

rung der Praktischen Theologie allein führt unweigerlich zu ... Aporien“ (411). Kritisiert wurde an Rahners Ansatz auch, dass die Situationsanalyse Formalobjekt der Pastoraltheologie und deren Kernstück sein soll. Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass Rahner die Hinzuziehung der empirischen Forschungen (und der sogenannten profanen Wissenschaften) in der Theologie (und vor allem: in der Praktischen Theologie) als unverzichtbar notwendig eingefordert hat. Geradezu plakativ und ungeschützt hat Rahner das einmal so formuliert: „Der Erforscher der Geschichte der Kirche und ihres Dogmas ist absolut auf ein engstes Verhältnis zu der Geschichte des profanen Lebens, zu der Geistesgeschichte und der Geschichte der Philosophie angewiesen. Ein Moralist und Kanonist kann der modernen Jurisprudenz, der Moralpsychologie, der Sozialwissenschaften nicht entraten. Der Dogmengeschichtler muß etwas von der natürlichen Religionsgeschichte verstehen. Der Fundamentaltheologe steht erst recht mit der Religionsgeschichte, der modernen Philosophie, den heutigen Naturwissenschaften, der Methodologie der historischen Wissenschaften usw. in Verbindung. Heutige Exegese ist ohne moderne Philologie und evangelische Exegese nicht mehr denkbar. Pastoraltheologie ohne Kenntnis der modernen Sozialwissenschaften ist ein Unding. Auf diese und viele anderen Weisen, die wir unerwähnt lassen, ist die Theologie auf eine Unzahl von modernen Wissenschaften, deren Methoden und Ergebnisse angewiesen“ (Rahner, in: Schriften V, 447 f.).

In dem ganz kurzen Kap. 6 (Eine überholte Sicht? – Zu Nachwirkung und Aktualität von Karl Rahners Grundlegung der Praktischen Theologie, 450–461) stellt L. die Frage: War Rahners „Versuch auch von nachhaltigem Erfolg gekrönt, oder muss sein Entwurf von Praktischer Theologie nicht ebenfalls als inzwischen längst überholt angesehen werden, weil seine Konzeption des Fachs neue Defizite offenbarte“ (451)? Die Herausgeber des Handbuchs waren wohl der Meinung, dass diese Bände für längere Zeit ein Standardwerk der Praktischen Theologie seien. „Der Ansatz Rahners scheint also doch keineswegs nur eine inzwischen überholte Sicht zu sein, sondern im Gegenteil bleibende Bedeutung zu besitzen“ (455). – Ein Abkürzungsverzeichnis (462 f.), ein Literaturverzeichnis (464–480), das Personenverzeichnis (481–487) und das Sachverzeichnis (488–491) schließen dieses hervorragende Buch ab. Ich habe es mit großem Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S.J.

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE / STEINS, GEORG (HGG.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 319 S., ISBN 978-3-17-022215-1.

Es ist als Glücksfall anzusehen, dass die Münsteranerin Marianne Heimbach-Steins und der Osnabrücker Georg Steins in ihrer Ehe zwei theologische Fächer zusammenbringen, deren Diskurse sich oft fremd sind: die Christliche Sozialethik sowie die biblische Exegese. Sie stellen sich im vorliegenden Sammelband den für beide Fächer zentralen innertheologisch-interdisziplinären Fragen nach dem Verhältnis von christlicher Ethik und biblischer Theologie, wobei freilich der Schwerpunkt auf dem sozialetisch-verantwortbaren Zugriff auf die kanonischen Texte liegt: Inwiefern „[k]ann die Bibel [...] unter den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen der Gegenwart – jenseits biblizistisch-fundamentalistischer Kurzschlüsse – ein ‚sprechendes‘ Gegenüber sein für die [...] Konzeption einer Sozialethik, die auf Fragen der Gerechtigkeit und der Ermöglichung eines guten Lebens für alle ausgerichtet ist?“ (7) Das angesprochene Problem aus Sicht der Sozialethik ist: In wirtschafts-, politik- oder medienethischen Diskursen sind Argumente, deren Geltungsanspruch sich auf die Bibel stützt, kaum anschlussfähig. Sie bleiben – um mit Niklas Luhmann zu sprechen – unverständliches Rauschen. Während sich viele Sozialethiker vor diesem Hintergrund mit hoher Expertise der anwendungsbezogenen Ethik oder auch der politischen Philosophie widmen, fristet die Auseinandersetzung mit biblischen Texten ein Randdasein. Zu Recht weisen die Herausgeber darauf hin, dass Bibelstellen kaum in ihrem Kontext und mit ihrer oft vielschichtigen theologischen Aussageabsicht wahrgenommen, sondern eklektizistisch herangezogen werden, um bestimmte Positionen zu plausibilisieren. Der Status der Bibel wird hier zum Anstoß der Selbstvergewisserung des Fachs Sozialethik.

Den so markierten Nachholbedarf können die Autorinnen und Autoren in einem Sammelband freilich nicht bewältigen. Aber sie identifizieren zentrale Probleme und legen erste Spuren, wie das Verhältnis von Bibelhermeneutik und christlicher Sozialethik begriffen werden kann. Der Band ist das Ergebnis eines mehrjährigen wissenschaftlichen Austauschs, den die beiden Herausgeber im Rahmen eines Oberseminars angestoßen haben. Dementsprechend trägt er deutlichen Werkstattcharakter: Die Texte unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Länge, sondern auch hinsichtlich der Qualität. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Sichtung einiger exemplarischer Beiträge.

In ihrem „längeren Einleitungsartikel“ (8) geht *Marianne Heimbach-Steins* der Frage nach, wie christliche Sozialethiker „die Bibel als Heilige Schrift in verantworteter Weise in ihre Arbeit einbeziehen“ können und welchen Ansprüchen und Voraussetzungen sie dabei gerecht werden müssen (11). Christliche Sozialethiker müssen sich auf verschiedene Quellen der Erkenntnis und Argumentation beziehen: Sie erschließen erstens die soziale Wirklichkeit mit Hilfe der Sozialwissenschaften, zweitens tragen sie ihre Argumente philosophisch reflektiert vor, und drittens gewinnen sie ihr spezifisch-theologisches Profil in Auseinandersetzung mit der Bibel und der Tradition. Es komme darauf an, das Verhältnis so zu bestimmen, dass sich die sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Erkenntnisquellen wechselseitig korrigieren und ergänzen. Gerade bei dem Bezug auf die Bibel zeige sich sowohl in der Sozialethik als auch in der lehramtlichen Sozialverkündigung ein unreflektiert moralisierendes Verständnis. Statt sich ernsthaft mit biblischen Texten, ihrer Auslegung und Rezeptionsgeschichte zu befassen, beschränkten sich viele darauf, einschlägige Aussagen oder Passagen anzuführen, um ein ethisches Argument zu untermauern. Aber die „Kriterien der Bezugnahme bleiben unklar; nicht immer wird ausgewiesen, mit welcher Intention biblische Bezüge hergestellt werden“ (14). Die Lösung liegt für die Autorin, wie es auch der Titel ihres Beitrags anzeigt, in einem wirklichen „Gespräch mit der Bibel“, sprich: einer ethisch interessierten und doch reflektierten Bibelhermeneutik. Mit einer solchen könne man sensibler an die Texte herangehen und verschiedene Modi identifizieren, wie das Gotteswort in Menschenwort ethische Bedeutung erlangt (18 f.): Erstens ermutige die Bibel dazu, den Menschen umfassend wahrzunehmen – das Menschsein nicht abstrakt zu verkürzen, sondern es konkret geschichtlich und gesellschaftlich eingebettet zu sehen. Zweitens erschließe sich aus der biblischen Botschaft vom Reich Gottes ein Ethos, das menschliche Existenz vor den Mitmenschen und vor Gott verantwortlich mache. Aus der befreienden Heilszusage ergib sich eine Verpflichtung auf ein gutes und gerechtes Zusammenleben. Schließlich eröffne sich drittens ein Sinn-Raum, „in dem menschliche Existenz in ihrer unbedingten Würde und menschliche Verantwortung als unabweisbare Herausforderung aufgehen“ (19). Heimbach-Steins Pointe ist, dass es das abstrakte, sittliche Subjekt der praktischen Philosophie in Reinform nicht gibt. Vielmehr konstituiere es sich überhaupt erst in der Erfahrung sittlichen Angesprochenenseins, wie es sich auch in biblischen Texten zeige. In einem noch auszuarbeitenden Modell ethischer Kommunikation wäre nun die sittliche Vernunft von ihren „kommunikativen Rahmenbedingungen und Bezügen her zu entwerfen“ (29).

Im zweiten Grundlegungsartikel bietet *Georg Steins* einige exegetische Vorbemerkungen für eine sozialetisch orientierte Lektüre biblischer Texte an. Er plädiert dabei dezidiert für eine kanonbewusste Bibelauslegung. Schließlich trage eine solche dem Umstand Rechnung, dass der Bibelkanon ein profiliertes soziales Phänomen darstelle: „Der Bibelkanon erzählt nicht diese oder jene orientierende und identitätsstiftende Geschichte, sondern behandelt [...] das Thema ‚Gemeinschaft‘, denn der Bibelkanon handelt von der Konstitution einer einzigartigen Gemeinschaft ‚aus dem Willen Gottes‘, einer neu geschaffenen Gesellschaft“ (41). Damit einher gehe die hermeneutische Grundeinsicht, dass der Kanon im Dienst einer Gemeinschaftsidentität stehe, deren Ausbildung auch das zugrundeliegende Thema der kanonischen Schriften ist. Zu beachten sei dabei freilich, dass jede Rezeption eines Textes einen aktiven Vorgang beschreibe, bei dem neben textimmanenten auch texttranszendente Momente einbezogen seien. Der Sinn eines Textes sei nicht einfachhin von seinem Autor in ihn hineingelegt, son-

dern werde in der aktiven Lektüre des Textes durch einen Leser bestimmt, der selbst ein kultur- und kontextspezifisches Vorverständnis an ihn herantrage. Die gemeinschaftliche Lektüre der Bibel sei dabei ein unverzichtbares Korrektiv vor fehlgeleiteter Interpretation und befähige so überhaupt erst dazu, zum Gelesenen Stellung zu beziehen. In einer solchen Perspektive liege die „Leistung der Bibel“ für eine christliche Ethik nicht auf der normativen Ebene – sprich: in bestimmten ableitbaren Normen oder Geboten –, sondern auf einer generischen Ebene: Die Bibel ist eine „Bühne fortwährender Sinnproduktion“, eine „geschichtlich angereicherte Moralressource“ (56), die in der Lektüre einen weiten Möglichkeitsraum gelingenden Menschseins aus dem Willen Gottes erschließt. Der wichtigste Aspekt sei dabei die Erfahrung Gottes als Befreier, der die Menschen zur Freiheit und zu autonomer Moral beruft – jedoch nicht abstrakt-kontextenthalten, sondern durchaus macht-bewusst und macht-sensibel: So ist z. B. die Vergebung der Sünden eng verbunden mit der Solidarität mit den Armen. Damit werde auch das sozialetische Profil der biblischen Botschaft deutlich: „Es geht um Gesellschafts- und Weltgestaltung im Horizont der Gottesbeziehung. Der Rekurs auf den befreienden Gott erfordert die geschichtliche Umsetzung in einer neuen Form des Zusammenlebens“ (58).

Weiterhin finden sich zwei Beiträge, die sehr unterschiedliche Umgangsweisen von sozialphilosophischen Theorien mit biblischen Texten veranschaulichen. *Daniel Bogner* und *Bettina Wellmann* liefern in ihrem vielversprechenden Beitrag „Handlungstheorie und Bibel“ leider nicht mehr als einige Fußnoten zur Handlungstheorie von Hans Joas, der unter dem Stichwort „Kreativität des Handelns“ einen Mittelweg zwischen rationalem und normativ-motiviertem Handeln skizziert. Die Autoren finden jeweils zahlreiche biblische Belege für Joas' These, dass Handeln dreierlei voraussetzt: eine nichtteleologische Intentionalität, ein Bewusstsein von Körperlichkeit sowie die soziale Einbettung individueller Autonomie (118 ff.). Allerdings gleichen die Auflistung biblischer Belege und das Absehen von einer umfassenderen Textauslegung jener „Steinbruchexegese“, wie sie von (Heimbach-)Steins abgelehnt wird. So fragt man sich beispielsweise, weshalb die biblischen Motive der Umkehr und der Nachfolge als Belege für die Sozialität autonomen Handelns gewertet werden und nicht als narrative Konkretisierung jener nichtteleologischen Intentionalität, die die Pointe von Joas' Ansatz ausmacht: Meint Umkehr nicht gerade, dass menschliches Handeln zunächst routiniert ist, dass es aber reflexiv bzw. kreativ neu ausgerichtet werden kann, und dass mit ihm dennoch nie die Garantie verbunden ist, ein einmal gesetztes Ziel auch zu erreichen?

*Alexander Filipović* fragt dagegen nicht nach einzelnen Schriftstellen, sondern nach den sozialphilosophischen und sozialetischen Implikationen der Bibellektüre selbst. Er entfaltet den Begriff der Interpretationsgemeinschaft und trägt damit dem erkenntnistheoretischen Umstand Rechnung, dass Texte immer in einem sozialen Umfeld verstanden werden und nur in einem solchen verstanden werden können. Mit Blick auf den biblischen Kanon bedeute dies: Die Bibel sei eine Auslegungsressource. Sie stifte durch die Lektüre Identität und verändere zugleich eine tradierte Identität, indem die Lesenden ihre Erfahrungen einbrächten. Die Bibel werde von der Situation der Gemeinschaft her und auf sie hin gelesen. Allerdings stellten sich dann eminent Fragen nach Herrschaft und Deutungsmacht innerhalb einer solchen Interpretationsgemeinschaft: Wer hat die Autorität des Interpretierens? Wer muss und darf verhindern, dass die kanonischen Schriften beliebig interpretiert werden? Gegenüber einer allzu restriktiven Auslegung dieser Deutungsmacht macht Filipović geltend, dass in der Kirche eine Vielfalt konkreter Lese- und Interpretationsgemeinschaften in sehr unterschiedlichen Kontexten beheimatet sind. Genau darin liege auch die sozialetische Bedeutsamkeit des Begriffs, denn „bei der Teilhabe an und bei der Zugehörigkeit zu Interpretationsgemeinschaften [geht es] um Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens“ (107). So lenke dies den Blick sowohl auf die gute und gerechte Verfassung der Kirche als auch auf die Gesellschaft im Allgemeinen: Wenn die Zugehörigkeit zu Interpretationsgemeinschaften eine zentrale Voraussetzung für kulturelle Teilhabe darstelle, dann seien damit Lebenschancen verbunden. Denkt man dies machtkritisch – im Sinne der von Filipović ins Spiel gebrachten Beteiligungsgerechtigkeit – weiter, so stellen sich Fragen nach den

Ausschlussmechanismen: Wer darf und wer kann darüber entscheiden, ob Menschen an einer Interpretationsgemeinschaft teilhaben dürfen? Ist dazu beispielsweise die Weigerung, Kirchensteuern zu zahlen, wirklich schon Grund genug?

Resümierend ist festzuhalten, dass den Herausgebern das Verdienst zukommt, einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung (nicht nur) des Fachs Christliche Sozialethik zu leisten, der, so ist zu hoffen, das Gespräch von Bibelwissenschaften und Christlicher Sozialethik intensiviert.

W.-G. REICHERT

INTERRELIGIÖSE KOMPETENZ IN DER BERUFLICHEN BILDUNG. Pilotstudie zur Unterrichtsforschung, herausgegeben von *Albert Biesinger, Klaus Kießling, Josef Jakobi, Joachim Schmidt* (Religion und berufliche Bildung; 6). Berlin: LIT 2011. 168 S., ISBN 978-3-643-10796-1.

Mit der vorliegenden Studie liegt ein gleich in mehrfacher Hinsicht beachtenswertes Wagnis vor: zum einen, weil die Methode der Unterrichtsforschung grundsätzlich ein lohnendes, wenngleich aufwändiges Verfahren darstellt, und zum anderen, weil eine solche Forschung in der empirischen Religionspädagogik bislang noch kaum zum Einsatz gekommen ist – erst recht nicht im Kontext beruflicher Bildung. Allein das wäre schon Grund genug, diese Arbeit, die aus einer erprobten und bewährten Kooperation des Katholischen Instituts für berufsorientierte Religionspädagogik mit dem Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main erwachsen ist, zu würdigen. Indem der Fokus dieser Studie auf den vorhandenen interreligiösen Kompetenzen von Schülern im Kontext beruflicher Bildung liegt (kompetenzorientiert aufgeschlüsselt in die „Fähigkeiten zur Selbstdistanzierung und zum Perspektivenwechsel, Ambiguitätstoleranz und Dialogfähigkeit“ [164] u. a. m.), wird zugleich ein religionspädagogisch wie auch gesellschaftlich relevantes Thema innovativ aufgegriffen. Denn angesichts der zunehmenden Pluralisierungs- und Internationalisierungsprozesse wird die Frage nach interkultureller und interreligiöser Kompetenz zu einer Schlüsselfrage für die individuelle Identitätsbildung sowie für eine Gesellschaft, in der Migration längst zu einer unleugbaren Realität geworden ist. Zugleich hängt ihr Gelingen maßgeblich auch von erfolgreich interkulturellen und interreligiösen Verständigungsprozessen ab. Insofern gerade die Arbeitswelt zahlreiche Begegnungen von Personen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen forciert und soziologisch betrachtet das Feld der beruflichen Bildung einen besonders dichten interreligiösen und interkulturellen Begegnungsraum darstellt, zeigen die Verfasser mit dieser Studie eine Richtung an, um diesem schwerwiegenden Desiderat der religionspädagogischen Forschung zu entsprechen.

Die Studie besteht aus sechs Kapiteln. Im ersten Kap. (von *A. Biesinger*; 7-10) wird religiöses Lernen als gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung grundsätzlich und facettenreich erörtert. Das zweite Kap. (von *K. Kießling*; 11-35), die methodologisch-methodische Grundlegung, begründet das religionspädagogische Desiderat einer empirischen Unterrichtsforschung an berufsbildenden Schulen, expliziert das Thema interreligiöses Lernen als differenzpädagogische Herausforderung und entfaltet das zugrunde liegende Kompetenzverständnis. Im dritten Kap. (von *J. Schmidt*; 36-42) wird die Bedeutung des interreligiösen Lernens für die Berufswelt und damit auch im Kontext beruflicher Bildung dargelegt. Im vierten Kap. (von *W. Stemmetz, J. Adam, R. Plate und Th. Hanstein*; 43-58) werden von den Lehrenden drei Projektklassen aus verschiedenen Bundesländern, in denen die Pilotstudie durchgeführt wurde, sowie das Unterrichtsgeschehen mit einem Materialienüberblick vorgestellt, bevor eine kritische Reflexion der Unterrichtseinheit durch die Unterrichtenden erfolgt. Im fünften und umfangreichsten Kap. (von *J. Schmidt und J. Jakobi*; 59-159) werden theoretisch fundiert die Ergebnisse der Pilotstudie unter sechs kompetenzorientierten Fokussierungen gebündelt (von denen im Inhaltsverzeichnis jedoch nur fünf aufgeführt werden), mit bestehenden Forschungsergebnissen des thematischen Umfelds diskutiert und für weitere religionsdidaktische und religionspädagogische Lernprozesse weitergedacht, um Perspektiven für eine interreligiöse Kompetenzentwicklung im Kontext beruflicher Bildung aufzuzeigen. Die Studie schließt im sechsten Kap. (von *J. Schmidt*; 160-166)