dabei die Wahrnehmung der Krise mit einer grundlegenden Kritik an den systemischen, strukturellen und kulturellen Bedingungen verbindet, die zu dieser Krise geführt haben, und auf einen Systemwandel setzt, der von innen ausgeht und auf Gewalt verzichtet (vgl. Kirschner 2020, 2021).

Ein solches Konzept von Transformation ist weder auf einen rein graduellen Wandel beschränkt, der die bestehende Ordnung fortschreibt (Reform), noch zielt er auf einen Umsturz der Ordnung, welcher die Herrschaftsverhältnisse mit ihrer Gewalt unter umgekehrten Vorzeichen reproduziert (Revolution). Vielmehr geht es um einen grundlegenden

Wandel, der sich jedoch in einer „sanften" Weise und „von innen her" vollzieht und weder als Umsetzung eines intentionalen Plans noch als ein passiv-erlittener, schicksalhafter Wandel zureichend verstanden werden kann. Vielmehr geschieht Transformation in einer „responsorischen" und „performativen" Weise: im Vollzug des Lebens, das auf die Situation antwortet und durch sie angestoßen ist und in dem sich das Subjekt, die Gesellschaft und die Religion selbst je neu konstituieren (Kirschner 2020, 2021). Das Konzept der Transformation bezieht sich in einem solchen Verständnis nicht generell auf geschichtlichen Wandel und gesellschaftliche Veränderungen, sondern markiert die Erfahrung, dass die Wirklichkeit als Ganzes in einer anderen, neuen Weise gesehen, erlebt und gedeutet wird. Dabei spielen Fragen der Medialität, der Sprache und Kultur, der Denk- und Lebensformen, der ordnenden Kategorien und leitenden Orientierungen eine zentrale Rolle, die selbst geschichtlichem Wandel und manchmal epochalen Brüchen unterworfen sind.[4]

Ich schlage dabei vor, den Transformationsbegriff für die positive Verarbeitung und kollektive Bearbeitung von Umbrüchen und Krisen zu reservieren und gegen negative Begriffe wie Stagnation, Degeneration, Perversion und Desaster abzugrenzen. Der Begriff der „Krise" bezeichnet dabei die Erfahrung, dass die bisherige „Normalität" und ihre Konzepte an eine Grenze stoßen und sich ihr „Schatten" zeigt. In der Unterbrechung bestehender Ordnungen werden diese mit Scheitern und einer möglichen Katastrophe konfrontiert. Die Krisenerfahrung nötigt zu Entscheidung, Umkehr und Kurskorrektur.[5] Die positive Bewältigung einer Krise setzt voraus, sich der Wirklichkeit zu stellen und die Krise anzunehmen sowie Transformationsprozesse zuzulassen, mehr noch: sie aktiv und verantwortlich zu gestalten und sich von ihnen in eine noch unbekannte, neue Lebensform hineinführen zu lassen, die über das Plan- und Antizipierbare hinausgeht.

---

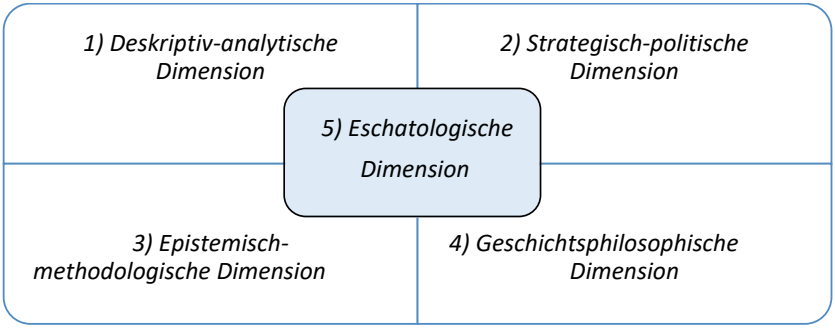
4 Beispiele dafür sind etwa Medienrevolutionen und heute die Digitalisierung; industrielle Revolution oder heute die Herausforderung einer Decarbonisierung der Wirtschaft; Revolutionen und politische Systemwechsel, Globalisierung, (De-)Kolonialisierung, usw.; Paradigmenwechsel im wissenschaftlichen Bereich; Erschließungserfahrungen und individuelle oder kollektive „Konversionsprozesse" im religiösen Bereich; religiöse Schwellen wie die sogenannte „Achsenzeit" oder die Hellenisierung des Christentums; entwicklungspsychologische Stufen in der Krisenverarbeitung im persönlichen Bereich; Rituale und „rites de passage" als Verarbeitungs- und Darstellungsformen solcher Transformationen, usw.

5 Vgl. Koselleck 1995; Bauman/Bordoni 2014; Diamond 2019.

Ich werde im Folgenden fünf Dimensionen im Gebrauch des Konzepts der „Transformation" unterscheiden, jeweils nach ihrer Relevanz im Kontext einer christlichen Theologie fragen sowie nach dem Beitrag des christlichen Glaubens und der Theologie zum Umgang mit dem Wandel.

3. *Fünf Dimensionen im Gebrauch des Konzepts der Transformation und ihre theologische Bedeutung*

In der Verwendung des Begriffs der Transformation schlage ich vor, fünf Dimensionen zu unterscheiden, die jedoch ineinandergreifen und nicht gänzlich voneinander zu trennen sind:



3.1. *Die deskriptiv-analytische Dimension von Transformation*

Auf einer ersten Ebene lässt sich das Konzept der Transformation verwenden, um tiefgreifende und umfassende Prozesse des Wandels zu erfassen, durch welche dieselbe Welt in anderer Weise erlebt und gedeutet wird. Hier stellt sich die Herausforderung, Transformationsprozesse überhaupt wahrzunehmen, sie interdisziplinär zu beschreiben, sie problembezogen und transdisziplinär zu analysieren und in größere Zusammenhänge einzuordnen.[6] Gerade weil Beschreibung und Deutung, deskriptive und nor-

6 Diese *deskriptiv-analytische Dimension* des Konzepts der Transformation lässt sich allerdings nicht von den anderen Dimensionen trennen, da es bei den großen Transformationen (wie z. B. Reformation und Aufklärung, Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen, dem Übergang in die Informationsgesellschaft oder der Digitalisierung, einem politischen Systemwechsel oder grundlegenden Übergän-

mative Dimension, ineinander greifen, bedarf es zunächst einer unvoreingenommenen Wahrnehmung und Analyse der Veränderungen, welche eine Voraussetzung für die folgenden vier Dimensionen bildet. Transformationen geschehen weder einfach automatisch-schicksalhaft „ohne uns", noch sind sie vollständig planbar oder Ergebnis willkürlicher Entscheidungen. Im geschichtlichen Geschehen verbinden sich beide Momente, sodass Transformation sich im Zusammenspiel von Rezeptivität und Aktivität ereignet, wobei die Beobachter wie die Handelnden selbst in das Geschehen involviert sind. Indem der Handlungsvollzug auf die Situation antwortet und auf Zukunft hin gewagt wird, wird mit der äußeren Wirklichkeit auch der Handelnde und die Gesellschaft verändert. Die möglichst umfassende Wahrnehmung der Wirklichkeit erfordert dann nicht nur den interdisziplinären Rückgriff auf unterschiedliche methodische Zugänge und Analyseinstrumente der Wissenschaft, sondern auch die narrative Deutung der Lebenswelt(en), die ästhetische und spirituelle Verarbeitung von Erfahrungen, die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven, sozialer und kultureller Kontexte unter Einbeziehung der Betroffenen, usw. Es geht also darum, wissenschaftliche Methodik und Analyse mit einer nichtreduktionistischen Wahrnehmungskunst zu verbinden, einer „Aisthesis der Transformation", die auf partizipative und dialogische Prozesse angewiesen ist, sodass Expertendiskurse an die Lebenswelten, Erfahrungen und Interessen insbesondere der Betroffenen und Marginalisierten zurückgebunden werden.

Theologisch entspricht dem der Vorrang des Hörens (bzw. Sehens) vor dem Glauben (bzw. Deuten, Beurteilen, Unterscheiden). Es ist ein Missverständnis, wenn der Glaube und seine Ausdrucksformen wie auch die auf ihn bezogenen theologischen Reflexionen und Deutungsangebote lediglich als Konstrukte, willkürliche Setzungen oder eigenmächtige Sinngebungen verstanden werden. Sie antworten auf eine ihnen begegnende, vorgegebene und darin nicht verfügbare Wirklichkeit: auf Ereignisse und geschichtliche Erfahrungen Gottes oder des Heiligen, die Sinn erschließen und einen neuen Blick auf die Welt eröffnen, die in eine veränderte Lebensform, Praxis und Gemeinschaft führen. So beziehen sich Glauben,

---

gen in der Produktionsform) nicht um einen isolierten Wandel in einzelnen Bereichen geht, sondern sich hier zugleich grundlegend die Art und Weise verändert, in der Welt zu sein, Gesellschaft zu organisieren und Wirklichkeit zu verstehen. Dieses Ineinandergreifen von Analyse und Intervention, von Deskription, Deutung und normativer Bewertung bzw. der Formulierung von Szenarien und Zielvorstellungen lässt sich etwa in soziologischen Zeitanalysen oder in der Debatte um die ökologische Krise und eine „Große Transformation" besonders gut greifen.

Kirche und Theologie auf ursprüngliche, konstitutive Erschließungserfahrungen zurück, die als „Offenbarung Gottes" verstanden werden und im Zeugnis dieser Offenbarung greifbar werden, welches in den Texten der Heiligen Schrift seine für die Glaubensgemeinschaft maßgebliche (kanonische) Gestalt gewinnt.[7] Dieser responsive Charakter gilt aber ebenso gegenüber der weiteren Geschichte und den Ereignissen der Gegenwart, mit ihren Brüchen und Abgründen, denen der Glaube sich aussetzen, die er deuten und in denen er nach Zeichen der Gegenwart Gottes suchen muss.

Der Glaube bleibt an die reale Geschichte rückgebunden. Dies gilt zum einen für seinen Ursprung, was historische Rückfrage und theologische Deutung aneinanderbindet und auf wissenschaftlicher Ebene die historisch-kritische Methodik nötig macht. Es gilt zum anderen auch für die Überlieferung des Glaubens, die nicht Weitergabe und Entwicklung eines benennbaren Traditionsbestandes ist, sondern selbst ein lebendiges, transformatives Geschehen, das, indem es als solches erzählt, bezeugt, wiedergelesen und neugelesen wird, darin zugleich fortgeschrieben wird. Indem der überlieferte Glauben Gehör findet und angeeignet wird, bewirkt er eine Transformation der Rezipient:innen und wird zugleich durch den Rezeptionsprozess selbst transformiert.[8] Dieser Rezeptionsprozess ist nicht nur unabgeschlossen, sondern er ist auf die je notwendige Deutung der Gegenwart in Erwartung des Kommenden ausgerichtet.

---

7 So bindet der Apostel Paulus den Glauben grundlegend an das Ereignis des Wortes Gottes und an dessen Verkündigung (Röm 10,14-17). Im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, als sich mit dem Sterben der Augenzeugen die Notwendigkeit einer verbindlichen Verschriftlichung der Botschaft Jesu stellt, führt dies zur Ausbildung der neuen literarischen Gattung des „Evangeliums", welche die Darstellung des Lebens Jesu und den Bericht seiner Worte und Taten mit dem Zeugnis des Glaubens und der Verkündigung seiner Botschaft verschmilzt und damit eine neue Ausdrucksform für die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes in der Geschichte und in der Person Jesu schafft.

8 Dabei ist die Botschaft Jesu selbst eine Zeitansage, eine prophetische bzw. messianische Deutung der gegenwärtigen geschichtlichen Situation: „Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, ging Jesus nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,14f.) Jesus konfrontiert seine Adressaten mit der Herausforderung, ihre Gegenwart zu deuten und als eine Zeit der Entscheidung zu begreifen: „Wenn ihr im Westen eine Wolke aufsteigen seht, sagt ihr sofort: Es gibt Regen. Und so geschieht es. Und wenn der Südwind weht, sagt ihr: Es wird heiß. Und es geschieht. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels wisst ihr zu deuten. Warum könnt ihr dann diese Zeit der Entscheidung nicht deuten?" (Lk 12,54-56 im Kontext).

Das Zweite Vatikanische Konzil greift diesen Gedanken auf und formuliert es als eine grundlegende theologische Verpflichtung der Kirche, „die Zeichen der Zeit zu deuten" und die Ereignisse, Einsichten und Erfordernisse der Gegenwart im Licht des Evangeliums zu betrachten, um „zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind" (Gaudium et Spes 4-11). Die Wahrnehmung, Beschreibung und Analyse der Transformationsprozesse der Gegenwart ist so ein wesentlicher Bestandteil der Verständigung über den Glauben und Voraussetzung für die gläubige Deutung von Geschichte und Welt. Papst Franziskus bindet eine solche Deutung und Unterscheidung an ein synodales Verständnis von Kirche. Die Deutung der Zeit und Verständigung über den Glauben muss von einem möglichst umfassenden Prozess des (partizipativ-dialogischen) Hörens und Sehens ausgehen, bei dem gerade die bislang ausgeschlossenen Perspektiven einzubeziehen sind, um einen Perspektiv- und Ortswechsel an die „Ränder" zu vollziehen, auf „den Schrei der Erde und der Armen" zu hören und darin das Evangelium neu zu entdecken. Der aus der katholischen Arbeiterbewegung und der Befreiungstheologie bekannte methodische Dreischritt „sehen – urteilen – handeln" wird damit in Prozesse synodaler Verständigung und eines nach außen offenen, inklusiven Dialogs übersetzt, bei denen es um eine umfassende Wahrnehmung der Wirklichkeit geht, um die Begleitung der von dieser Wirklichkeit Betroffenen in ihrer Verwundbarkeit, sowie um Prozesse der Unterscheidung, die dann in eine neue Praxis und Lebensform führen und dazu nötigen, *Optionen* zu treffen.

3.2. Die strategisch-politische Dimension von Transformation

Dies führt zu der zweiten, *strategischen und politischen Dimension* des Konzepts der Transformation, die eine *kritische Auseinandersetzung* mit der geschichtlichen Wirklichkeit einschließt und zugleich eine *Intervention* in diese darstellt. Hier geht es darum, Erfordernisse, Möglichkeiten und Hindernisse einer gesellschaftlichen Transformation zu erkennen, zu benennen und auszuarbeiten sowie deren normative Implikationen, Kriterien und Optionen transparent zu machen und zu begründen. Gesellschaftliche Praxis, wissenschaftliche Reflexion und politische Auseinandersetzungen sind hier eng aufeinander bezogen. In der gesellschaftlichen wie theologischen Debatte um eine integrale Umkehr und um eine ökologische Transformation der Gesellschaft lässt sich diese politisch-strategische

Ebene exemplarisch greifen.[9] Diese praktische Dimension ist eng an die deskriptiv-analytische gebunden, da es nicht um abstrakte normative Konzepte oder utopische Entwürfe geht, sondern darum, im engen Kontakt mit der Wirklichkeit, ihren Widersprüchen und Konflikten, den in ihr wirksamen Dynamiken und Trends, die Potentiale und Gefahren dieser Wirklichkeit zu deuten und gemeinsam zu gestalten. Das Zusammenspiel von empirisch-deskriptiver und strategisch-politischer Dimension wird darin deutlich, wenn (etwa in der Nachhaltigkeits- und Klimaforschung) unterschiedliche Szenarien zukünftiger Entwicklungen errechnet und diese Entwicklungspfade mit Handlungsoptionen verknüpft werden.

Theologisch wird die praktische Dimension von Transformation im Begriff der Umkehr und Erneuerung – Metanoia – zugleich aufgegriffen und gnadentheologisch gewendet.[10] Solche Metanoia betrifft sowohl die individuell-persönliche, die soziale und ekklesiale wie auch die politische und ökonomische Ebene; sie lässt sich als Umkehr von der Selbstbehauptung zur Liebe und Verantwortung für den/die Andere/n und als Ausrichtung am anbrechenden Reich Gottes verstehen. Umkehr und Reich Gottes markieren eine grundlegende und umfassende Veränderung in der Art und Weise, das Leben zu führen, indem sie es unter das Vorzeichen der Gabe und annehmenden Liebe Gottes rücken und damit eine Logik der Selbstbehauptung und Eigeninteressen auf die Alterität Gottes wie der Menschen und der Geschöpfe hin öffnen. Damit kann neu deutlich werden, dass Identität, Interessen und Motivationen sich relational – vom anderen her und auf die Anderen hin – konstituieren.

Unter Papst Franziskus wurden programmatisch in der Enzyklika *Laudato si´* und exemplarisch auf der Amazonassynode die Motive der Evangelisierung und religiösen Umkehr mit der Notwendigkeit einer großen sozioökologischen Transformation und einer Dekolonisierung im Konzept einer „integralen Umkehr" verknüpft.[11] Dies hat nicht nur eine ethische, sondern auch eine erkenntnistheoretische Dimension, indem auch in Den-

---

9 Vgl. z. B. das „Wuppertaler Transformationsmodell", wie es Uwe Schneidewind (2018: 476-479) aufbauend auf der Arbeit des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie entwirft.

10 Vgl. meine Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijks (2008) Deutung der Religionen als spiritueller und asketischer Übungssysteme im Rahmen einer an Selbstüberschreitung orientierten universalen „Immunologie", die ich gnadentheologisch und alteritätstheoretisch umzukehren suche: Kirschner 2015.

11 Vgl. vor allem das vierte und sechste Kapitel der Enzyklika *Laudato si´* sowie das Abschlussdokument der Amazonassynode, das im nachapostolischen Schreiben „Querida Amazonia" aufgegriffen und lehramtlich bestätigt wird. Vgl. dazu auch Vogt 2021: 240-267; Gruber et al. 2022.

ken und Methode ein Objektivismus und Essentialismus überschau- und beherrschbarer Begriffssysteme aufgebrochen wird auf das in ihnen ausgeschlossene Andere, auf die Geschichte und auf die Verwundbarkeit des Lebens, die im beherrschenden Zugriff gesicherten Wissens überspielt wird.

3.3. Die epistemisch-methodologische Dimension

Dies verweist auf eine dritte, *epistemische und methodologische Dimension*, bei der es um grundlegende Transformationen der Sprach- und Denkformen, der Begründungsnarrative und leitenden Paradigmen geht. Paradigmenwechsel und die sogenannten „turns" in Philosophie und Kulturwissenschaften (wie auch die oft scharfen Kontroversen um ihre Legitimität) zeigen, wie Wissenschaft, ihre Begründungsfiguren, Methodologien und Praxen selbst von solchem Wandel betroffen sind.[12] Es geht nicht nur um eine Historisierung und kritische Analyse der Wissenschaft und ihrer Methoden als einem gesellschaftlichen Funktions- und Handlungssystem, in dem sich Machtbeziehungen, Interessen und Herrschaftsstrukturen niederschlagen; vielmehr kommt Erkenntnis- und Wissensproduktion als Wechselverhältnis von Theorie und Praxis bzw. als gesellschaftliche und geschichtliche Praxis in den Blick, die Wirklichkeit nicht „neutral" oder „objektiv" beschreibt, sondern immer auch Machtverhältnisse spiegelt und Wirklichkeit hervorbringt. Damit werden Konzepte in Frage gestellt, die Wirklichkeit in zeitlos gültigen, statischen, starken, von der Geschichte und ihren Kämpfen unberührten Kategorien darzustellen oder zu deuten vorgeben.

Dies betrifft gerade auch theologische und philosophische Konzepte, die mit einem metaphysischen, theistischen Gottesverständnis verbunden sind und diesen Gott als Garanten einer umfassenden, menschlichem Erkennen zugänglichen Ordnung verstehen. Die Kritik an einem solchen metaphysischen Ordnungsdenken ist auch durch historische Erfahrungen angestoßen, die als nicht integrierbarer Bruch erlebt wurden: das Erdbeben von Lissabon, die Erfahrung systemisch bedingter Verelendung und Marginalisierung, das Bewusstwerden kolonialer Gewalt, die Katastrophe der Weltkriege, die Shoah. Eine immer radikalere Vergeschichtlichung

12 Vgl. exemplarisch Kuhn 1988, Lakatos 1982, sowie zu den verschiedenen „Wenden" in den Kulturwissenschaften Bachmann-Medick 2018; in dekolonialer Zuspitzung: Santos 2018. Zur theologischen Dimension dieser Turns und zu Ansätzen einer korrespondierenden kulturwissenschaftlichen Wende der Theologie vgl. exemplarisch: Nehring/Valentin 2008; Gruber 2014, 2018; Tamayo-Acosta 2020.

und Vergesellschaftung des Wissens muss keine Negation Gottes bedeuten, sondern lässt sich auch als Verarbeitung des biblischen Gottesverständnisses und seiner christlichen Zuspitzung in Inkarnation und Kreuz verstehen. Gott selbst lässt sich in Israel, in seiner Offenbarung und Heilsgeschichte, in seiner Fleischwerdung und Hingabe in Christus auf die Geschichte ein und macht sich in gewisser Weise von ihr abhängig. Dabei ist die christliche Theologie von der Spannung gekennzeichnet, den biblisch bezeugten Geschichtsgott, der sein Volk begleitet und der ist, als der er sich erweisen wird (Ex 3, Apk 1,8), zugleich als den Gott aller Menschen zu verstehen. So wurde der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Vater Jesu Christi mit dem Gottesverständnis der Philosophen und der griechischen *theologia naturalis* verbunden. So ist aber auch ein eurozentrisches Verständnis von Vernunft und Glauben auf die Zeugnisse, Rationalitätsformen und Kosmovisionen der verschiedenen Kulturen hin zu überschreiten und dialogisch neu zu fassen.

Im religiösen Feld lässt sich eine solche epistemologische Transformation exemplarisch am Zweiten Vatikanischen Konzil greifen, wo das Verständnis des christlichen Glaubens aus katholischer Perspektive in einer geschichtlichen, dialogischen, zur Welt hin geöffneten Form neu durchbuchstabiert und der modernen und pluralistischen Gesellschaft angeboten wird.[13] Diese Wendung in die vielfältigen Kontexte, Kulturen und Machtverhältnisse hinein wird in der Rezeption des Konzils immer konsequenter ausgearbeitet, führt zur Ausdifferenzierung von kontextuellen Theologien und verschiedener Formen der Befreiungstheologie, von feministischen und postkolonialen Theologien – aber auch zu Gegenentwürfen, die bewusst und ebenfalls in bestimmten politischen Kontexten auf Tradition und kirchliche Autorität setzen und eine von Anderen abgegrenzte „katholische" Identität oder einen entsprechenden „Markenkern" konstruieren. Es geht also nicht um eine einlinige Entwicklung, sondern um einen Wandel, dem man sich nicht entziehen kann, zu dem man sich

13 Das Zweite Vatikanische Konzil (insbesondere *Lumen gentium* 15 f. und *Gaudium et spes* 92) ist dabei nicht nur für die Transformation der katholischen Theologie und Kirche zentral, sondern stellt zugleich ein epochales Ereignis dar, dem auch für Christentum und Religionsgeschichte insgesamt eine paradigmatische Bedeutung zukommt, gerade weil es sich dialogisch für die Lernprozesse und für das Wahre, Gute und Schöne in den anderen christlichen Konfessionen, in den anderen Religionen, in der Geschichte und selbst im Kontext von Atheismus und Religionskritik öffnet (vgl. Hünermann 2012, 2015).