

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Zur Freiheit berufen.
Aufspüren eines theologischen Freiheitsverständnisses
in aktueller Jugendliteratur.“

verfasst von / submitted by
Paula Pfaller, BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

UA 199 506 518 02

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Lehrverbund
UF Deutsch Lehrverbund
UF Katholische Religion Lehrverbund

Univ.-Prof. Mag. Dr. Andrea Lehner-Hartmann

I. Vorwort

Freiheit ist ein Begriff, der nicht nur zurzeit polarisiert, sondern in Hinblick auf zeitgeschichtliche, politische Ereignisse wie auch gesellschaftliche Einschnitte oft genannt wird, sei es jedoch aus unterschiedlichen Gründen als die, welche in dieser Masterarbeit behandelt werden sollen. Gleichwohl wie oft über *frei sein* gesprochen wird, genauso oft wird die Frage nach einer Begriffsdefinition gestellt, wo jedoch die Antworten mannigfaltig sind, und verschiedenste Disziplinen umfassen, beispielsweise von philosophischen über politische bis hin zu juristischen Erklärungen, und wodurch eine allumfassende Begriffsdefinition schwer zu fassen ist. Der Duden etwa bietet als Erklärung drei Bedeutungen an, nämlich:

- „1. Zustand, in dem jemand von bestimmten persönlichen oder gesellschaftlichen, als Zwang oder Last empfundenen Bindungen oder Verpflichtungen frei ist und sich in seinen Entscheidungen o.Ä. nicht [mehr] eingeschränkt fühlt; Unabhängigkeit, Ungebundenheit
2. Möglichkeit, sich frei und ungehindert zu bewegen; das Nichtgefangensein
3. Recht, etwas zu tun; bestimmtes [Vor]recht, das jemandem zusteht oder das er bzw. sie sich nimmt.“¹

Die Herkunft des Wortes stammt der weiteren Erklärung nach aus dem Mittelhochdeutschen und meinte mit der damaligen Bezeichnung *vriheit* die Bestimmung als Privileg, Zufluchtsort oder Asyl. Im Althochdeutschen entwickelte sich die *vriheit* zu *friheit* und trug darunter die Bedeutung eines verliehenen Privilegs.²

Der Begriff der Freiheit lässt sich aus einem theologischen Blickwinkel heraus in frühester Zeit vielfach mit dem Volk Israel verknüpfen, Erfahrungen von Christ*innen werden anhand jenes Begriffes reflektiert und zudem hat er im Laufe der Jahrhunderte eine theologische Bearbeitung erfahren. Theologisch definiert, so man dies, ohne sich auf eine bestimmte theologische Lehre zu fixieren, allumfassend erklären kann, versteht man unter Freiheit vor allem die Grundvoraussetzung eines ethischen und moralischen Handelns, wobei man in der Frage nach dem *Woher?* eines Freiheitsbewusstseins im Zugang dazu zwischen positiver Freiheit (Wozu ist man frei?) und negativer Freiheit (Wovon ist man frei?) unterscheidet. Weiters lässt sich Freiheit als Beziehungsbegriff festsetzen, wobei insbesondere die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer und deren jeweilige Freiheiten im Frageinteresse stehen.³

¹ DUDEN, Freiheit, die. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Freiheit> [Abruf: 20.März.2022].

² Vgl. DUDEN, Freiheit, die. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Freiheit> [Abruf: 20.März.2022].

³ Vgl. Alf CHRISTOPHERSEN – Stefan JORDAN, Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2007, 109-112.

Das Interesse dieser Arbeit gründet nun darin, eine Festsetzung des theologischen Begriffes noch weiter zu hinterfragen, nämlich wie sich Freiheit neben dieser zuvor angeführten Begriffsandeutung so definieren lässt, dass der Freiheitsbegriff als religiös fundierter Ausdruck auch eine Relevanz für die alltägliche, profane Lebenswelt und gegebenenfalls eine Verbindung zum heutigen Verständnis aufweisen kann. Gemeint ist damit, dass etwa mit dem Hintergrundwissen, wie bedeutend Freiheitserfahrungen für die Geschichte des Christentums waren und damit verknüpft sind, heutzutage solche Perspektiven aber nicht mal mehr, wie aufgezeigt, im DUDEN zum Ausdruck gebracht werden. Deshalb wird es hierfür als Aufgabe erachtet, aufzuweisen, ob religiös (aus der Bibel, Theologieggeschichte, theologischen Wissenschaftslehre) verankerte, freiheitliche Auffassungen im Zugang zu einem modernen Freiheitsbegriff eine Rolle spielen können.

Was ein aus der Befassung mit den Konzepten der theologischen Freiheit und ihrer Ummünzung für die profane Welt solch gefasster, bearbeiteter und hinterfragter Freiheitsbegriff im Kontext der Religionspädagogik bedeutet und wie mit ihm gearbeitet werden kann, ist natürlich eine dabei verbindliche Thematik, die auch im Blickfeld des Forschungsinteresses steht und die es zu bearbeiten gilt. Schließlich ist die Religionspädagogik das Bindeglied in der Vermittlung theologischer Glaubensinhalte und ihrer Umsetzung in der Glaubensgemeinschaft. Zudem soll sich diese Arbeit als Zugang dazu erweisen, theologische Glaubensinhalte in Bezug auf freiheitliches Denken speziell in jugendlichen Lebenswelten aufzuspüren und nachzuweisen, soweit diese auffindbar sind, und hinsichtlich eines pädagogischen Gedankens dementsprechend darlegen, damit gewissermaßen eine Freiheitslehre im Kontext der Vermittlung an Jugendliche ihren Stellenwert eruieren und gegebenenfalls bekommen kann.

Zu guter Letzt sei noch erwähnt, dass der Titel *Zur Freiheit berufen* in Anlehnung an das Abschlussdokument *Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung* der Bischofssynode 2018 formuliert wurde, in welchem eben ein Unterkapitel der Freiheit gewidmet ist und darin die kirchliche Sicht zur Freiheit, und wie diese junge Menschen im Glauben erfahren können, erörtert wird. Zwar ist jenes Dokument für diese Arbeit nicht ausschlaggebend, der Verweis darauf mag aber angebracht sein, um aufzuzeigen, dass ein solches Bindeglied zwischen Jugend und Kirche in Anschluss für eine weiterführende Beschäftigung zu dieser Thematik dienlich sein kann.

Inhaltsverzeichnis

I. Vorwort.....	1
1. Einführung und Darstellung des Forschungskonzeptes.....	5
1.1. Forschungsfrage und Zielsetzungen.....	7
1.2. Methodische Vorgangsweise.....	8
1.3. Perspektiven für die Weiterarbeit mit den Forschungsergebnissen: Das Religiöse in der Literatur erspüren.....	9
Teil I: Der Freiheitsbegriff in der Theologie.....	12
2. Freiheit als theologischer Begriff.....	12
2.1. Ein biblisches Verständnis von Freiheit.....	13
2.2. Relevante Erkenntnisse der Neuzeit.....	19
3. Eine Theologie der Freiheit nach Thomas Pröpper.....	21
3.1. Die Transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse nach Hermann Krings...22	
3.2. Pröppers Auseinandersetzung mit Krings Transzendentalphilosophischer Freiheitsanalyse.....	26
3.3. Grundzüge der transzendentalen Reduktion aus Sicht der Theologie.....	26
3.4. Der theologische Hintergrund von Pröppers Freiheitstheorie.....	29
3.5. Gott als die vollkommene Freiheit - Liebe als Freiheitsgeschehen.....	30
3.6. Bestimmung der Freiheit als Unbedingtes im Menschen.....	35
3.7. Selbstbestimmung der Freiheit durch die Wahl eines Gehalts.....	37
3.8. Die Ambivalenz der Freiheit.....	40
3.9. Konstituierung von Subjekt und Intersubjektivität.....	42
3.10. Symbolische Struktur der Freiheit.....	44
3.11. Freiheit als ethisches Prinzip.....	45
3.12. Freiheit als praktische Verwirklichung.....	48
3.12.1. Glaubenspraxis.....	51
3.13. Zusammenfassende Darstellung der Freiheitstheorie Pröppers.....	56
4. Freiheit im Kontext der Religionspädagogik.....	61
4.1. Das Verständnis von einer Praxis der Freiheit nach Markus Tomberg.....	64
4.2. Theoriebasierte Leitlinien zur Analyse eines Pröpperschen Freiheitsverständnisses in säkularer Literatur.....	73

Teil II: Analyse von Jugendliteratur unter den Aspekten theologischer Freiheit.....	75
5. Elisabeth Steinkellner: Die Autorin und ihr Werk.....	75
5.1. Biografie und Werk Steinkellners.....	76
5.2. Informationen zum Selektionsprozess der ausgewählten Jugendromane.....	78
5.3. Definition des Jugend- und Adoleszenzromans.....	79
5.4. Gérard Genettes Theorie der literarischen Erzählung.....	82
5.5. Inhaltsangabe zu <i>Rabensommer</i>	86
5.5.1. Formale Analyse von <i>Rabensommer</i>	87
5.6. Inhaltsangabe zu <i>Papierklavier</i>	88
5.6.1. Formale Analyse von <i>Papierklavier</i>	89
6. Analyse einer theologischen Freiheitsmotivik in <i>Rabensommer</i> und <i>Papierklavier</i> nach ausformulierten Leitlinien.....	92
6.1. Erste Leitlinie: Hinterfragen von Normen und Verantwortung in der Gesellschaft.....	92
6.2. Zweite Leitlinie: Eröffnete Freiheit als Identitätsfrage.....	98
6.3. Dritte Leitlinie: Ausrichtung an vollkommener Freiheit.....	103
6.4. Vierte Leitlinie: Subjektwerdung anderer als Wahl des Gehalts.....	108
6.5. Fünfte Leitlinie: Handlungsmöglichkeiten zum Vollzug der Selbstbestimmung.....	112
6.6. Darstellung und Interpretation der Ergebnisse.....	116
7. Religionspädagogische Konsequenzen.....	120
7.1. Konkrete Ansatzpunkte für einen Religionsunterricht aus dem Impuls der Freiheit	125
7.2. Steinkellners Werke im Religionsunterricht einsetzen? Gedanken zum Glaubenslernen anhand aktueller Jugendliteratur.....	128
8. Zusammenfassende Schlussfolgerungen und Ausblick.....	131
8.1. Weiterführende Fragen.....	133
II. Literaturverzeichnis.....	135
III. Anhang.....	137
Abstract.....	137

1. Einführung und Darstellung des Forschungskonzeptes

Wie im Vorwort bereits expliziert, ist die Frage nach der Freiheit eine den Menschen in jedem Lebensabschnitt immer wieder betreffende. Vor allem für Jugendliche ist Freiheit ein sie beschäftigendes Thema in der Phase ihres Entwicklungsprozesses, verbunden mit der Suche nach Identität, Gruppenzugehörigkeit und Loslösung von bekannten Strukturen. Ein Gefühl, das für diese Gruppe als ein Sich-auf-den-eigenen-Weg-machen-Möchten beschrieben werden kann, jedoch auch für diese Generation ohne konkrete Orientierungshilfen abläuft, und wo hinterfragt wird, was denn als wirklicher oder gewichtiger Akt der Freiheit zählt.

Aus persönlicher Erfahrung und eigenem Interesse stellte sich dazu die Frage, was denn Freiheit in der Theologie bedeutet, welches Verständnis sich hierzu auffinden lässt, und vor allem inwieweit Spuren eines theologisch verstandenen Freiheitsbegriffes im 21. Jahrhundert greifbar und bedeutsam sind. Noch dazu war das Spannende, gerade diese zwei Gegenpole, das darf im Sinne des 21. Jahrhunderts gesagt werden, Jugend und Kirche möglicherweise durch etwas sie Verbindendes aneinander heranzuführen. Diese Idee, vor allem aus der Beschreibung jugendlicher Lebenswelten Freiheit definieren und mit einem theologischen Konzept vergleichen zu wollen, lässt sich darauf zurückführen, dass eben auch in der Phase der Jugend die bedeutenden Fragen nach dem Sinn des Lebens, wie etwa *Wo komme ich her?* und *Wo gehe ich hin?* gestellt werden, die nicht zuletzt von der Frage nach einer höheren Macht, sei es Gott oder Schicksal, herrühren und dabei ebenso die Frage *Wie frei bin ich?* ihrem Kern nach spirituell angelegt ist und dem Bedürfnis nach Aufklärung dient. Diese Ansicht war dementsprechend der Ausgangspunkt für die Zielorientierung, Spuren eines theologischen Freiheitsbegriffes im Alltäglichen, und zwar im Umfeld der Generation Jugend, auffinden zu wollen.

Beginnend mit der Beschäftigung zum Freiheitsverständnis des Theologen Thomas Pröpper, soll seine systematisch-theologische Auslegung, die ein modernes Freiheitsdenken, in dem der Mensch als Subjekt für und von Gottes Selbstmitteilung gilt, dargestellt werden. Mit der Festlegung der Kernpunkte, die seine Bestimmung von Freiheit ausmachen, sollen auch die Standpunkte der Religionspädagogik hierzu präsentiert werden, vor allem Markus Tomberg, ein Schüler Pröppers, hat dessen Ansatz in seiner Arbeit aufgegriffen, und dabei ein besonderes Augenmerk auf Freiheit als Praxis im christlichen Glauben gelegt.

Nun obliegt es aber nicht alleinig der Theologie, eine Definition darzubieten, wie Freiheit aufgefasst und eventuell sogar gelebt werden soll, denn wie bereits erwähnt befassen sich viele wissenschaftliche Disziplinen mit dieser Thematik. Da sich nun in der Breite des Begriffs ein

Großteil an philosophischen Darstellungen zur Deutung und Auslegung beziehungsweise Konkretisierung von Freiheitstheorien aufweisen lässt, muss vorab gesagt sein, dass die philosophische Wissenschaftsdisziplin in dieser Arbeit, außer in Verbindung mit theologischen Ansätzen, nicht in ihren spezifischen Denkansätzen herangezogen und bearbeitet wird, da der Fokus vor allem auf dem theologischen Ansatz liegen soll. Indem in der Geschichte ebenso eine Menge an theologischen Ausdeutungen, wie Freiheit zu begreifen ist, stattgefunden hat, soll auch hier, im Verzicht auf die gesamte Darstellung der Bandbreite freiheitlicher theologischer Entwürfe, wenigstens der Beginn mit dem Grundverständnis der Entwicklung eines Freiheitsgedankens aus frühchristlicher Sicht mit Blick auf das Alte und das Neue Testament sowie ein neuzeitlicher Forschungsstand vorgestellt werden, im Wissen, dass hinter den selektierten, vorgestellten Theorien einerseits eine Verbindung mit philosophischen Lehren steht und andererseits die Theologie die Früchte ihrer Arbeit stets aufnimmt und weiterführt.

Die Erschließung des Freiheitsbegriffes aus theologischer und religionspädagogischer Sicht ist der Anstoß dazu, sich mit aktueller Jugendliteratur zu befassen und zwar hier mit den Jugendromanen der österreichischen Autorin Elisabeth Steinkellner, deren Erzählweise thematisch die Jugend betrifft, realitätsnah ist sowie zur Reflexion über andere sowie eigene Lebenseinstellungen anregt, was sich darin widerspiegelt, dass Elisabeth Steinkellner immer wieder auf der Empfehlungsliste für den Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis steht. Anhand ihrer Romane gilt es zu ergründen, wie ein darin auffindbares Freiheitsverständnis und dargestelltes Freiheitsverhalten der Protagonist*innen neben einer säkularistischen Sichtweise auch eine theologische Bedeutung aufweisen, und somit mit einem theologischen Begriff von Freiheit in Verbindung gebracht werden kann.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit wird deshalb auf aktuelle Jugendliteratur zugegriffen, um hier zu überprüfen, inwieweit ein entwickelter theologischer Freiheitsbegriff darin aufgefunden werden kann, was sich etwa im konkreten oder unscheinbaren Verhalten der Protagonist*innen und deren Weltanschauungen widerspiegelt. Die Ergründung, inwieweit tatsächlich säkularisierte Jugendliteratur ein theologisch aufbereitetes Freiheitsverständnis aufnimmt, das bei nachzuweisendem Vorhandensein, voreilig gesagt, dann doch in der Gesellschaft als gängiges Konzept weit mehr verbreitet angenommen werden muss, soll vorgeblich dem Zweck dienen, mit den sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen die Konsequenzen für eine religionspädagogische Weiterarbeit daraus zu ziehen und zu formulieren.

Im folgenden Abschnitt soll nun die genauere methodische Vorgangsweise in dieser Arbeit vorgestellt werden, um sich vor allem anhand der Forschungsfrage ein Bild davon machen zu können, welche Ansätze und Ergebnisse zu erwarten sind.

1.1. Forschungsfrage und Zielsetzungen

Für die Verdeutlichung, welche Ziele die Auseinandersetzung mit der gewählten Thematik hat und welche Ergebnisse zu erwarten sind, soll dies anhand der Forschungsfrage konkretisiert werden, welche folgendermaßen lautet:

Ist das Freiheitsverständnis in aktueller Jugendliteratur, hier am Beispiel der Jugendromane Elisabeth Steinkellners, theologisch anschlussfähig?

Wie im vorherigen Kapitel bereits ausgeführt wurde, sind die Ziele dieser Arbeit, den theologischen Freiheitsbegriff herauszuarbeiten, dabei die religionspädagogische Perspektive miteinzubeziehen und deren Eckpunkte als Analyseinstrumente so zu formulieren, dass sie bei der Untersuchung der Romane Anwendung finden können.

Mit einem solchen generierten Hintergrundwissen wird es an die Bearbeitung Steinkellners ausgewählter Werke gehen, es werden zwei ihrer Jugendromane herangezogen, die sich dadurch ausweisen, dass in ihnen jugendliche Protagonist*innen an der Schwelle zum Erwachsenwerden Entscheidungen treffen, ihre Lebenswege überdenken, in der Begegnung mit anderen Einstellungen relativieren und auch an sich selbst, also inneren Überzeugungen, arbeiten müssen. Da hierbei zuerst eine Beschreibung der Bücher der Autorin anhand einer literaturwissenschaftlichen Herangehensweise erfolgen soll, wird dies mit der Erzähltheorie nach Gérard Genette erarbeitet, die Begründung und genauere Beschreibung der Herangehensweise aus germanistischer Sicht lässt sich im Kapitel 1.2. *Methodische Vorgangsweise* finden.

Im Hinblick auf die Ergebnisse aus der Untersuchung sollen als weitere Zielsetzung die in den Büchern aufgefundenen Motive, Darstellungen sowie implizite wie auch explizite Handlungen interpretiert und für eine weiterführende Befassung aufgearbeitet werden. Mit einem Ausblick auf die Möglichkeiten und Konsequenzen, wie in der Rezeption religionspädagogischer Fach-

literatur mit dem Zweck des Aufspürens von Überschneidungen zwischen Auswertungsergebnissen und Literatur, der Einsatzbarkeit von Literatur und deren theologischer Interpretation im Religionsunterricht nachgegangen werden soll, schließt diese Arbeit.

Kurz zusammengefasst ist das Ziel dieser Masterarbeit hinsichtlich ihrer Relevanz, herauszufinden, ob das in der heutzutage vorzugsweise säkular auffindbaren Jugend- und Adoleszenzliteratur beschriebene Freiheitsbestreben auch mit theologischen Konzepten in Verbindung gebracht werden kann oder ob die heutige Jugend- und Adoleszenzliteratur frei von jeglichen theologischen Interpretationsversuchen (in Bezug auf Freiheit) ist.

1.2. Methodische Vorgangsweise

Bei der Wahl der Vorgangsweise wurde sehr darauf geachtet, eine Verbindung zwischen den beiden Fachrichtungen Katholische Theologie und Germanistik zu schaffen, jedenfalls war zuallererst die Wahl der Thematik, Jugendromane im Hinblick auf theologische Denkweisen zu durchleuchten, ein maßgebender Beweggrund für diese interdisziplinäre Ausarbeitung.

Sieht man sich im Weiteren den vorliegenden Forschungsstand an, kann man sagen, dass sich hier sowohl in den Bereichen der Theologie und der Germanistik wie auch fachübergreifend gewinnbringend arbeiten lässt. Dazu ließ sich in der Recherche etwa feststellen, dass sich unter dem Suchbegriff *Religion in Jugendliteratur* doch sehr vieles an Sekundärliteratur auffinden lässt, während mit Einbezug des Stichwortes *Freiheit* vor allem Werke in pädagogischer oder katechetischer Hinsicht aufzufinden sind, beziehungsweise scheinen spezifisch Jugendwerke mit politischem Schwerpunkt zu dieser Thematik auf. Facharbeiten zur Freiheit hinsichtlich einer systematisch-theologischen Untersuchung der Literatur für Kinder und Jugendliche sind kaum vorhanden. Außerdem zeigt sich im Gegensatz dazu, dass eine Beschäftigung mit den Werken Elisabeth Steinkellners, die bereits zweimal auf der Empfehlungsliste zum Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis stand, vor allem aus einem theologischen Blickwinkel heraus noch sehr wenig vorzufinden ist, da deren Werke eher in philologischer Hinsicht in der Sekundärliteratur rezipiert werden.

Im Weiteren wurde aber auch ein Hauptaugenmerk darauf gelegt, literaturwissenschaftliches Arbeiten miteinzubeziehen, und zwar hier die Methode der Erzähltheorie nach Gérard Genette, mit der eine Auslegung der Darstellungsebenen der herangezogenen Jugendliteratur erfolgen

soll. Ausgewählt wurde dessen Methode zur Charakterisierung eines literarischen Werkes in diesem Kontext insofern, da sie Analysekriterien anbietet, einen Roman seiner Form nach zu erschließen, ohne interpretative Ansätze anzuwenden, was dieser Arbeit von Nutzen ist, da Steinkellners Romane nach Genettes Kriterien zuvor in ihrer Eigenständigkeit erläutert werden sollen, der interpretative Ansatz jedoch mit den zusammengestellten Faktoren, die sich auf die Freiheitsaspekte beziehen, stattfinden soll.

Bezüglich Darstellung, Interpretation und Zusammenfassung der Ergebnisse wird werkorientiert beziehungsweise werkimmanent vorgegangen, was heißt, dass jegliche Autor*innenintentionen oder Leser*innenauffassungen außen vor gelassen werden, ebenso wenig wird auf die Entstehungsgeschichte noch die Rezeptionsgeschichte des Textes eingegangen. Der Schwerpunkt wird stattdessen auf die geistes- und ideengeschichtliche Ausdeutung gelegt, welche als Ausgangspunkt etwa philosophische Strömungen heranzieht, die für die Entschlüsselung des Inhalts dienlich sind. Hierfür wird, wie schon mehrmals erwähnt, ein theologischer Denkansatz herangezogen, um den Textkorpus auszudeuten.

Der theologische Zugang beruht darauf, in der Lektüre von einschlägiger Fachliteratur unter dem Themenaspekt der Freiheitstheorie Präppers und deren Darstellungen und Ausdeutungen in nachfolgenden Werken, Wissen zu generieren und im ersten Teil dieser Arbeit zusammenfassend darzustellen, was das Verständnis für die Ausarbeitung und analytische Befassung mit besagten Leitlinien erleichtern soll. Hinsichtlich der ausgewählten theologischen Fachliteratur soll vorab bereits angedeutet werden, dass es einige sehr gute Aufarbeitungen über Präppers Freiheitstheorie gibt, und diese besonders hilfreich erschienen, dessen Theorie verständlicher zu reproduzieren, weshalb in der Recherche und Ausarbeitung nicht nur mit den Primärtexten Präppers gearbeitet wurde.

1.3. Perspektiven für die Weiterarbeit mit den Forschungsergebnissen: Das Religiöse in der Literatur erspüren

Je nachdem, wie aufschlussreich sich aufzufindende Freiheitstendenzen aus den analysierten Büchern präsentieren, soll diese Einführung abschließend bereits ein Ausblick in Richtung einer Verbindung von Theologie und Germanistik angeboten werden, wie Spuren des Religiösen doch auch narrative Texte prägen können.

Literatur, und zwar narrative Literatur, welche zur Reflexion von Glauben aufruft, ist im 21. Jahrhundert keine Seltenheit. Georg Langenhorst etwa veröffentlichte 2017 das Sammelwerk *Literatur auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit literarischen Texten des 21. Jahrhunderts*, in dem literarische Texte vorgestellt und Interpretationshinweise gegeben werden, wie etwa im Religionsunterricht oder der Gemeinde damit gearbeitet werden kann, unter den Themenblöcken *Gottesbilder*, *Schöpfung*, *Jesus Christus*, *Islam und Judentum* sowie *Religion in der Fantasyliteratur*. Hinsichtlich Kinder- und Jugendliteratur sind Beispieltex te aus diesem Werk etwa Tamara Bachs *Marienbilder*, *Stadtrandritter* von Nils Mohl oder Joanne K. Rowlings *Harry Potter*.

Langenhorst merkt an, dass sich der Umgang mit literarischen Texten für den religiösen Lernprozess enorm gewandelt habe, Ziel eines solchen Lernprozesses war in früherer Zeit meistens, menschliche Erfahrungen, die mit christlichen Glaubenshoffnungen zu tun hatten, auf die Leser*innen zurück zu spiegeln, nämlich: „[...] oft genug im Gewand von Infragestellungen, Provokation oder Aufsprengung traditioneller Denk- und Sprachformen.“⁴ Ein Wandel dieser Art von Erziehungsliteratur erfolgte in den 1990er Jahren, als der Gottesbegriff in der Literatur sprachlich gefasst werden wollte, und dabei die Frage nach religiöser Identität in einer postmodernen Wirklichkeit gestellt wurde. Wichtig sei aber, so Langenhorst, dass Veränderung der Sprache es nie schaffen könne, den Glauben greifbarer zu machen, da Sprache und Glaube ihrerseits so miteinander verbunden seien, dass ihr innerer Kern nie durch bloße Veränderung der Oberfläche berührt werden könne. Langenhorst spricht von einer Ohnmachtsspirale religiöser Rede in einem Theotop, welches gekennzeichnet sei durch schrumpfende Mitgliederzahlen, kaum zu schaffende Vermittlung der Binnenregeln und -sprache nach außen sowie Schwierigkeiten in der Verständigung innerhalb dieses Theotops.⁵

Langenhorst stellt dazu die rhetorische Frage, ob Sensibilisierung durch literarische Sprache erfolgen könne, hier mit dem Verweis auf die Kompetenz des Erwerbs religiöser Orientierung, etwa wenn in jugendliterarischen Texten existentiell Bedeutsames aufzufinden sei. Was dabei durch die dritte Phase der literarisch-religiösen Didaktik an Veränderung aufgebrochen sei und sich als hilfreich erwiesen habe, war die Tatsache, dass nun von Suchtexten in Bezug auf religiöse Erfahrungen gesprochen werde, nicht Zeugnis, Herausforderung oder Kirchenkritik

⁴ Georg LANGENHORST – Eva WILLEBRAND (Hg.), *Literatur auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit literarischen Texten des 21. Jahrhunderts*, Ostfildern 2017, 9.

⁵ Vgl. LANGENHORST, *Literatur auf Gottes Spuren*, 9–11.

werde angestrebt, sondern die Möglichkeit für Eigenkonstruktionen von Religiosität sei zu geben. Langenhorst und Willebrand nennen sieben Konturen, wie ein religionsdidaktischer Umgang mit literarischen Werken vollzogen werden kann:

1) Die Autonomie literarischer Texte sei zu wahren, diese seien nicht ausschließlich von der Theologie zu vereinnahmen oder als Beweise heranzuziehen, sondern es gelte herauszukristallisieren, welche Überzeugungen wie geschildert werden.

2) Trotz der Wahrung ihrer Autonomie seien Texte in einem interreligiösen Verweiszusammenhang zu verorten, im Ermöglichen eines Erfragens deren Hintergründe, um dadurch eine persönliche Positionierung im Deutungsprozess zu erlangen.

3) Eine affektive Auseinandersetzung durch Erfahrungs- und Entdeckungsmöglichkeiten solle nicht als bloße Reduktion auf die Lehre erfolgen, sondern der literarische Text könne als Ort religiöser Fragen und menschlicher Sehnsüchte erkundet werden, um neue Wahrnehmungen zu ermöglichen.

4) Das Einbringen von theologischem Expertenwissen könne Anhaltspunkte geben, um: „[...] kulturgeschichtliche, anthropologische und gesellschaftliche Bedeutsamkeit zu erschließen.“⁶, und somit selbstständiges Lernen ermöglichen, wenn Schüler*innen zu Expert*innen werden.

5) Individuelle Vorerfahrungen, Wissens- und Entwicklungsstände seien zu berücksichtigen sowie demzufolge individuelle Lese- und Deutungsvorgänge ernst zu nehmen wie auch miteinzubeziehen, um die Rezeptionsästhetik zu wahren.

6) Die Ermunterung zu eigenen Entdeckungen und das Befähigen zum kritischen Urteilen solle die religiöse Mündigkeit fördern, einen selbstverantworteten Umgang mit dem Text ermöglichen wie auch das Entwickeln eigener Kriterien als Ziel verfolgen.

7) An der Unbegreiflichkeit Gottes finde die Sprache ihre Grenze, sie solle jedoch im Finden neuer Bilder oder Symbole wie beispielsweise in Gedichten bewahrt und nicht vergessen werden.⁷

⁶ LANGENHORST, Literatur auf Gottes Spuren, 20.

⁷ Vgl. ebd., 15–28.

„Allein das Aufzeigen, dass es innerhalb der Literatur die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen gibt, reicht nicht aus. Wichtig ist es, dass sich Lernende damit auseinandersetzen, wie das Religiöse in der Gegenwartsliteratur erscheint.“⁸, erfasst es Langenhorst, und das soll auch das Motto sein, unter dem diese Masterarbeit geschrieben wird. Es darf erhofft werden, dass im Anschluss an die Analyse ein Ausblick im Sinne dieses Zitats für den Religionsunterricht gegeben werden kann.

Teil I: Der Freiheitsbegriff in der Theologie

2. Freiheit als theologischer Begriff

Die Rückfrage nach dem Freiheitsbegriff aus theologischer Perspektive orientiert sich an den Erfahrungen und Quellen aus der Geschichte. Aufzählen lassen sich hierzu einige Aspekte: die Schöpfungsberichte, Erfahrung der Befreiung des Volkes Israel, Gottes Offenbarung in der Geschichte und in Jesus Christus, Sünde und Schuld oder gelebte Traditionen. Es sind Anknüpfungspunkte, die zu vielen theologischen Studien und lehramtlichen Aussagen geführt haben, aber auch heute noch Gewissheit in ihrer Festsetzung vermissen. Stürzekarn weist etwa in ihrer Dissertation *Freiheit, die Befreiung braucht: Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs* darauf hin, dass Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* mehrdeutige Aussagen zur Freiheit treffe, die dabei die Wichtigkeit der Aufnahme und Verbreitung des Evangeliums, Mitarbeit an der Gerechtigkeit in der Welt, Religionsfreiheit oder Befreiung von Sünde im Blick haben, wobei die Betonung aber auf der Gottesbeziehung liege. Ohne solche wäre Freiheit als Orientierungslosigkeit und Pluralismus gekennzeichnet, schreibt Stürzekarn, und: „Evangelium, Gott und Kirche sind nicht Feinde oder Gegner der Freiheit, vielmehr ihre Bewahrer und Garanten ihrer vollen Verwirklichung, [...]“⁹. Sie identifiziert in diesem Schreiben eine ambivalente Haltung zur Freiheit, die sie als Skepsis gegenüber den Bestrebungen des heutigen Menschen, denen sich die Kirche trotz mancher Reformen immer noch nicht geöffnet hat, erklärt. Mit der Aussage von Schaffung von Gerechtigkeit und Befreiung sowie

⁸ LANGENHORST, Literatur auf Gottes Spuren, 24.

⁹ Kerstin STÜRZEKARN, *Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs*, Regensburg 2015, 10.

dem Wunsch nach Evangelisierung wird ihrer Darstellung nach der Schwerpunkt puncto kirchlicher Einschätzung von Freiheit aktuell auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie gesetzt, wie auch in *Evangelii Gaudium* erkennbar sei.¹⁰

Mit der Erwähnung in der Einführung, dass das Hauptaugenmerk dieser Arbeit auf dem Verständnis des Freiheitsbegriffes in der neuzeitlichen Theorie liegt, vor allem jenem des Theologen Thomas Pröpper, soll trotzdem für ein allgemeines Verständnis eine kurze Einführung gegeben werden, wie die Theologie ihre Erfahrung mit dem Freiheitsbegriff und somit auch eigentlich den Beginn dessen Aufnahme und Ausarbeitung im christlichen Verständnis versteht. Im folgenden Kapitel soll deshalb beginnend mit einer Ausführung zu Freiheitsauffassungen aus biblischer Sicht und Auslegung gestartet werden.

2.1. Ein biblisches Verständnis von Freiheit

Eine offensichtliche Bedeutung von Freiheit, etwa im Sinne eines Nachdenkens über Willens- und Handlungsfreiheit, lässt sich im Alten Testament nicht direkt auffinden, im Neuen Testament ist es vor allem Paulus, der sich mit der Frage nach Freiheit auseinandersetzt. Tendenzen, das Freiheitsverständnis mit Blick auf das Religiöse, auf Gottes Einwirken, dahingehend zu hinterfragen, bedeuten eine Beschäftigung mit dem Menschenbild, Fragen nach ethischem Verhalten und der Gestaltung der Gesellschaft.

Im Alten Testament sei der Begriff der Freiheit meist greifbar in der Sphäre der Sklaverei und vor allem im rechtlichen Bereich, wobei er laut Stürzekarn rein passive Bedeutung habe. Die beiden am häufigsten in diesem Wortsinn vorkommenden hebräischen Begriffe *g'l* und *pdh* stehen vor allem für die religiöse Sinndeutung, hier zu übersetzen mit *Loskaufen*. Mit der Verwendung als religiöser Begriff werde *g'l* beschrieben als Wiederherstellung einer verlorenen Ordnung und sei eng verbunden mit Wörtern des Rettens oder Helfens. In der späteren exilischen und nachexilischen Zeit übertrug man seine Bedeutung auf die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten. In einer anderen Lautung, als *pdh*, wurde es gebraucht für die Bitte zur Erlösung und Befreiung von Nöten und Bedrängnissen des alltäglichen Lebens, später bezog sich dieses Wort aber wiederum auf die Befreiung Israels. Der Fokus liege somit auf Gottes

¹⁰ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 9-17.

befreiendem Handeln, insbesondere durch die Erfahrung des Exodus eignete sich das Volk Israel seine Identität als ein von Gott zur Freiheit berufenes Volk an. Im Weiteren wurde mit diesem Akt der Annahme seines Volkes nun die Gottesbeziehung auch als zwischenmenschliche Beziehung gespiegelt, wie sich Gott seinem Volk angenommen habe, so gelte es damit auch, sich den Armen und Schutzlosen in der Bevölkerung anzunehmen und sich gegenseitig zu helfen. „Aus dem Handeln Gottes [Exodus] an seinem Volk erwachsen Pflichten für das religiöse Leben sowie für den Umgang mit den Mitmenschen.“¹¹ Freiheit sei daher im Alten Testament kein Zustand, der durch gewisse Taten erreicht werde, sondern es gehe um eine Befreiung, die sich in einem lebenslangen Prozess stets von Neuem vollziehen müsse, sie sei zwar als Verheißung gegenwärtig, aber ständig bedroht durch soziale Ungerechtigkeiten, Nahrungsknappheit oder andere Völker, womit Freiheit dadurch, so Stürzekarn, einen eschatologischen Charakter bekomme.¹²

Ein weiterer Ansatzpunkt, um alttestamentlich Freiheit zu dokumentieren, seien die Propheten. Sie zeigten mit ihren Appellen an die Menschen, wenn sie nach Umkehr riefen oder an das Endgericht erinnerten, auf, dass doch eine Vorstellung von einer Entscheidungsfreiheit im Menschen selbst vorherrschend sein musste, dass die Menschheit für ihre Taten verantwortlich wäre. Im Buch *Jesus Sirach* komme dieser Ansatz beispielsweise zur Geltung (Sir 15,11-13), als Ausdruck für die Überzeugung der damaligen jüdischen Theologie, dass der Mensch zwar Gottes Willen folgsam war, aber das Vorkommen von Ungerechtigkeiten und damit das Umgehen mit dem Bösen und dessen Ursprung sozusagen ein Verhängnis der Freiheit erzeugte, das als bedeutsame Thematik bestehen bliebe.¹³

Sicherlich zentral diese Idee der im Menschen angelegten Freiheit betreffend gilt die Schöpfungsgeschichte als jene Erzählung, die im Motiv der Gottesebenbildlichkeit den Menschen als Abbild Gottes sieht, der dazu angelegt ist, schöpferisch zu handeln, im Sinne des Herrschaftsauftrags (Gen 1,26), und mit Gott in Beziehung zu treten, sich aber dazu aus seiner Freiheit heraus entscheiden kann. Mit seinen Entscheidungen für das Böse und die Sünde kann der Mensch aber auch seine Freiheit gefährden, wie es etwa die Erzählung von der Versuchung, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen, aufzeigt und wie von der darauffolgen-

¹¹ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 158.

¹² Vgl. ebd., 154–158.

¹³ Vgl. ebd., 158–160.

den Vertreibung aus dem Paradies berichtet wird. Es bestehe die Möglichkeit, wie Schockenhoff schreibt: „[...] mit der Freiheit, die dem Menschen durch Gottes Gebot als eigenverantwortlich zu gestaltender Lebensraum zugewiesen wird, [...], sich Gottes Auftrag und Gebot zu verweigern.“¹⁴ Als Folge davon entstand eine willkürliche Freiheit, die Beziehung zu Gott und den Mitmenschen wurde zerstört, und auch das eigene Leben war im Angesicht der Sterblichkeit bedroht.

Neutestamentlich betrachtet werden nun die eben angeführten Punkte – Befreiung durch Gott, menschliche Entscheidungsfreiheit und deren Anfälligkeit im Sinne eines sündhaften Vergehens – fortgeführt und interpretiert.

Ein wichtiger Bereich hier sei vor allem die Bedeutung der Freiheit gegenüber dem Gesetz, der Tora, hauptsächlich in der Verkündigung und Praxis Jesu, aber auch bei Paulus. Zwar gelte die Tora als Wille Gottes, dennoch werde die Bedeutung bestimmter Normen in Frage gestellt und aufgrund der Vorstellung des Menschen als freies Subjekt relativiert oder hinterfragt und neu gedacht, indem bloßer Gehorsam und naturgegebener Ungehorsam überwunden werden sollen. Jesu selbst sei ein Beispiel für eine Freiheit von der Auslegung der Gesetze. Er verweigerte sich, so Stürzekarn, einer buchstäblichen Auslegung und unterstrich stattdessen den Willen Gottes, der dabei das Wohl des Menschen im Blick hatte. Ein zu nennendes Beispiel dafür wäre etwa die Übertretung des Sabbatgebotes (Mk 3, 1-6). Mit der Weiterführung des Gedankens eines in seinen Entscheidungen freien Subjekts gelte auch hier, dass dieser als Adressat der Botschaft des Evangeliums dafür aufnahmefähig, jedoch in seiner Freiheit für die Sünde anfällig sei. Dazu hält Stürzekarn fest, dass die Verfangenheit in der Sünde eine Grundsituation der menschlichen Existenz sei, und es beim Erlangen von Freiheit um eine Wiedergewinnung dieser gehe.¹⁵

Auch wenn das Neue Testament genauso wie das Alte Testament nur indirekte Erschließmöglichkeiten biete, da der Begriff Freiheit als direkter kaum erwähnt werde, sei das Leben Jesu ein zentraler Ansatzpunkt für eine Auseinandersetzung damit. Mit seiner primären Verkündigungsbotschaft vom Reich Gottes beziehungsweise der Königsherrschaft Gottes sprach Jesus, vor allem in Verwendung von Gleichnissen, von einer endzeitlich-endgültigen Herrschaft Gottes, und damit von jedem Ende weltlicher Herrschaft, strukturalen Ungerechtigkeiten, eigener

¹⁴ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg im Breisgau 2007, 203.

¹⁵ Vgl. STÜRZEKARN, *Freiheit, die Befreiung braucht*, 169.

Sündhaftigkeit und Erschwernissen des menschlichen Lebens, was dem Begriff eines von Freiheit bestimmten Lebens sehr nah komme. Aber nicht nur die Verkündigung Jesu, sondern besonders deren Umsetzung explizierte, wie das Reich Gottes zu verstehen sei. Charakteristisch dafür werden genannt: seine vorurteilsfreie Zuwendung zu den Menschen, sein Umgang mit Außenseitern der Gesellschaft, seine Heilungen und Exorzismen, Sündenvergebung und vor allem seine besondere Beziehung zu Gott, die in seinem Tod am Kreuz gipfelte. All diese Taten wurden von seinen Mitmenschen als Befreiung empfunden, und regten zugleich dazu an, diese neue Freiheit nun zum Wohle der eigenen Mitmenschen zu nutzen, im Sinne einer christlichen Caritas. Gerade dieses Moment entfaltete sich in Jesu Aufruf zur Nachfolge, vor allem in ihrer praktischen Ausübung. Hier ist also eine Verbindung zum Verstehen des Freiheitsverständnisses aus dem Alten Testament ersichtlich, wo von einem gespiegelten Verhalten die Rede war, das was Gott tut – nämlich den Armen und Schutzlosen zu deren Freiheit zu verhelfen – wird auch von der Gesellschaft als wichtig und nachahmbar erachtet. Was nun Jesus in seiner Rolle als Stellvertreter Gottes vollzog, seine Handlungen, die Freiheit implizierten, galten ebenso als zur Nachfolge anstrebbend, und es sei festzustellen, dass Freiheit gewissermaßen von diesem Nachahmungscharakter lebe.¹⁶ Mithineinnehmen müsste man in Erwähnung von Leben und Verkündigung Jesu natürlich auch politische Bewegungen zur Erlangung von Freiheit zu seiner Zeit, die den damaligen Ansprüchen gemäß in Gewalt ausgelebt wurde, etwa durch die Zeloten, was an dieser Stelle aber nicht näher expliziert wird, da es für die Fragestellung nicht als wegweisend erachtet wird.

Ein anderer wichtiger Vertreter im Neuen Testament, der sich sehr offensichtlich mit dem Begriff der Freiheit beschäftigte, ist Paulus. Sein Freiheitsbegriff beruhe auf Gottes Erlösungshandeln in Christus, bedeutend dafür sei die Rolle, die das Menschenbild bei Paulus spiele. Bei ihm sei der Mensch ein Sklave der Sünde, und obwohl der Mensch von seiner Abhängigkeit als Geschöpf Gottes wisse, möchte er seinen Lebensweg allein bestreiten, möchte unabhängig sein – sozusagen seine Freiheit verwirklichen, ohne aber auf deren Ursprung Rücksicht zu nehmen. Diese Verweigerung jeglicher Beziehung zu Gott sei bei Paulus die Sünde. In dieser freien Entscheidung gegen Gott verliere der Mensch jedoch seine Freiheit. „Wo der Mensch sich von Gott abwendet, setzt er die eigene Freiheit absolut und leugnet ihre Endlichkeit.“¹⁷ In der Verschmähung Gottes sei nach Paulus aber auch die Orientierung am Gesetz für die Ausübung der Freiheit nicht dienlich. Zum einen werde das darin Verbotene meist attraktiv und bevorzugt, in

¹⁶ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 168–177.

¹⁷ Ebd., 179.

der buchstäblichen Ausübung sei dessen Sinnhaftigkeit noch dazu oftmals nicht erfüllt, und schließlich komme es auch so, dass das Gesetz an die Stelle Gottes trete. Durch diese Verstrickungen in die Macht der Sünde, des Todes und der Unfreiheit vertrat Paulus die Ansicht, dass der Mensch auf Befreiung hoffen müsse. Und dies könne nur durch die Liebe Gottes passieren, indem jener Christus zu den Menschen sandte. Durch Jesu Tod war schließlich die Sünde überwunden, der Herrschaftsbereich der Sünde war vernichtet, und damit verlor auch der Tod seinen Schrecken, wobei diese neue Freiheit durch den Geist vermittelt werde und nach Paulus der Mensch durch die Taufe mit Christus sterbe und auferstehe, damit habe er Anteil an dieser neuen Freiheit. Trotzdem könne auch diese Freiheit wieder verloren gehen, wenn sich der Mensch erneut in den Machtbereich der Sünde begeben. Auch hier kommt also der Gedanke zum Tragen, dass die Freiheit als Geschenk Gottes dem Menschen gegeben war, es lag an ihm, sie zu verwirklichen, und zwar so, dass sie auch dem Auftrag Gottes entsprach, um tatsächlich frei zu sein. Schockenhoff erläutert, dass diese verdankte Freiheit dadurch vollzogen werden könne: „[...] [indem] er [der Mensch] das Über-sich-selbst-Verfügenwollen aufgibt [...]“. ¹⁸ Der Mensch solle sich also jeglichen Gedankens des gottlosen Lebens enthalten, Freiheit nicht als puren Akt der Ich-Setzung ausleben, sondern diese Möglichkeit als ein Geschenk akzeptieren, über dass er zwar frei, aber doch gebunden an den Schenkenden, verfügen solle. Ein konkreter Aspekt, der weiters aus der paulinischen Freiheitstheorie abzulesen sei, wäre der Vollzug von Freiheit in der Liebe, in Ausrichtung auf die Mitmenschen, etwa im Verzicht, in der Rücksichtnahme oder im Dienst am anderen. Dies solle in der Ausübung des Evangeliums ausgeführt werden. ¹⁹

Kurz angeführt soll bei Durchgang durch das Neue Testament auch der Evangelist Johannes werden, welcher, im Unterschied zu Paulus, Freiheit nicht als Gabe des Geistes, sondern als Erkenntnis der Wahrheit ausdeute. Mit Erkennen der Wahrheit sei bei Johannes hier das Erkennen Jesus Christus und dessen Wirken gemeint, in dem sich auch die Wirklichkeit Gottes offenbare. Maßgebend hierfür seien etwa die johanneisch geprägten *Ich-bin*-Worte, wie Schockenhoff aufzeigt: „Christus lehrt nicht nur die Wahrheit wie ein menschlicher Lehrer, sondern er ist selbst die höchstmögliche Offenbarung der Wahrheit, indem er sie den Menschen bringt.“ ²⁰ Schockenhoff beschreibt diesen johanneischen Freiheitsbegriff so, dass Christus als

¹⁸ SCHOCKENHOFF, Theologie der Freiheit, 234.

¹⁹ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 177–184.

²⁰ SCHOCKENHOFF, Theologie der Freiheit, 246.

die Wahrheit in Person diese auch an die Menschen offenbare, und in Verbindung mit und Tun aus Liebe dieser, werde der Mensch von Sünde frei.²¹

Zusammengefasst zeigen die in diesem Kapitel geschilderten bedeutsamen und umstrittenen Themen rund um Fragen der Freiheit, dass sie zugleich den einfachen Menschen wie auch frühchristliche Theologen beschäftigten und damit Fragen reflektiert wurden, welche zentral das Lebensumfeld der damaligen Gesellschaft betrafen. Aus dem Umfeld der Sklaverei kommend, erfuhr der Freiheitsbegriff daher bald eine religiöse Tradierung, wobei das Herausholen aus Notlagen und das Helfen Blickpunkt dieser Begriffserfassung waren. Vor allem Gott galt als jener, welcher ein solches rettendes Handeln vermochte, was schließlich zum Vorbild genommen, und der Dienst am anderen, nämlich die Armen der Gesellschaft zu unterstützen, ins gesellschaftliche Pflichtbewusstsein aufgenommen wurde. Nicht nur ein Pflichtbewusstsein, sondern auch ein Freiheitsbewusstsein wurde erweitert als im Menschen angelegt gedacht, denn so waren es die Propheten, die mit ihren Ermahnungen an die Menschen genau an diese Entscheidungsfreiheit appellierten, sich für das Richtige, oder Gute, zu entschließen. Schließlich, so wurde auch aufgezeigt, ist dieser Handlungsspielraum, sich für oder gegen etwas zu entscheiden als Akt der Freiheit, in Gottes Schöpfung des Menschen, grundgelegt.

Neutestamentlich betrachtet traten weitere Schwerpunkte hervor, etwa wenn hinterfragt wurde, inwieweit sich freiheitliches Verhalten der Gesetzesauslegung unterwerfen musste, und hier vor allem Jesus als Botschafter der Freiheit hervortrat, indem er sich nicht nur der schriftgetreuen Tora-Auslegung widersetzte, sondern auch ein Bild des Anbrechens der Königsherrschaft Gottes schilderte, in dem jegliche Ungerechtigkeiten und somit Beschneidungen von Freiheiten nicht mehr vorherrschten. Gespiegelt zum Alten Testament war es hier Jesus, der damit zur Nachfolge aufforderte, und Beispiel dafür wurde, sich mit den Ausgegrenzten der Gesellschaft zu befassen. Nichtsdestotrotz war in Verbindung mit Freiheit immer wieder auch die Rede von der Sünde, welche dem Menschen zum Verhängnis wurde, mit seiner Freiheit dem Ideal der Gerechtigkeit entsprechend auch umzugehen. So vertrat Paulus die Meinung, dass der Mensch unweigerlich in den Bereich der Sünde verstrickt war und Erlösung nur von Jesus Christus erhoffen konnte. Daraus einen Schluss ziehend musste auf den Geschenkcharakter der Freiheit hingewiesen werden, welcher beispielsweise durch selbstsüchtige Aktionen verloren war und

²¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, Theologie der Freiheit, 244–248.

gegensätzlich im Liebeshandeln am anderen ausgelebt werden sollte, beziehungsweise wie dies oft benannt wird, mit der Ausübung des Evangeliums.

Zweifelsohne war der nun erfolgte Durchgang durch die mit Freiheit in Verbindung gebrachten am deutlichsten hervortretenden Belge aus der Heiligen Schrift keine vollkommene Darstellung dieses Vorhabens, sollte es aber auch nicht sein, da der Schwerpunkt auf einem aktuellen, theologischen Verständnis der Freiheit liegt. Dass dadurch nun auch Jahrhunderte an theologischen Ansätzen von Augustinus bis hin zu Luther übersprungen werden müssen, mag der Breite dieses Themenbereichs geschuldet sein, soll aber eben auch wegen einer intensiveren Beschäftigung mit der Freiheitstheorie Pröppers und einer damit einhergehenden Verbindung zu einem moderneren Verständnis des säkularen wie auch profanen Raumes priorisiert werden. Inwiefern sich schlussendlich auch Parallelen zwischen einem Verständnis aus der Heiligen Schrift und einem neuzeitlichen Verständnis Pröppers her ergeben, mag auf Grund der dazwischenliegenden enormen Zeitspanne gegebenenfalls von größerem Interesse sein, als die Entwicklungsschritte eines theologischen Freiheitsbegriffes detailgetreu nachzuvollziehen. So darf nun im nächsten Kapitel der Start in die Neuzeit mit einer kurzen Erläuterung zu allgemeinen Neuerungen in diesem Abschnitt der Geschichte erfolgen.

2.2. Relevante Erkenntnisse der Neuzeit

Die Neuzeit, deren zeitlicher Beginn Ende des 15. Jahrhunderts angesetzt ist, wird von der Wissenschaft als bedeutende Großepoche nach dem Mittelalter angesehen, da vor allem enorme Entdeckungen und Neuerungen den Beginn dieses Zeitalters markierten. Seitens der Geisteswissenschaften lässt sich hier der Schlüsselbegriff der anthropologischen Wende als prägend für die neuzeitliche Reformbewegung festsetzen. Ein Hauptcharakteristikum in der Reflexion wissenschaftlicher Erkenntnisse über den Menschen war, dass nicht mehr nur der Geist, sondern auch das Körperliche als den Menschen ausmachend erfasst wurden. Dementsprechend waren die Gegensätze Natur und Geist aufgehoben und der Zusammenhang dieser einstigen Gegenpole wurde erforscht.

Veränderungen, welche die Neuzeit ebenso mit sich brachte, waren die: „[...] Forderungen nach freiheitlichen Grundrechten wie Religions- oder Meinungsfreiheit und das Streben nach einer

demokratischen Staatsordnung.“²² Naturgemäß brachten solche Ansprüche Konflikte mit sich, welche nicht zuletzt auch die katholische Kirche betrafen, die sich solchen Anforderungen nach Eigenständigkeit immer wieder widersetzte und wo es zu Spaltungen zwischen den christlichen Institutionen und der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung kam. Mit diesem Wissen im Hintergrund wurde seitens Pröpper öfters betont, dass diese Brüche nicht verschleiert werden sollten, sondern es sollte ein Anliegen der Theologie sein, die neuzeitliche Freiheitsgeschichte anhand ihrer eigenen Maßstäbe aufzuarbeiten und zu würdigen, wofür man ihn selbst als Beispiel heranziehen kann. Hinsichtlich neuzeitlicher Erkenntnisse zur Freiheit ist zu sagen, dass die Entdeckung der Autonomie der Entscheidungsfreiheit für diese Arbeit besonders relevant ist, wobei bedacht werden muss, wie Stürzekarn schreibt, dass damit nicht gemeint ist, eine Wahl zwischen zwei Extremen zu treffen, sondern den dahinterliegenden Sinn einer Ordnung zu begreifen, um sich dann dafür oder dagegen zu entscheiden. Dieses als Selbstreflexivität bezeichnetes Ergründen, welches ebenso als maßgeblich für die Neuzeit bezeichnet werden kann, frage innerhalb der Theologie also auch über deren Grenzen hinweg, etwa nach dem Sinngehalt der Offenbarung Gottes. Mit dem Rückgriff auf eine philosophische Auffassung setzte Pröpper nun dabei an, dass alleinig durch die Rückführung auf ein Unbedingtes im Menschen eine Vertretbarkeit der Selbstoffenbarung im Hinblick auf die Bedeutung für den Menschen möglich sei. Diese von Krings und Pröpper beschriebene Unbedingtheit wurde als absolut gedacht, wobei Pröpper aus Glaubenssicht heraus dies stark kritisierte, wenn das neuzeitliche Denken: „[...] diese Unbedingtheit als *reale* intendierte und die Freiheit mit solchem Anspruch dem Gesetz der Selbstbehauptung und Angst unterwarf [...]“²³. Genauer betrachtet meine dies, dass hier versucht wurde, der Freiheit mehr zuzuschreiben, als sie tatsächlich in der Realität ermöglichen konnte und demzufolge in eine Aporie mündete, vor allem deshalb, weil eben: „[...] menschliche Freiheit die Kontingenz ihres Daseins niemals einholt und an der gegenständlichen Welt den Inhalt, der ihr entspricht, nicht findet.“²⁴ Indem dies nicht berücksichtigt werde, dass freiheitliches Geschehen in jeglicher Ausübung niemals einem tatsächlichen Geschehen gleichgesetzt werden könne, komme es im menschlichen Bewusstsein zu einem immerwährenden Empfinden eines nicht abgegoltenen Anspruches, was zu einem permanenten Selbstverwirklichungsstreben führe.²⁵ Dass diese Aporie, in der sich die menschliche Freiheit befindet, da sie

²² STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 191.

²³ Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 146.

²⁴ Eva KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers, Würzburg 2002, 283.

²⁵ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 189-193.

sich als Ideelles in die Endlichkeit menschlichen Lebens einfügen muss, in einer ausgereiften und die Philosophie mit der Theologie verbindenden Freiheitstheorie Präppers, einen neuen Weg in die subjekthafte Ebene eröffnet, soll in der Begegnung mit dieser in den nächsten Kapiteln ausführlich behandelt werden.

3. Eine Theologie der Freiheit nach Thomas Präpper

Thomas Präpper war ein deutscher katholischer Theologe, der sich besonders in den Fachbereichen der Dogmatik und Fundamentaltheologie hervorgetan hat, und ist wahrscheinlich der am geeignetsten heranzuziehende Vertreter, wenn man den Freiheitsbegriff theologisch so konkretisieren möchte, dass er einem neuzeitlichen Verständnis entspricht und als Ausgangspunkt für Überlegungen hinsichtlich aktueller theologischer Analytik dienen kann.

Im Abriss über das Verständnis von Freiheit vom Alten Testament bis hin zu Paulus wurde festgestellt, dass ein Zusammendenken von freiem Willen und Determiniertheit unter den Vorzeichen der Wahl zwischen Gut und Böse den Menschen immer schon beschäftigt hat. Nun entdeckte der Mensch und auch die Theologie aber in der Neuzeit hinsichtlich der Freiheit die tatsächliche Offenheit des Handeln-Könnens. Dem vorhandenen Bewusstsein, sowohl gut wie auch böse handeln zu können, wurde nun hinzugefügt, dass der Mensch überhaupt handlungsfähig ist, oder wie Platzbecker es formuliert: „[...] selbst der im Tun sich Bestimmende zu sein.“²⁶ Diese Erkenntnis der Selbstbestimmung wird mit dem Begriff der Unbedingtheit festgesetzt, die neben anderen Komponenten Präppers freiheitstheoretischen Ansatzes als Grundmotiv besonders hervorsteht.

Hinsichtlich Präppers Beweggrund, eine fortschrittliche, moderne Tradierung des christlichen Glaubens darzulegen, gilt für ihn deshalb auch das Paradigma, dass Theologie ihr Vorgehen begründen muss, dazu formuliert Stürzekarn:

„Diese fundamentaltheologische Grundoption beruht darauf, dass die Theologie mit ihren Aussagen Wahrheit beansprucht, und da Wahrheit immer Wahrheit für alle ist, muss sich der Geltungsanspruch theologischer Aussagen unabhängig vom Glaubensvollzug vor einem Forum aufweisen lassen, das alle Menschen teilen: Das Forum der Vernunft.“²⁷

²⁶ Paul PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Präpper, Regensburg 2003, 90.

²⁷ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 190.

Mit dem Verweis auf die Unverzichtbarkeit einer Begründung theologischer Denkweisen durch die Vernunft ist die Disziplin der Philosophie hier miteinzubinden, mit deren Logik sowohl eine Existenz Gottes aufzuweisen als auch deren Bedeutung für den Menschen zu hinterfragen ist, deshalb lässt sich ein der Wahrheit verpflichtetes Interesse Präppers auch als hermeneutische Aufgabe der Theologie bezeichnen, was darauf beruht, auch vom Glauben her einen Anspruch auf Wahrheit geltend zu machen, denn der Glaube suche das ihm angemessene Denken. Die Wahrheit des Glaubens so zu vermitteln, dass sich der Mensch dadurch angesprochen fühlt und sie auch verstehen kann, unterstreicht das Konzept dieser Arbeit, den Freiheitsbegriff auszu-deuten und in Verbindung mit dem christlichen Glauben in die *Vernunftwelt* einzubringen.

Dieser Rückgriff auf die Bedeutung der Philosophie sollte noch einmal aufzeigen, dass Präppers Theologie der Theologie der Neuzeit verhaftet ist, wo mit der anthropologischen Wende der Mensch der Bezugs- und Zielpunkt des menschlichen Handelns wird. In der Beschäftigung mit neuzeitlicher Philosophie greift Präpper auf die Freiheitsanalyse von Hermann Krings zurück, welche im Folgenden kurz veranschaulicht werden soll, und unerlässlich ist, bevor im weiteren Präppers Theologie genauer erläutert wird. Vorangehend soll noch kurz erläutert werden, weshalb sich Präpper explizit Krings Theorie zum Vorbild genommen hat, und zwar einerseits, weil diese in ihrer Beschreibung weit ausgereifter als Kants oder Fichtes Transzendentalphilosophie ist und Präpper den Anschluss bietet, eine moderne Theologie zu betreiben, bei der die Vernunft einen wichtigen Stellenwert einnimmt, sowie ihn in der Annahme eines Unbedingten bei der Ausarbeitung seines Konzepts dienlich ist, und andererseits unterstützt sie Präppers Anliegen, Freiheitsdenken als Urprinzip zum Verstehen christlicher Glaubenswahrheiten zu nützen.

3.1. Die Transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse nach Hermann Krings

Hermann Krings, ein deutscher Philosoph, war für seine Beschäftigung mit der Lehre der Transzendentalphilosophie besonders bekannt. Krings arbeitete mit der Methode der transzendentalen Reduktion, damit sei eine begriffliche und logisch kontrollierte Zurückführung eines Gegebenen auf ein Nichtgegebenes, ohne welches das erste nicht als möglich gedacht werden könne, gemeint, womit also auf ein Unbedingtes zurückgedacht werde, wobei dieses Unbedingte hier der Begriff für die Freiheit sei. Einfacher erklärt könnte man schlussfolgern, dass der Mensch einen freien Willen hat, weil er die Freiheit von Gott geschenkt bekommen hat, ohne geschenkte Freiheit gebe es keinen freien Willen, es muss also angenommen werden, dass es die Freiheit

als ein unbedingtes, also uneingeschränktes, Phänomen gibt. Hintergrundgedanke für dieses Gedankenmodell ist die fehlende objektive Vorgegebenheit von Freiheit, weshalb man diese als retorsiv auffassen müsse. „Transzendentalphilosophisches Denken fragt unter anderem nach dem Grund der Geltung von Normen und hat nicht einfach nur deren faktische Anerkennung im Blick.“²⁸ Im Sinne der Neuzeit werden also die Hintergründe von Gegebenheiten erfragt. Differenzierter formuliert bedeutet dies, dass von bereits präsenten Auffassungen von Freiheit auf die Möglichkeit solcher zurückgefragt wird. Dieses Moment der Retorsivität begründe Krings mit dem Gedanken, dass der Mensch als Vernunftwesen in seiner Anlage her von einer solchen Idee im Sinne seiner Gottesebenbildlichkeit verfüge. „Die Idee der Freiheit sei so eine ‚Erinnerung an Gott‘.“^{29 30}

Krings orientiere sich an den Freiheitsbestrebungen der Menschheit in der Geschichte, und bilde dadurch seine Theorie, in der er die reale Freiheit, wo es um soziale, politische und persönliche Freiheiten geht, unterscheide von der praktischen Freiheit, womit gemeint ist: „[...] sich zur bestehenden Ordnung in eine Beziehung zu setzen, Regeln zu bestimmen sowie ihre Geltung anzuerkennen oder nicht anzuerkennen.“³¹ Grundlegend für die Freiheit sei ihr Streben nach Unabhängigkeit, das Loslösen und Beenden von Begrenzungen, was aber von dem Paradoxon bestimmt sei, dass Menschlichkeit vielfältig dominiert und determiniert sei, und da die Welt ohne Regeln und Determinationen nicht funktioniere, sei das Vorhandensein realer Freiheit fraglich. Insofern werde reale Freiheit erst durch praktische Freiheit, womit hier die Forderung, über seine eigenen Regeln und Ordnungen ohne fremde Autorität bestimmen zu können, konkretisiert. Dies nenne Krings eine transzendente Handlung: „[...] in der sich der Handelnde zu seinem Handeln in Beziehung setzt.“³², und somit zum System, zu vorgegebenen Regeln, ein Verhalten-Können erfolgen könne, auch um daraus Schlüsse für die Beurteilung dieser Gegebenheiten ziehen zu können.

Weiters meine Krings, dass Fragen danach gestellt werden müssen, ob eine vorherrschende Ordnung überhaupt bestehen und wie man sich zu dieser verhalten solle. Werde nun dazu ein Akt der Affirmation oder Negation gesetzt, setze sich Freiheit zu sich selbst in Beziehung, so definiere Krings folgend die transzendente Freiheit: Freiheit, die sich zu sich selbst in ein Verhältnis setze, sich dabei als Freiheit konstituiere oder ihre Selbstkonstitution verweigere und

²⁸ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 284.

²⁹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 95.

³⁰ Vgl. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 284.

³¹ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 106.

³² Ebd., 107.

dabei aber auch Distanz zu sich schaffe und somit in eine Differenz zu sich selbst treten könne. Krings bezeichne diese Akte als ein Sich-Öffnen, ein Sich-Entschließen, kennzeichnend dieser sei, dass sie dabei jedoch inhaltlich leer bleiben. Nun ist im Weiteren davon die Rede, dass Freiheit einen Gehalt brauche, zu welchem sie sich entschließen könne, um eben nicht rein leer zu bleiben, obwohl sie bereits das Element der Unbedingtheit in sich trage, denn: „Freiheit kann nicht nur konkrete Alternativen wählen, sondern ebenso die Wahl selbst.“³³ Dieses Element der Unbedingtheit heiße für die Freiheit konkret, dass sie die Bedingung sei, an der der Mensch sein Handeln ausrichte. Krings bestimme den Gehalt, den sich nun Freiheit, um konkret zu werden, wählen solle, als ein Woraufhin, mit dessen Wahl ein Selbstvollzug passiere und sich Freiheit zu dem bestimme, was sie in der Realität sein möchte. Mit dem Stichwort der Unbedingtheit, das bedeute, dass trotz der vielen Bedingungen, denen eine Entscheidung unterliege, es ein Darüber-hinaus geben müsse, heiße dies für eine unbedingte transzendente Freiheit, dass: „[...] ihr der Gehalt nicht von einer anderen Instanz vorgegeben werden [kann], sondern sie muss ihn sich selbst geben.“³⁴

Die Folge davon sei, dass ebenso der Gehalt ein unbedingter sein müsse, also eine andere Freiheit, wodurch Krings schlussfolgere, dass Freiheit hier so zu sich selbst komme, indem sie andere Freiheit unbedingt anerkenne, das sei ihre Selbstbestimmung durch den Gehalt der Affirmation. Wichtig sei, das unterstützt auch Stürzekarn in ihrer Arbeit eindeutig, dass transzendente Freiheit nichts mit realer Handlungs- oder Entscheidungsfreiheit zu tun habe, die nur bedingt realisierbar sei. Abschließend zu dieser Darstellung soll nochmals auf die Aporie der Freiheit, bei Krings sehr deutlich eingebracht, hingewiesen werden: „Ihrer Unbedingtheit nach muss Freiheit Ordnungen und Bedingungen eigentlich verneinen, weil sie von ihnen eingeschränkt wird; um sich jedoch zu realisieren zu können, muss Freiheit Bedingtheit bejahen und setzen.“^{35 36}

Krings merkte bereits an, dass Freiheit keine Eigenschaft des Menschen sei, sondern die Bedingung des Menschenseins selbst. Nur dadurch könne erklärt werden, dass der Mensch nach Vernunft strebe, oder danach, Dinge wie Recht und Ordnung zu hinterfragen. Platzbecker, der sich ebenso mit Krings transzendentalphilosophischer Deutung von Freiheit auseinandergesetzt hat, deutet demnach Freiheit folgendermaßen: „[...] als Idee der Vernunft ein Begriff, der das

³³ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 107.

³⁴ Ebd., 107.

³⁵ Ebd., 109.

³⁶ Vgl ebd., 105-109.

Wesen der Vernunft als transzendente Aktualität bezeichnet [...], der als umfassendes regulatives Prinzip Erkennen und Handeln orientiert [...]“³⁷. Somit ist es das Bewusstsein der Freiheit, welches den Anstoß zum Hinterfragen gibt.

Zusammengefasst bezeichnet Krings die Freiheit als etwas Unbedingtes, etwas, das von Natur aus nicht vorgegeben ist, und deshalb wird hinterfragt, ob Freiheit vorhanden, im Menschen selbst angelegt ist. Im Sinne einer retorsiven Argumentation wird nun das Vorhandensein der Freiheit vorausgesetzt, denn der Mensch ist als Gottes Ebenbild geschaffen und trägt als vernünftiges Wesen ebenso ein Freiheitsbewusstsein in sich. Bei seiner Theorie differenziert Krings zwischen der realen, einer weltlich verstandenen, und der praktischen Freiheit, geistig aufgefasst. Freiheit befindet sich in dem Zwiespalt zwischen Determiniertheit und der Bestrebung, sich aus ihren Grenzen und Regeln, denen sie systemisch unterliegt, herausheben zu wollen. Hier obliegt es nun der praktischen Freiheit, Freiheit real werden zu lassen, indem die Setzung einer transzendentalen Handlung geschieht, was bedeutet, dass das freie Subjekt über sich selbst bestimmen will, infolgedessen es sich zu sich selbst in Beziehung setzt. Dabei geschieht mehr als ein Hinterfragen bestehender Normen und Ordnungen, das Sich-in-Beziehung-Setzen ermöglicht einen unverstellten Blick darauf sowie konkrete Handlungsmöglichkeiten, die sich in Affirmation oder Negation äußern. Durch diese Akte kann sich nun reale, wirkliche Freiheit bilden oder sich selbst verweigern, allenfalls schafft sie im Zu-sich-selbst-Verhalten auch einen Aufbau von Distanz zu sich selbst.

Da nun die Freiheit als etwas Unbedingtes konkretisiert ist, kann sie jeglichen Gehalt wählen, den sie will und wozu sie sich in Beziehung setzen möchte, klar ist jedoch, dass ein Gehalt zu wählen sein muss, sonst bleibt sie leer, rein formal, und kann sich ohne Gehalt nicht real konkretisieren. Auch kann ihr der Gehalt nicht vorgegeben werden, sonst hätte sie den Charakter ihrer Unbedingtheit verloren. Daraus folgernd muss deshalb der Gehalt ebenso das Motiv der Uneingeschränktheit aufweisen, was nur eine andere Freiheit sein kann. Im Akt der Affirmation anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst frei. Wichtig ist, dass ein solches Geschehen nicht auf Ebene der realen Freiheit geschehen kann, sondern nur auf jener der praktischen Freiheit.

Wie nun Pröpper an Krings Transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse herangeht und mit dieser seinen eigenen theologischen Ansatz formuliert, soll in den nächsten Kapiteln ausführlicher beschrieben werden.

³⁷ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 95.

3.2. Präppers Auseinandersetzung mit Krings Transzendentalphilosophischer Freiheitsanalyse

Obwohl Platzbecker meint, Präppers Freiheitstheorie sei im Ansatz schon vor einer Begegnung mit Krings These entwickelt gewesen, finden sich doch zahlreiche Überschneidungen, die eine Beeinflussung andeuten. Präpper selbst ist es ein Anliegen, Glaubensfragen interdisziplinär zu verarbeiten, was seiner Meinung nach die Philosophie mit ihrem Vernunftdenken schafft, weshalb seinerseits die Beschäftigung mit Krings Theorie erfolgte, die, so schreibt Stürzekarn,; „[...] Analysen konsequent zu Ende denkt, das heißt keinen Frageüberhang lässt, sondern auf ein Unbedingtes zugreift.“³⁸ Schließlich ist, wenn man den Freiheitsbegriff in der Theologie aus geschichtlicher oder wissenschaftlicher Perspektive wahrnimmt, Freiheit kein Geschehen, das sich objektiv begreifen lässt, oder historisches wie auch metaphysisches Prinzip ist, womit es weder bewiesen noch geleugnet werden kann und somit der Möglichkeit, Freiheit retorsiv aufzuweisen, eben in Verbindung mit der Vernunft, nachgegangen werden muss.

Welche einheitlichen Ansichten, aber auch Veränderungen gegenüber Krings transzendentalphilosophischer Freiheitsanalyse nun bei Präpper sozusagen als *transzendentaltheologische Freiheitsanalyse* aufzuzeigen sind, soll folgend veranschaulicht werden.

3.3. Grundzüge der transzendentalen Reduktion aus Sicht der Theologie

Die Grundthematik bei Präpper analog zu Krings kurz zusammengefasst, wandeln sich die Begriffe von der realen und der praktischen Freiheit in formale (auch formelle, abstrakte, transzendente, unbedingte) und existierende (auch materiale, wirkliche, inhaltvolle, bedingte) Freiheit. Formale Freiheit ist hier ähnlich der praktischen Freiheit bei Krings, denn sie sei laut Präpper eine im Menschen vorhandene Veranlagung, sich zu bestehenden Systemen, Regeln, Ordnungen verhalten zu können, was er auch als ein Distanzieren beschreibt, wodurch Veränderungen, ob positiv oder negativ, stattfinden können. Eine gewichtige Definition Präppers dazu lautet folgendermaßen:

„[...] [Freiheit ist] das schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein unabtrennbare Vermögen, zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d.h. sich distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können.“³⁹

³⁸ STÜRZEKARN, Freiheit die Befreiung braucht, 200.

³⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 184.

Diese Auffassung Präppers, dass mit der im Menschen innewohnenden Veranlagung zur Freiheit nur so faktische Notwendigkeit zu begründeter Notwendigkeit, Handeln zu gewolltem Handeln werde, lässt sich auch bei Krings auffinden, der es als Beweis wahrnimmt, dass die Freiheit die Bedingung des Menschenseins ist, indem die Ordnung der Dinge hinterfragt wird. Als: „[...] reine Figur der Reflexion des Ich auf sich selbst [...].“⁴⁰ gilt Freiheit bei Präpper ebenso als leer, was wie bei Krings eine Affirmation eines Gehalts nach sich ziehen müsse, und zwar in Form von Selbstbestimmung, damit wirkliche Freiheit entstehen könne. In ihrem Element als unbedingte Freiheit stehe sie jedoch bereits über jedem Gehalt hinaus, um sich ihr selbst einen angemessenen Gehalt zu geben, sie müsse deshalb Maß an ihrer Unbedingtheit nehmen, was wiederum das Annehmen einer anderen Freiheit bedeute.⁴¹

Präpper bestimmt Freiheit infolgedessen als intersubjektiv, da sie sich in der Anerkennung der Freiheit anderer Menschen vollziehe. „In der Anerkennung sprechen Menschen sich gegenseitig zu, sein zu können und sein zu dürfen, als sie selbst und unbedingt.“⁴² Mit Anerkennung ist hier vor allem gemeint, dass man den anderen als freies Gegenüber wolle, wahrnehme sowie freilasse, wie Stürzekarn in Verweis auf Präpper schreibt. Von Seiten Gottes her sei Anerkennung für den Menschen als Öffnung zu seiner Freiheit zu verstehen: die Freiheit, die der Mensch suche, finde er darin, dass sie von Gott anerkannt beziehungsweise gewollt und dadurch auch befreit sei.⁴³ Zur Wahrnehmung der Freiheit als intersubjektives Geschehen soll hierzu vorab gesagt sein, dass es im Sinne der Frage nach der Verwirklichung praktischer Freiheit bezweifelbar ist und dies später noch genauer erörtert wird.

Eine solche Anerkennung resultiert folglich in bestimmten Handlungen, welche Präpper auch bezeichnet. Deren Ausführungen haben zum Ziel, dem anderen: „[...] positiv Möglichkeiten der Selbstbestimmung zu[zuspielen [...].“⁴⁴, wobei dabei aber nur von symbolischen Handlungen gesprochen werden könne. Die Begründung für diese Sinnbildhaftigkeit ist, dass die existierende und bedingte Freiheit versuche, formale (bei Krings die praktische Freiheit) und unbedingte Freiheit zu vollziehen, was ihr jedoch nicht möglich sei, denn formale Freiheit, hier definiert als: „[...] die unbedingte Anerkennung des Anderen in seiner Freiheit [...].“⁴⁵ sei nicht

⁴⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 185.

⁴¹ Vgl. ebd., 184-187.

⁴² STÜRZEKARN, Freiheit die Befreiung braucht, 200.

⁴³ Vgl. ebd., 199-204.

⁴⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 188.

⁴⁵ STÜRZEKARN, Freiheit die Befreiung braucht, 201.

greifbar, sodass bei Pröppers Theorie von einem Zusammenfallen beider Freiheiten gesprochen werde, die Ebene des intersubjektiven Anerkennens verbinde sich mit jener der transzendentalen Ebene, wo konkrete Freiheit auch stattfinden könne, jedoch ohne Identifikationspotenzial und immer in Differenz gedacht. Dennoch sei die Vereinigung der beiden Freiheiten nicht als eine Freiheit zu denken, schon allein aus dem Grund, weil eine Verwirklichung formaler Freiheit durch ihre Kennzeichnung als unbedingte nicht möglich sei, während sich die existierende Freiheit hingegen unter Bedingungen vollziehe, die der formalen Freiheit fremd seien, dadurch stehe sie auf einer anderen Ebene und bleibe zur formalen Freiheit unterschieden. Als wichtigstes Unterscheidungskennzeichen zur realen Freiheit habe die formale Freiheit ihre Bedingungslosigkeit. Das hat dahingehend nun zur Folge: „Unbedingte Freiheit kann nicht tatsächlich realisiert werden, da Freiheit Bedingungen braucht, um real werden zu können.“⁴⁶ Wirkliche Freiheit ist also nur bedingt möglich verwirklichbar, besonders in ihrer Welthaftigkeit, Intersubjektivität und Materialität.⁴⁷

Mit dieser Aussage scheint es, als würde Pröpper sich in eine Widersprüchlichkeit begeben, hieß es bis jetzt doch, dass Freiheit nur in ihrer unbedingten Wesensart wirkliche Freiheit sein und schaffen kann, dies hat nichts mit bedingter, existierender zu tun, die vereinfacht gesagt ein matter Abglanz dessen ist, was unbedingte Freiheit schafft, nämlich Freiheit im anderen eröffnen zu können. Auch Krings führte in seiner Theorie an, dass transzendente Freiheit nicht auf einer Ebene mit Handlungs- oder Entscheidungsfreiheit steht, sich dadurch deshalb eine Ambivalenz ergibt und Freiheit im Sinne ihrer Unbedingtheit zwar Bedingungen negieren, aber um Verwirklichung zu finden, solche Bedingungen jedoch anerkennen und selbst setzen muss.

Kaufner-Marx merkt an, dass Pröpper bei seiner Auffassung dieser Ambivalenz zur Anerkennung anderer Freiheit: „[...] kaum merklich über[geht] zur konkreten Anerkennung eines Subjekts durch ein anderes Subjekt.“⁴⁸, er wechselt dabei auf eine personale, zwischenmenschliche Ebene. In der Fußnote dazu zeigt sie auf, dass Pröpper von Krings Theorie abrückt und im Gegensatz zu ihm die Reflexionsebenen wechselt. „Was sich bei Krings zunächst auf begrifflicher Ebene abspielt, findet bei Pröpper auf personaler Ebene statt. Was Krings transzendente Anerkennung nennt, stellt sich Pröpper immer schon als zwischenmenschliches Geschehen vor.“⁴⁹

⁴⁶ STÜRZEKARN, Freiheit die Befreiung braucht, 201.

⁴⁷ Vgl. ebd., 200-204.

⁴⁸ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 287.

⁴⁹ Ebd., 287.

In diesem Abschnitt war nun deutlich erkennbar, wie Pröpper Freiheit definiert und die immanenten Grundzüge seiner Theorie auch im Hinblick auf eine transzendente Reduktion theologisch ausdeutet. Die Kernpunkte dabei, wie etwa die Wahl eines Gehalts oder die Idee einer vollkommenen Freiheit gestaltet ist, sollen nun in den nächsten Kapiteln ausführlicher dargestellt werden, um vor allen einen Einblick darin zu erhalten, wie Pröpper es schafft, realisierbare Freiheit als subjekthafte zu denken und ihren, zugespitzt gesagt, abgehobenen, beziehungsweise transzendentalen Charakter zu Gunsten eines Wahrnehmens auf existierender Ebene auszudeuten.

3.4. Der theologische Hintergrund von Pröppers Freiheitstheorie

Freiheit, so wurde es vorab schon erwähnt, ist kein im Menschen etwa angelegter Charakterzug, den er beliebig aktivieren kann, sondern indem der Mensch von Gott Anerkennung erfährt, erfährt dieser sich erstmals auch in seiner Freiheit und begreift seine Unbedingtheit. Wie im Sinne der Schöpfungsgeschichte dieses Begreifen als Ebenbild Gottes wiederum mit dem Offenbarungsgeschehen und der Geschichte Jesu zusammenhängt und in einem Erfahren von Freiheit und Liebe mündet, wurde bereits auch in Kapitel 2.1. *Ein biblisches Verständnis von Freiheit* erwähnt, es soll für ein allgemeines Verständnis von Pröppers theologischem Impuls zur Freiheitsthematik nochmals aufgegriffen und der Aspekt des Gotteshandeln aus Liebe behandelt werden.

Eine wesentliche, wenn nicht die zentrale Aussage des christlichen Glaubens, liegt für Pröpper darin, dass sich Gott in der Geschichte als Liebe offenbart habe und in dieser Selbstoffenbarung als und aus Liebe liege gleichzeitig ein Geschehen aus Freiheit heraus. Nun wird auch hier von einer Unbedingtheit gesprochen, nämlich Gottes unbedingter Liebe, durch die der Mensch Erlösung und Heil geschenkt bekomme, denn nur die Idee Gottes als Sinnverbürgendes menschlicher Freiheit impliziere (dies wird im anschließenden Kapitel mit dem Begriff der vollkommenen Freiheit thematisiert), dass das Antizipierte, was bedingte Freiheit nicht ermöglichen kann, das den Menschen letztendlich Erfüllende bringe.

Jedoch sei auch hier der Mensch dazu befähigt, in seiner Freiheit, sich dazu verhalten zu können, in Annahme oder Ablehnung deren. Da Liebe nach Pröpper jegliche Freiheit achte, der sie sich mitteilen wolle, ist dadurch die Theologie dazu angehalten, den Glauben somit in Kategorien der Freiheit genauso zu denken, und im Sinne Pröppers eine Anthropologie zu vermitteln, die: „[...] den Menschen als das Wesen versteht, das in seiner Freiheit von Gott unterschieden

und doch für ihn ansprechbar ist.“⁵⁰ Die Forderung nach einem Glauben, der Freiheit als wichtige Konstante erachte, liege nach Pröpper im Neuen Testament begründet, wobei er sich aber weniger auf den Freiheitsbegriff des paulinischen Schrifttums beziehe, der soteriologisch gekennzeichnet sei, sondern in Divergenz zum Geschenk von Freiheit die unbedingte Freiheit anthropologisch voraussetze, da dadurch der Mensch die Ansprechbarkeit durch Gott vor allem annehmen könne. Klarer drückt dies Kaufner-Marx aus, die festhält: „Andernfalls würde die Befreiung durch Gott auch nicht die Erneuerung des alten Menschen bedeuten, sondern die Konstituierung eines neuen, anderen Subjekts. Es gäbe keine Differenz zwischen dem Schöpfungshandeln und dem Gnadenhandeln Gottes.“⁵¹ Außerdem erwähnt Platzbecker, dass auch nur ein freies Geschöpf seinen Gott als Gott anerkennen könne, die Gestalt der Offenbarung müsse ihrem Inhalt entsprechen.⁵²

Jedenfalls ist mit dem Blick auf die Offenbarungsgeschichte festzustellen, dass der christliche Glaube die Freiheit des Menschen und seine Entscheidungen voraussetzt, damit eine Gottesbeziehung ermöglicht wird, die weitab jeglicher Bedingungen ist und nur durch gegenseitiges Miteinander bestehen kann. Denn Gott, der sich an die Freiheit Jesu und der Menschen bindet und damit die menschliche Freiheit besonders würdigt, will den Menschen zum Heil, zur Vollendung führen, was aber nur durch das freie Zustimmung des Menschen erfolgen kann: „Gott kann den Menschen nur erreichen, wenn dieser sich erreichen lässt [...]. Solche Zustimmung ist das Einzige, was der Mensch Gott als sein Eigenstes geben kann.“⁵³ Es lohnt sich, einen Blick darauf zu werfen, wie Pröpper eine Freiheit Gottes denkt, was nun im nächsten Kapitel erfolgen soll.

3.5. Gott als die vollkommene Freiheit - Liebe als Freiheitsgeschehen

„Darin besteht Pröppers zentrales Anliegen: Gott erkennt die Freiheit des Menschen, die er sucht, an, und befreit sie, indem er sie anerkennt.“⁵⁴ Mit dieser Aussage von Kaufner-Marx wird nun nochmal das vorhin zusammengefasste Freiheitsdenken Pröppers verdeutlicht, und bietet den Anschlusspunkt, diesen Gedanken mit der Idee der transzendentalen Reduktion zu verknüpfen. Transzendente Reduktion bedeutet, wie bereits erwähnt, dass eine begriffliche

⁵⁰ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 110.

⁵¹ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 281.

⁵² Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 90–93.

⁵³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 63.

⁵⁴ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 281.

Zurückführung eines Gegebenen auf ein Nichtgegebenes stattfindet, um das Gegebene als möglich zu denken. Für Pröpper bedeutet die Anwendung dieser Methode vor allem, dass dem christlichen Glauben durch eine philosophische Denkweise Rechnung getragen wird. Er nimmt diesen Begriff in seiner Freiheitstheorie auf, um dadurch aufzuzeigen, dass die Freiheit Gottes und des Menschen trotz der zuvor genannten Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit Betonung auf diese Eben-, aber nicht Gleichbildlichkeit, unterschieden angenommen werden muss, nämlich als endliche und vollkommene Freiheit. Da nun die endliche Freiheit im Sinne einer praktischen Freiheit als transzendente nur für erdenklich gehalten werden kann, wenn sie sich auf ein Nichtgegebenes zurückführen lassen kann, muss auf die vollkommene Freiheit als Möglichkeitsbedingung dieser geschlossen werden. Pröpper definiert diese vollkommene Freiheit als Idee einer: „[...] allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit [...]“⁵⁵ Ihre Unterschiedenheit zu menschlicher Freiheit besteht darin, dass sie formal wie auch material unbedingt ist, während zweitens formal unbedingt, aber material bedingt ist. Will sich Freiheit nun als affirmiert verstehen, um Freiheit zu sein, muss auch, wie Platzbecker es formuliert: „[...] das den absoluten Sinn für die menschliche Freiheit Verbürgende selbst Freiheit (und zwar absolute und aller Wirklichkeit mächtige Freiheit) sein [...]“⁵⁶.

Ein Zweites, was nun die transzendente Reduktion für die Theologie, neben dem Aufweis einer vollkommenen Freiheit als Urprinzip, schafft, ist, die Idee Gottes als vollkommene Freiheit nachzuweisen, wobei dies aber nicht als Beweis für eine Existenz Gottes herangezogen werden darf. Zum einen bestehe hier in der Annahme Gottes als vollkommene Freiheit eine transzendente Bestimmung, die nicht mit Wahrheit zu vergleichen wäre, zum anderen gelte es, wie Platzbecker ebenso festhält, jegliche Verobjektivierung Gottes zu verneinen, da sich die Begriffssetzung auf relationaler und nicht auf objektiver Ebene bewege.⁵⁷

Indem Pröpper die vollkommene Freiheit in ihrer Unbedingtheit, und von Ursprungs her über jeglichen Gehalt verfügend darstellt, schlägt er damit die Brücke zu der Auffassung, dass dadurch unbedingte Anerkennung geschehe, und zwar jene menschlicher Freiheit, die somit also der Gehalt sei, den Gott als die vollkommene Freiheit für sich gewählt habe, und so als unbedingt gewollt erachtet werden könne. Diese Annahme Gottes liege auch darin begründet, dass Pröpper meint: „[...] denn nur im sich mitteilenden Selbsterweis kann Freiheit für andere

⁵⁵ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 190.

⁵⁶ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 110.

⁵⁷ Vgl. ebd., 109-112.

Freiheit ja Wirklichkeit werden.“⁵⁸, womit wiederum der Kreis zur transzendentalen Reduktion geschlossen werden kann.⁵⁹

Zusammengefasst lässt sich erläutern, dass, um sich eines Vorhandenseins menschlicher Freiheit zu versichern, ein Ermöglichungsgrund derer angenommen werden muss, was nur unbedingte, vollkommene Freiheit sein kann, schließlich vermag es auch nur solche, sich einen Gehalt zu wählen, was später noch genauer erklärt wird. Im Verweis auf den Gehalt ist hierbei bedeutend, was vor allem Platzbecker verdeutlicht, dass nämlich unbedingte Freiheit, wenn sie sich ihrer Unbedingtheit zufolge formell unbedingt für andere Freiheit entscheidet, sie mehr möchte, als sie selbst verwirklichen kann und dabei eine Zukunft bietet, die mehr noch als gewünscht oder intendiert bereits antizipiert ist. Wird im Gegensatz dazu mit der Anerkennung endlicher Freiheit spekuliert, bedarf es der Idee vollkommener Freiheit, die es auch schafft, sich als Freiheit zu erweisen, dem Menschen erkennbar zu geben, um sich seinerseits seiner Freiheit vergewissert zu sein. Pröpper befindet dies als Erweis für eine wesenhafte Hinordnung menschlicher Freiheit auf Gott. „Der Mensch ist auf etwas verwiesen, was ihm nur als das Allerfreieste begegnen kann: als unverfügbare und unbedingte Anerkennung seiner Freiheit.“⁶⁰

Bezugnehmend nun auf diese menschliche Freiheit, die von Gott her und auf Gott hin verwiesen ist, soll dazu eine spezifischere theologische Ausdeutung der endlichen Freiheit stattfinden, zuvor soll aber noch ein kurzer Exkurs zu dem unternommen werden, was Gott in seinem Wesen ausmacht: die Liebe.

Auch wenn Pröpper sich sehr an der Philosophie der Neuzeit orientierte, so versuchte er doch, aus der christlichen Tradition heraus zu agieren. Kaufner- Marx deklariert diesen Ansatz als elliptisch-doppelpolig, indem sie feststellt, dass Pröpper mit dem Schnittpunkt der Freiheit eine Verbindung zwischen dem christlichen Faktum der Selbstoffenbarung Gottes und einem philosophischen Vermittlungsprinzip suche. Das Verstehen seiner im Anschluss geschilderten Glaubenswahrheit über Jesus als Erweis der Liebe Gottes solle über ein solches transzendentes Freiheitsdenken gemeistert werden.⁶¹

⁵⁸ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 290.

⁵⁹ Vgl. ebd., 290 f.

⁶⁰ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 291.

⁶¹ Vgl. ebd., 277.

Pröpper nennt einige zentrale Grundwahrheiten, die sozusagen Bedingung dafür sind, diese bei Beschäftigung mit der Freiheitsthematik nicht außer Acht zu lassen. Eine davon ist die Geschichte Jesu, welche seiner Meinung nach der Beweis für Gottes Selbstmitteilung aus Liebe sei. Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus werde Gottes Bereitschaft, sich dem Menschen mitzuteilen, offenbar, nämlich dadurch wie Jesu handle, seien es seine Worte oder der Umgang mit seinen Zeitgenossen, sein Sterben und seine Auferstehung. „In der gestörten Beziehung der Menschen zu Gott eröffnet Gott durch Christus eine neue Möglichkeit der Begegnung, die er nicht von einer vorausgehenden Leistung der Menschen abhängig macht.“⁶² Konkret bezeichnet Pröpper Jesu Handeln als die Liebe Gottes für den Menschen, die dabei sichtbar werde. Er konkretisiert diese Annahme folgendermaßen:

„Sofern in jedem Geschehen unbedingter Liebe der Liebende selbst [...] anwesend ist und in seinem unbedingten Entschluß für den anderen nicht irgendetwas, sondern sich selbst ihm mitteilt, erfüllt ein solches Geschehen den Begriff der Selbstoffenbarung, da Subjekt und Inhalt der Mitteilung hier identisch sind [...].“⁶³

Damit nimmt er Jesus schließlich nicht als bloßes Medium für Gottes Selbstoffenbarung wahr, sondern dieser ist die Selbstoffenbarung Gottes in Person, und das ist für Pröpper auch die zentrale christliche Glaubenswahrheit, die Offenbarung Gottes als und aus Liebe in der Geschichte.

Nun werde dieses Offenbarungshandeln Gottes als aus eigenem, freiem Antrieb verstanden, weil Gott es so möchte, so wie er auch den Menschen erschaffen habe. Wird der Mensch als Ebenbild oder Abbild Gottes verstanden, ist das für Pröpper eine zentrale Aussage für das Verstehen des Verhältnisses Gottes zum Menschen. So sei der Mensch, wie Pröpper es formuliert: „Erscheinung und Sichtbarkeit [...], Abglanz der Herrlichkeit Gottes [...].“⁶⁴, was aber auch die Aufforderung beinhalte, dass der Mensch seine Ebenbildlichkeit erst annehmen und vollziehen müsse. Indem der Mensch als einziges Geschöpf auf Erden auserwählt worden sei, Gott zu erfassen, obliege es dem Menschen damit auch, in Beziehung zu seinem Schöpfer treten zu können. Für Pröpper heißt dies, dass der Mensch als Gottes Gegenüber, in seinen Funktionen frei, ansprechbar und antwortfähig, somit als sein möglicher Partner erschaffen sei.⁶⁵

⁶² STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 195.

⁶³ Thomas PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: Thomas PRÖPPER (Hg.), Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 5-22, hier: 9.

⁶⁴ Thomas PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg im Breisgau – Wien: Herder 2011, 145 f.

⁶⁵ Vgl. ebd., 145 f.

Diese Funktion müsse der Mensch selbst freilich erst, in seiner gegebenen Freiheit, realisieren, denn nur in Jesus sei Gottes Ebenbildlichkeit durch dessen Lebenswandel verwirklicht. Dies ist für Pröppers Freiheitstheologie insbesondere wichtig, da die Liebe Gottes, die durch Jesus zu den Menschen kommen solle, sich auch menschlichen Maßstäben unterwerfen müsse, vor allem um für die Menschen sichtbar zu werden, anhand des Menschen Jesus. Dieser werde aber nicht von Gott dazu unterworfen, sondern es geschehe aus Jesu freier Entscheidung heraus, Gottes Botschaft zu vermitteln. Stürzekarn schlussfolgert daraus:

„Denn würde die Darstellung der Liebe Gottes in Jesus Christus nicht unter der vollen Respektierung der Freiheit Jesu von Seiten Gottes wie auf dem Weg des Vollzugs dieser Freiheit auf der Seite Jesu erfolgen, so würde in ihr gerade das verraten, was doch zur Darstellung kommen soll – weil Liebe ihrem Wesen nach Freiheitsgeschehen ist.“⁶⁶

Die Rede davon, dass Liebe zu Freiheit befähigt, ja sogar dazu auffordert, beinhalte im Weiteren auch Gottes Heilswillen für den Menschen. „Gott kann den Menschen nur erreichen, wenn dieser sich erreichen läßt [...]“⁶⁷, schreibt Pröpper, es bleibe somit freie Entscheidung des Menschen, ob er dieses Heilsangebot annehme. Stürzekarn sieht darin eine große Würdigung der menschlichen Freiheit, denn: „Ihr ist von Gott aus zugesagt, dass sie unbedingt gewollt ist, sie ist in ihrem Dasein gerechtfertigt.“⁶⁸ Demzufolge impliziere die Betrachtung der Offenbarung Gottes in Jesus, dass, um Freiheit geschehen lassen, aber auch verwirklichen zu können, es der Liebe bedürfe. Und wenn daraus weiters geschlussfolgert werden kann, dass Gott die Liebe sei, in seiner Verwirklichung in Jesus, so sei jegliches Liebesgeschehen zwischen Gott und Mensch auch Freiheitsgeschehen, so Stürzekarn. Das gelte für Pröpper als Beweis, dass ein Glaubensdenken in Kategorien der Freiheit unverzichtbar sei, da Handeln in und aus Freiheit aus Liebe geschehe und diese damit auch als Beziehungsbegriff, als Ausgangspunkt des Sich-Öffnens und somit auch als ein wichtiger, erster Gehalt für die (Selbst-)Bestimmung der Freiheit anzusehen sei.⁶⁹

⁶⁶ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 198.

⁶⁷ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 63.

⁶⁸ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 199.

⁶⁹ Vgl. ebd., 194-199.

3.6. Bestimmung der Freiheit als Unbedingtes im Menschen

Freiheit als eine als Sehnsucht zu verstehende Veranlagung, die durch Gottes Befürwortung des Menschen freigesetzt wird, zu begreifen, lässt im plakativen Sinne sicherlich nur einen Teil der Wahrheit dessen erahnen, was die Theologie aussagen möchte, wie nun der Mensch selbst über seine Freiheit zu bestimmen und verfügen vermag.

Daher soll beziehungsweise muss auf den Begriff des Unbedingten rekurriert werden, der in Präppers Freiheitstheologie immer wiederkehrt und sozusagen ein Grundbegriff seiner Lehre ist. Für ein erleichtertes Verständnis soll kurz angemerkt werden, dass laut Duden Unbedingtheit mit der Bedeutung *Absolutheit, Uneingeschränktheit*⁷⁰ gleichzusetzen wäre. So könnte man dieses Unbedingte als einen im Menschen vorhandenen inneren Kern begreifen, oder wie Präpper schreibt, etwas, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf. Wie nun ein solches Unbedingtes begrifflich dargestellt werden kann oder wie es anderes aufzufassen wäre, dazu formuliert Platzbecker im Hinblick auf Präpper: „Dieses aktualisierte Unbedingte aber könne nur die Freiheit sein.“⁷¹. Begründet wird diese Aussage damit, dass das Wesen der Unbedingtheit als Nahtstelle zwischen christlichem Glauben und neuzeitlichem Denken gesehen werde, die die Verbindung dieser beider Pole schaffe und im Sinne der anthropologischen Wende dazu das Interesse an der Vernunft hochhalte. Indem nämlich der Anspruch der Glaubenswahrheit als eine universale und jeden Menschen angehende Bedeutung nur so verständlich gemacht werden kann, wenn als Basis dafür ein Unbedingtes im Menschen ausgemacht werden kann, das diesen Entschluss zur Glaubenswahrheit nachvollziehbar werden lässt, vollzieht sich dies im Wahrnehmen des Unbedingten als Freiheit des Menschen. Diese Wahrheit: „[...] die ihm doch nur geschenkt werden kann und auch nur *als* Geschenk der Sinn seiner Freiheit sein kann.“⁷², kann gar nicht anders als freie Entscheidung für oder gegen den Gottesglauben hinsichtlich des neuzeitlichen Denkens angenommen werden.

Ein Problem dieses Freiheitsverständnisses besteht darin, dass es sich in seiner Unbedingtheit jeglicher theoretischen Aufweisung entzieht. Platzbecker meint dazu: „Wohl kann sich menschliche Freiheit ausgehend von ihrer formalen Unbedingtheit als ‚ins Dasein geworfene‘ durch

⁷⁰ DUDEN, Unbedingtheit, die. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Unbedingtheit> [Abruf: 15.April 2022].

⁷¹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 94.

⁷² Ebd., 94, Fn.24.

einen freisetzenden Schöpfungsakt begründet verstehen – auch wenn sich freilich dieses Geschaffensein weder beweisen noch positiv begreifen lässt.“⁷³ Mit der Annahme eines gewolltem Geschaffenseins lässt sich hier auch der Gedanke der Ansprechbarkeit verknüpfen, dass Gott ein freies Gegenüber möchte, und zwar ein solches, dass aus freien Stücken seinen Gott auch anerkennt, und es deshalb in seiner Unbedingtheit frei gelassen wird. „Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeeordnet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren.“⁷⁴ Neben seiner Ansprechbarkeit für Gottes Selbstoffenbarung ist es aber auch vor allem die Antwortfähigkeit, die sich als die Instanz einer unbedingten Freiheit erweist und kennzeichnend für die menschliche Freiheit ist.

Hinsichtlich der Offenheit einer Festsetzung muss ebenso unterschieden werden zwischen der Rede von einem Unbedingten und existierender beziehungsweise formaler Freiheit. Pröpper zeigt etwa auf, dass Freiheit zwar als (Liebes-) Geschenk im Jesus-Ereignis gedacht werden könne, aber nicht zwangsläufig dadurch erst volle Entfaltung erfahre, denn: „Die Ansprechbarkeit des Menschen setzt ja unbedingte Freiheit bereits voraus.“⁷⁵, und damit Pröppers Grundgedanken verstärkt: „Insofern ist unbedingte Freiheit als anthropologische Voraussetzung zu begreifen, die auch durch die Sünde nicht völlig zerstört worden sein kann.“⁷⁶ Das, was bereits im Unbedingten angelegt sei und sich in existierender oder formaler Freiheit äußere, lasse einen Entwicklungsschritt erahnen, der nicht nur das Subjekt im Blick habe, sondern auch Gegebenheiten und festgesetzte Strukturen, an denen sich eine Entwicklung eines Freiheitsverständnisses vollziehe.⁷⁷

Somit lässt sich ein Unbedingtes im Menschen benennen, das sich aber erst in Berührung mit Gott in einem Offenbarungsereignis zu dem entwickelt, als was es gedacht ist: Freiheit, genauer bestimmt ein Streben nach Freiheit. Anders gesagt lässt die Berührung mit Gott Bedingtes zu Unbedingtem werden, was vorab begrenzt war, wird in seiner Beschränktheit geöffnet, und auf die eigene sowie andere Freiheit hin verwiesen.

Bereits in einem vorherigen Kapitel wurden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Freiheitstheorien Krings und Pröppers erörtert und es war aufgezeigt worden, dass endliche Freiheit

⁷³ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken,, 92.

⁷⁴ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 294.

⁷⁵ Ebd., 281.

⁷⁶ Ebd., 281.

⁷⁷ Vgl. ebd., 281.

einen symbolischen Charakter hat, sie ist auf Gott hingeordnet, aber auch auf diese vollkommene Freiheit angewiesen, da nur jene die letzte Sinnhoffnung des Menschen erfüllen kann, womit menschliche Freiheit einer theonomen Bestimmung unterliegt. Und wiederum findet Präpper hier den Erweis für ein freies Unbedingtes, wenn Gott die geschaffene Freiheit sich selbst überlässt: „Denn erst wenn sie in ihre Autonomie freigelassen wird, kann die menschliche Freiheit diese theonome Bestimmung als die eigene ergreifen und in ihr zugleich sich selber finden.“⁷⁸ Wird nun diese besprochene Unbedingtheit als Beweis für eine Hinordnung auf Gott und wirkliche Freiheit, die dem Menschen ein eigenes Urteilsvermögen abverlangt und ihm seine Entscheidungen offenlässt, dargelegt, darf nun die Frage danach gestellt werden, wie es der Mensch schafft, sich in seiner Freiheit, abseits von jeglicher Theonomie, zu bestimmen, seine Freiheit anhand von Kriterien oder Tatsachen festzusetzen, die sie ihn und sich als freies Wesen erkennbar machen lassen. Geläufig ist bereits die Tatsache, die schon bei der Transzendentalphilosophischen Analyse von Krings aufgefunden wurde, dass Freiheit als sie selbst erst Bedeutung erhält, wenn sie sich selbst eine Bestimmung gibt, entweder indem sie einen Inhalt affirmiert oder negiert, wobei diese Fähigkeit der Selbstbestimmung für Präpper wesentlich für die Freiheit ist, da sie sich zu allem möglichem verhalten kann. In welchem Sinne nun die Wahl eines Gehalts zur Bestimmung der Freiheit in Eigenregie des Subjekts angesehen werden darf, soll im folgenden Kapitel geklärt werden.

3.7. Selbstbestimmung der Freiheit durch die Wahl eines Gehalts

Selbstbestimmung, so Platzbecker, könne auch als Synonym für Freiheit verwendet werden, und beurteilt den Akt der Selbstbestimmung hinsichtlich einer negativen und einer positiven Tendenz. Negativ meine dabei eine Unabhängigkeit von Fremdbestimmung, positiv bedeute, seinem Willen Inhalt oder Gehalt zu geben, um daraus einen bestimmten Willen zu machen, mit der Betonung darauf, ihn streng von der Willkür zu unterscheiden. Zu beachten sei hier laut Platzbecker vor allem, dass das Geben eines Gehalts daran gebunden sei, ihn als ursprüngliches Sich-Öffnen zu verstehen, es könne also: „[...] als primäres Ent-Schließen des Willens zur eigenen Materialität verstanden werden.“⁷⁹ Der zentrale, wesentliche Inhalt ist hierbei zuallererst die Annahme Gottes Freiheit, der sich umgekehrt die menschliche Freiheit als Gehalt wähle, um dieses Unbedingte im Menschen für ihn, in beiderlei Sinne für sich als Gott und für sich, den Menschen, freizugeben. Indem dieser Gehalt eigentlich nur Entschluss für andere Freiheit

⁷⁸ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 294.

⁷⁹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 98.

sei, schließt Platzbecker darauf, dass es: „[...] der Freiheit in ihrer ursprünglichen Aktualität den Charakter transzendentaler Unbedingtheit verleiht.“⁸⁰

Im Sinne eines Ausgestattetseins mit Unbedingtheit gelte es damit eine Reflexion des Ichs und Rückführung auf die eigene Identität zu vollziehen, um sich dem Entschluss zur eigenen Freiheit bewusst zu werden. Doch Freiheit möchte, siehe Präppers Definition, sich verhalten können, nicht nur zum eigenen Ich, sondern auch zum anderen, um zu werden und nicht inhaltsleer zu bleiben. Im Sich-Öffnen zu sich und in der Annahme und Adressierung des anderen vollziehe sich ein Schritt, der bereits als Entscheidung aus Freiheit heraus begründet werden könne und im weiteren Sinne auch deshalb nicht inhaltsleer ist, da sich dieses Öffnen in einer Differenz realisiere, die geprägt sei von Alternativen des Wählens, des Abwählens oder Neuwählens. Vor allem aber sei mit diesem Vorgang des Sich-Öffnens ein Gehalt gegeben: „[...] der zugleich als das *Erfüllende* der Handlung des Sich-Öffnens im Vollzug transzendentaler Selbstsetzung gedacht werden kann.“^{81 82}

Folgende Aspekte dieser Aussage geben nun Aufschluss über die Selbstbestimmung der Freiheit infolge eines Gehalts: Schon im Entschluss des Sich-Öffnens für andere(s) findet die Gebung eines Gehalts statt, eine Entscheidung zu sich selbst, sich mit seiner Freiheit auseinanderzusetzen, sie nicht in ihrer Beschränkung zu lassen sondern zu fordern, Freiheit ihrer transzendentalen Bestimmung zuzuführen, womit der Gehalt: „[...] Teil der (Handlungs-) Struktur und zugleich ‚Produkt‘ der transzendentalen Freiheit [ist].“⁸³ Die Aussage, die Freiheit müsse ihrer transzendentalen Bestimmung zugeführt werden, akzentuierend, soll nochmals betont werden, dass die Freiheit als existierende Freiheit bedingt ist, aber nur als solche wirklich, umschrieben mit den Begriffen welthaft, intersubjektiv und material bedingt. Denn da es unmöglich ist, in der Objektwelt einen passenden Gehalt zu finden, wird ihr als unbedingte Freiheit mittels ihrer transzendentalen Bestimmung die Möglichkeit eröffnet, sich einen Gehalt zu wählen, und erst in Affirmation dessen erfüllt sie sich in ihrer Selbstbestimmung. Wenn sich nun bereits eröffnete Unbedingtheit in ihrer formalen Form einen solchen Gehalt setzt, dass sie sich eben zu sich entschließt oder erschließt, ist damit noch keine Selbstbestimmung vollzogen (Platzbecker unterscheidet hier auch zwischen den Begriffen Selbstsetzung und Selbstbestimmung), sondern es braucht einen tatsächlichen Gehalt, wie Platzbecker es nennt, wo in der Affirmation eines solchen nun formale Freiheit zu existierender Freiheit wird: „[...] die als solche nur material

⁸⁰ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 98.

⁸¹ Ebd., 99.

⁸² Vgl. ebd., 98-99.

⁸³ Ebd., 99.

bedingt, nur welthaft und *als* Freiheit nur intersubjektiv wirklich sein kann.“⁸⁴, wie vorhin bereits vorweggenommen. Eine genauere Auseinandersetzung mit der immer wieder aufscheinenden Aporie zwischen existierender wie auch formaler Freiheit, wo zwar unbedingte Wirklichkeit maßgebend für Freiheit ist, aber keinerlei Möglichkeit einer Realisierung unterliegt, soll in einem eigenen Kapitel noch erfolgen, es sei nur betont, dass die Schwierigkeit damit vor allem bei der Wahl eines Gehalts aufscheint.

Was versteht nun Pröpper unter solchem tatsächlichen Gehalt, der der Freiheit angemessen ist? „Ein Gehalt kann nur insoweit das Erfüllende der Freiheit sein, als er das sie Ermöglichende ist.“ Im Sinne eines Zirkelschlusses ist hier bereits angedeutet, was Pröpper damit meint, nämlich dass der einzig angemessene Gehalt für eine Freiheit nur einer sein kann, der selbst durch Freiheit bestimmt ist, was bedeutet, dass es nur eine andere Freiheit sein kann, mit der Begründung, dass auch sie den Charakter der Unbedingtheit innehat und Bestimmung erst über eine andere erfolgen kann – Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung vereinfacht gesagt.

Bei Krings geschah die Inhaltsgebung über die Affirmation eines Inhalts, und zwar war dieser Inhalt als andere Freiheit definiert, wodurch sich die gebende Freiheit erst voll entfaltete. Dieser Gedanke tritt auch bei Pröpper auf, der dies nun so versteht, dass die Realisierung von Freiheit durch eine sie material erfüllenden Sache stattfinde, und zwar im Affirmieren anderer Freiheit, damit erscheinen dieses transzendente Sich-Öffnen und Sich-Bestimmen auch explizit realisiert. Aber der Maßstab der Freiheit bleibe noch immer ihr Dasein in der formalen Unbedingtheit, um von wirklicher Selbstbestimmung sprechen zu können, denn nur so könne sich menschliche Freiheit auch als Freiheit empfinden und vollziehen, da es in der Objektwelt für sie keinen geeigneten Inhalt gebe.⁸⁵

Mit dem zuvor geschilderten Wissen lässt sich nun auch die Absurdität verneinen, dass Freiheit ein frei sein verstehen würde als sich von jeglichem zu distanzieren, loszulösen, eine Beziehungslosigkeit einzugehen, wo hier wieder der Begriff Willkür hervorgehoben werden könnte. Indem jedoch eigene Freiheit erst durch Anerkennung der Freiheit des anderen erlangt wird, unterliegt sie nie dem Verdacht, sich an oberste Stelle zu setzen. Ein Zitat Pröppers untermauert diese Ansicht: „Da Freiheit sich anderer Freiheit verdankt, erscheint ihre abstrakte Selbstsetzung als defizienter Modus ihres Selbstseins.“⁸⁶

⁸⁴ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 99.

⁸⁵ Vgl. ebd., 100.

⁸⁶ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 186.

Jedoch muss dabei beachtet werden, dass in der Theorie der Selbstbestimmung eine Komplementarität aufscheint, denn hier ist sowohl die Rede von einer Freiheit des Sich-Entschließens für andere Freiheit als auch von Freiheit als für sich gewähltem Inhalt gesprochen wird. Pröpper zieht daraus den Schluss, die Freiheit könne sich die Selbstbestimmung in ihrer Unbedingtheit sowie als Selbstbestimmung formieren, löst dies aber auch im Weiteren so, indem er einen deutlich anderen Weg als Krings wählt, und wie bereits erwähnt hinsichtlich einer Personalisierung der verschiedenen Freiheiten auch die Reflexionsebene wechselt.

Bevor dieser Umstand in einem nächsten Kapitel genauer erläutert wird, soll noch dieses Kapitel einer kurzen Zusammenfassung unterzogen werden. Freiheit ist durch Autonomie wie auch Gesetz bestimmt, wodurch sie durch diese Möglichkeiten einer Aufgabe unterliegt, nämlich die, sich selbst zu bestimmen und in dieser Freiheit auch ihrer Freiheit eine Bestimmung zu geben. Eine Aussage Pröppers verdeutlicht dies am besten, wenn er schreibt, dass Freiheit sich auch selber bestimmen soll, indem der Mensch den Anruf Gottes spürt, aus seinem eigenen Freiheitsbewusstsein heraus, da die Freiheit noch nicht zu dem verwirklicht wurde, was sie sein kann und soll. Damit eine Selbstbestimmung der Freiheit stattfinden kann, muss sie sich einen Gehalt oder Inhalt geben, wobei mit dem Entschluss des Sich-Öffnens bereits ein erster Gehalt angenommen werden kann. Doch allein mit dieser Öffnung des Unbedingtheitscharakters bleibt Freiheit inhaltlich noch unbestimmt, sie braucht einen ihr angemessenen Inhalt, der wiederum nur eine andere Freiheit sein kann. Formale Freiheit ermöglicht in der Wahl eines Gehalts durch ihre Unbedingtheit die Affirmation eines die Freiheit erfüllenden Inhalts, und zwar so, dass sie sich selbst als welthafte, existierende Freiheit vollzogen erfährt. Infolgedessen kann von einer wechselseitigen Ergänzung bedingter und unbedingter Freiheit gesprochen werden und dies zeugt für Pröpper von einer Ambivalenz der Freiheit.

3.8. Die Ambivalenz der Freiheit

Schon oft wurde in dieser Arbeit in Bezug auf Krings wie auch Pröppers Freiheitstheorien die Ambivalenz der Freiheit zur Sprache gebracht. Gemeint ist damit die Tatsache, dass mit der Unterteilung in zwei Freiheiten, die sich in ihrer Ausrichtung und Konkretisierung unterscheiden, auch differenziert wurde, in welcher Form Freiheit ihren Grundcharakter verwirklichen kann, und zwar, wie bereits festgestellt wurde, dies nur als Unbedingte. Das Dilemma, das dabei sowohl bei Krings als auch bei Pröpper auftritt, ist, dass sich Freiheit zwar von ihren Beschrän-

kungen lösen muss, um ihren Gehalt auswählen zu können, jedoch aber genau solche Beschränkungen braucht, um sich dazu erst verhalten zu können und somit in diese Aporie gelangt. Ob aporetisch oder ambivalent, diese Grundstruktur bleibt der Freiheit inne, da sie zwar in ihrer Unbedingtheit besteht, doch muss sie sich an menschliche Freiheit binden, die material bedingt und formal unbedingt ist, um konkretisiert werden zu können.

Für Pröpfer hat dies nun zur Folge, dass mit dem Sich-Einlassen der unbedingten Freiheit auf und dem Binden an Systeme und Notwendigkeiten auf Grund ihrer Welthaftigkeit sie in Verhältnisse eintrete, wo sie in ihrer Entfaltung unterdrückt werde, und sich deshalb durch ihren Autonomieanspruch gegen solche behaupten wolle, indem sie wiederum auf andere Freiheiten aufbaue. „Freiheit muss sich in diesen Widerspruch begeben, um existent sein zu können.“⁸⁷, schreibt Kaufner-Marx und vollzieht damit den Schluss, dass aus einer solchen konstitutionellen Antinomie von transzendentaler Unbedingtheit und geschichtlicher Bedingtheit, wie sie es nennt, eine Ambivalenz entstehe, die geschichtlich unauflösbar und als konkrete Freiheit zugleich erfüllte und unerfüllte Offenheit sei. Dennoch, obwohl sich Freiheit in diesem Spannungsverhältnis zwischen Existenz und Transzendenz befindet, darf nicht angenommen werden, dass sich daraus eine neue, dritte Freiheit konstituieren würde, sondern Pröpfer betont, dass die formale Unbedingtheit nicht durch das Dasein oder das Mitbeinhalten der materialen Bedingtheit aufgehoben oder in dieser verinnerlicht werde, wobei die Bedingtheit triumphiere, sondern es entstehe ein gegenseitiges Verhalten zur je anderen Freiheitsform.⁸⁸

Die nun aufgezeigten Beweggründe, diese Differenz der Freiheit nicht als scheiternd, sondern als komplementären Gewinn für das freiheitstheoretische Modell anzusehen, werden zuerst im nächsten Kapitel aufgezeigt, indem der Begriff der Intersubjektivität eingeführt wird, und nächstens in einem Absatz zu ihrer Wahrnehmung als symbolische Struktur, um danach einen Schluss zu ziehen, wie das Verhältnis existierender und formaler Freiheit unter Einbeziehung des intersubjektiven Charakters einen in Bezug auf das Subjekt neu ermöglichenden Denkan-satz schafft.

⁸⁷ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 289.

⁸⁸ Vgl. ebd., 288-289.

3.9. Konstituierung von Subjekt und Intersubjektivität

Mit dem Fokus darauf, dass Freiheit im Gegenüber durch ihre Anerkennung konstituiert wird, nämlich die des anerkennenden und des anerkannten Subjekts, bemerken nur Krings und Präpper, dass dadurch auch Intersubjektivität greifbar ist. „Das Ursprungsmoment empirischer Intersubjektivität ist also in dem unbedingten und unableitbaren Ent-Schluss des Vernunftwesens zu suchen, mit dem es in seiner transzendentalen Selbstbegründung aus einem *Kommerzium der Freiheit* hervorgeht.“⁸⁹, schreibt Platzbecker und hebt damit hervor, dass unter mehreren zugrunde liegenden Wahlmöglichkeiten ein Entschluss getroffen werde, der sich auf intersubjektives Agieren fokussiere und somit eigentlich die eigene Freiheit plakativ gesagt durch den Entschluss des Sich-Öffnens als Nebenprodukt erhält. Dadurch also, dass die Selbstbestimmung des Subjekts erst über die Anerkennung anderer Freiheit erfolgt, ist diese Selbstbestimmung fest mit der Beziehung zu einem anderen Subjekt verwoben.

Daraus wird auch der Schluss gezogen, dass dieses benannte Kommerzium laut Krings transzendental zeitlich früher vor dem des Subjekts liege, da dieses ja erst durch die Wahl des Gehalts der Freiheit und des Sich-Öffnens Subjekt werde, und Intersubjektivität im Subjekt selbst als eben noch früherer Begriff bereits angelegt sei, etwa in der Gottesbeziehung, die ein Aufschließen und Begreifen der eigenen Freiheit zuallererst ermögliche. Mit dem Vollzug der Intersubjektivität ergebe sich auch die Möglichkeit, verschiedene Freiheiten, die in Beziehung stehen, aufzuweisen und als gegenseitige Ermöglichung zu begreifen, eben etwa in Eröffnung positiver Möglichkeiten, wie bereits in einem vorherigen Kapitel ausgeführt wurde, und sie nicht als Konkurrenz zu verstehen beziehungsweise der Annahme nachzugehen, es gäbe nur eine einzige Freiheit, die im Verdacht stehe, ihre Autonomieansprüche selbstbezogen auszuleben.⁹⁰

Diese Schlussfolgerungen zur Idee des Erstprinzips der Intersubjektivität vor dem der Subjektivität verweisen nun darauf, dass Freiheit nicht vorliegend die Eigenschaft eines singulären Individuums ist, aber ein Verständnis des einzelnen Subjekts kann dadurch geschaffen werden, wenn man den Freiheitsbegriff als Kommunikationsbegriff denkt. Als Beispiel dafür wiederholt Platzbecker etwa Krings Ansicht, dass ein Mensch allein nicht frei sein könne, denn Freiheit sei nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffne. Indem Kommunikation als eine Umschreibung für Freiheit gewählt werde, wird wieder der Aspekt deutlich, dass der Mensch

⁸⁹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 101.

⁹⁰ Vgl. ebd., 101-102.

einen wichtigen Teil dessen, was ihn ausmacht, nur in Beziehung zu anderen konstruieren könne, seine Selbstgewissheit, wie Platzbecker erwähnt, finde er in der Gemeinschaft mit anderer Freiheit. Im Weiteren findet sich im Beziehungsbegriff auch die Angewiesenheit auf den anderen, denn Pröpper streicht hervor, dass der Mensch nicht ständig selbst seinen Daseinsgrund erschöpfen wolle, sondern er möchte in seinem Sein anerkannt werden. „Damit können sich Menschen den *Sinn* ihres Seins gegenseitig zusprechen bzw. eröffnen, indem sie sich in ihrer Freiheit bejahen, und dies bedeutet ‚lieben‘.“^{91 92}

Da bereits zuvor auf den Begriff der Liebe im Freiheitsmodell Pröppers etwas genauer verwiesen wurde, soll nun noch auf einen entscheidenden Knackpunkt in seiner Theorie aufmerksam gemacht werden. Kaufner-Marx verweist darauf, dass Pröpper auch Anleihen an Fichtes Anerkennungslehre genommen hat und dabei aber nun über diese hinausgeht, indem er meint, Anerkennung gelte nur als ernsthaft, wenn sie durch bestimmte Handlungen gezeigt werde, und somit das Seinsollen des anderen realisieren, dazu schreibt Pröpper: „[...] und dies nicht nur, indem sie die Sphäre seiner Selbstverfügung achten und seine Existenz respektieren, sondern ihm auch positiv Möglichkeiten der Selbstbestimmung zuspiesen.“⁹³. Worauf er damit anspielt, ist für Kaufner-Marx ganz klar, sie betont, dass Pröpper im Gegensatz zu Krings nicht mehr nur von der Anerkennung anderer Freiheit spreche, sondern die konkrete Anerkennung eines Subjekts durch ein anderes Subjekt damit anspricht, er wechsle von begrifflicher auf personale Ebene. „Was Krings transzendente Anerkennung nennt, stellt sich Pröpper immer schon als zwischenmenschliches Geschehen vor.“⁹⁴

Und was nun hierbei ersichtlich wird, ist, wie das Ambivalenzproblem dieses Denken von Intersubjektivität auf neuer Ebene, nämlich zwischen zwei konkreten Subjekten, bestimmt, denn, um Kaufner-Marx nochmals zu zitieren: „Die Anerkennung anderer Freiheit kann real nur symbolisch dargestellt werden.“⁹⁵, wobei hier die bereits bekannte Anspielung erfolgt, dass sich die Ausführung eines nur transzendental, unbedingt möglichen Gehalts aber für ihre Realwerdung in einem bedingten Rahmen vollziehen muss. Eine genauere Ausdeutung des Begriffes der Symbolik soll in einem kurzen, nächsten Kapitel diese Tatsache aufschlussreicher darstellen.

⁹¹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 102.

⁹² Vgl. ebd., 101-102.

⁹³ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 188.

⁹⁴ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 287, Fn. 69.

⁹⁵ Ebd., 288.

3.10. Symbolische Struktur der Freiheit

Wie es Pröpper nun schafft, für seinen Wechsel der Ebenen in ähnlichem Sinne des Ambivalenzproblems beziehungsweise als Gegenambivalenz eine plausible Erklärung dafür zu formulieren, zeigt sich über den Ausdruck des symbolischen Gehalts. Anerkennung anderer Freiheit wird, so bereits erklärt, als unbedingter Gehalt bedingt verwirklicht, was sich deswegen nur symbolisch ausdrücken kann. Pröpper nimmt nun daher den Begriff der Symbolik auf, denn sie schafft es, bei dieser Differenz eine Brücke zu schlagen, wenn formale Freiheit auf einen realen Gehalt trifft oder wenn Unbedingtes nur bedingt real werden kann.

So überträgt sich diese Denkart auf seinen Ebenenwechsel und er bezieht diese Differenzerfahrung darauf, dass, auch wenn der Freiheitsbegriff ein im Inneren des Menschen angelegter, nicht fassbarer – also transzendental – sei, so könne dieser nur konkret und real ersichtlich werden, indem er sich über gewisse Handlungen auf realer, subjekthafter Ebene vollziehe. Pröpper meint dazu: „Ebenso wie das Selbst, obwohl ganz gegenwärtig, sich in keiner seiner Äußerungen und Erscheinungen erschöpft, bleibt auch seine Intention, den anderen ‚selber‘ zu meinen, nur endlich realisierbar.“⁹⁶ Mit diesem Verweis auf das Gemeinsam von formaler und realer Freiheit, indem Unbedingtheit in eine bedingte, sich ausdrückende Gestalt gebracht wird, ist nun die Rede von einer symbolischen Realisierung der Freiheit. Dadurch gewinnen aber auch die endlich realisierten Gehalte an Bedeutung und gelten als angemessen für die Freiheit, indem eine Handlung aus der Entschiedenheit der Haltung der Anerkennung heraus passiere, die Freiheit im anderen haben möchte. Pröpper veranschaulicht das nun im Sinne seines Ebenenwechsels auch damit, dass der bezeichnete Sinn in einem wahrnehmbaren Geschehen zumindest in relativer Weise objektiv wird, wobei er besonders auf dieses Objektiv-Werden verweist, denn das Geschehen müsse durch sowie für sich sprechen, wenn in diesem die Liebe, Freiheit zu geben, gezeigt werden solle, sowie erklärt er, dass dies von den situativen Kommunikationsbedingungen abhängig sei.⁹⁷

Im Sinne dieses symbolhaften Ausdrucks ist auch aufzuzeigen, dass dabei ebenso von einer Vorläufigkeit aller Symbole die Rede sein müsse, denn was hier realisiert werde, sei nur ein anfanghaftes Geschehen, das auch angenommen werden müsse. So sei auch die Bejahung des Angebotenen nur als symbolhaft zu denken. Platzbecker konkretisiert das, indem er darauf ver-

⁹⁶ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 188.

⁹⁷ Vgl. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 287-288.

weist, dass sich diese reale Anerkennung von Freiheit in der Geschichte immer wieder in konkreten Handlungen, Worten oder Verhaltensweisen aufzeigen lasse und benennt dieses Geschehen als intersubjektive Wirklichkeit. Es gehe hierbei nicht nur um die Achtung anderer Existenz, sondern vielmehr darum, wie Platzbecker es formuliert: [...] dass seiner Freiheit die Erfüllung ihrer eigentümlichen Sinnmöglichkeiten vermittelt wird, [...].“⁹⁸, also erläuternd gesagt Angebote liefert, die dem anderen das Erschließen seiner eigenen Unbedingtheit vermitteln sollen.⁹⁹

Bezugnehmend darauf, was mit der Vermittlung von Sinnmöglichkeiten gemeint ist, beziehungsweise wie Freiheit andere Freiheit durch Akzeptanz demjenigen eröffnen möchte, wurde schon in den vorhergehenden Kapiteln des Öfteren erwähnt, dass dies über die Zuspiegelung positiver Möglichkeiten der Verwirklichung beziehungsweise der Selbstbestimmung erfolgt. Inwieweit nun diese Realisierbarkeit beschrieben wird, in welchen Handlungen sie sich ausdrückt und wie der Mensch als Ausgangspunkt zum Freiheitsverständnis hier seinen Platz einnimmt, soll weiterführend mit den Gedanken Pröppers zu den damit verbunden ethischen Ansprüchen an den Menschen behandelt werden. Welche konkreten Handlungen er dazu seinerseits anführt, wird im Anschluss eruiert.

3.11. Freiheit als ethisches Prinzip

Festgehalten wurde vorangehend bereits, dass Freiheitsgeschehen Kommunikationsgeschehen ist, in Beziehung geschieht und somit auch Gewissen für die Gesellschaft impliziert. Mit dem Hintergrundwissen der Ambivalenz der Freiheit darf nun die Frage danach gestellt werden, wie Freiheit als Anerkennung des anderen auf weltlicher Ebene auch ausgedrückt werden kann, um ihrem existierend-bedingten Charakter gerecht zu werden. Spezifischer formuliert dies Pröpper, der darauf hinweist, dass sich der Mensch in seinem Autonomiebewusstsein durch eine ihn unbedingt angehende Verpflichtung zu Solidarität begründet sehen könne. Er bezieht sich damit auf einen autonomen Ansatz der Ethik, denn aus der theologischen Rezeption transzendentaler Freiheit wird: „[...] eine Vermittlung des Glaubens, die sich auf den *Autonomieanspruch* der sittlichen Freiheit einläßt [...].“¹⁰⁰ vermittelt, wobei alleiniges Verbindlichkeitsprinzip dabei die Freiheit sei. Keine externe Autorität, sondern die autonome Vernunft sei Maßstab für die

⁹⁸ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 104.

⁹⁹ Vgl., ebd., 104-106.

¹⁰⁰ PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, 19.

Suche und das Begründen von Regeln und Normen. Diese Beanspruchung einer autonomen Ethik könnte man auch als kennzeichnend für Pröpper ansehen, denn diese sei für ihn, so bezeichnet es jedenfalls Stürzekarn, der Prüfstein, ob die Theologie tatsächlich bereit ist, die anthropologische Wende ernst zu nehmen und sich ihr anzuschließen. Theologisch fundiert finden sich seine Überlegungen in der Schöpfungstheologie, indem der Mensch als Gottes Gegenüber in seine Autonomie von Gott freigegeben wurde, wobei die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf als eine der Liebe, auf Freiheit aufgebaut sei, in der der Mensch dennoch Verantwortung für sein Handeln trage. Somit sollte es dem Menschen auch zumutbar sein, aus seiner eigenen Freiheit heraus zu seinem Wertesystem zu kommen.¹⁰¹

Erwiesen werde dies damit, dass sich der Mensch in seiner Freiheit angerufen fühle, und diese in seiner Erfahrung aber auch verwirklichen müsse beziehungsweise möchte, indem, so nach Pröpper, im zwischenmenschlichen Zusammenleben vom jeweils anderen unbedingte Freiheit als Ermöglichungsgrund, aber auch als Geltungsanspruch eröffnet werde. Pröpper weist weiters darauf hin, dass diesem Unbedingtseinsbewusstsein nun eine ethische Verbindlichkeit aufgehe, die, das betont Pröpper besonders im Bewusstsein auf den Rekurs der anthropologischen Wende, nicht mehr als der Wille Gottes wahrgenommen und erklärt werden könne, sondern es müsse zuallererst schon alleine die Erkenntnis eines verpflichteten Sollens und zweitens auch der Geltungsanspruch dieses moralischen Sollens als im Subjekt vorfindlich verstanden werden, und hier nämlich im Rückgriff auf ein Unbedingtes. „Das erforderliche Unbedingte könne aber allein die Freiheit sein – ist deren Unbedingtheit doch die einzige, derer sich das Subjekt unmittelbar bewusst werden könne.“¹⁰² Platzbecker konkretisiert diese Aussage hinsichtlich einer erwiesenen Handlung des Subjekts, indem er schreibt, dass trotz Fremdbestimmtheit von verschiedenen Faktoren der Anerkennung, eine praktisch-sittliche Handlung als die eigene Handlung zu rechtfertigen darin beglaubigt sehe, da dieses transzendente Moment der Unbedingtheit innewohne. Und zwar jenes, das bereits eine Erfahrung der Offenbarung Gottes gemacht habe, die nicht die Gebote über die Moralität stelle, sondern das Vertrauen auf die Gnade Gottes, wie Pröpper beispielhaft festhält, dass die Aussagen der Bergpredigt nicht als positives Gesetz zu verstehen, sondern praktische Folge der ihnen vorangehenden Selbstzusage Gottes seien.¹⁰³

¹⁰¹ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 200-203.

¹⁰² PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, 187.

¹⁰³ Vgl. ebd., 187 f.

Ein nicht unwichtiger Erweis für ein ethisches Bewusstsein im Empfinden unbedingter Freiheit sei ebenfalls das Bedürfnis nach unbedingter Anerkennung anderer Freiheit, denn natürlich stehe dieser Schritt auch in Gefahr, nicht angenommen oder erwidert zu werden: „[...] wo die Bejahung einseitig und ohne Erwidern bleibt und sich zu den Kosten und Risiken innovatorischen Handelns bereithalten muß“¹⁰⁴, wie Pröpper es ausdrückt. Deshalb gebe nach Pröpper eine solche zuvorkommende und bedingungslose Haltung des Freisein-Wollens und Freisein-Vermittelns dem Gedanken der Solidarität ihre ethische Würde. Und da eben wie bereits mehrmals erwähnt Ermöglichung von Freiheit (der eigenen wie auch fremder) als einziger annehmbarer Gehalt gilt, habe sich daran auch, wie Pröpper es ausdrückt, die oberste inhaltliche Norm ethischen Handelns, auszurichten, transzendente Freiheit sei zwar nicht jene Instanz, aus der es dafür passende Regeln oder Handlungsnormen abzuleiten gelte, aber sie sei die Instanz, welche Orientierung gebe für jegliches humane Handeln. Nur kurz erwähnt sei hierzu, dass Freiheitstheorie damit auch die Thematik aufwirft, wie der Grund von Normen zu definieren sei. Pröpper versteht dabei die transzendente Freiheit als transzendente Metaregel, die über den Maßstäben rechtmäßigen Handelns stehe.¹⁰⁵

Im Weiteren bezieht Pröpper nun ethisches Handeln aus Freiheit heraus ebenso auf die gesamte Gesellschaft, denn: „Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet.“¹⁰⁶ In Erklärung, wie diese Verantwortung konkret zu bestimmen sei, bezieht sich Pröpper aus theologischer Sicht zwar auf die Schöpfungsgeschichte und den Menschen als freies Wesen zurück, betont aber dabei: „Wie die Gestaltung einer solchen Gesellschaft konkret aussehen muss, [...] ergibt sich allerdings nicht in einfacher Ableitung aus den Inhalten des christlichen Glaubens, sondern ist der autonomen Reflexion des Menschen als bleibende Frage auf den Weg gegeben.“¹⁰⁷ Begibt sich nun der Mensch auf die Suche nach dem Dahinter, dem Geltungsgrund und Gültigkeiten von Normen und Regeln, so begeben er sich auf den Weg in seine eigene ethische Reflexion, was wiederum in der Bestimmung seiner eigenen Freiheit münde. Schlussendlich führe dies dazu, dass in Annahme der Liebe Gottes, die einem als Angebot begegne, sich in seiner Autonomie bestimmen zu können, eigentlich auch die

¹⁰⁴ Thomas PRÖPPER, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: Thomas PRÖPPER (Hg.), Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 57-71, hier: 61.

¹⁰⁵ Vgl. PRÖPPER, Autonomie und Solidarität, 61-63.

¹⁰⁶ Ebd., 63.

¹⁰⁷ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 203.

Selbstbestimmung als ethische Verpflichtung an sich selbst wahrgenommen werden könne oder sogar müsse. Eine ethische Verpflichtung deshalb, da nur so darauffolgend Verantwortung für die Anerkennung anderer erfolgen könne.¹⁰⁸

Dieses Kapitel abschließend darf noch Bezug genommen werden auf eine Aussage Präppers, die die Autonomie im Sinne Kants so bestimmt, dass Freiheit sich selbst Gesetz und sich in ihrem Verständnis als existierende auch selbst als Aufgabe gegeben ist, wobei der Bogen zurück zum Anfang und der Frage der Verwirklichung von Freiheit in ihrer Ambivalenzproblematik gespannt wird. Gleichwohl ist damit noch nicht alles gesagt, denn indem nun durch die Maßgabe ethischer Verpflichtung zwar Handlungen des Sich-Öffnens kategorisch zuweisend als gute Gehalte und Aktionen der Selbstsetzung als schlecht zu bestimmen wären, soll im Anschluss nun eine genauere Ausdeutung, welche Aktionen als ethische auch dem Entschluss zu Freiheit entsprechen, folgen.

3.12. Freiheit als praktische Verwirklichung

Präppers Gedanke einer praktischen Verwirklichung resultiert vor allem in Taten der Solidarität, menschlichem Miteinander sowie Verantwortung füreinander, die Verantwortung für die Welt soll aber nicht nur darauf abzielen, den schöpfungstheologisch bedingten Herrschaftsauftrag zu wahren, sondern vor allem Jesus Christus als Be- und Erweis der Liebe Gottes für andere erfahrbar zu machen.

Freiheit, als Anerkennung des anderen, ihr einen Gehalt zu geben, konkretisiere sich in bestimmten Handlungen, oder wie Platzbecker es nennt, durch: „[...] eine vornehmlich intersubjektive Wirklichkeit, die das Seinsollen des Anderen vermittelt.“¹⁰⁹ Anerkennung bedeutet dabei mehr als bloßes Respektieren anderer Existenzen, sondern vielmehr, dem anderen Sinnmöglichkeiten seiner Freiheit aufzuzeigen beziehungsweise, wie bereits erwähnt, Möglichkeiten der Selbstbestimmung zu eröffnen. „Indem er diese Möglichkeiten als anderer Freiheit zu verdankende erkennt, weiß er sich selber durch diese bejaht.“¹¹⁰ Präpper gibt auch Beispiele, welche konkreten Handlungen er sich darunter vorstellt, etwa Befreiung von Krankheit und Not, Zwängen und Furcht, Verurteilung und Vereinsamung, Unterdrückung und Abhängigkeit,

¹⁰⁸ Vgl. STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 202-204.

¹⁰⁹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 104.

¹¹⁰ Ebd., 105.

Gewährung von Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten, Ermutigung und Vergebung, Achtung und Freundschaft, das Wecken von Hoffnung und Selbstvertrauen, die Überwindung von Selbstverschlossenheit und Entfremdung.¹¹¹

Natürlich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass in diesem unbedingten Entschluss, dem anderen freie Anerkennung zuzusprechen, nur eine bedingte Realisation möglich ist, und somit all jene aufgezählten endlichen Handlungen zwar Ausdruck dieser unbedingten Intention sind, aber in der Dimension eines symbolischen Charakters. Und auch hier wiederum folgt der Zirkelschluss zur Ambivalenz der Freiheit, Freiheit ist sich selbst Ausdruck symbolischer Freiheit, in ihr fällt zusammen, was unterschieden bleiben muss, Transzendentalität wie auch Endlichkeit fügen sich zu einer Freiheit, die aber in sich differenziert bleiben muss, da sich die eine in der anderen nicht erschöpfen kann.

Doch hier kommt nun der springende Punkt, der die Freiheit in ihrer Dimension ethischer Verpflichtung bestärkt. Platzbecker erfasst dies sehr gut, indem er schreibt: „Für sich genommen wäre die Vielzahl der bedingt materialen Gehalte der Freiheit unangemessen, als *Medium der Anerkennung* gewinnt sie jedoch Sinn und Bedeutung.“¹¹² Denn, so eröffnet er seine Gedanken zu Pröppers Freiheitstheorie weiter, indem sich die endliche Erscheinung der Freiheit auf ihren transzendentalen Grundcharakter rückbeziehen könne, könne sie sich als endlich entschiedene auch als geistig-symbolische in der Aufnahmefähigkeit des Menschen begründet verstehen. Und im Umkehrschluss dazu, dass jeder unbedingte Entschluss nur endlich ausführbar sei, bestätige sich darin die Vorläufigkeit des Symbolischen, oder wie Pröpper es ausdrückt, dass der bezeichnete Sinn in einem wahrnehmbaren Geschehen in relativer Art objektiv werde, wobei hier mit Pröpper die beiden Begrifflichkeiten endlich und symbolisch als objektiv und relativ verwendet werden. Jedenfalls müsse Relatives objektiv werden, denn eine Anerkennung des anderen lasse sich real nie ohne Bedingungen umsetzen, wobei Stürzekarn dies sehr schön aufgreift: „Darin, dass diese Handlungen für die unbedingte Anerkennung des Anderen stehen, aber doch keine unbedingte Anerkennung sind, sind sie symbolisch: Sie verweisen auf das, was sie sein wollen, aber doch nicht sein können.“^{113 114}

¹¹¹ Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 104-105.

¹¹² Ebd., 104.

¹¹³ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 201.

¹¹⁴ Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 105-106.

Mit dieser, sie bestimmenden antinomischen Konstitution, habe Freiheit jedoch erstens auch den Erweis für ihre Hinordnung auf Gott, denn sie sei in ihrer Bedingtheit auf die Unbedingtheit oder auch Vollkommenheit Gottes angewiesen, um die letzte Sinnhoffnung ihrer Freiheit erfüllt zu bekommen, und zweitens sei ihr zugleich die Versicherung einer geschichtlichen Unaufhebbarkeit sowie Unabschließbarkeit inne, sie sei stets erfüllte und unerfüllte Offenheit zugleich, so Pröpper. Diese Antinomie garantiere der Freiheit, dass sie durch ihre Bedingtheit ihre eigene Unbedingtheit behaupten könne.¹¹⁵ Worauf dieser letzte Absatz nun hinauswill, sei nur als Exkurs erwähnt, da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, folgendes Zitat näher auszu-deuten, es soll nur veranschaulichen, wie weit Freiheit in ihrer Aporie den Menschen und we- ters die Menschheit gewissermaßen konstituiert.

Platzbecker erwähnt in seinem Beitrag auch die Theorie sowie Vertreter der Transzendentalen Historik und führt dazu aus:

„Transzendental gesehen ist Geschichte das Resultat von Freiheit. Denn sie ist ein durch unbedingte Frei- heit, durch das Strukturmoment des Sich-Öffnens für möglichen Gehalt, durch den Entschluss zur Aner- kennung anderer Freiheit seinerseits eröffneter ‚Raum‘ der möglichen Selbstverwirklichung des Menschen. In ihr und durch sie konkretisiert sich das Kommerzium der Freiheit, vermitteln sich Freiheiten geschicht- lich-symbolisch füreinander.“¹¹⁶

Wie umstritten dieser Ansatz ist, soll nicht genauer ausgeführt werden, er soll hier nur als Beispiel die- nen, wie sehr der Übergang von transzendentaler Freiheit zur geschichtlichen Realisierung, wo das Sys- tem als Bedingung konkreter Freiheit empfunden wird, symbolisch verhaftet ist. Deshalb lautet so auch die Denkart von Krings und Pröpper:

„Geschichte ist grundsätzlich als Freiheitsgeschehen zu bestimmen. [...] So ist Freiheit [...] Sinn von Ge- schichte und nicht deren Endziel oder Ideal. Der transzendente Begriff der Freiheit fixiert nicht Ge- schichte, sondern orientiert sie. [...] So ist Geschichte zwar Erscheinungsweise von Freiheit, nicht jedoch ihr a priori erkennbarer Entfaltungsprozess.“¹¹⁷

Zusammenfassend darf zum Schluss nochmals festgehalten werden, nachdem gegen Ende des Kapitels auch hier die Aporie spürbar war, indem man von den Ideen praktischer Umsetzung auf deren transzendental-symbolische Bedeutung abgeschweift ist, dass Gehalt auf endlicher Ebene in konkreten Verhaltensweisen erfahrbar ist, wobei diese nur als zeichenhaft gesetzte Handlungen zu verstehen sind, denn Unbedingtes kann nicht unmittelbar real werden. Um sich jedoch an dieser Antinomie nicht festsetzen beziehungsweise diese als eine ausweglose und unüberbrückbare Differenz im Freiheitsgeschehen verstehen zu müssen, wurde diese Tatsache

¹¹⁵ Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 106.

¹¹⁶ Ebd., 108.

¹¹⁷ Ebd., 108f.

erläuternd ausgeführt, dass jegliches Anerkennungsverhalten, das, was es anbietet und realisiert, bereits als vorausgesetzt gedacht wird – nämlich als ethisches Prinzip, Ursprungsverhalten, das der Mensch in seiner Unbedingtheit veranlagt weiß – und dies wurde mit der symbolischen Vorläufigkeit betitelt. Erst durch den antinomischen Charakter kann Unbedingtes bedingt verwirklicht werden, wobei ihr aber bewusst ist, dass sie in ihrer Bedingtheit das, was sie dem anderen eröffnen möchte, nie erfüllen kann, und kann so in ihrer Unbedingtheit als bereits antizipiert gelten. Deshalb darf Freiheit für die Geschichte der Menschheit als ein Sinnbegriff gelten, der Anhaltspunkt für Prozesse der Normfindung ist, nie aber als Endziel, sondern als unabschließbares Ideal, welches die Geschichte ihrerseits bestimmt. Denn, wie Stürzekarn dies bezüglich des Rekurses über den Gottesbegriff aufwirft: „In seiner Achtung der menschlichen Freiheit lässt sich Gott also auch auf die Ungewissheit einer offenen Geschichte der freien menschlichen Entscheidungen ein.“¹¹⁸

Menschliche Entscheidungen aus Freiheit heraus, welche gewissermaßen die Offenheit der Geschichte strukturieren, und deren Produkt dann schließlich die Geschichte ist, sind, wie zuvor in diesem Kapitel bemerkt und benannt, in konkreten Handlungen erfahrbar, worauf speziell am Ende dieser theoretischen Ausarbeitung noch Bezug genommen werden soll, über den Bereich der Glaubenspraxis, den Pröpper in seinen Ausarbeitungen ebenfalls in den Fokus nimmt.

3.12.1. Glaubenspraxis

Im Sinne der praktischen Verwirklichung wurde in einem eigenen Kapitel bereits als erster Ansatz dafür die ethische Verpflichtung erwähnt, die aus dem Freiheitsbewusstsein des Menschen hervorgeht, indem andere Freiheit unbedingt anerkannt werden will, um damit eine Welt zu gestalten, in der Freiheit wachsen kann. Ebenso schon zur Sprache gebracht wurde der Aspekt der Liebe Gottes, der in Jesus Christus zum Vorschein tritt und Handlungsgrund wie auch -prinzip für die Menschen ist, diese Liebe weiterzugeben. Denn, so wurde es bereits geschildert, Jesus ist der Erweis an den Menschen für Gottes unbedingte Liebe, und wo nach Pröpper Liebe wirklich werden soll, muss sie auch gezeigt werden und geschehen, eben durch Menschen, die diese Liebe erfahrbar machen – in Anerkennung und dabei Ermöglichung von Freiheit. Jesus Christus gilt dabei als Bezugspunkt, der: „[...] Grund und Mittler aller künftigen Freiheit [bleibt].“¹¹⁹, durch das Moment der Erinnerung, in dem sich die christliche Praxis immer wieder vollziehen kann, wobei Pröpper bestimmte, christliche, Haltungen, die dafür maßgebend sind,

¹¹⁸ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 207.

¹¹⁹ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 129.

erwähnt, nämlich Dank als Annahme des Bejaht-Seins, Empfang der Vergebung in Bezug auf eigene Schuld, sowie Hoffnung und Vertrauen auf die Verheißung, beispielsweise empfindet er auch die Eucharistie als identitätsstiftendes Element.

Was hingegen vom Glauben entfremdet und ihm widerspricht, sind die Trennung vom Glauben infolge eines Lebens, das die Gnade durch Moralisierung veramtliche, wie auch christliches Handeln vergesetzliche, und welches dadurch vor allem zu Unmündigkeit führe. Daraus folgt auch die daraufhin bewusste Aussage, deren Bezweiflung oder Rechtfertigung hier kein Platz gegeben werden soll, dass der Glaube über allen Handlungen der Ethik, des praktischen Tuns, stehe, was damit begründet wird, dass aus Gottes Zusage, auf die sich vertrauen ließe, so viel mehr bereits erfahren werde, als alles, was die Ethik fordere, und sie dadurch überboten werde, Präpper schreibt dazu, dass da, wo Liebe wirklich geschehe, sei sie über jegliche Moralität hinaus, in Antizipation ihrer Endgültigkeit habe sie den Abgrund menschlicher Möglichkeiten berührt. Aus Liebe heraus geschehen keine Taten, die sich an vorgegebenen Normen, sondern am anderen orientieren, die seine Freiheit aus sich heraus, aus Liebe, wollen und nicht, weil es ihnen vom Gesetz vorgegeben werde.¹²⁰ Man darf daraus ableiten, dass für Präpper Glaube nicht heißt, fraglos bloß nach den Geboten und Gesetzen zu leben, denn das würde nicht Freiheit bedeuten und auch Gottes Willen widersprechen, wenn solche Begrenzungen nicht überstiegen werden würden.

Nebenbei zeigt dies schon den großen Schritt Präppers, der das Denken der Neuzeit und philosophische Ansätze mit der Theologie verbinden möchte, wo die Lehren der Kirche nun nicht als alleinig verbindlich anzusehen sind. „Wäre der auf das Zeugnis abzielende Glaube *nur* Glaube *an* die Zeugen selbst, dann wäre er mit deren menschlichen Möglichkeiten am Ende.“¹²¹, verdeutlicht dies auch Platzbecker, wobei er dabei aber noch dazu im Blick hat, dass menschliches Handeln nie wirklich Ausdruck göttlichen Handelns sein könne, Heilshandeln könne nur symbolisch, also darstellend, auf intersubjektiver Ebene erfahren werden, und daraus folgernd kann und darf nie die Rede von zwischenmenschlicher Selbsterlösung sein.¹²² Dies bedeutet für Präpper auch der Begriff der sakramentalen Wirklichkeit, indem Menschen auf symbolische Weise, und somit nie erschöpfende, das weitergeben, was sie im Glauben selbst empfangen haben, denn wirkliche Erlösung selbst kann nur von Gott kommen.

¹²⁰ Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 127-130.

¹²¹ Ebd., 129.

¹²² Vgl. ebd., 129-130.

Erlösung bedeutet für Pröpper Befreiung durch Gottes Liebe, und zwar Befreiung zur Nächstenliebe, und aus dieser von Gott geschenkten und wahrhaftig bezeugten Liebe folgt der Aufruf an den Menschen, die erfahrene Liebe durch Weitergabe untereinander Wirklichkeit werden zu lassen. „Erlösung kann nur unvertretbar und aktiv angenommen werden in der Bereitschaft zu ihrer Weitergabe in erlöstem und erlösendem Handeln.“¹²³, was Handeln in Nachfolge bedeutet, indem das, was man als Anerkennung beziehungsweise Bejahung erfahren hat, in einem Bejahen des anderen vollzogen wird. Pröpper schlussfolgert daraus, dass Erlösung nur im Glauben möglich sei, wobei dieser nur in einer an ihm orientierten Praxis real gezeigt werden könne, und stellt nochmals sehr überzeugend dar, wie schwer es ist, sich in diese Nachfolge zu begeben, sein Bejahtsein überhaupt anzunehmen, indem er meint, sie sei das Erste und Schwerste im Glauben: „[...] denn es schließt das Sichhaushalten vor Gott und die Übernahme der eigenen Wirklichkeit ein.“¹²⁴

Nachfolge aber bedeutet auch, sich anderer Freiheit zu öffnen und diese als gewollt zu bejahen, wo im Gegenzug darauf natürlich Ablehnung oder Reaktionslosigkeit erfolgen kann. Pröpper nennt deshalb auch Antriebsmotoren für die Verweigerung einer Annahme und Anerkennung von Freiheit, dies sei etwa die Selbstbehauptung des Ichs, die sich als Kompensationsmuster auslebe, und zwar in der Angst, als: „[...] Versuch menschlicher Freiheit, das Wissen um ihre Kontingenz niederzuhalten [...]“¹²⁵, sowie den Stolz, als Reaktion auf ein Gefühl des überflüssigen Existierens in Abwehr einer Selbstverachtung. „Der vertrauensvolle Glaube an diesen Gott ermöglicht diese Praxis gerade auch da, wo die Anerkennung anderer Freiheit einseitig bleibt.“¹²⁶, so könne man sich aber jedenfalls als Geschöpf der Liebe Gottes bewusst sein, von der Anerkennung ausgeht, denn Freiheit braucht Ermutigung von anderer Freiheit her, um sich vollziehen zu können.¹²⁷

Pröppers Idee wird bei Kaufner-Marx aber noch konkreter erklärt, indem sie erläutert: „Die Vermittlung der Anerkennung des anderen in der Praxis des Glaubens bedeutet dann aber nichts anderes, als das praktische Interesse an der Subjektwerdung.“¹²⁸ Nachfolge aus dem Glauben

¹²³ PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 127.

¹²⁴ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 222.

¹²⁵ Ebd., 201.

¹²⁶ STÜRZEKARN, Freiheit, die Befreiung braucht, 208.

¹²⁷ Vgl. ebd., 208-211.

¹²⁸ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 301.

heraus impliziere für ihn gegenseitiges Erfahren von Erwünscht- und Anerkannt-Sein, als Befreiung aus Entfremdung und Eröffnung neuer Identität. Darunter gelte nun die kommunikative Praxis des Glaubens als Option für jene, deren Subjektsein gehindert sei, indem der Glaube, so Pröpper, als diese eine bestimmte Wahl der Freiheit aufscheine, die als Praxis verantwortet werden müsse, und vollzieht diesen Gedankengang aus intersubjektiver Sicht so weiter, wie er auch die Autonomie im Sinne Kants aus seiner Sicht formuliert hat, dass er auch hier vom kategorischen Indikativ wie auch Imperativ spricht:

„Begegne jeder möglichen Freiheit so, dass du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst – das wäre der kategorische Imperativ gläubiger Praxis oder besser: die Folge ihres kategorischen Indikativs. Und ebenso: Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidert oder nicht mehr erwidern kann.“¹²⁹

Natürlich weist Pröpper in Miteinbezug der heutigen Realität darauf hin, dass mit der Problematik schwindender religiöser Sinnvorgaben und gesellschaftlich realer Bedingtheit vieler Freiheiten, erweiterte Forderungen an den Glaubensvermittlungsprozess gestellt werden müssen, wo aber die hermeneutische Aufgabe vom praktischen Interesse an der Subjektwerdung nicht zu trennen sei, um selbstverpflichtete Freiheit als vorausgesetzt denken zu können.¹³⁰ Wie dies tatsächlich geschehen kann, gibt im weiteren Verlauf dieser Arbeit eventuell der Ausblick in die Religionspädagogik.

Nun recurriert Pröpper besonders auf eine Glaubenspraxis, die das Leid und die Opfer im Blick hat, wobei er hier Johann Baptist Metz rezipiert. Bedacht werden muss dabei, dass Leid oft nicht verhindert werden, sowie weder eine Rechtfertigung dafür oder Vertröstung auf Gottes Gericht dieses mindern könne. Es geht bei der Glaubenspraxis im Sinne der Freiheit darum, im Glauben an Gott, der seine Macht über den Tod in Jesu Auferweckung gezeigt habe, Einsatz zu zeigen in Verantwortung für die Welt, eine Praxis der Freiheit (vor) zu leben. Dieser Einsatz solle vor allem natürlich, wie zuvor erwähnt, aus dem Glauben, der über allen ethischen Verpflichtung steht und Paradigma für den Freiheitsvollzug ist, heraus bezeugt werden, deshalb appelliert Pröpper dazu, dass jegliches Erlösungshandeln unter der Botschaft Gottes beziehungsweise im Sinne des Evangeliums stattfinden solle, er fordert eine Haltung: „[...] bedingungsloser Zuvorkommenheit also und des Zugehens auf den anderen, verbunden mit der zu lernenden Bereitschaft und Fähigkeit, hinter jeder manifesten Schuld das Unglück der Freiheit,

¹²⁹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 224.

¹³⁰ Vgl. KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 300-302.

die Not ihrer Existenz zu erkennen [...]“¹³¹, es brauche den eigenen Antrieb des Zugehens von sich heraus und nicht eine Vorschrift zur Einhaltung von Geboten oder Verurteilung von Fehlverhalten, sondern den Akt der Vergebung als Anerkennung von Freiheit, die in ihrer Offenheit ein Erreichen und Begreifen ihrer Sinnhaftigkeit sowie Einsetzbarkeit schwierig mache, aber gerade deswegen nicht verurteilt werden könne, wenn dadurch falsche Freiheitsentscheidungen getroffen wurden, sondern hier ergebe sich der Ansatzpunkt, Vergebung als Akt des Freiheitsdienstes am anderen ausleben zu können. Pröpper stellt die Vergebung in den Vordergrund seiner Ausrichtung von Glaubenshandeln, denn sie schaffe es, die Freiheit des anderen, so formuliert es Pröpper, in die Möglichkeit ihres ursprünglichen Anfang-Könnens freizugeben, sie erhalte die Zusage, oder Aufmunterung, sich neu bestimmen zu können.¹³² „Auch die Vergebung der Menschen untereinander lebt aus der Zusage Gottes.“¹³³, formuliert Kaufner-Marx und verweist damit darauf, dass diese erst einen Wechsel des Ichs vom Sein-Müssen zu einem Sein-Dürfen ermögliche.

Die Hoffnung auf Erlösung von Leid und Vergebung ist oft verwoben mit Erfahrungen der Schuld und Sünde, wozu Pröpper in seiner Freiheitstheorie einen eigenen Standpunkt bezieht, da es jedoch die spätere Analyse der Jugendliteratur nicht unmittelbar betrifft, soll darauf nur kurz hingewiesen und sein Verständnis dessen nicht in einem eigenen Kapitel erfasst werden. Mit der Forderung der autonomen Ethik, dass es menschliche Pflicht sei, Gottes Zuwendung anzuerkennen, bestimme sich der Mensch in Bejahung derer in seiner autonomen Würde. Jegliches gegensätzliche Handeln, also Verschließen vor solcher Zuwendung Gottes, sei vor allem als Selbstwiderspruch der Freiheit zu verstehen, und im Weiteren als Sünde wie auch Schuld. Es sei dazu erwähnt, dass Pröpper ein Nichtanerkennen eines anderen als sinnwidrige Selbstverwirklichung bezeichnet. Dieses Erfolgen von Sich- Verschließen gegenüber anderer Freiheit beurteilt er aus ethischer Sicht als Schuld, wobei diese aus eigenen Verfehlungen hervorgehe und demnach aus theologischer Sichtweise zur Sünde werde, wenn man sich hier der Zuwendung Gottes entziehe, sie sogar ablehne, als eine Selbstverweigerung gegenüber Gottes Gnade, obwohl menschliche Freiheit ihre Bestimmung nur in Anerkennung finden könne, und hier zuallererst durch Gott als vollkommene Freiheit. Außerdem befindet Pröpper dabei die Sünde als Verfehlung, seine eigene Bestimmung zu begreifen: „Sünde ist, [...], der von vornherein hoffnungslose Versuch des Menschen, das Problem der Freiheit, [...], aus eigenem Vermögen lösen

¹³¹ PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 202.

¹³² Vgl ebd., 202-207.

¹³³ KAUFNER-MARX, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 299.

zu wollen: auf dem Weg einer Selbstbehauptung nämlich, die sich dazu [...] verurteilt glaubt, ohne Gnade leben zu müssen.“¹³⁴ Augenscheinlich bei diesem Zitat ist die Aussage, dass Menschen glauben, ohne Gnade leben zu müssen oder können, was die Unbewusstheit eines Glaubenslebens aufzeigen soll, wo der Weg zum Glauben erst jenen eröffnet werden muss, oder wie anders formuliert wurde, die Not der Sünde müsse den Menschen erst eingeredet werden, um ihnen dann den Trost des Glaubens bieten zu können.¹³⁵

In der Frage nach der praktischen Verwirklichung im Sinne einer Freiheitserziehung als Bildungsbegriff soll hier nur kurz darauf aufmerksam gemacht werden, dass Pröpper also jeglichen Subjektivismus ablehnt, der in Verdacht steht, sich des anderen zu bevollmächtigen, um der eigenen Selbstwerdung zu frönen, also beziehungslos agiert. Vermittlung des Glaubens, so Pröpper, bedeutet ganz im Gegenteil dazu, sich an der Andersheit zu erfreuen und diese plakativ gesagt zu nutzen, denn gerade Denken in Komponenten des Freiheitsbegriffes heißt, sich gegen jegliche Selbstsetzung zu erwehren.

3.13. Zusammenfassende Darstellung der Freiheitstheorie Pröppers

Freiheit, so mit einem ersten Begriff des neuzeitlichen Denkens festgesetzt, kann verstanden werden als das Erfassen seiner Möglichkeit, der sich selbst im Tun Bestimmende zu sein, also den Fokus auf den Akt der Selbstbestimmung zu setzen. In der Freiheitstheologie Pröppers, der sich dabei an die Transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse von Hermann Krings anlehnte, wurde dafür ein konkreter Begriff festgesetzt, der für dieses Bewusstsein von Freiheit im Menschen steht, und zwar das Unbedingte. Dieses Unbedingte kann keine bloße menschliche Eigenschaft sein, sondern es ist ein im Menschen veranlagtes Bestreben, Normen und Ordnung zu hinterfragen, oder wie beschrieben wurde, eine Idee der Vernunft als Reflexion auf Prinzipien des ethischen Handelns. So formulierte es auch Pröpper in seiner Definition, der darin ein ursprüngliches, vom Menschsein unabtrennbares Vermögen sah, sich zu seinem Dasein verhalten zu können und bezugnehmend darauf Handlungen zu setzen.

Maßgeblich von Krings übernommen hat Pröpper die Idee der transzendentalen Reduktion, das heißt, dass etwas Gegebenes auf ein Nichtgegebenes per logischem Gedankengang zurückgeführt wird, ohne dass das Gegebene nicht als wahrscheinlich angenommen werden könnte.

¹³⁴ PRÖPPER, Autonomie und Solidarität, 68.

¹³⁵ Vgl. ebd., 60-71.

Inne ist dieser Unbedingtheit, spezifisch gefasst dem Freiheitsbewusstsein, dass es durch Regeln, Normen und Systeme bedingt ist, sie aber aufgrund ihres Charakters als Freiheit diese hinterfragt und sich über Bedingungen hinwegsetzen muss, um ihren Status als Unbedingte zu erreichen. Maßgebend für die Freiheit ist ebenso, dass dabei formale oder transzendente von existierender oder bedingter Freiheit unterschieden wird.

So findet der Mensch seine Freiheit, um sich selbst als freies Wesen erfahren zu können, zuerst in der Annahme von Gott her, wobei ein Rekurs auf die Schöpfungstheologie gezogen wird, indem Gott den Menschen ein autonomes Wesen sein lässt. Pröpper sah den Menschen in einer theonomen Bestimmung verankert, was bedeutet, dass das, was die Existenz des Menschen auszeichnet, sein Streben nach einem, seine endliche Freiheit Erfüllendem, ist, denn er selbst kann sich nicht erfüllen, weshalb er auf das Allerfreieste verwiesen ist, das endliche Freiheit unbedingt anerkennen kann, und das mit dem Begriff der vollkommenen Freiheit ein Verweis auf Gott ist.

Der Mensch ist damit dazu befähigt, diese Liebe und folglich das Eröffnen zu seiner eigenen Freiheit annehmen oder ablehnen zu können, was als erster Gehalt für die Selbstbestimmung angenommen werden kann. Schließlich gilt dieses Angerufensein des Menschen und die Fähigkeit, oder besser gesagt der freie Wille, diesen Anruf Gottes auch entgegenzunehmen als wichtiger Schritt für die Wahl dieses ersten Gehaltes, nämlich das Sich-Öffnen. Es ist der Entschluss, andere Freiheit wahrzunehmen und aber auch die eigene Freiheit anzunehmen, die in eine Reflexion mündet, was die eigene Identität ausmacht und als Schritt transzendentaler Selbstsetzung gekennzeichnet werden kann. Dies hat schlussendlich ein transzendentales Offenbarwerden in der Anerkennung anderer Freiheit, wie Platzbecker es ausdrückt, zum Ziel.

Freiheit braucht für ihre Selbstbestimmung Gehalte, sie möchte sich verhalten, Bedingungen überwinden und Entscheidungen aus sich heraus treffen, um sich bestimmen zu können. Diese Gehalte können ihr von keiner Instanz aufgrund ihres Unbedingtheitscharakters vorgegeben werden, und müssen ihr ebenbürtig sein, also losgelöst von diversen Bedingungen, was schlussfolgernd nur eine andere Freiheit sein kann.

Spezifisch für Pröppers Freiheitstheologie, die sie von Krings Transzendentalphilosophie unterscheidet, ist sein Wechsel der Ebenen, und zwar von transzendentaler auf Seiten Krings auf

die personale, zwischenmenschliche Ebene, wo es um die Anerkennung unter konkreten Subjekten geht, und daraus folgt Präppers intersubjektive Bestimmung der Freiheit. Diese intersubjektive Bestimmung sieht Präpper zeitlich sogar vor der Bestimmung als Subjekt im Menschen angelegt, indem dem Menschen nämlich diese Beziehungsverhalten zuallererst von Gott ermöglicht wird, wird der Mensch erst durch Gottes Bevollmächtigung zur Autonomie zum Subjekt. Damit denkt Präpper den Freiheitsbegriff sogar als Kommunikationsbegriff, was auch damit zu erweisen ist, dass Freiheit erst in gegenseitiger Ermöglichung stattfinden kann, denn im Anbieten des Sich-Öffnens, im Anerkennen-Wollen anderer Freiheit besteht immer der Wunsch, sich einen Gehalt für sich, seine Freiheit zu wählen, um diese festsetzen zu können. Diese Festsetzung, dass das, was den Menschen ausmacht, nur in Beziehung zu vollziehen ist, überträgt sich schlussendlich auch auf seine Verantwortung für die Gesellschaft und dabei auf seine ethischen Pflichten.

Intersubjektivität bedeutet hier, dass die Freiheit anderer Menschen auf existierender Ebene, zwar unter Bedingungen, aber in konkreten Handlungen vollzogen wird. Diese haben zum Ziel, dem anderen positive Möglichkeiten seiner Selbstbestimmung zuzuspielen, und zwar nicht durch bloßes Respektieren eines Gegenübers, sondern aktiven Aktionen der Anerkennung von Subjekt zu Subjekt, als zwischenmenschliches Geschehen.

Freiheit aber, das muss vor allem anderem in Betracht gezogen werden, besteht in einer aporetischen Struktur, womit alle Handlungen, die bedingt ausgeführt werden müssen, um ihrem Verständnis realer Wahrnehmung zu entsprechen, symbolischen, antizipierenden Charakter besitzen. Unbedingte Freiheit ist also nur bedingt möglich verwirklichtbar.

Das moralische Pflichtbewusstsein für den je anderen und die Gesellschaft im Allgemeinen, das sich durch eine intersubjektive Ausrichtung im Beziehungshandeln im Sinne der Liebe ergibt, ist nach der Neuzeit nun nicht mehr über den Willen Gottes und auch nicht über festgesetzte theologische Leitsätze vermittelt, sondern das Vermögen um die eigene Erkenntnis wird hier hochgehalten, die sich im Sinne des Unbedingten ergreifen lässt, das wiederum nur die Freiheit sein kann, denn diese ist das einzige, das das Subjekt als unbedingtes Element kennt. Bedingungsloses Anerkennen-Wollen anderer Freiheit umfasst für Präpper gerade diesen Aspekt der ethischen Würde, die von sich heraus geschieht, die transzendente Freiheit ist es, welche als so bei ihm beurteilte Metaregel Orientierung für ethisches Handeln schafft.

Praktisch umgesetzt versteht Pröpper Handeln aus und zur Freiheit als gut, wenn dabei Akte des Sich-Öffnens begriffen werden, und als schlecht, wenn dabei eine Selbstsetzung des Ichs fokussiert wird. Anerkennung soll dem anderen sein Seinsollen vermitteln, ihm Sinnmöglichkeiten des Seins aufzeigen, die gerade nicht seine Selbstsetzung fördern, sondern ihn offen machen für andere Freiheit. Konkrete Beispiele für solche Taten, die Pröpper erwähnt, haben mit Befreiung von Übeln zu tun, aber auch mit dem Aufmerksam-Machen auf Neues. Auch wenn all diese Handlungen im Sinne ihrer endlichen Bedingtheit nur symbolisch verstanden werden dürfen, muss festgehalten werden, dass ihre Relevanz damit aufgewiesen ist, dass sie schon immer von Vorhinein als Antizipierte angenommen werden dürfen. Das, was der Mensch im Bewusstsein seiner Unbedingtheit, seinem Freiheitsempfinden verwirklichen möchte, ist auch trotz des Bedingtheitscharakters im Sinne der Wahl des Gehalts, um Freiheit im anderen zu ermöglichen, als gewollt und somit als erwiesen und auf existierender Ebene als umgesetzt gedacht. Denn im Rückschluss auf den Beginn des theoretischen Teils und der Erklärung zur transzendentalen Reduktion darf auch wiederum hier darauf verwiesen werden, dass ein Gegebenes immer auf ein Nichtgegebenes zurückzuführen ist, damit dieses Gegebene als wahrscheinlich angenommen werden kann.

Alles Anerkennungsverhalten, das sich in konkretem Befreien des anderen aus Zwängen heraus realisiert, muss als gedachtes ethisches Prinzip oder Idee humanen Handelns vorausgesetzt werden, um es als zu vollziehende Handlung erst auch annehmen zu können. Damit, so schließt auch der theoretische Teil, darf man Freiheit als Ideal der Geschichte annehmen, sie ist der Ausgangs- und Anhaltspunkt für Norm- und Regelfindung, ein Ordnungsprinzip, das nicht Regeln formuliert und auf das hingearbeitet werden kann, sondern sie muss sich in ihren Inhalten immer wieder selbst neu auszurichten, was sich im Festlegen von Gehalten und schlussendlich im Finden ihrer Selbstbestimmung ausdrückt.

Speziell zu einer Praxis der Freiheit aus ethischer Sicht beschäftigte sich Pröpper damit, was Freiheit als Glaubenspraxis speziell bedeutet. Schwerpunkte dabei sind zum einen ein Handeln in Nachfolge Jesu Christus als Erinnerungs-Handeln, womit der Begriff christlichen Handelns eingebracht wird. Jegliche Moralisierungstendenzen, die mehr oder minder in einem Götzen glauben an das Gesetz münden, stehen für Pröpper im Widerspruch zum Glauben, vor allem auch mit dem Rekurs darauf, dass Glaube über jegliches ethische Handeln zu stellen ist, denn Akte aus Liebe nehmen keine Rücksicht auf das, was Vorschrift ist, wo Liebe bereits erfahren wurde, ist sie sich ihrer Versicherung in der Endlichkeit bewusst.

Natürlich unterliegt christliches Handeln auch einer symbolischen Dimension, beispielhaft wären etwa die Sakramente zu erwähnen, aber gerade indem nicht Begreifbares realisiert wird, wird wiederum auch hier von intersubjektivem, zwischenmenschlichem Handeln gesprochen, das in Nachfolge und Nächstenliebe offenbar wird. Ziel dabei, wenn man sich nun wie Pröpper auf dieser personalen Ebene bewegt, ist die Subjektwerdung des anderen, Eröffnung von Identität, wobei aber auch die Schwierigkeiten heutigen Glaubensvollzuges angesprochen werden, der das Entdecken des eigenen Freiheitshandelns als Puzzleteil zur Identitätsbildung durch schwindendes religiöses Bewusstsein und bedingten Freiheitsvollzügen problematisch macht.

Glaubenspraxis, die sich vor allem der Schwachen und den Außenseitern der Gesellschaft annimmt, so wie es auch Jesus vorgelebt hat, geschieht oder lebt davon, dass bedingungsloses Anerkennen anderer Freiheit als ein zuvorkommendes Handeln geschieht, unter den Bedingungen der Botschaft des Evangeliums, wobei der Akt der Vergebung jener ist, welcher anderer Freiheit erst auch die Versicherung darstellt, neu starten zu können, eine Chance zum Neustart zu bekommen, und diese andere Freiheit sieht sich dadurch genauso der Liebe und Gnade Gottes versichert. Kurz Bezug genommen wurde auch auf die Begriffe Schuld und Sünde, die Ergebnis sind des Verschließens vor zuvorkommender Bejahung des anderen und Gottes, indem die Selbstbehauptung dem davorgestellt wird.

Im Anschluss an diese abschließende Zusammenfassung der vorangehenden Kapitel soll nun keine Diskussion oder Reflexion zu Pröppers Theorie folgen, da es in dieser Arbeit nicht darum gehen soll, sie etwa in einen Vergleich zu anderen theologischen oder philosophischen Zugängen zum Begriff der Freiheit zu stellen, sondern Pröppers Freiheitsverständnis wurde für diese Arbeit als Ausgangskonzept für eine tiefergreifende Analyse in der Literatur herangezogen, eben weil er den Schritt schaffte, sein Denken dahingehend nicht nur auf religiöse Perspektiven zu konzentrieren, sondern auch in Beeinflussung der Neuzeit die Erkenntnis mithineinnahm, dass nicht mehr alles als Gottes Wille verteidigt werden konnte und somit auch die Freiheit etwas wurde, über das der Mensch frei verfügen und damit zur Verantwortung gezogen werden konnte. Sein Anliegen, christliche Glaubenswahrheiten im Sinne der Vernunft zu tradieren, auch jenseits von Transzendenz, bedeutet, Theologie zu betreiben, die den Menschen als Vernunftwesen im Blick hat, in Achtung seiner Autonomie, der sich hier etwa seiner Freiheit bewusst ist, sowie der Menschheit generell einen Glauben bieten möchte, der nicht unhinterfragt ist, und in seinen Kategorien so auszulegen sein soll, dass er in der Sphäre des Alltäglichen

Raum und Beachtung geschenkt bekommt, um daran das Nachdenken über Fragen, die zwar Antworten verlangen aber denen nicht so leicht beizumessen ist, zu schulen.

Inwieweit das Ideal Präppers, Glaube und Vernunft zu verbinden, in der Praxis, sprich der Religionspädagogik, auch vollzogen werden kann, ist im Weiteren von Interesse, da dabei womöglich auch ein Zugang offengelegt wird, wie die Barriere, Symbolisches in endliche Handlungen zu transferieren, zu überwinden ist, und um daran Maßstab zu nehmen sowie den Schritt anschließend selbst zu vollziehen, Auslegungskategorien für Literatur mit scheinbar profanem Hintergrund zu schaffen. Dafür soll zuallererst der Frage nach dem Stellwert des Freiheitsbegriffes in der Religionspädagogik nachgegangen werden, um anschließend ein Kapitel mit der Darstellung der Kernthesen aus der Habilitationsschrift *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit* von Markus Tomberg folgen zu lassen, welcher wie bereits erwähnt als ein Schüler Präppers vor allem Interesse an einer Aufarbeitung des Glaubensbegriffes und damit einhergehend die Vereinbarkeit von Glauben und Gnade in ihrer praktischen Verwirklichung zeigt, und in der herangezogenen Arbeit die Frage der Lehrbarkeit des Glaubens aufwirft, indem er sich dabei auch auf die Frage nach der Autonomie des Menschen bezieht.

4. Freiheit im Kontext der Religionspädagogik

Nach der nun erfolgten theoretischen Darstellung zum Leitbegriff der Freiheit aus einer fachtheologischen Perspektive, lässt sich dazu die Frage aufwerfen, welche Implikationen diese für die Praktische Theologie in sich trägt. In einer Festschrift für Thomas Präpper, die unter dem Titel *Freiheit Gottes und der Menschen* im Jahr 2006 herausgegeben wurden, findet sich auch ein Kapitel zur *Praxis der Freiheit*, mit Artikeln verschiedenster Autor*innen. Besonders interessant für diese Arbeit scheint jener von Norbert Mette zu sein, der unter dem Titel *Identität aus Gratuität. Freiheit als Prinzip von religiöser Erziehung und Bildung* darin veröffentlicht wurde. Für einen simplen Überblick, wie von Seiten der Religionspädagogik die Freiheitsfrage betrachtet wird, sollen dessen Überlegungen kurz dargestellt werden.

Mette verweist zu Beginn seines Beitrags auf eine Studie der Theologin Gunda Werner, mit deren Identitätsentwurf nach transzendentaler Freiheitsanalyse er in Anlehnung daran der Frage nachgehen möchte, wie religiöse Erziehung und Freiheit in Verbindung gebracht werden kön-

nen. Dazu erwähnt Mette zuallererst die Probleme und Schwierigkeiten, welche in diesem Kontext vermehrt auftreten und zu bedenken sind, wie etwa, dass religiöse Erziehung nicht immer aus freiem Willen geschehe, sondern auch als Indoktrination, etwa durch fundamentalistische Gruppen, erfolge. Weiters fehle es durch die Vielfalt an Möglichkeiten in unserem modernen Zeitalter an Kenntnissen herkömmlicher, für ein Zusammenleben in Gesellschaft erforderlicher Werte, was schlussendlich als Vermittlungsaufgabe an die Religionen abgetreten werde. So beginnt Mette mit der Frage danach, was denn überhaupt das Ziel religiöser Erziehung sei.¹³⁶

Mit einer Zusammenfassung von Werners Theorie und der Erörterung dessen, wie Identitätsbildung mit Freiheit zusammenhängt, zieht Mette den Schluss, dass deren Modell auch auf die Religionspädagogik gut zu übertragen sei, nur müsse dabei bedacht werden, dass Kinder und Jugendliche noch keinen sehr langen Lebensweg hinter sich haben, auf dem sie wichtige Entscheidungen zur Selbstbestimmung getroffen hätten. Identitätsbildung, die sich nach Werner unter Beeinflussung der Gesellschaft vollziehe, sei ein lebenslanger Prozess, heutzutage noch mehr, indem immer neue Identitäten aufgebaut und wieder überwunden werden. Mit dem Hinweis auf Werners Kennzeichnung der Identitätsbildung als reflexiven Prozess führt nun Mette an, dass in der Öffentlichkeit die Kirche aber oftmals als eine Instanz gesehen werde, welche gerade eine solche Identitätsbildung nicht zulasse, indem beispielsweise verpflichtende Glaubensaussagen und autoritäre Strukturen dieser entgegenstehen würden. Hier zeigt Mette aber auf, dass es gerade dem christlichen Glauben inne ist, Ich-Identitäten zu schaffen, denn all jenes, was im Vollziehen der eigenen Identitätsbildung antizipiert wird, sei auf das Mitwirken anderer angewiesen, wie auch im Erkennen, was dem anderen zu seiner vollständigen Identität fehle. „Es ist dieses Moment des Nicht-über-sie-verfügen-Könnens, das der Identität ganz genuin eine als religiös zu charakterisierende Dimension zukommen lässt – zumindest im Sinne des christlichen Glaubens.“¹³⁷, schreibt Mette, und spricht damit jene Grenzerfahrungen wie beispielsweise den Tod an, durch welche religiöse Identität eigentlich als durchgängiges Moment im Identitätsbegriff vorherrsche und kein zusätzlich zu erhaltender Charakterzug sei. Dies bezeichnet Mette als eine Identität aus Gratuität, die als Geschenk Gottes erfahren werde, im Setzen des Vertrauens auf ihn, womit diese Erfahrung von gewährter Identität Befreiung bringe, nämlich: „[...] von der Last, sich ständig selbst verwirklichen zu müssen; es drängt vielmehr dazu, die Erfahrung der eigenen Identität und deren Grund auch den anderen zuteil werden zu

¹³⁶ Vgl. Norbert METTE, Identität aus Gratuität. Freiheit als Prinzip von religiöser Erziehung und Bildung, in: Michael BÖHNKE u. a. (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 433-451, hier: 433.

¹³⁷ METTE, Identität aus Gratuität, 441.

lassen, und zielt somit auf universale Solidarität.“¹³⁸ Dafür schildert Mette auch jene Praktiken, in Verweis auf Pröpper, die eben dieses Abzielen auf Solidarität unterstützen, nämlich Andersheit anzuerkennen, Verantwortung wahrzunehmen oder gegen Verstöße gegen die Menschenwürde einzutreten.

Wie nun die religiöse Erziehung eine Hinführung zu solcher, beschriebener Ich-Identität unter dem Aspekt der Freiheit bewerkstelligen kann, erläutert Mette gegen Ende seines Artikels, wobei er mehrere Modelle zur religiösen Sozialisation vorstellt. Zum einen zieht er Lothar Krappmanns sozialisationstheoretischen Ansatz heran, der in fünf Phasen untergliedert ist und Erziehung als interaktiven Vorgang versteht, welcher naturgemäß von mehreren Bedingungen abhängig ist, und nicht bloße Tradierung, sondern Infragestellen fördert. Im weiteren Vorgehen befasst sich Mette auch mit dem Ansatz zur religiösen Urteilsbildung von Fritz Oser und Anton Bucher, in dem die Übereinstimmung von Religiosität und Freiheit betrachtet wird. Auch diese beiden haben ein Stufenmodell mit acht polarisierenden Dimensionen erstellt, wo mit jeder Stufe die Dimensionen mehr interagieren und das religiöse Urteil jeweils autonomer wird. Dies resultiert darin, sich von Gewohnheiten zugunsten der Freiheit zu trennen, jeweilige Neu-Rekonstruktion religiöser Inhalte sowie den Menschen als ganzen, auch in seinen Emotionen, diesen Transformationsprozess vollziehen zu lassen.¹³⁹

Schlussendlich resümiert Mette, dass eine wechselseitige Beziehung von Freiheit und Bezogenheit für die Entwicklung von gleichermaßen Identitäts- und Freiheitsbewusstsein wichtig sei. Dafür zieht er auch den Begriff des *pädagogischen Paradoxes* heran, um dabei auf die Verhältnisse der Ungleichheit aufmerksam zu machen. Ungleichheiten, die zwischen den Kindern und Jugendlichen gegenüber den Lehrenden bestehen, im Alter, im Wissensbestand, im Können sowie in der Macht- und Einflussnahme, wenn doch der Bildungsprozess dahingehend angelegt sei, vollständige Gegenseitigkeit zu erreichen. Nichtsdestotrotz gilt für die zu Beginn dieses Kapitels angefragten Ziele, dass Selbstbestimmung mithilfe der dafür erforderlichen Kompetenzen gefördert wird, zu dem aufzufordern, was noch nicht gekonnt wird, gleichzeitig diese Unvollständigkeit, paradox gesagt, aber auch anzuerkennen. „Freiheit [...] ist der Weg zur Freiheit. Oder, wie Helmut Peukert es bestimmt, es handelt sich um eine Praxis intersubjektiver Kreativität.“¹⁴⁰ Und was dazu vor allem die religiöse, christliche Erziehung betrifft, so

¹³⁸ METTE, Identität aus Gratuität, 442.

¹³⁹ Vgl. ebd., 442-443.

¹⁴⁰ Ebd., 450.

zeigt sie dies im Bejahen der Freiheit der zu Erziehenden, als Akt der Liebe, im Entsprechen der Inhalte des Evangeliums.

Im Verstehen, dass nicht nur Identität Geschenk Gottes ist, sondern auch die Freiheit, die gewissermaßen als identitärer Teil verstanden werden kann, und diese trotz der bestehenden Fragmentalität zu bejahen und anzunehmen, zeigt, dass der Mensch dazu veranlagt ist, Bezogensein und Freiheit gleichermaßen auszuleben, zu vereinen, und dabei sich sowie den anderen zu erfahren. Unter der Zuversicht der Gnade Gottes darf der Mensch Entscheidungen in seiner Freiheit treffen und dabei Heilerfahrungen machen, die eng mit seiner Identität verwoben werden. Geschenkte Identität, das Wissen über seine Gratuität, erleichtert ebenso die Loslösung von der eigenen Persönlichkeit und schafft es, die Brücke zum anderen zu schlagen, Hinwendung zu üben und wirksam zu werden. Freiheit, so wurde ja auch schon bei Pröpper darauf verwiesen, kann sich in symbolischem Handeln ausdrücken, kann somit praktisch erfahrbar werden und für die anderen Bedeutung bringen. Freiheit ist also ein fixer Bestandteil der Identität, sie erfährt Behandlung in der Religionspädagogik, und damit konkret auseinandergesetzt hat sich auch Markus Tomberg, dessen Ansatz nun im nächsten Kapitel besser veranschaulicht werden soll, um neben dem Aspekt, was das Prinzip der Gratuität von Freiheit nicht nur für die eigene Person, sondern auch für den anderen bedeuten kann, zu hinterfragen.

4.1. Das Verständnis von einer Praxis der Freiheit nach Markus Tomberg

Als Schüler Pröppers integrierte Tomberg dessen Gedanken zur Freiheitslehre in seiner 2010 erschienenen Habilitationsschrift unter der Leitfrage, ob Glaube lernbar sei. Darin bestimmt Tomberg Freiheit als einen Leitbegriff der biblischen Überlieferung, welcher zugleich praktischer Natur ist und: „[...] nur wirklich, wo sie vollzogen wird;[...]“¹⁴¹, demzufolge sieht er in einem Denken von Freiheit jene Denkrichtung, die für anthropologische Fragen ansprechbar ist.

Tomberg bezieht sich in seiner Arbeit neben dem Aspekt der Glaubensgemeinde auch auf den Religionsunterricht, welchen er als *locus theologicus* definiert, und hinterfragt anhand eines Diskurses unterschiedlicher religionspädagogischer Didaktiken eine mögliche Realisierung

¹⁴¹ Markus TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit. Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns, Bd. 7: Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, Berlin 2010, 4.

von Glaubenslernen im schulischen Kontext, zeigt aber auch die dabei auftretenden Schwierigkeiten auf, die die Divergenz von Glauben und Lernen betreffen.

Interessant für diese Arbeit ist, wie bereits im Titel ersichtlich, dass Tomberg zu Beginn seiner Schrift darauf eingeht, wie in der Neuzeit die Frage hinsichtlich des Glaubens, parallel zu jener des Freiheitsverständnisses, gefasst wurde – ist er in der Natur des Menschen bereits vorzufinden oder hat sich der Glaube allein der Gnade Gottes zu verdanken? Als Antwort darauf nennt er mit der *analysis fidei*¹⁴² eine Reflexionsbewegung, die an einem sich selbst suchenden Glauben ansetzt und sozusagen den Glauben sowohl durch Natur und gleichzeitig Gnade hervorgehoben sieht. Der Disput um diese beiden, wie Tomberg sie nennt, wichtigen Deutungskategorien in der Neuzeit verschleierte aber nur das Problem, das in Wirklichkeit auf einer höheren Stufe liege, und zwar den Glauben auf eine Stufe mit der Vernunft stellen zu können. Folgendermaßen war es deshalb gefordert, Leitbegriffe einzubringen:

„[...] die nicht a priori den Gegenstand und Grund des Glaubens ausklammern bzw. als Gegenbegriffe zur Alltagswelt entworfen sind. Vielmehr müssen sie geeignet sein, Alltagserfahrung und die Wirklichkeit des Glaubens zu beschreiben, ohne jedoch den unbedingten Primat des Handelns Gottes zu leugnen.“¹⁴³

Skizziert wurde ein solcher Leitbegriff als: „[...] sowohl theologisch tragfähig als praktisch erfahrbar und aktuell diskursfähig [...]“¹⁴⁴, und als Produkt des Molinismus bot die *analysis fidei* einen jenen Begriff der Freiheit an, welcher zu diesem Zeitpunkt besonders in theologische Betrachtung geriet.¹⁴⁵

Unter Molinismus versteht man eine Denkrichtung in der katholischen Theologie, wonach die Willensfreiheit des Menschen mit der göttlichen Gnade als vereinbar gedacht wird, indem jegliches göttliche Vorauswissen mittels einer *scientia media* (mittleres Wissen) Gottes erklärt wird. Gott greift nicht in die Entscheidungen des Menschen ein, aber er weiß, wie sich der Mensch unter bestimmten Bedingungen verhalten wird. „Ob die Gnade erfolgreich ist und ihre Wirksamkeit faktisch entfaltet, ist daher von der freien Entscheidung des Willens abhängig. Die volle Integrität der Freiheit wird darum auch durch das übernatürliche Gnadenwirken Gottes

¹⁴² Unter der Denkrichtung der *Analysis fidei* versteht man den Klärungsversuch der im 16. Jahrhundert auftretenden Fragestellung nach der Ursache der Glaubensgewissheit in der römisch-katholischen Kirche, welche durch den Rekurs die Vernunft bewiesen werden sollte.

¹⁴³ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 32.

¹⁴⁴ Ebd., 32

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 32-33.

nicht eingeschränkt.“¹⁴⁶ Der jesuitische Theologe Luis de Molina sah Gott und Mensch in einer freien Partnerschaft, die in einer Selbstbewegung des freien Willens hin zur Annahme von Gnade mündete.

Tomberg weist nun in seiner Habilitationsschrift auf die aktuelle Diskursfähigkeit des Molinismus hin, da die Frage der Gewichtung gesellschaftlicher gegenüber individueller Freiheit immer wieder aufbreche, er nennt als Beispiel die Geschehnisse des 11. Septembers 2001. Als weiterer Vertreter des Molinismus und der *analysis fidei* setzte sich der Jesuit und Renaissance-Theologe Juan de Lugo im 17. Jahrhundert ebenfalls mit der Gnade-Freiheit-Thematik auseinander. Tomberg schreibt, dass jener die menschliche Freiheitsentscheidung und die göttliche Gnadenwahl als einen virtuellen Dialog konzipiert habe. Er versteht ihn mit dem Attribut virtuell, da der Dialog in einer scientia media, das wie oben bereits benannte mittlere Wissen Gottes, stattdessen, wo es an Einflussmöglichkeiten durch den Menschen fehle. In Bezug auf die dialogische Struktur, die im Vergleich zum intersubjektiven Freiheitsgeschehen bei Pröpper ähnlich anmutet, ist die göttliche Berücksichtigung der menschlichen Freiheitswahl angesprochen. Tomberg bemerkt dazu: „Glauben nach de Lugo bedeutet so ein Entdecken der eigenen Möglichkeiten in Auseinandersetzung und mit Unterstützung der Gnade Gottes. [...] *De Lugo konzipiert unausdrücklich Glauben als eine Form von selbsterkennendem Lernen.*“¹⁴⁷ Nach de Lugo nehme der Glaube die menschliche Freiheit an, er bringe sie sozusagen hervor. Die Stärke des lugonischen Konzeptes sei es, im Gegensatz zu weiteren Glauben-Lern-Theorien, dass hierbei im Glauben der menschlichen Freiheit und damit sich selbst auf die Spur gekommen werde.¹⁴⁸

Tomberg bezeichnet es als lugonische Intuition: „[...] Freiheit als einen Gott und Mensch in Dialog bringenden Leitbegriff zu entwickeln [...].“¹⁴⁹ und betont dabei vor allem die Tatsache, dass: „[...] Freiheit die Autonomie von Selbstdeutungskonzepten jenseits des christlichen Glaubens ernst nimmt, ohne die Kommunikabilität dieser Konzepte mit dem Anspruch des Glaubens aufzugeben.“¹⁵⁰ Indem nun mit dem Freiheitsbegriff ein passender Leitbegriff dargeboten wurde, veränderte sich die christliche Glaubenstheorie zu einer Handlungstheorie, die dadurch

¹⁴⁶ KATHOLISCH GLAUBEN, Lexikon für Theologie und Kirche, Stichwort: Molinismus (14.02.2018), URL: <https://katholischglauben.info/lexikon/molinismus/> [Abruf: 05. August 2022].

¹⁴⁷ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 33.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 32-33.

¹⁴⁹ Ebd., 33.

¹⁵⁰ Ebd., 33.

Relevanz für philosophische Diskurse bot und sich somit auch durch diese Handlungsorientiertheit deutlich davon distanzierte, bloßes Glaubenswissen zu reproduzieren. Noch dazu wurde mit dem Konzept der lutherischen Theorie im Hintergrund Wert daraufgelegt, Glaubenslernen dialogisch zu vollziehen. „Im Dialog begegnet mir ja ein anderer so, dass ich anerkannt, gestärkt *und* verändert werde (und den anderen stärke und verändere).“¹⁵¹ Nicht nur aus dieser Aussage heraus lassen sich Rückschlüsse auf Pröpper ziehen, der ja vom Zuspätkommen positiver Sein-Möglichkeiten und Eröffnen von Identitäten spricht, sondern auch in Bezug auf die Handlungsorientiertheit. Selbstentzogenheit, also kein selbstsüchtiges Agieren, sondern Einsetzen der vom Glauben her selbst erfahrenen sozialen Erfahrung von Freiheit, durch die Gewissheit der Offenbarung Gottes, der sich der Freiheit als ihr Grund und Ziel mitteilt, ist gewollt. Die Rolle des Glaubens liegt dabei in der Erfahrung von Endlichkeit, Fehlbarkeit und Erlösungsbedürftigkeit, die dem Menschen dadurch Umkehr in Nachfolge Jesus Christus möglich macht. Hinsichtlich Tombergs Fragestellung wird hier Glauben als Lernvorgang nachgewiesen: „[...] in dem sich die subjektive Freiheit aus der Botschaft Jesu Christi heraus bestimmt.“¹⁵², wobei er, in genauer Ausdifferenzierung der Begriffe Didaktik und Bildung, den Bildungsbegriff jedoch als konvergierend mit dem Glaubenslernen sieht, da zwar beide Zielvorgaben haben, kein Ziel das Lernen aber an sein Ende bringen, bei beiden aber wiederum Subjektivität der Lernenden angepeilt sei. „Lernen und Glauben gründen in der Freiheit und zielen auf Gott.“¹⁵³, mit dieser Aussage vollzieht Tomberg einen ersten Schluss zu seiner Fragestellung, und um nur kurz hinsichtlich des Glauben-Lern-Problems, da es für diese Arbeit eigentlich nicht von Bedeutung ist, einen Lösungsweg zu skizzieren, soll erwähnt sein, dass aus handlungstheoretischer Sicht erst in einer sinnvollen Ergänzung, indem Lernen dem Glauben und Glauben dem Lernen etwas bietet, und beide auf Autonomie und Identität zielen, das Glauben-Lern-Problem als überwunden gelten kann.¹⁵⁴

Ein weiterer wichtiger Schwerpunkt, den Tomberg erwähnt, ist der Geist, unter dem Handeln erst zu gläubigem Handeln werde, und dieser: „[...] verweist auf jenes Moment in der Selbstbestimmung von Freiheit, in dem Freiheit – nie allein und ganz aus eigener Kraft – sich selbst zu entsprechen vermag.“¹⁵⁵ Die Betonung auf die pneumatologische Ebene soll davor schützen,

¹⁵¹ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 43.

¹⁵² Ebd., 35.

¹⁵³ Ebd., 42.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 33-45.

¹⁵⁵ Ebd., 46.

Bildung und Glauben trotz ihrer gegenseitigen Ergänzung vorschnell gleichzusetzen, da eben nicht alle Lernprozesse in eine Annahme des Glaubens führen.

Für eine Realisierung von Freiheit brauche es ebenso einen Lernpartner, als drittes maßgebendes Element ist daher die Beziehungsebene hervorzuheben, denn Glauben und Lernen finde nicht mehr durch die Glaubensgemeinschaft oder nur zwischen Gott und Mensch statt, sondern mit dem vorhandenen Bewusstsein von Freiheit brauche es einen menschlichen Lernpartner, damit der Glaube lernen kann, indem er durch den anderen den Sinn der Freiheit erfahre, und zwar in einem Erfahren des Gewolltseins, Anerkanntseins und Vollendens der Freiheit, speziell von Seiten Gottes her verweise dies auf eine damit verbundene Glaubenserfahrung und gebe dem Glauben damit sein Selbstverständnis.¹⁵⁶

Um nochmals hervorzuheben, welche Bedeutung die Freiheit für den Glaubensweg hat, rezipiert Tomberg den glaubensdidaktischen Ansatzes Jürgen Werbicks, in diesem wird zumal der Prozess der Umkehr als das Signum des Glaubens genannt, der sich in Befreiungstendenzen aus dem Geist heraus zeigt. Der Geist werde dabei in Form von Impulsen durch die Menschen gewirkt, wie etwa durch Verkündigung, die Glaubensinhalte tragen dazu bei, Identitätsbildung stattfinden zu lassen. Wenn Werbick davon spricht, Freiheit als theologale zu erfahren, dann impliziere er damit, dass der eröffnete Zugang zum Glauben es schaffe, vorgegebene Einstellungen zu überwinden, auch um hier Identitäten auszubilden, und im Lernprozess authentischer und lebensrelevanter Erfahrungen dieses Zu-sich-Kommen lebensverändernd sei, eben wenn man sich im Akt der Selbstbestimmung eines Aufgehobenseins in Gott bewusst sei. „Alle Arrangements, die den Lernprozeß Umkehr unterstützen wollen, müssen zum Ziel haben, die ‚Inhalte des Glaubens‘ dem nach Identität suchenden Menschen [...] zu phasenadäquater Rekonstruktion seines Lebenszusammenhanges anzubieten.“¹⁵⁷, erläutert Tomberg nach Werbick und nimmt zusätzlich noch Bezug darauf, dass die Rolle der Lehrenden und Lernenden auch umgekehrt werden könne, da jeder zu jeder Zeit in die Funktion eines hilfreichen Begleiters treten könne.¹⁵⁸

Ein eigenes Kapitel umschreibt Tomberg mit dem Titel *Freiheit, die andere Freiheit will. Zur didaktischen Dimension des Glaubens*. Darin erörtert er das Fehlen eines aktiven, antwortenden

¹⁵⁶ Vgl. TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 47-48.

¹⁵⁷ Ebd., 58.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 55-59.

Handelns auf Seiten des Menschen im Verhalten zu Gotteserfahrungen, das er in einem zuvor erläuterten Ansatz von Lothar Kuld, der rekurrierend auf John Henry Newman den Weg zum Glauben mittels Gewissen und Verpflichtung ausweist, aufgefunden hat. Deshalb verweist Tomberg nun auf eine damit zu verbindende, subjektive Herangehensweise, und nennt dabei als transzendentalen Grund für Verpflichtungstendenzen das Engagement der Freiheit, wobei er auf Thomas Pröpper verweist. Der Gedanke eines Engagements von Freiheit bedeute nach Pröpper: „[...] den Glauben als *actus humanus*, d. h. den Menschen als ebenso verantwortlichen wie zum Verstehen bestimmten *Empfänger* der Offenbarung [zu] begreifen.“¹⁵⁹, ebenso wie die Tatsache, dass Freiheit die Menschen untereinander verbinde und Gott als die vollkommene Freiheit verstehen lasse.

Im Weiteren erläutert Tomberg nochmals Pröppers Verständnis von Freiheit, vor allem im Hinblick auf ihre Transzendentalität, um klarzustellen, dass einem Freiheit nie in ihrer reinen Form als sie selbst begegnen könne, sondern immer als unbedingter Grund von Moralität zu verstehen sei, womit sie aber zugleich auch als die Bedingung des Menschseins schlechthin gelte. Betont wird ihr symbolischer Charakter, wenn Freiheit anderer Freiheit begegnet, wobei Tomberg aber darauf hinweist, dass Freiheit, um aktuell zu sein, realisiert werden müsse und dabei ihr intersubjektiver beziehungsweise stellvertretender Charakter ausschlaggebend dafür sei. Hinsichtlich der Glaubens-Lern-Frage konkretisiert sich daraus, dass der Glaubensweg zugleich Lernweg sei, den Tomberg folgendermaßen umschreibt: „Im Denken der theologalen Autonomie des Glaubens begreift sich der freie Mensch als lernendes Wesen auf dem Weg zur *Augenhöhe* mit Mensch und Gott.“¹⁶⁰ Sein Kapitel über die theologale Autonomie schließt Tomberg noch damit ab, dass er auf de Lugo zurückverweist und rekapituliert, dass damit seine Idee des Dialogischen konkretisiert und praktisch-theologisch anschlussfähig sei, indem sich Freiheit als Praxis und in der Begegnung mit anderen realisiere und im Einlassen auf Jesus Christus vollziehe sie ihre Bestimmung gläubigen Handelns.¹⁶¹

Eine wichtige Fragestellung in Tombergs Arbeit und im Weiteren außerdem für die Ausarbeitung dieser Arbeit relevant, ist die Offenheit, wie das Erleben von einer Praxis der Freiheit stattfinden könne, folglich geht es hierbei nicht um eine theoriebasierte Verstehensleistung, sondern um eine konkrete Praxis des Glaubens. Ein Zitat Pröppers, das Tomberg dazu nicht unerwähnt lassen kann, lautet folgendermaßen: „Die Konsequenz für die Theologie aber kann

¹⁵⁹ Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, zit. nach: Markus TOMBERG, *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit*, 83.

¹⁶⁰ TOMBERG, *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit*, 90.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 82-91.

nur sein, nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit erfahren.“¹⁶² Als ein solcher Vermittlungsprozess wird anschließend ein diakonisches Handeln angegeben, welches sich in Gleichberechtigung und gegenseitiger Anerkennung ausdrücke, und im Bewusstsein einer Gottesebenbildlichkeit diese auch zum Ziel habe, also als ansprechbares und antwortfähiges Geschöpf Gottes diese von ihm gewollte Partnerschaft auch mit ihm einzugehen. Die Bestimmung eines solchen Beziehungsbegriffes dominiere somit den Identitätsbegriff, der nicht ohne Begegnung gedacht werden kann, aber: „[...] diese Begegnung kann niemals eine vom Handelnden hergestellte sein, sondern ist immer *pneumatologisches Ereignis der Liebe Gottes selbst*, die sich in der Begegnung von Menschen ereignet [...]“¹⁶³, ist hier wieder diese gegenseitige Anerkennung, damit Freiheitsgeschehen stattfinden kann, zu erwähnen.¹⁶⁴

Im Rückverweis auf die reale Ausführung von Freiheit und der Rede davon, dass dies durch ihren stellvertretenden Charakter ermöglicht wird, kann auch von einem darstellenden oder performativen Handeln gesprochen werden. Damit ist gemeint, dass Menschen sich zwar aus dem Entschluss der eigenen Liebe einander mitteilen, diese Liebe jedoch sich als von Gott her bestimmt sehe, in ihrer Aufgabe, diese weiterzugeben, sie werde also im menschlichen Tun realisiert, aber im Bewusstsein dessen, dass sie sich damit in einer Entsprechung Gottes befinde. Indem gläubige Praxis also ausgeübt werde, kann man von einer kommunikativen Praxis der Freiheit sprechen, im darstellenden Handeln der erfahrenen, offenbarten Eigenschaften Gottes. Weshalb die Ergründung des Glaubens von so wesentlicher Bedeutung scheint, lässt laut Tomberg vor allem darauf schließen, dass damit ein Nachspüren einer Existenz und des Geheimnisses Gottes wie auch dem Geheimnis der Freiheit vollzogen werde. Weiters erhält der Glaube dadurch seine Relevanz für die profane Welt, da er, wie Tomberg es ausdrückt, keine Sonderwelt im Gegensatz zur Alltagswelt erzeuge, sondern auf befreite Freiheit hoffe, als: „[...] inkarnierte Wirklichkeit der Liebe Gottes, die in Jesus Christus prototypisch, in uns anfanghaft real wird.“¹⁶⁵ Eine solche befreite Freiheit im performativen Ausdruck der Liebe Gottes kann sich zeigen als Aufdecken von Mächten und Abhängigkeiten, in Religionskritik oder dem Hinterfragen, beispielsweise der Theodizee. Daraus zeigen sich für Tomberg mehrere Eckpunkte gläubiger Praxis, die in Freiheit münden, und zwar folgende:

¹⁶² TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 98.

¹⁶³ Ebd., 100.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 97-101.

¹⁶⁵ Ebd., 110.

1.Koinonia: Es brauche die Begegnung mit anderen Menschen, um zum Glauben zu finden, und sich des Menschseins, seiner Identität zu vergewissern. Dies erfolge über eine Praxis der Liebe und Anerkennung im Sinne der Freiheit sowie Vergebung.

2. Martyria: Aus der Begegnung mit der Tradition des Evangeliums, das die Geschichte der Freiheit mit ihren Chancen und Risiken aufzeigt, erschließen sich Wege, um daran gemeinsam gläubiges Handeln auszuüben.

3. Diakonia: Die Gottesbegegnung ist anders als die Begegnung mit den Mitmenschen oder der Heiligen Schrift, das Moment, wodurch Glaube lebendig bleibe. Im Aufscheinen Gottes als derjenige, der Grund von Liebe, Freiheit, Welt, Mensch und Geschichte ist und darin selbst erspürt werde, sei auch die Bedeutung des Handelns Gottes zu identifizieren.

4. Liturgia: Umkehr und Veränderung im Glauben, und in der Aktion der Nachfolge als Bemühen, Gottes Liebe dem anderen zu vermitteln, finde Vollzug in der Eucharistie, in einer Kommunikation auf Augenhöhe wie auch verschiedenen Formen gläubiger Praxis als Kongruenz von Form und Inhalt. Glaube finde sich somit als Selbst- und Weltverstehen in einer biographischen Inkulturation,; „[...] in Begegnungen realisierte Umkehr zu sich selbst.“^{166 167}

In den weiteren Kapiteln seiner Habilitationsschrift erläutert Tomberg die Dimensionen des Religionsunterrichts in seiner Ausrichtung hin auf ein Lernen kirchlichen Glaubens sowie stellt er mehrere glaubensdidaktische Modelle vor, die für eine Didaktik gläubigen Handelns Aufschluss geben sollen. Bezug darauf wird in dieser Arbeit noch mit Blick auf die Ergebnisse der Analytik der jugendliterarischen Werke und den daraus folgenden religionspädagogischen Konsequenzen genommen, zunächst soll aber rekonstruiert werden, inwieweit der bisherige Abriss aufschlussreich für eine, um es im Sinne Präppers beziehungsweise Tombergs zu sagen, stellvertretende Ausübung freiheitlicher Tendenzen war. Dafür werden im Folgenden aus der theoriegestützten Wiedergabe der auf dem Freiheitsgedanken basierenden religiösen Theorien von Präpper bis hin zu Tomberg Annahmen gezogen, die ein Erkennen von praktisch ausgeübter Freiheit erkennen lassen mögen.

¹⁶⁶ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 116.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 101-117.

Die dargelegten Inhalte nun kurz zusammengefasst ist nach Tomberg Freiheit nur als realistische wahrnehmbar, wenn sie auch ausgeführt wird, und zwar in Beziehung, wenn Kommunikation beziehungsweise dialogisches Lernen geschieht. Denn im symbolischen Vermitteln der selbst erfahrenen Natur Gottes wird Glaube weitergetragen, vor allem wenn in der Begegnung mit Gott ein Wandel und Neubeginn aus Freiheitstendenzen heraus stattfindet.

Mit dem Verweis auf den Molinismus und der Theologie Juan de Lugos stellt sich Tomberg ganz in die Tradition Präppers, indem bei beiden Modellen der Mensch als Freigelassener in seinem Wesen, also seine Entscheidungen betreffend, zu verstehen ist, und dem die Annahme der Gnade Gottes ebenso einer freien Wahl unterliegt. Betont wird dennoch die Beziehungsebene, die in der Annahme Gottes Liebe, Gnade sowie gegenseitiger Anerkennung gründet und deren Weitergabe als stellvertretender, performativer Akt der Nachfolge passiert. Produkt dieser Freiheit, die durch den Glauben gewonnen wird und in der der Glaube gründet, ist das Eigene, wie de Lugo es ausdrückt, oder auch als Selbsterkenntnis zu betiteln ist, und diese eben durch Konfrontation mit dem anderen, wie hier im Sinne der Gottesebenenbildlichkeit in Gott und verstärkt das Ganze noch, indem Glauben als der Akt des Hervorbringens von Freiheit gedacht wird. Speziell aus religiöser Sicht sind symbolische oder stellvertretende, sichtbare Vorgänge der Glaubensvermittlung Vorgänge des diakonischen Handelns, Tomberg nennt dafür vier solcher Orientierungspunkte gläubigen Handelns, und zwar Begegnung mit anderen, mit der Tradition, mit Gott und mit dem Glauben als Ausgangspunkt für Umkehr und Weitergabe.

In ihrer Akzeptanz vielfältiger Zugänge zur Selbsterkenntnis, sieht sich Freiheit in ihrem Charakter als Kommunikationsgeschehen nicht dem bloßen Reproduzieren von Glaubenstheorien verhaftet, sondern will erlebte Glaubenserfahrungen mitteilen, als Aktionsgrund für das Hervorholen von Stärken und Eigenschaften im anderen, die desjenigen Subjektsein bestärken sollen. Die Bestärkung des Glaubens argumentiert Tomberg damit, dass sich der Mensch dadurch seiner Endlichkeit wie auch Fehlerhaftigkeit bewusst wird, außerdem ist es eine Einladung, dem Geheimnis Gottes und dem der eigenen Freiheit nachzuspüren, wie auch das Alltägliche trotz eines gegenteiligen Anscheins nach nicht ohne Transzendenz auskommt, sei es eben wie zuvor gesagt im Bewusstsein der Freiheit und der Frage, woher uns diese gegeben ist, oder Geschehnissen wie Vergebung, denen es an ursächlichen Begründungen für solch ein Verhalten fehlt.

Nun wurde in langwieriger, vertiefter Bearbeitung im ersten Teil dieser Arbeit erklärt, wie Pröpper theologische Freiheit definiert, und dem nachfolgend erfolgte eine Sicht der Religionspädagogik zur Freiheitsthematik, sowie dazu speziell eine Ausarbeitung von Tombergs Gedanken zum Konzept des Glauben-Lernens unter dem Aspekt der Freiheit, aus der Glaube erwächst und die der Glaube gleichzeitig zum Vorschein bringt. Im zweiten Teil dieser Masterarbeit soll im Folgenden anhand dieser aufgeworfenen Theoriebildungen mit daraus formulierten Leitlinien, in welchen die transzendenten Wahrheiten nun speziell konkretisiert werden, und zwar auf immanente Weise, eine dahingehende Analyse vorkommender theologischer Freiheit in zwei ausgewählten Jugendroman erfolgen. Zuvor gilt es jedoch, die Leitlinien für die weitere Auslegung festzulegen.

4.2. Theoriebasierte Leitlinien zur Analyse eines Pröpperschen Freiheitsverständnisses in säkularer Literatur

Folgende Leitlinien wurden für die weitere Ausarbeitung, gestützt auf ein theologisches Verständnis der Ausbildung von Freiheit nach Thomas Pröpper sowie Markus Tomberg, definiert:

1. Freiheit ist ein im Menschen angelegtes Grundbestreben, die Ordnung der Dinge zu hinterfragen, Regeln und Normen sowie ethische Prinzipien ihres Daseins zu rechtfertigen und diese womöglich auch zu übersteigen, um in den Status des Freiseins zu gelangen.
2. Der Mensch kann sich frei entscheiden, ob er den Anruf Gottes annimmt oder ablehnt, das impliziert jedoch, dass er in der Annahme Gottes seine Freiheit auch bewusst wahrnimmt, indem er sich Gott öffnet und somit auch mit seiner Selbsterkenntnis auseinandersetzt. Eröffnete Freiheit zeigt sich also darin, dass der Mensch sein eigenes Dasein hinterfragt, sich dazu, zu seiner Person, Identität, verhalten möchte und muss.
3. Also theonomes Wesen, an Gott ausgerichtet, strebt der Mensch auf die Erfüllung seiner Endlichkeit hin.
4. Im Wahrnehmen eigener Freiheit verpflichtet sich der Mensch zusätzlich darauf, andere Freiheit wahrzunehmen und zu respektieren, was in dem Auftrag kulminiert, im anderen Freiheit zu eröffnen. Die Absicht dabei ist die Subjektwerdung des anderen im Offenbar-werden-Lassen dessen Identität, ihn hin zu seiner eigenen Freiheit zu führen.

5. Um Freiheit zu realisieren, gehört sie vollzogen, und das im Wählen eines Gehalts, der in der Annahme anderer Freiheit mündet, eben um sich dazu verhalten zu können.

6. Freiheit ist ein Kommunikations-, wie auch Beziehungsgeschehen, es braucht immer eine andere Freiheit, und bei Pröpper konkret ein anderes Subjekt, an dem ein Sich-Öffnen auf andere hin und Anerkennen-Wollen des anderen stattfinden können.

7. Im Sinne des Beziehungsbegriffes trägt der Mensch in seinem Freiheitsbewusstsein Verantwortung für die Gesellschaft, die sich auch in ethischen Pflichten zeigt.

8. Konkrete Handlungen vollziehen sich darin, dem anderen Subjekt positive Möglichkeiten der Selbstbestimmung aufzuzeigen, diese haben aber stets nur symbolischen, stellvertretenden Charakter. Beispiele dafür sind die Befreiung von Übeln, Aufmerksam-Machen auf Neues, Befreien des anderen aus Zwängen ebenso wie ein Handeln in Nachfolge Jesus Christus, kein Gesetzesglaube, Nächstenliebe, Liebeshandeln, Annahme der Schwachen und Außenseiter der Gesellschaft, Vergebung und zuvorkommendes Verhalten.

9. Als gutes freiheitliches Handeln gilt ein Sich-Öffnen für andere, schlechtes beziehungsweise kein Handeln im Sinne der Freiheit ist es, wenn purer Egoismus als Selbstsetzung des Ich vollzogen wird.

10. Freiheit führt zum und kommt vom Glauben.

11. Gläubiges Handeln braucht Begegnung mit anderen, der Tradition, Gott und Glauben.

12. Glauben geschieht ferner aus der Tendenz heraus, das Mysterium der Freiheit zu ergründen und transzendente Erlebnisse im Alltag in Verbindung mit Endlichkeit und Offenbarungserfahrungen zu bringen.

Wie sehr die eben dargestellten Analysefaktoren als explizite oder implizite Botschaften in den ausgewählten Werken erkennbar sind, ist deshalb der zweite Hauptbestandteil dieser Arbeit, der Start in diesen zweiten Teil soll nun mit einer Kurzbeschreibung der Autorin und ihrer Werke sowie deren formaler Beschreibung erfolgen, bevor es zum Vergleich und der Auswertung der Ergebnisse kommt.

Teil II: Analyse von Jugendliteratur unter den Aspekten theologischer Freiheit

5. Elisabeth Steinkellner: Die Autorin und ihr Werk

„Jeder Mensch wünscht sich, dass alles gut wird. Ich halte das für eine ganz grundlegende menschliche Hoffnung.“¹⁶⁸ Mit dieser Äußerung Steinkellners in einem Interview wird genau das angesprochen, wofür auch ihre Themenwahl, ihr literarischer Stil charakteristisch ist, nämlich die Gefühlsebene der Kinder und Jugendlichen, über die und für die sie schreibt, nicht außen vor zu lassen, vor allem wenn das Personeninventar ihrer Jugendromane als divers, lebensbejahend und unvollkommen bezeichnet wird. Für ihr Schaffen bereits vielfach prämiert, zeichnet Steinkellner sich auch darin aus, Sprache in einer klaren Struktur zu Papier zu bringen, wobei dieser aber zugleich ein poetischer Touch anhaftet. Sie spricht in einer Intensivität Themen an, die von Fragen der Zugehörigkeit, Genderfragen, Armut, Diversität bis hin zu Suchbewegungen des Erwachsenwerdens reichen. Im Moment ist Elisabeth Steinkellner eine der prominentesten Kinder- und Jugendbuchautor*innen im deutschsprachigen Raum, stand sie doch 2017, 2019 sowie 2021 auf der Empfehlungsliste des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises der Deutschen Bischofskonferenz sowie wurde ihr schon mehrmals der Österreichische Kinder- und Jugendbuchpreis verliehen oder sie stand auf dessen Empfehlungsliste. Die Begründungen dafür streichen ihre Nutzung starker Bilder und Metaphern, das Beinhalt von Leerstellen zum Fassen eigener Gedanken und Nachspüren eigener Empfindungen sowie das zum Ausdruck bringen von Sehnsüchten wie Enttäuschungen in unterschiedlichen literarischen Stilen wie Lyrik und Kurzprosa, die keinen Verschönerungstendenzen unterliegen, sondern altersgemäße Sachlichkeit aufweisen, hervor.

Letztlich spricht neben den Aspekten ihrer das Leben in seinen Widrigkeiten aspektierenden Themenauswahl, ihrer unterschiedlichen literarischen Verfahrensweisen wie auch ihres Stellenwerts als österreichische Autorin ebenso für eine Befassung mit ihrem Werk der brisante Fakt, dass es 2021 einen Eklat um Steinkellners Buch *Papierklavier* gab. Dabei kam es zu einer großen Aufregung, da die Jury des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises dieses, als fiktionales Tagebuch komponierte Werk, für den Preis nominiert hat, der Ständige Rat der

¹⁶⁸ BOHEMA, das junge kulturmagazin, „Jeder Mensch wünscht sich, dass alles gut wird.“ (01.Mai 2022), URL: <https://www.bohema-wien.com/literatur/o8zlwglau97wu06vcn39sl7ucail> [Abruf: 11.August 2022].

Deutschen Bischofskonferenz dem aber die erforderliche Zustimmung verweigerte, was zusätzlich den Effekt hatte, dass schlussendlich 2021 kein Preisbuch gekürt, da laut Presse die Jury kein Ersatzbuch präsentieren wollte, sondern nur eine Empfehlungsliste von 15 Titeln herausgegeben wurde. Ob es daran lag, dass im Inhalt eine transsexuelle Figur und dazu eine positive Auseinandersetzung mit Transgender sowie der Umgang mit Fragen der Sexualität als unpassend empfunden wurde, darüber wurde keine Auskunft gegeben, in den Medien jedoch wurde dies immer wieder als Begründung erwähnt, wie auch mit dem Verweis auf das Statut des Literaturpreises, das lautet: „[...] die beispielhafte und altersgemäß christliche Lebenshaltungen verdeutlichen, religiöse Erfahrungen vermitteln und Glaubenswissen erschließen. [...] Dabei muss die transzendente und damit religiöse Dimension erkennbar sein.“¹⁶⁹ Inwiefern Transzendenz in *Papierklavier* ersichtlich ist, das vermag bestenfalls diese Arbeit aufzuzeigen, da auch hier dieses Werk als eines der zu analysierenden in Augenschein genommen wird. Zunächst soll aber noch über den Lebenslauf der Autorin informiert werden.

5.1. Biografie und Werk Steinkellners

Elisabeth Steinkellner wurde 1981 geboren, wuchs laut Auskunft ihrer homepage¹⁷⁰ im südlichen Niederösterreich, Kirchberg am Wechsel, auf, aber lebt und arbeitet zurzeit in Baden bei Wien. Sie ist verheiratet mit dem österreichischen Illustrator Michael Roher. Ihren Werdegang begann sie mit einer Ausbildung zur Sozialpädagogin sowie absolvierte sie das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien. Der Wunsch, als Schriftstellerin zu arbeiten, setzte sich schon im Alter von zwölf Jahren fest, konkret wurde dieser 2010 mit ihrer ersten Veröffentlichung des Bilderbuches *An Herrn Günther, mit bestem Gruß!*, im Weiteren folgte anfangs die Arbeit an weiteren Bilderbüchern.

Ihr Schreiben beinhaltet ein breites Spektrum, neben Kinderbüchern und Jugendliteratur veröffentlicht Steinkellner ebenso Lyrik und Miniaturen, sowie Beiträge in Zeitschriften und Anthropologien. Dabei nutzt Steinkellner eine Vielfalt an Gestaltungsmöglichkeiten in ihren Texten, die zuweilen in ihrer Literalität schon als visuelle Poesie gelten können, und die vor allem auch aus der Zusammenarbeit mit Illustrator*innen wie Michael Roher, Michaela Weiss oder Anna

¹⁶⁹ DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Statut des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises (22. Juni 2021), URL: <https://www.dbk.de/themen/auszeichnungen-der-deutschen-bischofskonferenz/katholischer-kinder-und-jugendbuchpreis/statut> [Abruf: 11. August 2022].

¹⁷⁰ Elisabeth STEINKELLNER, about, URL: <https://www.elisabeth-steinkellner.at/about> [Abruf: 11. August 2022].

Gusella entstehen. Die Veröffentlichung ihrer Arbeiten findet je nach Sujet in mehreren Verlagen statt, hier wären hauptsächlich *Beltz&Gelberg*, *Tyrolia*, *Jungbrunnen* oder *Luftschacht* zu nennen, über diese Verlage lässt sich Steinkellner auch für Lesungen buchen.

Preise, die die Autorin für ihr Schaffen bereits erhalten hat, sind unter anderem der *Hans-im-Glück-Preis*, der *Feldkirchner Lyrikpreis*, der *Österreichische Kinder- und Jugendbuchpreis*, der *Kinder- und Jugendbuchpreis der Stadt Wien* sowie wurde sie mit dem *outstanding artist award* geehrt. Interviews zufolge äußert sich Steinkellner über ihr Schreiben so, dass ihr vor allem das Unterwegssein Anregungen und Ideen liefert und hinsichtlich ihres lyrischen Schaffens sei sie am meisten von zeitgenössischer österreichischer Lyrik beeinflusst. Insgesamt zählen zu Elisabeth Steinkellners literarischem Kanon mit August 2022 neun Kinderbücher, drei Miniaturen, sieben Anthologiebeiträge und fünf Jugendbücher.

Ein besonderes Thema ihres Lebens, wie sich die Autorin dazu in einem Interview mit dem Deutschlandfunk bekennt, ist die Genderthematik, aber auch die Auseinandersetzung mit Feminismus und Queer-Theorien ist ihr ein Anliegen, was auch in ihren Texten zu entdecken ist. „Es ist mir ein riesiges Anliegen, eine Welt zu haben, in der Diversität, sei es jetzt geschlechtliche, sexuelle oder kulturelle, als etwas Positives erlebt wird.“¹⁷¹, diese Botschaft möchte Steinkellner, wie zuletzt in *Papierklavier* vermitteln, jedoch ohne jegliche Moralisierungstendenzen, denn der Aussage der Autorin nach lebt ihr Schreiben nicht von einem vorgeplanten Entwurf, sondern Personen kommen plötzlich zum Vorschein, Handlungen entwickeln sich im Schreibprozess. Es liegt vor allem sicherlich auch am Weltbild der Autor*in, die diese Werte vermitteln will und in ihrem Werk eine Metaebene schafft, an der man dies herauslesen kann.

Da der Fokus in dieser Arbeit auf Steinkellner Jugendbüchern liegt, sollen noch abschließend ihre Gedanken über Adoleszenz rezipiert werden, welche sehr eindrucksvoll in einem Interview mit dem Kulturmagazin *Bohema* angesprochen wurden. Darin beschreibt sie die adoleszente Phase als Phase, in der man sich mit der Frage nach der eigenen Identität erstmals bewusst konfrontiert sehe, wer man sei und wer man sein wolle, wo vieles zum ersten Mal passiere, auch umschrieben als großer Gefühlsrausch.

¹⁷¹ BOHEMA, das junge kulturmagazin, „Jeder Mensch wünscht sich, dass alles gut wird.“ (01.Mai 2022), URL: <https://www.bohema-wien.com/literatur/o8zlwglau97wu06vcn39sl7ucail> [Abruf: 12.August 2022].

Dass Steinkellners Protagonist*innen das Gegenüber brauchen, um sich selbst zu spüren, diesen Gedanken äußert die Interviewstellerin zum Schluss des *Bohema*-Interviews in Bezug auf deren Roman *Dieser wilde Ozean, den wir Leben nennen*. Rückblickend auf die theologische Freiheitstheorie Präppers, bietet sich die Aussage natürlich an, einen Schluss hinsichtlich der Beziehung zwischen zwei Freiheiten, die sich gegenseitig zur eigenen Identität, zur eigenen Freiheit hin öffnen, zu ziehen. Ob dies aber tatsächlich auch mit Blick auf die Inhaltsanalyse für die zwei ausgewählten Bücher zutreffend ist, darf im Folgenden erforscht werden. Deswegen erfolgt zunächst jeweils eine Kurzinformation zum Selektionsprozess der im Vorfeld für die Auseinandersetzung in diesem Kontext bestimmten Werke Steinkellners.

5.2. Informationen zum Selektionsprozess der ausgewählten Jugendromane

Die Entscheidung, sich mit den Jugendbüchern Elisabeth Steinkellners zu befassen, war schnell getroffen, die Ursachen dafür wurden bereits in den vorhergehenden Kapiteln benannt beziehungsweise in der Schilderung des Schaffens der Autorin explizit wie auch implizit ausgewiesen. Von ihren fünf jugendliterarischen Werken wurden in einem Ausschlussverfahren, die an mehreren Komponenten gemessen wurden, zwei ausgewählt. Nicht miteinbezogen wurde etwa der Text *die Nacht, der Falter und ich*, da dieses Buch einen sehr lyrischen Stil aufweist, das weniger aus einer zusammenhängenden, linearen Geschichte, sondern aus Einzelfragmenten wie Gedichten oder Kurzprosa, die einem eigenen roten Faden nachhängen, besteht, und in denen die Autorin ein identitätsloses Ich von seinem Erwachsenwerden erzählen lässt. Diesen Tatsachen zufolge schien der Text für eine Beschäftigung, die vor allem das Figureninventar in den Blick nehmen möchte, nicht passend. Ähnlich argumentieren kann man hierfür auch für Steinkellners zuletzt, 2021, erschienenen Buch *Esther und Salomon*, das zwar hinsichtlich seines Figureninventars mehr Klarheit erkennen lässt, aber schlussendlich für eine Aufnahme in die sich bereits im Ausarbeitungsprozess befindende Arbeit zu spät erschienen ist. Als weiteres Werk wäre auch *Dieser wilde Ozean, den wir Leben nennen* in Betracht zu ziehen gewesen, demgegenüber wurde dann aber doch mit Blick auf den im Rahmen des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises polarisierenden Roman *Papierklavier* der Vorzug gegeben.

Rabensommer, 2015 bei Beltz & Gelberg erschienen, ist der erste jugendliterarische Roman Steinkellners, er besteht aus 202 Seiten, der in einzelne Kapitel ohne Überschriften oder Nummerierung, in zwei Teile unterteilt ist. Rezensionen zu diesem Buch loben die darin maßgebende lyrische Erzählstimme, die: „[...] von poetischen Klängen und einem atmosphärisch-

dichten, melancholischen Blick aufs Erwachsenwerden [getragen wird].”¹⁷², sowie die authentische Transformierung der Gefühle in poetische Sprache.

Papierklavier, 2020 ebenfalls bei *Beltz & Gelberg* erschienen, wurde von Steinkellner gemeinsam mit der Illustratorin Anna Gusella als, um ihn so zu bezeichnen, hybrider Roman mit 140 Seiten konzipiert, in den Elemente des Comics und der Tagebucherzählung miteinfließen.¹⁷³ In einer durchgehenden Erzählung ohne Seitenzahlen wie auch ohne Kapiteleinteilung, mit variierender Schriftgröße sowie Layout-Gestaltung durch Bild-Text-Kompositionen besticht das Werk laut Rezensionen durch seine starke Stimme für Diversität und Zeilen voller Poesie und Melancholie. Die Wochenzeitung *Der SONNTAG* vermag auch christliche Werke in diesem Buch zu entdecken: „Liebe, Freundschaft, das Entstehen für Schwächere und Andersartige, der Einsatz für Geschwister, die Versöhnung nach Konflikten, das Aushalten einer schmerzlichen Lebensrealität.“¹⁷⁴

Dass es sich bei beiden Büchern um Jugend- beziehungsweise Adoleszenzromane handelt, sei anschließend nochmals dadurch abgeklärt, dass der Frage nach einer Definition zu dieser literarischen Gattung nachgegangen wird.

5.3. Definition des Jugend- und Adoleszenzromans

Um die Bezeichnung Jugendliteratur für die beiden Romane Steinkellners auch gewährleisten zu können, sollen in diesem Kapitel die Definitionen diverser Begriffsbezeichnungen zu Büchern mit jugendlichen Protagonist*innen aus philologischer Perspektive erklärt werden. Die folgenden Ausführungen richten sich nach einem Aufsatz von Heinrich Kaulen, der 1999 im Magazin *1000 und 1 Buch* erschienen ist. Heinrich Kaulen, der als Professor für Neuere deutsche Literatur unter anderem an der Philipps-Universität Marburg lehrte, schuf mit diesem Artikel eine Ausgangsbasis, die sich sehr gut dafür eignet, für eine ursächliche, erste Herangehensweise an diese Thematik heranzuziehen.

¹⁷² ÖSTERREICHISCHES BIBLIOTHEKSWERK: Das Forum katholischer Bibliotheken, Literatur, URL: <https://www.biblio.at/literatur/rezensionen/listbem.html?bem=2015bn4&page=22> [Abruf: 12. August 2022].

¹⁷³ Auch die STUBE Wien war bei ihrer Rezension zu *Papierklavier* hinsichtlich des Genres nicht eindeutig, und umschrieb das Werk einerseits mit der Genre-Neuschöpfungen *Skizzenroman* beziehungsweise ins Englische übertragen *Scrap Novel*, andererseits mit einem wissenschaftlicheren Zugang als *fragmentarisch-fiktionalisierter Tagebuchroman mit bildästhetischer Anreicherung*.

¹⁷⁴ DER SONNTAG, Debatte um Jugendbuchpreis. Keine Ohren für den Klang des Papierklaviers (2. Juni 2021), URL: https://www.meinekirchenzeitung.at/wien-noe-ost-der-sonntag/c-bewusst-leben-alltag/keine-ohren-fuer-den-klang-des-papierklaviers_a22852 [Abruf: 12. August 2022].

Kaulen beginnt mit einer Unterscheidung des Jugendromans vom Kinderroman, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass Texte, die als Jugendromane bezeichnet werden, über Merkmale verfügen, die inhaltlich, sprachlich sowie die Motivik betrachtend spezifisch an Jugendliche adressiert seien. Jugendbücher gelten, so Kaulen, als Subsystem des Literatursystems, und seien somit auch nicht als Textsorte zu bestimmen, sondern beinhalten selbst in ihrer Klassifikation Texte verschiedenster Gattungen.¹⁷⁵

Im Hinblick auf den Begriff Jugend greift Kaulen auch auf die Sozialwissenschaften zurück, um sich damit auseinanderzusetzen, was die Jugend bewegt, welche Themen diese Generation beherrschen. So definierte er für das damalige Jahrzehnt die Altersgrenzen bereits als fließend, dafür, wer als Jugendliche*r definiert wurde, waren frühere Eckpunkte einer solchen Grenzziehung meist der Eintritt in den Erwachsenenstatus durch Heirat, Familiengründung und Berufstätigkeit und oftmals mit Ende der Zwanziger erreicht, wo sich aber nun, auch für das 21. Jahrhundert geltend, der Status eines jugendlichen Lebensstils oftmals bis Mitte oder Ende der Dreißiger ziehe. Dafür, was die Jugend prägt, und sie trotz unterschiedlicher Lebenskonzepte durch gewisse Merkmale beschreiben lässt, gibt es laut Kaulen dennoch einige Gewissheiten. Wesentlich sei ein Vorherrschen von individualisierten und pluralisierten Lebensentwürfen, es herrsche eine weite Vielfalt von Szenen, Gruppen oder Stilrichtungen vor, denen sich der Einzelne zugehörig fühlen könne. Zudem lasse sich eine Distanzierung zu gesellschaftlichen Institutionen feststellen, was mit einer desillusionierten Generation gegenüber dem zusammenhänge, das ihr von der Gesellschaft an Sinnangeboten angepriesen werde. Zudem unterscheide die heutige Jugend, sprechend ab oder von der Generation Z, außerdem von der früheren die Tatsache, dass die jüngere Altersgruppe weitgehend mit Medien und deren Konsum aufgewachsen sei und vor allem vom Medium Bild geprägt wurde.¹⁷⁶

Um nun, so schreibt Kaulen, den Entwicklungstendenzen der Jugendlichen in der Literatur auch formal und inhaltlich Rechnung tragen zu können, sollten sich diese ebenso in der Jugendliteratur widerspiegeln, wozu er drei besondere Entwicklungstendenzen erläutert. Erstens erweitere sich das Gattungsspektrum beständig, so zählt Kaulen hierfür neue Formen des realistischen Familienromans, die Literatur im Medienverbund oder psychologische Romane als Beispiele auf, welche das Sujet der Identitätsbildung bedienen. Zweitens sei, wie in realiter die

¹⁷⁵ Vgl. Heinrich KAULEN, Jugend- und Adoleszenzromane zwischen Moderne und Postmoderne, in: 1000 und 1 Buch Nr.1/1999, 4-12, hier: 4.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 4-5.

Unterscheidung von jugendlich und erwachsenen auch in der Literatur nicht mehr scharf abzutrennen, denn meist als Crossover-Literatur angepriesen werde zudem auch speziell Literatur vermarktet, die beide Seiten ansprechen soll, was, wie später noch angemerkt wird, zumal an Themen hänge, die den Bereich der Adoleszenzliteratur ausmachen. Und drittens verstehe sich Jugendliteratur im jetzigen Zeitalter nicht mehr als pädagogisierende Erziehungsliteratur, während in den 1950er Jahren beispielsweise Jugendbücher als Medium der Selbstreflexion für Pubertierende dienen sollten und teilweise eine lösungsorientierte Leserichtung vorgaben.¹⁷⁷

Was den letzten Punkt betreffend für Kaulen nun erwähnenswert ist und sozusagen auch den Weg für die Ablösung von Ratgeber-Romanen gesorgt hat, war das Aufkommen des Adoleszenzromans, welcher zeitlich bereits in das 18. Jahrhundert verortet werden könne, seine fixe Etablierung im deutschsprachigen Raum aber erst seit Mitte der achtziger Jahre habe. Jugend- und Adoleszenzroman seien nun nicht mehr synonym zu verwenden, sondern der Adoleszenzroman gilt als eine Subgattung des modernen Jugendromans. Dieser richte seinen Fokus auf die psychische Innenwelt der Protagonist*innen, womit keiner Vereinheitlichung stattgegeben werde, sondern dadurch das Lebensgefühl der pluralen Lebensentwürfe zum Vorschein komme. „Ohne eine solche Selbstgestaltung des eigenen Daseins, ohne die schwierige Aufgabe der Selbstfindung und Selbstbegründung des Ichs, ist Identitätsbildung am Ende des 20. Jahrhunderts aber nicht mehr zu haben.“¹⁷⁸, gibt Kaulen 1999 bereits zu bedenken. Im Weiteren charakterisiert sich der Adoleszenzroman als eigene Gattung durch einige, ihn klassifizierende, Merkmale. Demzufolge agieren in diesen Büchern ein oder mehrere Protagonist*innen in der Adoleszenzphase, des Öfteren auch weiblicher Natur, im Lebensalter von elf Jahren bis maximal Ende der Zwanziger, deren Lebensabschnitt begleitet werde von diversen Prozessen der Identitäts- und Sinnsuche, sie erleben prägende Krisenerfahrungen und Initiationsmomente wie zum Beispiel Abnabelung von der Familie, Unter- und Zuordnung zu gesellschaftlichen Wertesystem sowie das Erleben erster sexueller Erfahrungen und das Einnehmen neuer sozialer Rollen. Kaulen erklärt, dass im Adoleszenzroman keine stereotypen Figuren vorkommen, die Protagonist*innen seien individuell und unverwechselbar gezeichnet, womit wiederum diese bereits genannte, im Mittelpunkt stehende Fixierung auf psychische Vorgänge der Hauptpersonen diese komplexen Charaktere ein Stück mehr erfahrbar machen lassen.

¹⁷⁷ Vgl. KAULEN, Jugend- und Adoleszenzroman zwischen Moderne und Postmoderne, 5-6.

¹⁷⁸ Ebd., 6.

Moderne Techniken des psychologischen Erzählens wie der Innere Monolog, Collagen, das Einfügen von Traum-Sequenzen oder symbolisches Erzählen gelten ebenso als typisch für diese Subgattung und verstärken noch den Blick auf die Innenwelt der Hauptpersonen. Für den Adoleszenzroman besonders charakteristisch sei es, dass der Prozess der Sinn- oder Identitätssuche nicht zwingenderweise zu einem Abschluss kommen müsse, sondern offene Enden, unabgeschlossene Handlungsstränge oder Prozesse des Scheiterns meist am Ende der geschilderten Lebensphasen der adoleszenten Figuren und am Ende des Romans stehen.¹⁷⁹

In Verwendung der eben geschilderten Merkmale lässt sich also der Adoleszenzroman vom Jugendroman abgrenzen. Ernst Seibert hält in seiner Niederschrift *Themen, Stoffe und Motive in der Literatur für Kinder und Jugendliche* fest, dass sich der Adoleszenzroman auch dadurch seine Aktualität bewahre, dass er sich selbst vom Jugendroman abgrenzen möchte. „Jugendliteratur ist der Vorwurf, von dem der Adoleszenzroman sich ablösen möchte. [...] Er nimmt, [...], für sich in Anspruch, die Avantgarde der Jugendliteratur zu sein, indem er sie überwinden möchte.“¹⁸⁰

Mit dem Hinweis darauf, den Adoleszenzroman als avantgardistisches Medium zu verstehen, soll der Verweis auf den sich sehr wahrscheinlich noch immer in Entwicklung befindenden Begriff des Jugend- und Adoleszenzliteratur abschließend nochmals betont werden und im Folgenden ein weiteres Kapitel den philologischen Erschließungsmöglichkeiten der Literatur Folge tragen, nämlich um Figureninventar, Zeit- und Raumdarstellung für mögliche Interpretationsansätze auch auf einer theoretischen Basis greifbar zu machen.

5.4. Gérard Genettes Theorie der literarischen Erzählung

Der französische Literaturwissenschaftler Gérard Genette unternimmt in seinem erstmals 1998 erschienen Werk *Die Erzählung* den methodologischen Versuch und zugleich die Bestrebung, die Gattung der literarischen Erzählung theoretisch zu fundieren. Für die Auseinandersetzung mit erzählender Literatur ist dieses Werk besonders geeignet und von vielen Theoretikern als unverzichtbar in der Auslegung empfohlen, da Genette nicht nur eine Systematik für die Wahrnehmung der Grundlagen liefert, sondern ebenso auf Strukturen, die sich auf zweiter Ebene der Erzählung befinden, verweist. Um sich mit den beiden gewählten Jugendbüchern Elisabeth

¹⁷⁹ Vgl. KAULEN, Jugend- und Adoleszenzroman zwischen Moderne und Postmoderne, 6-11.

¹⁸⁰ Ernst SEIBERT, *Themen, Stoffe und Motive in der Literatur für Kinder und Jugendliche*, Wien 2008, 91.

Steinkellners intensiver nach Angabe des Inhalts auch mit der Ebene der Figuren-, Raum- und Zeitdarstellung zu beschäftigen, darf eine Einführung in die Theorie Genettes in aller Kürze und nur die wichtigsten Belange betreffend dazu stattfinden.

Genettes Untersuchungsfelder der Erzähltheorie betreffen für die Analyse eines narrativen Textes die erzähltechnischen Verfahren wie Zeit, Modi der Erzählung oder die Stimme. Hinsichtlich der Frage nach der Zeit befasst der Theoretiker sich mit dem Unterschied von erzählter Zeit (Zeitgeschehen im Text) und Erzählzeit (Länge des Textes), der Chronologie einer Erzählung als temporale Ordnung mit der Möglichkeit des Auftretens von Analepsen und Prolepsen sowie mit der wirklichen Dauer einer Erzählung, wo er sicherheitshalber hinzufügt: „Hingegen ist es schon etwas heikler, die ‚Dauer‘ einer Erzählung mit der von ihr erzählten Geschichte zu vergleichen [...]. [...] es ist nur allzu klar, dass die Lektürezeiten von Fall zu Fall variieren [...].“¹⁸¹ In Durchsicht der Dauer kann der Aufweis von summaries (Zeitraffungen), Pausen (Beschreibungen, Weiterführung der Erzählung bei gleichzeitigem Stillstand des Geschehens), Szenen (Gleichheit von Erzählzeit und erzählter Zeit, meist Dialoge) oder Ellipsen (Auslassungen, Zeitsprünge) erfolgen. Ebenfalls unter die Kategorie der Zeit fällt bei Genette der Begriff der Frequenz, welche jegliche Wiederholungen beinhaltet und die er in vier Typen unterscheidet: „Sehr schematisch lässt sich sagen, dass eine Erzählung *einmal* erzählen kann, was sich *einmal* zugetragen hat, *n-mal*, was sich *n-mal* zugetragen hat, *n-mal*, was sich einmal zugetragen hat, einmal, was sich *n-mal* zugetragen hat.“¹⁸² Auf weitere Unterteilungen hinsichtlich der narrativen Zeitlichkeit soll hier, da es keine Relevanz für die spätere Auseinandersetzung mit Steinkellners Romanen hat, nicht näher eingegangen werden.¹⁸³

Der Modus bedeutet bei Genette das, was die Geschichte ausdrücken möchte, wobei dies kaum in Wunsch- oder Befehlsform, sondern zum Großteil im Indikativ erfolgt. Dennoch gibt es auch hier Abweichungen, welche diesen Informationsfluss, der unter einem bestimmten Blickwinkel erzählt wird, bestimmen. Dabei nennt Genette zwei wesentliche Modi, zum einen die Distanz, welche sich aufgliedert in die Quantität oder Detailliertheit eines erzählten Geschehnisses und dabei der vorherrschenden An- oder Abwesenheit eines Erzählers, der besonders relevant ist als: „[...] Quelle, Garant und Organisator der Erzählung, als ihr Analytiker und Kommentator, als Stilist [...]“¹⁸⁴, wobei dieser in Bezug auf die Personenrede auch auf drei Arten agieren

¹⁸¹ Gérard GENETTE, Die Erzählung, Paderborn 32010, 53.

¹⁸² Ebd., 73.

¹⁸³ Vgl. ebd., 17-102.

¹⁸⁴ Ebd., 107.

kann. Genannt werden dabei die narrativisierte oder erzählte Rede, bei der der Erzähler etwa eine Entscheidung in der Handlung als Handlung mitteilt, die transportierte Rede, welche als indirekte Rede zuvor Gesprochenes in eigens gefassten, interpretierten Worten wiedergibt, sowie die fiktiv berichtete oder mimetische Rede, wenn eine reale Rede unverändert vom Erzähler wiedergegeben wird, wie er es von der betreffenden Person mitgeteilt bekommen hat.¹⁸⁵

Hinsichtlich der Perspektive dominiert die Frage „Wer sieht?“, welche nicht mit der für die Position der Stimme („Wer spricht?“) vermischt werden sollte, also den Fehler zu begehen, den Erzähler mit der Figur gleichzusetzen. Für die Bestimmung des Erzählers sind drei Positionierungen nach Genette vorzunehmen: Zum Ersten weiß der Erzähler mehr als irgendeine Figur, auch bekannt als allwissender Erzähler, zum Zweiten berichtet der Erzähler nur das, was auch die Figur weiß, und zum Dritten sagt der Erzähler weniger, als das, worüber die Figur Bescheid weiß. Diese drei Wissensarten des Erzählers betitelt Genette mit dem Fachbegriff Fokalisierung, den ersten Typ unfokalisiert oder Nullfokalisierung, den zweiten interne und den dritten externe Fokalisierung, und welche innerhalb einer Erzählung auch wechseln können, indem Paralipsen (Darbietung von weniger Information als notwendig) oder Paralepsen (eine wegzulassende Information wird hinzugegeben) auftreten.¹⁸⁶

Als dritter wichtiger Ausgangspunkt darf noch die Kategorie der Stimme in Genettes theoretischem Modell genannt werden, die das handelnde wie auch berichtende Subjekt beschreibt. Bestimmungen dabei betreffen wiederum die Zeit und die Ebene der Narration sowie die Stellung des Erzählers und sein Verhältnis zum Adressaten. Zur Funktion der Zeit soll nur kurz erwähnt werden, dass Genette hier die Zeit in Relation zu der Geschichte differenziert, also ob von einem vergangenen oder zukünftigen Ereignis berichtet wird oder das Ereignis mit dem Erzählten simultan stattfindet. Mit dem Begriff der Ebene erklärt Genette den Ort der Handlung, etwa extradiegetisch (Ebene des Erzählers), intradiegetisch (Erlebnisse der Erzählung, die erzählt wird) oder metadiegetisch (Erlebnisse, die eine Person in der Erzählung berichtet), wobei sich die letzte Ebene wiederum zu einer metametadiegetischen Ebene steigern kann.¹⁸⁷

Für diese Arbeit am wichtigsten erscheint die Konkretisierung der Person, weshalb auf diese Ausdifferenzierung nun am meisten eingegangen wird. „Vielleicht ist dem einen oder anderen

¹⁸⁵ Vgl. GENETTE, Die Erzählung, 103-117.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 117-136.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 137-154.

aufgefallen, dass wir die Ausdrücke ‚Erzählung in der ersten – bzw. dritten Person‘ immer nur mit den Schutzhandschuhen der Anführungszeichen verwendet haben.“¹⁸⁸, schreibt Genette und bezieht sich darauf, dass einem Autor immer nur zwei Spielweisen des Erzählen-Lassens zur Verfügung stehen, zumal jedes erzählende Subjekt nur in der ersten Person vorkommen könne, nämlich bestehen diese zwei narrativen Einstellungen folgendermaßen daraus, dass eine Person des Textes erzählt oder ein Erzähler erzählt, welcher aber selbst nicht in den Text eingeschrieben ist. Natürlich kann es auch vorkommen, dass der Erzähler mit der erzählenden Figur identisch ist, somit erschließen sich für Genette zwei Typen, der heterodiegetische Erzähler (der Erzähler kommt im Text nicht vor) und der homodiegetische Erzähler (der Erzähler ist eine Figur im Text, wobei er hier entweder die Haupt- oder Nebenrolle besetzt, und mit Besetzung der Rolle des Helden von der autodiegetischen Erzählung gesprochen wird). Schlussendlich treten bei Genette auch hier unterschiedliche, vier fundamentale, Erzähltypen auf:

- 1) extradiegetisch-heterodiegetisch: Ein Erzähler erster Stufe (außerhalb der erzählten Geschichte) berichtet von einer Geschichte, in der er selbst nicht vorkommt.
- 2) extradiegetisch-homodiegetisch: Ein Erzähler erster Stufe erzählt die eigene Geschichte.
- 3) intradiegetisch-heterodiegetisch: Ein Erzähler zweiter Stufe (innerhalb der erzählten Geschichte) gibt eine Geschichte außerhalb seines Vorkommens wieder.
- 4) intradiegetisch-homodiegetisch: Ein Erzähler zweiter Stufe berichtet von seiner eigenen Geschichte.

Zudem kommt hinzu, dass der Erzähler auch gewisse Funktionen besitzt, nämlich die narrative (ohne Erzähler gibt es keine Geschichte und umgekehrt), die Regiefunktion (innere Organisation des Textes durch Metasprache des Erzählers), die Kommunikationsfunktion (wie der Erzähler an den Adressaten herangeht), die testimonale oder Beglaubigungsfunktion (nimmt die Ausrichtung des Erzählers zu sich selbst und seiner Geschichte, zum Beispiel aus affektiver oder moralischer Sicht, unter die Lupe) und die ideologische Funktion (wenn der Erzähler einen Kommentar zur Handlung oder Apell abliefert).¹⁸⁹

¹⁸⁸ GENETTE, Die Erzählung, 158.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 158-170.

Diese Auseinandersetzung mit Genettes *Diskurs der Erzählung* sollte dem genügen, was anhand der nun vorgelegten Zusammenfassung seiner theoretischen Ausarbeitung in Folge aus den beiden Jugendbüchern Steinkellners herausgearbeitet werden soll.

5.5. Inhaltsangabe zu *Rabensommer*

Ronja, August, Niels und Juli, die Ich-Erzählerin, sind beste Freunde seit Schulanfangstagen, sie sind alle im Alter von 18 Jahren und haben die Matura gerade hinter sich gebracht. So starten sie in die ersten Ferientage, im Wissen, dass Niels das Jahr wiederholen muss, Ronja als Au Pair nach London gehen möchte, August noch nicht weiß, was er will, und Juli vorhat, zu studieren. Niels und Juli sind ein Paar, zusammen und zu viert verbringen sie die heißen Sommertage mit schwimmen und -nächte mit Partys. Juli geht auf Wohnungssuche und findet in ihrer Vermieterin Esra eine neue Freundin. Auch August, der immer öfter verschwunden ist, ist in der Stadt und lädt Juli in die Wohnung ein, die seinem neuen, deutlich älteren Freund, dem Musiker Rabe gehört, wo Juli auch erfährt, dass August homosexuell oder bisexuell ist. Das bringt ihre Gefühle durcheinander, empfindet sie zu August doch auch eine gewisse Anziehungskraft. Mit dem Einzug in ihre neue Wohnung kommt ein Auftrieb in Julis Leben, die sich nun erwachsener und nicht mehr von jemandem überwacht fühlt, sie geht mit Esra in Vorlesungen, dekoriert in ihrer Wohnung herum und lernt Esras Bruder Karim kennen. Als Niels wegen einem Mädchen aus dem Tenniscamp mit Juli Schluss macht, fühlt sich das für Juli wie ein Bruch in ihrem Leben an, in dem sie alle Stadien einer Trennung durchmacht – von Traurigkeit und Schmerz über Aggressionen bis dahin, dass Niels ihr egal wird, und Juli bereit für eine Änderung ist. Sie besucht August in Rabes Wohnung, wo sie auch Ronja hin einlädt, die dort ebenso das erste Mal von Augusts sexueller Orientierung erfährt. Als Juli vom WC zurückkommt, sieht sie Ronja und August auf dem Sofa miteinander schlafen, gekränkt und durcheinander wendet sie sich von beiden ab. Die beiden versuchen sie, aus London und Island, mit SMSen und Postkarten in ihre Freundschaft zurückzuholen, doch Juli braucht Zeit. In ihrem Leben fehlt es an Struktur, bis auf den täglichen Abendspaziergang an Rabes Wohnung vorbei. Sie geht eine Beziehung mit Karim ein, der zwar einer persischen Verwandten versprochen ist, sie aber doch ein Stück in ihre Alltagswelt zurückholt, was damit beginnt, dass sich Juli ein Fahrrad kauft, an der Universität inskribiert und zwei Tage in der Woche bei einem Marktforschungsinstitut arbeitet. Das Buch endet mit einer Liste, auf der Juli ihre Vorhaben und Ziele notiert.

5.5.1. Formale Analyse von *Rabensommer*

Die Bezeichnung Jugend- beziehungsweise Adoleszenzroman für dieses Buch ist treffend, da inhaltlich die Emanzipationsphase der Ich-Erzählerin sowie der anderen Protagonist*innen durch Schilderung neuer Erfahrungen und Abnabelungsprozesse im Mittelpunkt steht, diese sich alle im adoleszenten Alter befinden und aus inhaltlich - thematischer Sicht der Begriff Crossover-Literatur für dieses Werk sicherlich zutreffend ist. Krisenerfahrungen, Sinnsuche und Initiation in das Student*innen- wie auch Erwachsenenleben lassen durch den Fokus auf viele innerpsychische Vorgänge die Figuren als repräsentativ für diese Gattung wirken, was auch durch den Schreibstil, der Innere Monologe oder Träume enthält, untermauert wird. Auch das Ende ist symptomatisch für die Adoleszenzliteratur, weiß man zum Schluss doch nur, was sich Juli für ihre weitere Zukunft vornimmt, aber nicht, ob dies auch umgesetzt wird oder wie sich ihr in der Schweben befindlicher Zustand, etwa in der Beziehung zu Karim, entwickeln wird.

Zur Komponente der Zeit in *Rabensommer* mit Genettes Modell betrachtet lässt sich sagen, dass die erzählte Zeit von Beginn des Sommers bis Dezember reicht, eine auf den letzten Seiten mit 5. Dezember datierte Nachricht Ronjas gibt Aufschluss darüber, womit auf den 201 Seiten des Buches das Verhältnis der Erzählzeit zur erzählten Zeit als zeitraffend beschrieben werden kann. Mit Sicherheit kann auch festgestellt werden, dass die Handlung chronologisch aufgebaut ist, mit einigen Analepsen, wenn sich Juli etwa an so manches Erlebnis mit Niels schmerzlich zurückerinnert. Auffinden lassen sich sowohl summaries, Szenen und Ellipsen, wobei im zweiten Teil des Jugendbuches das Ellipsenhafte sozusagen als Stilmittel der Ausdruck von Julis Stimmung ist, etwa wenn sie nach der Trennung von Niels in den Tag hinein- und nur von Tag zu Tag lebt, und hier bruchstückhaft Episoden ihres Zustandes geschildert werden.

Die Stimme, welche spricht, ist jene der ersten Person, auch bereits im Klappentext als Ich-Erzählerin Juli bezeichnet, die dies als selbst vorkommende Person im Text tut, und da der Erzählstrang hauptsächlich auch ihrer Weiterentwicklung folgt, kann hier die Rede von einem autodiegetischen Erzähler sein. Als Hauptakteurin in der eigenen Erzählung ist Juli im Sinne des Modus Garantin für das, was durch die Erzählung Ausdruck finden soll, in Rückbezug auf die Quantität und den, wie zuvor bereits erwähnt, gängigen Ellipsen kann diese als vollständige, jede Sekunde Julis Leben begleitend, nicht deren Intention sein, obwohl ihre dauerhafte Erzähl-Anwesenheit dennoch ihr Lebensgefühl und ihre unmittelbare Gefühlslage wiedergibt. Als Per-

sonenrede kommen sowohl die erzählte Rede vor, wenn man beispielsweise als Leser*in unmittelbar die Szene mitbekommt, wo Niels mit Juli Schluss macht, wie auch die indirekte Rede, wenn beispielsweise eine Nachricht ihrer Mutter über Juli an die Leser*innen kommuniziert wird. Juli ist eine Erzählerin, die nur das berichtet, wovon sie auch weiß oder vermutet, womit hier von einer internen Fokalisierung zu sprechen ist.

Das sich Ereignende findet zum größten Teil mit dem Erzählten gleichzeitig statt, auf intradiegetischer Ebene, da man einerseits in dem Buch keine Rahmenhandlung aufweisen kann, sondern nur das, was die Erzählerin erlebt und erzählt, ist wichtig und wird mitgeteilt, durch Juli als selbst Vorkommende in ihrer Geschichte, die ihre Geschichte erzählt. Eine doppelseitige Adressierung ergibt sich dadurch außerdem, indem intradiegetisch zu den Personen und gleichzeitig zu den Leser*innen kommuniziert wird.

Fazit ist, dass *Rabensommer* ein durch Auslassungen gekennzeichnetes Werk ist, welches mittels der autodiegetischen Stimme Julis den Leser*innen das vermitteln möchte, was die Hauptperson zu dem Zeitpunkt ihrer Lebensgeschichte fühlt, wie es ihr ergeht und wie sie dabei ein Stück weit der Frage nach ihrer Identität nachgeht, heißt es doch auch am Ende des Klappentextes: „Juli muss ihr Leben neu sortieren.“

5.6. Inhaltsangabe zu *Papierklavier*

Die 16-jährige Maia lebt zusammen mit ihrer Mutter und ihren zwei Schwestern Ruth, zehn Jahre alt, und Heidi, sieben Jahre alt, in einer Zweizimmerwohnung. Das Geld ist knapp, was sich in wenig Essbarem im Kühlschrank oder abgetragener Kleidung zeigt, weshalb Maia einen Großteil an Hausarbeit und das Kümmern um ihre Schwestern übernimmt, da ihre Mutter, wenn sie von der Arbeit heimkommt, erschöpft auf dem Sofa einschläft. In ihrem Tagebuch schreibt die zeichnerisch talentierte Maia ihre alltäglichen Erlebnisse, Gespräche mit Freundinnen und Gedanken nieder, wie etwa, was die Leute dazu sagen, dass ihre Mutter die drei Töchter von drei unterschiedlichen Männern bekommen hat, welche die drei Mädchen kaum zu Gesicht bekommen. Neben der Schule arbeitet Maia zwei Tage die Woche in einem Laden, wo sie verschiedenste Frucht-Smoothies verkauft, der von ihr genannte und auch wirklich so heiße Saftladen, sie will sich aber einen zweiten Job suchen, um an Geld für Klavierstunden für Heidi zu kommen. Schlussendlich übernimmt sie eine zusätzliche Schicht im Saftladen und sucht für ihre Schwester die Klavierlehrerin Anna Grau aus, um das Talent dieser weiter zu fördern. Heidi

durfte immer bei der einen Stockwerk höher lebenden Nachbarin, Oma Sieglinde, Klavier spielen, das Instrumente bezeichnete sie als Zebra. Oma Sieglinde war trotz der Bezeichnung nicht die wirkliche, verwandte Großmutter, sondern hatte sich um die drei Mädchen gekümmert und für die Probleme der Mutter immer ein offenes Ohr, doch sie verstirbt zu Beginn des Tagebuch-Romans. Mit dem Tod von Oma Sieglinde bricht vor allem für Heidi eine Welt zusammen. Auf einem selbst gebastelten Papierklavier übt Heidi den Zebrawalzer, ein Stück, das sie sich mit Oma Sieglinde ausgedacht hat, oder komponiert selbst neue.

Wenn Maia nicht im Saftladen arbeitet, führt sie Gespräche mit ihren besten Freund*innen, ihrer Schulkollegin Alex und der 23-jährige Carla, die eigentlich ein Mann namens Engelbert Krahvogel ist, oder geht mit ihnen auf Partys. Mit Kleidungsgröße 42 fühlt sich Maia wohl in ihrer Haut, sie kritisiert den Schlankheitswahn und Performances auf Selbstdarstellungsplattformen, aber auch Ungerechtigkeiten, die vor allem Frauen betreffen, werden von ihr mit einem kritischen Blick bedacht. So auch, wenn ihr Körper Angriff abschätziger Bemerkungen wird, ihre transsexuelle Freundin Carla verprügelt, nicht gegendert wird oder ebenso wenn ein Denken in Vorurteilen vorherrscht. Maia denkt nicht in den Kategorien Schwarz - Weiß, sondern achtet auf die Nuancen dazwischen. Trotz ihres Selbstbewusstseins schwankt Maias Selbstwertgefühl hie und da, etwa wenn sie fehlende männliche Bekanntschaften auf ihr Übergewicht zurückführt. Am Ende kommt heraus, dass Oma Sieglinde der Familie die Rechte an einem von ihr komponierten Musikstück vererbt hat und Maia kommt darauf, welche Kleinigkeiten sie in ihrem Leben eigentlich wirklich glücklich machen.

5.6.1. Formale Analyse von *Papierklavier*

Auch für dieses Werk ist die Bezeichnung Jugend-/Adoleszenzroman zutreffend, denn ebenso stehen im Blickpunkt des Geschehens neben Maia zwei weitere adoleszente, individuell gezeichnete Figuren, die die Sinnsuche und Fragen nach ihren Identitäten in diesem Lebensabschnitt mit dem Anprangern gesellschaftlich eingeführter Regeln und Normen bereichern, und gerade dadurch auch einer pädagogisierenden Erziehungsliteratur kontrastierend gegenüberstehen. Mehr noch sticht das Buch aber in seiner Gestaltung eines Scrap Novel für die (postmoderne) Adoleszenzliteratur als Ideal hervor. Auch Maias Gefühle und Gedanken finden in ihrem Tagebuch Ausgestaltung, die Beschäftigung und das Nach-außen-Tragen innerer Vorgänge, die etwa durch Krisenerfahrungen ausgelöst werden, sind auch der inhaltliche Motor, der die Geschehnisse vorantreibt. Die für die Gattung des Adoleszenzromans bezeichnenden literarischen

Ausgestaltungsmittel wie Innerer Monolog, nacherzählte Traumsequenzen sowie symbolisches Erzählen lassen sich in *Papierklavier* ebenso zur Genüge auffinden. Zu guter Letzt steht auch in diesem, dem Kanon der Adoleszenzliteratur sicherlich zugehörigen Werk, ein offenes, aber positives Ende.

Betreffend einer Erzählanalyse des Romans *Papierklavier* gestaltet sich hier die Beschreibung zu Beginn ähnlich wie bei der Überprüfung ersten Buches. Die zeitliche Komponente changiert im Rahmen der erzählten Zeit zeitlos, ohne Angabe jeglicher Jahreszeiten oder Monate, was sich auch auf Ebene der Erzählzeit widerspiegelt, wenn das als Tagebuch verlegte Buch ganz ohne Seitenzahlen auskommt. Auch hier herrscht ein chronologisches Erzählen vor, festzumachen etwa am Tod der Nachbarin, wo vom Todesereignis selbst als „gestern“ gesprochen wird, und im Lauf der Erzählung vom Begräbnis und der Testamentseröffnung berichtet wird. Teil des Erzählstranges sind auch Analepsen, zum Beispiel Erinnerungen an die Väter der Kinder, und Prolepsen, die Wünsche Maias etwa die Zukunft betreffend. Ebenso beherrschen summaries, also zeitraffendes Erzählen, den Text, wie auch Ellipsen und Szenen, etwa Dialoge mit ihren Freund*innen. Nichtsdestotrotz ist es durch die Form oder dem äußeren Rahmen des Tagebuchschreibens bereits vorgegeben, dass solche Szenen nicht als unmittelbar betrachtet werden können, da sie sich ja erst in Maias Niederschrift den Leser*innen eröffnen. Inwiefern man nun von einer Gleichzeitigkeit von erzählter Zeit und Erzählzeit sprechen darf, eröffnet sich eventuell in weiterer Betrachtung des Modus und der Stimme.

Im Modus als Wirkungsabsicht nach außen eröffnen sich oftmals durch Maias Gedanken, die ihre klare Meinung betreffen, auch ein Wunsch oder eine Aufforderung, welche sozusagen an die Leser*innen dieses Tagebuches gerichtet sind, indem wesentliche Botschaften herausstechen, ohne aber auf ein detailliertes Erlebnis in Maias Geschichte näher einzugehen. Zur Person der Erzählerin kann auch hier gesagt sein, dass diese in erster Person, autodiegetisch als Heldin und Tagebuchschreiberin vorkommt, womit wiederum durch das Bescheid-Wissen über das Innenleben Maias, aber nicht jenem ihrer Geschwister beispielweise, die interne Fokalisierung vorherrschend ist. Zu überlegen ist, ob im Sinne der Vorgabe der Tagebuchform hier nicht die Annahme einer Vermischung einer extradiegetischen Erzählsituation, sozusagen als Rahmenhandlung ohne wirklich Rahmenhandlung zu sein, und einer metadiegetischen Ebene, wenn von der Erzählerin innerhalb der Erzählung die Erlebnisse berichtet werden, vorzuziehen ist.

Transportierte und mimetische Rede erlauben einen Zugang zum Geschehen, sind aber immer nur durch Maias Sichtweise eben im Nacherzählen der ausgewählten Situationen bestimmt. Besonders deutlich zum Vorschein kommen aber hier die Funktionen des Erzählers, die Genette in seinem Werk nennt, so kann Maia in ihrer Funktion als Erzählerin als narratives, regieführendes, in Bezug auf die Metasprachlichkeit, wie auch kommunikatives, bezüglich der Adressierung, und testimoniales Organ, in punkto affektiver, moralischer Äußerungen, erlebt werden.

Schließen kann man aus dieser kurzen Beschreibung, dass keine konkrete Situation einer bestimmten Zeit angegeben wird, sondern es wird ein Einblick in Maias Leben gewährt, wobei stets der Versuch durchscheint, Unmittelbarkeit zu erwecken, was aber dadurch konterkariert wird, dass Gespräche oder Handlungen immer als ein Nacherleben durch Maias Eintragungen in ihr Skizzenbuch erfolgen. Anders als *Rabensommer* möchte dieser Adoleszenzroman eine Wirkung nach außen zeigen, indem gewissermaßen Maias Gedanken zugleich Aufruf zu einem Umdenken sind. Die Erzählinstanz selbst ist autodiegetisch bestimmt, handelt jedoch auf erster beziehungsweise dritter Ebene, nie aber auf zweiter Ebene, indem die Leser*innen unmittelbar am Geschehen teilhaben. Dadurch aber ist Maias Rolle als Erzählerin besser bestimmt, sie ist nicht nur eine Handelnde oder Teil einer Erzählung, die durch sie erzählt wird, sondern sie bestimmt, was und wie es erzählt wird.

6. Analyse einer theologischen Freiheitsmotivik in *Rabensommer* und *Papierklavier* nach ausformulierten Leitlinien

Nach Abhandlung aller inhaltlichen und formalen Aspekte zu den für die Ausarbeitung der Forschungsfrage zwei selektierten Adoleszenzromanen sollen nun die bereits im Vorfeld ausgearbeiteten Leitlinien dazu dienen, die inhaltlichen Aspekte von *Rabensommer* und *Papierklavier* mit freiheitstheologischen Überlegungen in Verbindung zu bringen.

Um den Zugang dabei zu erleichtern, wurden in einem weiteren Zwischenschritt sich ähnelnde Leitlinien zusammengefasst und gleiche Aussagen in einem größeren Themenblock vereinheitlicht, außerdem soll hier vorab noch angegeben werden, dass auf Grund fehlender Seitenzahlen bei der Zitation aus dem Werk *Papierklavier* die Abkürzung „o.S.“ angegeben werden muss. Die erneuerten Leitlinien werden im Folgenden als theoretisch fundierte Basis vorangestellt, danach werden situative, zu jenem Kontext passende Beispiele aus den beiden Büchern herangezogen, beschrieben und analysiert.

6.1. Erste Leitlinie: Hinterfragen von Normen und Verantwortung in der Gesellschaft

Freiheit ist ein im Menschen angelegtes Grundbestreben, die Ordnung der Dinge zu hinterfragen, Regeln, Normen und Prinzipien ihres Daseins zu rechtfertigen und diese womöglich auch zu übersteigen, um in den Status des Freiseins zu gelangen.

Im Sinne des Beziehungsbegriffes trägt der Mensch in seinem Freiheitsbewusstsein Verantwortung für die Gesellschaft, die sich etwa in ethischen Pflichten zeigt.

Rabensommer: Das Anzweifeln von Regeln, die die Gesellschaft strukturieren, kommt in *Rabensommer* vor, ein Unterschied besteht jedoch darin, ob diese als notierte Rechtsparagrafen oder in der Gesellschaft schon immer, unbewusst und nicht manifestiert, als rechte Ordnung verstanden werden. Die Auseinandersetzung mit solchen, durch Vorurteile, Rassismus oder Xenophobie geprägten, für viele dadurch auch allgemeingültigen Normen, findet sich nämlich fast ausschließlich im Inhalt und äußert sich darin, wie der Protagonistin Juli negative Verhaltensweisen in zuvor besagtem Sinn auffallen und sie sich dazu verhält. Ein Beispiel aus dem Buch wäre etwa Julis Wohnungssuche, wo beim zweiten Besichtigungstermin auch zwei Afrikaner sich sofort als Mieter bereiterklären würden, worauf der Vermieter meint: „Na, das kann

ich mir vorstellen“, [hat der Typ verächtlich gegrunt].“¹⁹⁰ Auch eine Frau mit Kopftuch und eine Mutter mit Baby empfindet der Vermieter als nicht geeignet. Als Juli wenig später den Anruf erhält, dass sie die Wohnung mieten könne, ist sie davon völlig überrumpelt und: „[...] hatte frühestens am nächsten Tag mit einer Entscheidung gerechnet und hadere mit meinem moralischen Gewissen, weil ich weiß, dass es blöd wäre, die Wohnung eines Rassisten zu mieten.“¹⁹¹

Ebenso missfällt es Juli, wie sie bei ihrer Arbeit für eine Umfrage des Marktforschungsinstitutes Verpackungen für Cremes gegen Falten auflegen musste, deren Cover nur Frauen zieren. „Ein Sujet mit einem Mann steht nicht zur Auswahl. Männer dürfen offenbar Falten kriegen ohne Ende.“¹⁹², stellt Juli dazu fest, womit sie Bezug nimmt auf Schönheitsklischees und Vorschriften, welche der Gesellschaft ein Bild vorgeben, wie der Typ reifere Frau auszusehen habe.

Zu jenem Bild der Stereotype passt auch jene Episode, die Juli in der Straßenbahn wahrnimmt. Ein junges Mädchen sitzt auf einem Platz, der für alte, blinde oder schwangere Personen freizuhalten ist, als ein alter Mann zusteigt und dies bemerkt, äußert er sich abfällig dazu, wozu sich auch gleich eine ältere Frau meldet: „Na, was glauben’S, die Jungen heutzutage haben keinerlei Anstand mehr.“¹⁹³ Das Mädchen ignoriert diese Bemerkungen, und als es aussteigt, heißt es im Jugendroman: „Draußen stützt es sich auf seine Krücken und zieht langsam und schwerfällig sein fast unbewegliches Bein hinter sich her.“¹⁹⁴ Konfrontiert mit solchen Szenen wird im Buch auf die Vorurteile, die oftmals in der Gesellschaft verankert sind, hingewiesen, und auch wenn hier niemand dagegenspricht oder hinterfragt, warum das Mädchen dort sitzt, um eben die festgelegten Sitzregeln in einem anderem Rahmen zu interpretieren, dass eben auch Menschen mit Behinderungen diesen Platz brauchen, so gibt es im Buch aber auch andere Episoden, in denen gewissermaßen im Sinne der Zivilcourage auch auf kurzsichtiges Verhalten hingewiesen wird.

So befindet sich Juli etwa mit ihrer Vermieterin und Freundin Esra in einer Psychologie-Vorlesung, in der der Professor eine Patientin mit roten Haaren, die über ihre Probleme mit Hunden,

¹⁹⁰ Elisabeth STEINKELLNER, Rabensommer, Weinheim 2017, 44.

¹⁹¹ Ebd., 46.

¹⁹² Ebd., 154.

¹⁹³ Ebd., 164.

¹⁹⁴ Ebd., 164.

ihrer Mutter und abhandengekommenen Männern spricht, was im Nachhinein von den Studierenden analysiert werden soll. Doch dem Professor fehlt nach allmöglichen profunden Meinungsäußerungen noch etwas Wichtiges, und zwar: „Die Frau hat rote Haare! Ja, verstehen Sie denn nicht, die ist bestimmt ihr Leben lang wegen ihrer Haare gehänselt worden. So etwas überdauert Jahrhunderte, solche Vorurteile wegen roter Haare.“¹⁹⁵ Nicht nur Juli, auch die anwesenden Studierenden finden diese These etwas überraschend, woraufhin Esra bemerkt, dass man sehen habe können, dass die Haare der Frau gefärbt waren. Ob dies wirklich so war, hat aber keiner richtig bemerkt, trotzdem findet dieser Einspruch Zustimmung unter den anderen. „Ich atme auf und habe das Gefühl, dass die Menschheit und diese Frau vielleicht doch nicht ganz verloren sind.“¹⁹⁶, denkt sich Juli danach und bestätigt damit, dass doch im Menschen ein angelegtes Bedürfnis, nicht alles als gegeben hinzunehmen, sondern auch zu hinterfragen, angelegt ist, man muss sich aber dazu erst trauen, oder um im Sinne dieser Arbeit zu sprechen, sich dazu befreien, für andere Gedankengänge und Meinungen zu öffnen.

Konfrontiert mit einer anderen Kultur und deren Regeln, muss sich Juli im Einlassen in die Beziehung mit Karim auch damit abfinden, dass jener einer entfernten Verwandten versprochen ist, damit jene durch die Heirat zu ihm kommen und in der Stadt studieren kann. Juli versteht die Beweggründe dafür, doch es geht auch hier um ein Grundbedürfnis, wissen zu wollen, warum ihre Gefühle für Karim dadurch weniger wichtig sein sollen. „Weil da was in mir zu gären beginnt. [...] Aber jetzt ist der Deckel ab, und ich kann nicht länger so tun, als wäre nichts.“¹⁹⁷ Vielleicht lässt sich die Tatsache, dass Juli trotzdem ihre Beziehung zu Karim wegen dieser arrangierten Hochzeitsangelegenheit nicht auflöst, so interpretieren, dass sie Karim aufzeigen möchte, dass er an das Versprechen seines Vaters, der in einer ganz anderen Kultur, einem anderen Land lebt, nicht gebunden ist.

Zu guter Letzt lässt sich auch ein Ausloten von Grenzen aufdecken, die wiederum keine schriftlich fixierten Gesetzestexte sind, sondern im Bewusstsein der Gesellschaft, plakativ gesagt, als abnorm empfunden werden, wenn etwa Küsse unter den Freundinnen Juli und Ronja ausgetauscht werden, was Niels etwa nicht versteht: „[...] da wird er ärgerlich: ‚Was soll das, ich

¹⁹⁵ STEINKELLNER, Rabensommer, 189.

¹⁹⁶ Ebd., 190.

¹⁹⁷ Ebd., 165.

küsse doch auch niemanden außer dir.’ ‚Ist doch nur freundschaftlich‘, sage ich, [...]”¹⁹⁸ Zusätzlich ist das Ausprobieren oder Erforschen sexueller Identitäten zu nennen, indem sich gegebenenfalls das Bestreben widerspiegelt, seiner persönlichen Gefühlslage nachzugehen und diese auch auszuleben, die eben nicht dem stereotypen, monogamen oder heterosexuellen Bild, das auch in der Kirche vorherrscht, entspricht und hier im Buch durch August, der sich seiner Andersheit bewusst ist, sich zu dieser aber nicht öffentlich bekennt, verkörpert wird.

Papierklavier: Den Lauf der Dinge und übliche Weltansichten, plakativ gesagt, einfach hinzunehmen, ist nicht im Sinne Maias, der Protagonistin des Jugendbuchs *Papierklavier*, vor allem wenn es Bereiche wie Kategorisierung von Geschlecht und Körper betrifft. Deshalb finden sich in diesem Buch auch etliche Szenen, in denen Maia dieses Grundbestreben hat, sich als Gegnerin von allgemeingefassten Auffassungen, die eine diskriminierende Wirkung haben, zu inszenieren und dabei mit einigem an Zynismus ihre Ansichten zu solchen Grundsätzen aufblitzen lässt.

Zum einen äußert Maia in dem als Tagebuch konzipierten Roman oftmals ihre Gedanken hinsichtlich Erschwernisse des familiären Zusammenlebens, welches von einer alleinerziehenden Mutter und drei Schwestern mit unterschiedlichen Vätern, die kaum von sich hören lassen, geprägt ist. Indem die Protagonistin darauf hinweist: „In dieser Familie ist alles zu knapp: [...]”¹⁹⁹ und damit Geldnot, fehlende Lebensmittel, zu wenig Lebensraum und Zeitnot anspricht, kommt eine unterschwellige Kritik am gesellschaftlichen System zur Geltung, welches diejenigen, die davon benachteiligt sind, weil eben eine oder mehrere Komponenten des als Wohlstand ausgegebenen Idealbildes, der Familie fehlen, sie dadurch ausgrenzt und als minderwertig deklariert werden. „[...] die Zeitspanne zwischen dem Moment, wenn Mama von der Arbeit heimkommt, und dem, wenn sie erschöpft auf der Couch einschläft - wie soll sie es da schaffen, Essen zu machen, aufzuräumen, Hausaufgaben zu kontrollieren und ihre Kinder zu fragen: Wie war euer Tag?”²⁰⁰ Maias Kritik, die sich nicht gegen ihre Mutter richtet, sondern dagegen, viel zu leisten und dafür zu wenig zu bekommen, eventuell auch darauf, als Frau weniger (Lohn) als ein Mann zu erhalten und sowieso vielleicht auch mit der Erwähnung der Knappheit des Wohlstands- und Luxusdenken zu hinterfragen.

¹⁹⁸ STEINKELLNER, Rabensommer, 17.

¹⁹⁹ Elisabeth STEINKELLNER, *Papierklavier*, Weinheim 2020, o.S..

²⁰⁰ Ebd., o.S..

Generell, was auch an Maias familiärem Hintergrund liegen kann, ist die 16-Jährige den patriarchalischen Strukturen gegenüber abgeneigt, wenn sie beispielsweise den Sozialberater, der sich von ihrer Mutter mit Kaffee und Kuchen bedienen lässt, ausbessert, als er meint, dass seine Tochter ebenfalls Arzt werden wollte, woraufhin Maia ihn mit „Ärztin“ korrigiert. Nicht nur Männer betreffen Maias Richtigstellungen, wenn sie die geschlechtergerechte Sprache vernachlässigen, sondern auch Frauen, beispielsweise im Buch Maias Lehrerin, die sie im Plural als Schüler und nicht als Schüler*innen betitelt, worauf Maia sich nicht angesprochen fühlte und den dementsprechenden Hinweis gab. Dennoch ist es das von patriarchalen Strukturen bestimmte Denken, welches Maia am meisten trifft, so etwa Aussagen von Leuten dazu, wenn sie hören, dass die drei Töchter von verschiedenen Vätern stammen, und die Äußerungen der Personen vor allem die Schuld der Mutter zuschieben. „oder: Schlampe. Wechselt die MÄNNER wie die Unterwäsche, lässt sich von jedem ein Kind machen und nimmt dann alle aus wie die Weihnachtsgänse. oder: Ja klar, immer sind die Frauen die Opfer. [...] oder: Was sucht sie sich auch immer SOLCHE Typen aus. Selber Schuld.“²⁰¹ Hintergrundinformation, wie es tatsächlich gelaufen ist, interessieren die Leute nicht, und Maia weist in ihrem Eintrag darauf hin, dass sich diese Meinungen aus dem jeweiligen Weltbild solcher Personen ergeben, und im Sinne des Nachdenkens über das Warum und dem Überschreiten vorgefasster Meinungen beziehungsweise dem Hinweisen darauf, das vermehrte Zulassen persönlicher Freiheiten angestrebt werden sollte.

Ebenfalls wird das Ordnungsprinzip des Kategoriendenkens in Mann und Frau von Maia, die damit auch Spiegelbild der Generation Z sein kann, kommentiert, vor allem, da sie zu ihren Freund*innen die Figur Carla zählt, die sie nach der ersten Erwähnung deren Namen folgend beschreibt: „Carla hat einen Penis und in einer Schublade eine Geburtsurkunde, auf der Engelbert Krahvogel steht.“²⁰² Carla selbst nennt sich in der Arbeit und auf der Universität Engelbert, doch sagt sie von sich selbst: „Ich bin ja nicht einmal der und einmal die, sondern immer ich [...]“²⁰³, wobei sie durchblicken lässt, sich mit ihrem Identitätsbewusstsein abgefunden zu haben, was aber keineswegs auf die Gesellschaft zutrifft. „Aber für die Leute ist es halt einfacher, wenn sie dich in eine Kategorie stecken können. Solange die nicht wissen, ob du Mann oder Frau bist, können die nicht mal normal mit dir reden.“²⁰⁴ Fehlende Akzeptanz impliziert hier,

²⁰¹ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²⁰² Ebd., o.S..

²⁰³ Ebd., o.S..

²⁰⁴ Ebd., o.S..

dass bei den Leuten das vorherrschende Weltbild nicht so einfach verändert werden kann und Label vergeben beziehungsweise Grenzen abgesteckt werden, um den anderen in die für ihn und für sich passende Schublade stecken zu können. „Manche denken nur in Kategorien: Daumen rauf oder Daumen runter, hot or not, Mann oder Frau, richtig oder falsch, schwarz oder weiß.“²⁰⁵, zitiert Maia Carla, und unternimmt damit eventuell den Versuch einer Rechtfertigung der Leute, welche sie einordnen können und somit auch gewissermaßen nicht als Person wahrnehmen oder ihr die Existenz absprechen. Prekär wird dies, wenn Maia in ihrem Tagebuch davon schreibt, dass Carla von zwei Typen verprügelt wurde, ihrer Wut dazu freien Lauf lässt und im Gespräch mit Engelbert und Alex, ihrer anderen besten Freundin, herauskommt: „War ja klar, dass so was mal passiert [...] Als Frau mit Penis hat man nun mal die Arschkarte gezogen.“ Als dicke Frau aber auch“, murme ich. [...] „Als Frau hast du generell die Arschkarte gezogen“, sagt da Alex dumpf [...]“²⁰⁶. So findet sich auch hier wieder ein Anschlusspunkt, wie in dem Jugendbuch das Patriarchat unter den Hauptfiguren bemerkt und beanstandet wird.

Ein letztes Kritikfeld, welches Maia selbst betrifft, ist die Thematik von Schönheit, verbunden mit Körperlichkeit. „Ich bin sechzehn und trage Kleidergröße 42. UND?“²⁰⁷, formuliert Maia ihr Problem, wobei dazu gesagt werden muss, dass sie mit ihrer Figur, so wie Carla mit ihrer Identität, selbst im Reinen ist, außer wenn sie deswegen von außen abwertende Kommentare hinnehmen muss oder mit von der Gesellschaft kreierten Schönheitsidealen konfrontiert wird. „Die beschissenste Gleichung der Welt schlank = SCHÖN = wertvoll“²⁰⁸, ist das, was Maia unter Naturgesetz definiert sieht, als Normalität verstanden und auch regelrecht abgesichert durch den BMI: „Engelbert zieht die Stirn kraus. ‚Du meinst, weil du keine Modelmaße sondern Normalgewicht hast?‘ ‚Übergewicht, um genau zu sein.‘ ‚Sagt wer?‘ ‚Sagt der BMI.‘ ‚Und auf diesen Trottel hörst du?‘ (Wo er recht hat, hat sie recht)“²⁰⁹. Maia lässt sich von diesen normierten Vorgaben zwar nicht deprimieren, doch finden Situationen, in denen sie auf Grund ihres Körperbaus negativ beurteilt wird, immer wieder Platz in ihrem Tagebuch, und diese in ihrem Zynismus rekapitulierend für sich reflektierend, zieht sie gegen Ende des Jugendromans für sich den Schluss: „Irgendwo muss ja mal irgendwer damit anfangen, sich wohlfühlen, in der eigenen Haut, im eigenen Leben, auch, wenn es nicht der Norm entspricht.“²¹⁰

²⁰⁵ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²⁰⁶ Ebd., o.S..

²⁰⁷ Ebd., o.S..

²⁰⁸ Ebd., o.S..

²⁰⁹ Ebd., o.S..

²¹⁰ Ebd., o.S..

6.2. Zweite Leitlinie: Eröffnete Freiheit als Identitätsfrage

Der Mensch kann sich frei entscheiden, ob er den Anruf Gottes annimmt oder ablehnt, das impliziert jedoch, dass er in der Annahme Gottes seine Freiheit auch bewusst wahrnimmt, indem er sich Gott öffnet und somit auch mit seiner Selbsterkenntnis auseinandersetzt. Eröffnete Freiheit zeigt sich also darin, dass der Mensch sein eigenes Dasein hinterfragt, sich dazu, zu seiner Person, Identität, verhalten möchte und muss.

Rabensommer: In der Annahme, dass Gott den Menschen als freies Wesen erschaffen hat, wodurch dieser einer Entscheidungsfreiheit unterliegt sowie dazu bemächtigt ist, sein freies Wesen auszugestalten, liegt darin auch die damit verbundene Aufgabe, sich mit seiner Identität zu beschäftigen. Als gewissermaßen elementare Substanz des Prozesses des Erwachsenwerdens kommen in *Rabensommer* einige Fragen nach dem „Was-macht-mich-aus?“ oder „Wer-bin-ich?“ vor, die richtungsweisend für eine solche Auseinandersetzung als frei geschaffenes Wesen sind.

Ein einfaches Beispiel für das Sich – frei - Fühlen, Freiheit spüren, die in ihrer grundlegenden Form ohne jegliches transzendente Moment im Buch aufzufinden ist, wäre das Freiheitsgefühl nach bestandener Matura. Nicht mehr mit schulischen Pflichten behaftet zu sein, liegt vor den vier Jugendlichen eine Zeit, die zwar unmittelbar als sorglos erscheint, aber für die ferne Zukunft wiederum Fragen nach Veränderungen und Weiterentwicklung aufwirft, die vor allem ich-bezogen sind sowie Unsicherheiten betreffen, wie etwa Julis Unentschlossenheit, wie die Beziehung mit Niels weitergehen wird: „Oder irgendwo anders bin? Und wenn ich woanders bin, wo werde ich sein und bei wem?“²¹¹

Verstehen, wer man ist, impliziert vor allem ein Auseinandersetzen mit seinen Gefühlslagen, die hier inhaltlich das Buch strukturieren, ist Juli doch im ganzen zweiten Teil umfängen von ihrer Gefühlswelt, die die Trennung von Niels, das Abgrenzen von Ronja und August und die neue Beziehung zu Karim zu einem Auf und Ab im Klären des Im-Jetzt-Seins strukturieren. „Wie kann es nur von einer Sekunde auf die andere so umschlagen, das Gefühl?“²¹², fragt sich Juli nach einem Streit mit Niels, wobei weder hormonelle oder pubertäre Schwankungen im Spiel sind, sondern das Spannungsfeld, in dem Juli sich befindet, weil sie sich nicht versteht,

²¹¹ STEINKELLNER, *Rabensommer*, 20.

²¹² Ebd., 34.

beziehungsweise warum sie sich auch beispielsweise zu August hingezogen fühlt. „[...] mit einem Blick, der nichts von der Spannung, die gerade zwischen uns liegt, zu verbergen versucht. [...] Was ist das nur mit August und mit? Diese Anziehung zwischen uns, die ich manchmal so stark spüre, dass ich glaube, es muss gleich knallen zwischen unseren Nasen.“²¹³ Und gerade dieses Empfinden wird getrübt durch das Herausfinden, dass August mit Rabe, einem Mann, zusammen ist. „[...] dass ich völlig durch den Wind bin. [...] Will verstehen, was ich da gerade gehört habe. [...] Da war dieses Bauchkribbeln, denke ich und bin kurz davor, den Zusammenhang zu verstehen.“²¹⁴ sind Julis Empfindungen, sie hadert damit, wie Gefühl und Verstand in Einklang zu bringen sind und stellt sich die Frage nach dem Richtig und Falsch, wenn sie für August trotz dem, was sie gerade in Bezug auf dessen sexuelle Orientierung erfahren hat, etwas empfindet und noch dazu, weil eigentlich Niels ihr fester Freund ist.

Eine Anziehungskraft, die auch August nicht versteht: „„Ganz schön krass, diese Zeit gerade‘, sagt er, und ich bin dankbar dafür. Dafür, dass wir *beide* verwirrt sind und nicht verstehen, wie das Leben funktionieren soll, und nicht wissen, was da noch alles auf uns zukommen wird.“²¹⁵ Dieses Verwirrt-Sein, welches Juli spürt, welches August andeutet, das Nichtwissen, wie das Ganze weitergeht, lässt offenbar werden, wie sehr das Leben offen ist für verschiedene Wege, die der Mensch wählen kann, wie er sein Leben ausgestalten könnte.

Auch das Verdeckt-Sein von Identität wird angesprochen, hier ebenfalls von August, der Folgendes einmal in einer Szene, in der es wieder um Augusts Beziehung zu Rabe geht, von sich gibt: „„Verstehst du, Juli, wir vier haben immer alles zusammen gemacht. Wir waren immer so eng, und manchmal habe ich mich gefragt, was aus mir werden würde, wenn ich euch nicht mehr hätte. Was von mir übrig bleiben würde. Ich wusste oft nicht mehr, wer ich eigentlich bin.“²¹⁶ Was Augusts Figur im Buch hier anspricht, mag dem Anpassen an andere entsprechen, so wie man sich in seinem Verhalten, Gegebenheiten und Wollen einander ähnlich wird, was jedoch auch mit ein Grund ist, dass man sich mit dem anderen versteht, sonst würde man es nicht als innige Freundschaft bezeichnen können. Dass damit aber ein Überdecken des eigenen Charakters stattfindet, man sein Selbst nicht mehr Herausnehmen kann aus dem Ineinander-

²¹³ STEINKELLNER, Rabensommer, 27.

²¹⁴ Ebd., 53.

²¹⁵ Ebd., 54.

²¹⁶ Ebd., 87.

Verwoben-Sein mit den anderen, zeigt auf, wie sehr die Beschäftigung mit dem Ich, dem Auseinandersetzen damit, was mich ausmacht, hier als notwendig und unverzichtbar erscheint, um sich seiner selbst klar zu werden und das sich in einer Loslösung, oder man mag es auch Emanzipation nennen, ausdrückt. Das Gefühl, zu sich selbst finden zu müssen, um sich zu verstehen, dass dann natürlich auch am Kipppunkt steht, von anderen als egoistische Handlung wahrgenommen zu werden, wenn sich die Betroffenen nur mit ihrer Person oder ihren Empfindungen auseinandersetzen und sich deswegen aus einem Freundschaftsbündnis ausklinken. Im Vergleich mit der Freiheitstheorie Pröppers wurde ja aufgeworfen, dass jegliche Selbstsetzung des Ichs als schlecht gilt, gerade das verfehle freiheitliches Tun, nun kann man aber dazu die Frage aufwerfen, wie elementar ein Zu-sich-Finden gebraucht wird, indem die eigene Persönlichkeit bewusst den Vorzug erhält.

Damit befasst sich auch Juli, als sich Niels von ihr trennt, und auch hier stellt sich die Frage nach einem „Wer-bin-ich?“, vor allem ohne einen zweiten, hier ohne Niels. „An Tagen wie heute bin ich eine fallen gelassene Masche.“²¹⁷, heißt es etwa oder Juli zählt auf, was ihr alles an Niels fehlt, oder im Gegensatz dazu, was sie alles an Karim besonders findet, wobei sich darin Gewohnheiten, die sich bereits auf ihre Person, ihre Identität, übertragen haben, durch die Beziehung zu beiden aufgedeckt werden, zum Beispiel: „seine Begeisterung für schlechte Krimiserien, die irgendwie ansteckend ist“²¹⁸, oder: „dass er mir nie das Gefühl gibt, klüger und welterfahrener zu sein als ich (obwohl er es ist)“²¹⁹. Identitäten bilden sich, so soll das hier anhand dieser genannten Buchstellen schon einmal vorausgeschickt werden, im Beisammen-Sein mit anderen Subjekten, Individuen, von denen man Eigenarten annimmt und auf sich überträgt, die aber andererseits auch die Beschäftigung mit dem eigenen Ich dagegen außer Acht lassen. Oder, um nochmal an Augusts Aussage anzuschließen, wird das eigene Ich dabei von der Vielfalt an Charakteren verschluckt.

Ist man aber, wie Juli schließlich, mit sich allein gelassen, fehlt einem die Identifikation, nicht nur seines Selbst, sondern was mit einem los ist, wenn Schwierigkeiten bewältigt werden müssen. „Das, was mit mir los ist, hat keinen Namen. Es heißt irgendwie anders.“²²⁰ Schlussendlich braucht es aber keine Erklärungen dafür, denn, wie es Juli benennt: „Ich war gar nie richtig

²¹⁷ STEINKELLNER, Rabensommer, 110.

²¹⁸ Ebd., 138.

²¹⁹ Ebd., 163.

²²⁰ Ebd., 100.

sauer. Nur überrumpelt vom Leben, irgendwie.”²²¹ Selbsterkenntnis durch die Annahme seiner Person, vielleicht sogar im Status des Freiseins von Partnerschaft oder von Freundschaft zeigt auf, dass auch eine Möglichkeit gefunden werden muss, damit umzugehen und vielleicht sogar die Erkenntnis dazu zu gewinnen: „Ich könnte auch etwas hinkritzeln. So was wie: *Ich war da*. So bescheuert und banal es klingt, aber irgendwie fühlt es sich genauso an: Als wäre ich endlich wieder da. Im Hier und Jetzt, statt im luftleeren Raum, irgendwo zwischen Erinnerungen und Zukunftsphantasien.“²²²

Papierklavier: Der Anruf Gottes an den Menschen, sich seiner Zuwendung bewusst zu werden, indem man sich als Schöpfung Gottes seiner selbst bewusst wird und so auch hinnimmt, sich im Weiteren anderen zu öffnen und andere Identitäten zu eröffnen, lässt somit Identitäten wahr werden. „Wer bin ich?“ oder „Was macht mein Ich aus?“ sind keine Fragen, die ad hoc zu beantworten sind, zumindest nicht so, um dabei auch den tatsächlichen Kern zu treffen, und auch Maias Zugang zu ihrem Wesen ist, wie in der vorherigen Leitlinie eröffnet, oftmals getrübt von Blicken und dementsprechend Urteilen beziehungsweise Beurteilungen anderer Leute. „Gibt es eigentlich IRGENDWO auf dieser Welt einen Versandhandel für dicke Felle in ÜBERGRÖSSE?“²²³, stellt sich Maia die Frage, nachdem sie in dem Laden für Fruchtsäfte, wo sie arbeitet, wegen ihres Körperumfangs als deplatziert tituiert wurde. Wie aus ihren Tagebuchnotizen hervorgeht, braucht Maia solcherlei Äußerungen nicht, um zu wissen, dass ihrer Körper nicht dem BMI-Standard entspricht, und wie schon angemerkt, deshalb Missbilligung erhält, aber es verletzt und verlockt dazu, sich, wie zitiert, ein dickes Fell zuzulegen, wo es anderen schwerfallen soll, unter dessen Schichten zu blicken und zugleich Schutz bieten soll, solche Bemerkungen an sich abprallen zu lassen, vor allem, wenn niemand da ist, der einem Schutz bieten könnte.

Vieles, was man von Maia erfährt, lässt sich ihrem Identitätsbewusstsein zuordnen, und bei ihr ist es weniger der Fall, dass sie ihr Dasein hinterfragt, sondern im Gegenteil dieses oft erklären muss, damit die anderen verstehen, wen sie da vor sich haben, man könnte es so formulieren, dass Maia nicht mit ihrer Identität hadert, sondern sie als gegeben hinnimmt, wie sie ist, in

²²¹ STEINKELLNER, Rabensommer, 187.

²²² Ebd., 196.

²²³ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

ihrem Verhalten dazu aber feststellen muss, dass nicht jeder unter das oberflächliche Erscheinungsbild und Gehabe blickt und sie aber diese ihr vermachte Gewissheit als Freiheit nutzt, um das den anderen auch mitzuteilen. Auch dazu lässt sich eine Szene am Ende des Buches erwähnen, in der Maia die Erkenntnis gewinnt: „Und mit einem Mal weiß ich, dass es mir gar nicht mehr wichtig ist, ob der Tattoo-Typ wiederkommt. [...] dass es viel cooler wäre, wenn [...] einer käme, der sagen würde: ‚Boah, wer hat denn diese unglaublich faszinierenden Tafeln da draußen bemalt? [...]‘“²²⁴ Auf oberflächliche Liebe, die Begehren oder Anziehungskraft ist, verzichtet Maia, ihr ist klar, dass sie Liebe als Anerkennen ihrer Person, ihres Talents, als das, was ihre Person ausmacht, empfangen möchte und ist sich selbst somit in ihrem Bewusstsein dessen bewusst, dass an ihr eben das zählt, was man nicht auf den ersten Blick sieht.

Schließlich stellt sich Maia im Buch auch die Frage nach dem, was Glück bedeutet, welches sie in schulfreien Sonntagen, die sie alleine mit Schokocreme und Lieblingsmusik verbringt, aber auch Sonnencreme-, Flieder- und Pommes-Fett-Duft und anderem findet. Als sie einmal Engelbert die Frage stellt, ob er glücklich sei, antwortet dieser: „ ‚Ich glaube, das Leben schön zu finden, ist eine Frage des Willens‘ [...]“²²⁵, und merkt damit an, innere Einstellungen als persönlicher Wille ausmachen zu können und sich damit nicht abhängig von anderen Meinungen zu machen, sondern selbstdefiniert zu handeln und Aussagen treffen zu können.

Maia gilt als Protagonistin, deren Gedanken man kennt, die keinesfalls mit ihrem Ich hadert, ihre aus dieser Sicht schon gefundene und eröffnete Freiheit, diese Selbsterkenntnis, dazu nutzt, sich das auch immer wieder klarzumachen, sich nicht durch Stimmen, die das Gegenteil von ihren Ansichten behaupten, unsicher machen lässt und somit ihr Identitätsgefühl zu festigen und dieses Freiheitsgefühl aber auch dazu zu nutzen weiß. Durch das Aussprechen, was sie denkt, aber nicht alle anderen als Norm empfinden, und dem Zuwenden zu anderen, deren Freiheiten es noch zu ergründen gibt, findet sie oftmals Beschneidungen von außen gegen ihre Person vor.

²²⁴ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²²⁵ Ebd., o.S..

6.3. Dritte Leitlinie: Ausrichtung an vollkommener Freiheit

Also theonomes Wesen, ausgerichtet an Gott, strebt der Mensch auf die Erfüllung seiner Endlichkeit hin, als Subjekt endlicher Freiheit orientiert er sich daher an Gott als die vollkommene Freiheit. Gläubiges Handeln braucht aber vor allem Begegnung mit anderen, sowie mit der Tradition, Gott und Glauben, denn Freiheit führt zum und kommt vom Glauben.

Glauben geschieht ferner aus der Tendenz heraus, das Mysterium der Freiheit zu ergründen und transzendente Erlebnisse im Alltag in Verbindung mit Endlichkeit und Offenbarungserfahrungen zu bringen.

Rabensommer: Indem Endlichkeit so ausgelegt wird, dass man sie als den Menschen in seinen Möglichkeiten sowie seinem zeitlichen Ausmaß begrenzend versteht, wären Ansatzpunkte für eine Identifikation von Erfüllung oder Veränderung des Endlichkeitszustandes im Buch durch Geschehnisse wie etwa Unzufriedenheit mit seiner Situation, die aber unveränderlich, weil man sie eben nicht im Status der Endlichkeit veränderbar sind, bleiben müssen. Zudem braucht es Momente transzendenter Wahrnehmungen, welche den Blick erweitern für das Göttliche und dementsprechende Offenbarungserfahrungen.

Nun muss hier für den Vergleich von Beispielen aus dem Buch vorab erwähnt werden, dass eine allgemeine, gewöhnliche Vorstellung des Transzendenten doch auch eine Rolle spielt, heißt es einmal in einer Szene, wo Juli gerade einen Glücksmoment erlebt: „Als er nicht mehr zu sehen ist, blicke ich hoch in den Himmel, der wieder aufgeklart hat. Die Zukunft erscheint mir unendlich groß, strahlend blau und sonnengefleckt. In manchen Momenten möchte man das Leben umarmen [...]“²²⁶ Der Blick in die Zukunft als etwas Positives wird hier verbunden mit dem Blick in den Himmel, sozusagen als das Moment der Versicherung, dass mit dem strahlend blauen Himmel alles gut ist, in seiner Unendlichkeit stehen auch das Tor zur Zukunft und damit jegliche Chancen, die einem eröffnet werden, weit offen.

Aber nicht nur als Zeichen des Glücks oder Positivem wird hier das Motiv des Himmels herangezogen, sondern auch im Augenblick des Scheiterns, des Endes einer Beziehung, wie es bei

²²⁶ STEINKELLNER, Rabensommer, 77.

Juli und Niels der Fall ist, da, wo etwas aufhört, zerbricht auch ein Stück der eigenen Persönlichkeit, was folgendermaßen ausgedrückt wird: „Und das Herz ein verkohlter Klumpen. Und irgendwo ist da ein Himmel, der aufgehört hat zu existieren.“²²⁷ Als Sinnbild für das zuvor glückliche Leben steht dieser Himmel, möglicherweise auch mit der Hoffnung, dass dies ewig – unendlich – so weitergehen möge. Es fehlt an Worten, an einer Beschreibung, es wird nur ein Irgendwo benannt, dieser Himmel kann überall und alles sein, was nun, mit Ende der Beziehung zu Niels, zerbrochen ist.

Überhaupt findet sich noch ein drittes Mal die Rede vom Sinnbild des Himmels, wenn auch als Redewendung. „Ich frage mich, welcher Himmel mir die beiden geschickt hat.“²²⁸, denkt Juli über Esra und Karim, und auch hier wieder lässt sich jene Transzendenz feststellen, die Juli fragen lässt, wie sich der Weg ihres Lebens durch die Bekanntschaft mit den beiden sogar zum Besseren gewandelt hat. Und auch die Bedeutung des Himmels kann wieder als jegliches Mysterium verstanden werden, ob sie damit Gott, Schicksal oder etwas anderes anspricht, bleibt offen.

In Bezug auf die Aussage, dass der Mensch in seiner Wesenheit auf die Erfüllung seiner Endlichkeit hinstrebt, darf eine Szene aus dem Buch zitiert werden, die dieses Ganz-Sein, das Gefühl des Vollkommen-Seins anspricht: „Ich finde, mein Leben ist nur noch ein Haufen Post-ist. Längst kein Buch mehr [...]. Nur noch ein paar lose Schnipsel, die keinen Sinn ergeben.“²²⁹ Was aus dieser Szene herauszulesen ist, ist, dass Juli ihr Leben vor der Trennung als ganz empfunden hat, ein Leben, um bei der Metapher des Buches zu bleiben, das aus etlichen Kapiteln und Seiten bestand, nun aber nur mehr unzusammenhängend vorzuherrschen scheint, als ungeordnete Zettelchen. Sie empfindet dieses Dasein als unpassend, möchte es wieder in seiner Ganzheit erleben, um es so auch schlussendlich in der Hoffnung auf Vollendung seiner Endlichkeit zurückführen zu können.

Eine zuvor bereits erwähnte Aussage von Juli, die im Buch auf der letzten Doppelseite vermerkt ist, deutet nochmals dieses Gefühl des Vollendet-werden-Wollens an:

²²⁷ STEINKELLNER, Rabensommer, 81.

²²⁸ Ebd., 149.

²²⁹ Ebd., 114.

„So bescheuert und banal es klingt, aber irgendwie fühlt es sich genauso an: Als wäre ich endlich wieder da. Im Hier und Jetzt, statt im luftleeren Raum, irgendwo zwischen Erinnerungen und Zukunftsphantasien. Als hätte ich wieder auf *play* geschaltet, nachdem ich in den letzten Monaten ständig nur zwischen *pause*, *rewind* und *fast forward* herumgesprungen bin.“²³⁰

Den Lebensmodus nicht begrenzt in seiner Endlichkeit zu verbringen, sondern das Gefühl zu haben, hier als unbegrenztes, transzendentes Wesen herum zu schweben, in einem luft- und zeitleeren Raum ohne Grenzen, nicht wissen, wo man sich befindet in seinem Gemütszustand, verdeutlicht gegebenenfalls am Ende des Buches, dass Juli wieder zu einem Ich, einer Einheit, gefunden hat.

Freiheit, die vom Glauben herrührt und zum Glauben führt, braucht Begegnung mit anderen, dem Glauben oder der Tradition, so heißt in dieser Leitlinie, in Ausarbeitung des Gedankens Tombergs. Es bedeutet, (kirchliche) Rituale anders vollziehen zu können, dem Glauben im Alltag zu begegnen und in seinen vielschichtigen Dimensionen differenziert wahrnehmen zu können beziehungsweise sich dahingehend im Austausch mit anderen eine Freiheit im Glauben zu erschaffen, die die eigene ist und somit auch den eigenen Glauben unterschieden macht von anderem Glauben. Eine Episode aus dem Buch verdeutlicht die gerade geäußerte Mutmaßung vermutlich besser:

„[*Was ich von Niels und mir in Erinnerung behalten will*] den Tag, an dem Ronjas Opa beerdigt wurde und wie wir zu viert nachts über die Friedhofsmauer geklettert sind und für ihn Totentänze aufgeführt haben, weil Ronja gemeint hat, so eine langweilige Beerdigung sei wohl nicht gerade das, was ihr Opa sich gewünscht hätte. Und wie Niels [...] plötzlich begonnen hat, [...] zu singen, irgendwas, das wie ein Choral geklungen hat, total mystisch, echt krass.“²³¹

Nachträglich zum eigentlichen Begräbnisritus führen die vier Freunde eine eigene Gedenkfeier auf, die ihrer Vorstellung besser entspricht, dennoch das verbindliche Moment des Totenrituals aufweist. Auch die Erwähnung des Gesanges, der sich wie ein Choral anhört, enthält einen kirchlichen Verweis, kann in Verbindung mit Friedhof und Beerdigung dahingehend als solcher wahrgenommen werden, auch wenn die Situation in einem komplett anderen Bezug steht.

Schließlich sind Glaubensrichtungen vielfältig, und wenn das Buch in seinem situativen Kontext doch im deutschsprachigen Raum verortet ist, muss das nicht heißen, dass automatisch der

²³⁰ STEINKELLNER, Rabensommer, 196.

²³¹ Ebd., 183.

christliche Glaube jener des Bezugs ist. Zumal lassen sich in der Orientierungsphase der Jugend zumeist Gedanken auffinden, die dies oder jenes verschiedener Glaubenswege als attraktiv empfinden, als simples Beispiel hat etwa Yoga im westlichen Raum vom formalen Empfinden her für viele Praktizierende nichts mit einer religiösen Überzeugung zu tun. So ist auch in *Rabensommer* eine Stelle zu finden, wo ein Moment des Glaubens aus seinem Ursprungsgedanken herausgelöst und transformiert wird: „Doch statt Ronja liegt jetzt eine weiße Katze neben mir [...]. Ein Katzen-Guru, denke ich ehrfürchtig, der hat sich doch tatsächlich meiner erbarmt, um mir die alles entscheidende Frage zu beantworten.“²³² Was auch diese alles entscheidende Frage sein mag, das Motiv des Erleuchtet-Werdens, des philosophischen Fragenstellens und Erhalten von akribischen, uneindeutigen Antworten, die die Antwort selbst herausfinden lassen sollen, ist in sämtlichen, unterschiedlichen Religionen ausgeprägt und lässt somit Spielraum zu, sich hier an einem Platz einzufinden.

Revidierte Vorstellungen zur kirchlichen Lehre finden immerhin Platz in diesem Jugendroman und verdeutlichen gleichzeitig die geschenkte Freiheit, sich selbst ein Bild machen, seine Meinung ausleben zu dürfen: „Ich stelle mir das Ganze so vor: Irgendwo auf einer Wolkencouch sitzt einer, der Gott heißt, und neben ihm ein endlos hoher Stapel an DVDs. Und Gott zieht sich einen Film nach dem anderen rein und jeder Film ist die Aufzeichnung eines Menschenlebens.“²³³ Eine Existenz Gottes ist Juli irgendwie doch bewusst, ihr Gottesbild, eventuell auch beeinflusst von ihrer momentanen Stimmungslage, offenbart, dass das, was sie im Alltäglichen erlebt, auf den Grund für dieses Dasein rückgespiegelt wird.

Dass das Mysterium des Lebens und das der freien Entscheidungen zum Glauben führt, weil sonstige eindeutigen wissenschaftlichen Beweise, wie und warum alles so ist, wie es ist, noch immer nicht lückenlos aufgeklärt sind, spiegelt sich auch in jener Erkenntnis aus dem Buch wider, die Juli auf der Damentoilette an die Kabine geschmiert findet: „Yeah, I’ve made many mistakes. Life didn’t come with instructions.“²³⁴

Papierklavier: Gleich zu Beginn des Tagebuches, oder Skizzenbuch, wie Maia es nennt, bringt sie ihren Namen in Verbindung mit der Göttin der Fruchtbarkeit, und es weist auch in diesem

²³² STEINKELLNER, *Rabensommer*, 39.

²³³ Ebd., 137.

²³⁴ Ebd., 186.

Werk darauf hin, dass ebenfalls Elemente des Glaubens Erwähnung finden, doch nicht als persönliche Glaubensgrundsätze der Protagonist*innen, sondern als Auseinandersetzung mit dem Transzendenten, mit Fragen, die das Leben betreffen und jedenfalls von transzendenten Erlebnissen betroffen sind.

Vor allem die Erfahrung mit dem Tod beschäftigt Maia und ihre Geschwister, als die von ihnen genannte Oma Sieglinde, eine Nachbarin, die sich um die Familie kümmerte und Maias Schwester Heidi Klavierstunden gab, stirbt. Heidi, die am meisten unter diesem Verlust leidet, will von Maia wissen, was nach dem Tod passiert. Maia meint, sie wisse es nicht, worauf Heidi ihre Gedanken dazu äußert: „Ich glaube, sie kommt nachts und setzt sich ans Klavier. Manchmal kann ich sie spielen hören.“²³⁵, und damit ihre Erklärung gibt, vor allem auch unbewusst im Sinne einer Glaubensformel, dass Oma Sieglinde auf ihre Weise weiter existiert. Sie ist nicht vergessen, sondern lebt im Gedächtnis des Mädchens, so lebendig, wie sie immer war, weiter. Maias läppischer Kommentar dazu lautet: „Es muss schön sein, sieben zu sein.“²³⁶, was einerseits ihre Aufgeklärtheit, dass so etwas in der durch Wissen fundierten Welt unvorstellbar ist, andererseits aber auch Unglauben, signalisiert, schließlich mutet Heidis Vorstellung bereits paranormal an.

Und auch wenn Maia in dieser Szene vor ihrer Schwester diejenige mimt, welche paradox gesagt an ein Leben nach dem Tod nicht mehr glaubt und auch mit sonstigen religiösen Überzeugungen nichts am Hut hat, so kommt doch an einer Stelle im Buch wahrscheinlich ein Traum zur Geltung, der wiederum den Tod als Gestalt verkörpert. „Heute Nacht saß der Tod auf unserer Couch. Er trank Whiskey und rauchte dicke, fette Zigarren.“²³⁷ Im Gegensatz zu Heidi, welche der gewöhnlichen Vorstellung eines Volksschulkindes frönt, wo die Toten zeit- und raumlos sind und wie Geister sich irgendwo in der Welt herumbewegen, ist der Tod für Maia, im Sinne der Verkörperung des Sensenmannes, ein wie von den Medien geprägtes Bild, der hier den Bösen darstellt und Maia aufsucht, um ihr, wie sie es in ihrem Tagebuch nacherzählt, Feuer unter dem Hintern zu machen.

Wie bereits ein paar Mal in dieser Analyse erwähnt, ist Maia bezüglich ihrer Toleranz von Andersartigkeit ein Vorbild, was sich in ihrem Denken und ihren Handlungen zeigt. „Jede*r ist

²³⁵ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²³⁶ Ebd., o.S..

²³⁷ Ebd., o.S..

anders als die anderen und trotzdem passen wir ALLE irgendwo dazu, und am Ende gehören wir doch alle irgendwie zusammen, weil wir so unterschiedlich ja gar nicht sind.”²³⁸ Diese dem christlichen Gedanken der Nächstenliebe sehr verhaftete und auch in Bezug auf Endlichkeit zu erwähnende Aussage spiegelt wider, dass alle Menschen den gleichen Wert haben und auch so zu behandeln sind, die Würde des Menschen von Gott, der den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat, zwar in Verschiedenartigkeit aber nicht negativer Andersartigkeit besteht und dadurch auch keinerlei Aussage über den Wert eines Lebens getroffen werden soll. Auch wenn mit Bezug auf die grafischen Elemente zu dieser Textstelle die Akzentuierung Leib und Körper betrifft, lässt sich eine Ausdehnung auf jegliche den Menschen betreffende Eigenschaften nicht ausschließen.

6.4. Vierte Leitlinie: Subjektwerdung anderer als Wahl des Gehalts

Im Wahrnehmen eigener Freiheit verpflichtet sich der Mensch zusätzlich darauf, sie zu realisieren, was bedeutet, sie im Wählen eines Gehalts zu vollziehen. Ein solcher Gehalt kann nur andere Freiheit sein, ein Verhalten dazu heißt, andere Freiheit wahrzunehmen und zu respektieren, was in dem Auftrag kulminiert, in einem anderen Subjekt Freiheit zu eröffnen. Die Absicht dabei ist die Subjektwerdung des anderen im Offenbar-werden-Lassen dessen Identität, ihn hin zu seiner eigenen Freiheit zu führen.

Freiheit ist ein Kommunikations-, wie auch Beziehungsgeschehen, es braucht immer eine andere Freiheit, und bei Pröpper konkret ein anderes Subjekt, an dem ein Sich-Öffnen - und Anerkennen-Wollen stattfinden können.

Rabensommer: Als freies Individuum auch andere Individuen in deren Freiheit zu akzeptieren, lässt bei der Analyse dieses Jugendromans den Blick auf die Freundesclique werfen. Schon zuvor wurde eine Szene aus dem Buch erwähnt, in der August gegenüber Juli erwähnt, dass ihn die Nähe der vier oftmals das eigene Ich undurchsichtig machen lasse. Umgemünzt auf die Freiheitstheorie, nach welcher der Gehalt die Freiheit des anderen für die eigene Freiheit sein muss, stellt sich in Bezug auf diese Szene und den Zusammenhalt von Juli, Ronja, August und Niels die Frage, inwieweit sie unter sich eine Freiheit des anderen überhaupt zulassen. Als Cli-

²³⁸ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

que sehen sie sich fest verbunden, Juli und Niels noch mehr indem sie ein Paar sind, als selbstverständlich zusammengehörig und so wird auch das, was die anderen von sich geben, gleichzeitig angenommen, ohne eine Frage zu stellen, etwa punkto Augusts sexueller Orientierung, es ist ein Geben und Nehmen, das aber durch Gewohnheit auch keine Rücksicht auf Geheimnisse nimmt und schließlich, in einem Altersabschnitt, wo die Protagonist*innen Veränderung erfahren, neue Bekanntschaften machen und sich in eine andere Umgebung begeben, die Freundschaften aus der Kindheit dem nicht mehr standhalten, indem die eigene Freiheit nicht als abgetrennt von der anderer Freiheit erfahren wurde und der Schritt in eine neue Freiheit und Subjektwerdung schlussendlich auf Grund der genannten Umstände erfahren wird und so manches Freundschaftsverhältnis dadurch erschwert.

Interessant ist hierbei die Reaktion darauf, wie weit Freund*innen in ihre eigene Freiheit entlassen werden, wenn dem Gehalt der Freiheitseröffnung stattgegeben wird, und ob nun ein Nicht-loslassen-Können des anderen oder Streitigkeiten auf Grund von diesem Nicht-Zulassen der eigenen Subjektwerdung auftreten und stattfinden. Als Beispiel wäre etwa das Zerwürfnis zu erwähnen, das am Ende des ersten Teils des Buches stattfindet, als sich Juli, wie sie Ronja und August im Wohnzimmer überrascht, von beiden abwendet. „Wir sind einfach nur Motten, die wahllos in jedes Licht fliegen, das auf uns scheint.“²³⁹, sind Julis Gedanken, als sie die beiden sieht und das an Selbstzentrierung oder Egoismus denken lässt, sich in das Rampenlicht zu stellen, wenn man einmal die Chance dazu bekommt, und im Wissen um die Freiheitstheorie diese Selbstsetzung kein guter Akt der Freiheit ist beziehungsweise das genaue Gegenteil von Freiheitsempfinden bringt, wie es eben auch dann zu diesem Zerwürfnis auf Grund dieses Aktes kommt.

Auch bei der Thematisierung des zweiten Absatzes, der Freiheitsgeschehen als Kommunikationsgeschehen ausgibt, bleibt der Blick auf den Freundeskreis gehaftet, wo verbales oder non-verbales Kommunikationsgeschehen definitiv abläuft, dessen Deutung, vor allem bei nonverbaler Informationsvermittlung, aber nicht immer von den Protagonist*innen nachvollzogen werden kann. Dennoch sind sich diese Vier gegenseitig Projektionsflächen, die dem oder der anderen in ihrer Gestalt als Freiheit die Möglichkeit des Öffnens und Anerkennens zulassen. Ein Beispiel dafür wäre etwa das Empfinden von Juli, nachdem Niels Schluss gemacht hat, als

²³⁹ STEINKELLNER, Rabensommer, 94.

unvollständig, ihr fehlt Niels als der Partner, von dem sie Anerkennung geschenkt bekam, indem sie sich etwa auf ihn hin öffnete und wo sie in einer Liste festhält, was ihr an ihm fehlt, etwa auch: „[...] die Selbstverständlichkeit, dass wir ein Paar sind [...]“²⁴⁰. Juli empfindet kein Glücksgefühl dabei, alleine zu sein, sondern sie braucht ein Gegenstück, um sich in ihrer Haut wohlfühlen, als Person wieder mit ihrem Ich verhaftet zu sein.

Schließlich bleibt Juli auch in der neuen Stadt nicht für sich, sondern sucht den Kontakt zu Esra und deren Bruder Karim, knüpft neue Freundschaftsbande, denn ohne solche hat sie kein Gegenüber, an dem sie ihr Verhalten nachvollziehen kann, sozusagen das, was von ihr kommt, durch den anderen reflektiert wird und somit für Juli Anhaltspunkt ist, wie sich ihre Person definiert, was dies hier ebenso für ihr Freiheitsbewusstsein bedeutet. Man könnte zu diesem Punkt noch einige schon vorab geschilderten Beispiele aufzählen, die das Verlangen nach Alleinsein mit dem Gefühl der Freiheit gleichsetzen, festzuhalten ist unter diesem Punkt resümierend, dass im Vergleich zu Präppers Definition von Freiheit, welche ein ursprüngliches Verhalten-Müssen zu Gegebenheiten wie auch zu eigenen Daseins-Vorfindlichkeiten ausmacht, dazu bemerkt werden darf, dass dieses im Menschen veranlagte Vermögen, sich zu verhalten, seine Person durch dieses Begrenzen erst zu konstruieren, eben an andere gebunden ist.

Papierklavier: Andere Subjekte als Freiheiten wahrzunehmen, anzuerkennen und im Weiteren diesen ihre Freiheit auch freizulegen hat in diesem Kontext wie schon öfters erwähnt mit Beziehungsgeschehen zu tun. In *Papierklavier* gibt es einige an Beziehungen zu analysieren, die auch solche Identitäts- und Freiheits-Enthüllungen erkennbar werden lassen.

Da wäre einmal Maias Beziehung zu ihrer Mutter, die, wie bereits in einer vorherigen Leitlinie erklärt, als Alleinerhalterin auf Grund ihrer Arbeit erst spät und müde nachhause kommt. Für Maia, die mit ihren sechzehn Jahren auch so manchen Streit mit ihrer Mutter austrägt, bedeutet dies einerseits, als größte Schwester viele Aufgaben zu übernehmen, doch das ist es nicht, was sie stört. „Vor Jahren hat mich Oma Sieglinde mal gefragt, was ich mir am meisten wünsche. Dass Mama mehr zu Hause ist, habe ich prompt geantwortet. Jetzt bin ich sechzehn, aber meine Antwort wäre dieselbe. [...] dann nicht, dass ICH weniger arbeiten müsste, sondern Mama.“²⁴¹,

²⁴⁰ STEINKELLNER, Rabensommer, 138.

²⁴¹ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

dies schreibt Maia in ihr Tagebuch. Ihrer Mutter, die sie sich hier als ihren Gehalt für die Freierwerdung eines anderen Subjektes wählt, möchte Maia dies gerne ermöglichen, indem sie selbst eine zweite Schicht im Saftladen übernimmt. Es ist zwar hier nicht das Offenbar-werden-Lassen von anderer Identität, doch ist ein Anerkennen von Arbeit, was jemand anderer schuften muss, um dem anderen oder hier den Kindern ein gutes Leben zu ermöglichen.

Reflektiert, wie man Maia durch ihre Tagebucheinträge kennen lernt, weiß sie: „Die Hülle zählt mehr als der Inhalt, dein Profilbild mehr als die, die du bist.“²⁴², und man kann sie doch als jemanden interpretieren, die sich so ihres Freiseins bewusst ist, ihre Freiheit als Gehalt bereits erkannt und gewählt hat, und Identität in den inneren Werten begründet sieht. „Können die sich überhaupt noch im Spiegel anschauen, so ganz ohne Schönheitsfilter, können die überhaupt noch EINFACH SEIN, selbstvergessen im Moment [...]“²⁴³, stellt sich Maia die Frage, in Bezug auf Internetplattformen, wo Selbstdarstellung perfekt in Szene gesetzt wird, auch wenn das Gegenteil davon behauptet werden soll. Dieses „einfach sein“, das eher Maias Ideal entspricht, ohne Gedanken darauf zu verschwenden, sich von anderen Meinungen oder Wahrnehmungen beeinflussen zu lassen, zeigt Maias Reife und auch die Anerkennung ihrer eigenen Persönlichkeit, die sie, was sie auf dieser Doppelseite des Tagebuches notiert, aber vor allem ihren zwei echten Freund*innen zu verdanken hat.

„Niemand würde ich zwei Menschen, die mich im echten Leben wirklich mögen, gegen Hunderte sogenannter Freunde tauschen wollen, die mich gar nicht richtig kennen.“²⁴⁴ Alex und Carla beziehungsweise Engelbert geben Maia einerseits die Selbstsicherheit, sich als ihr Ich wohlzufühlen, was Maia diesen beiden aber genauso wieder retour gibt, etwa durch Akzeptanz deren Lebenseinstellungen, oder wenn Maia einträgt, Glück sei, eine Freundin zu haben, die ihren Blick immer auf das Positive lenke. Selbstverständlich wird dem anderen dieser Gehalt, das Annehmen des anderen, derjenigen auch eröffnet, etwa wenn Maia ihrer Freundin Alex eine Liste an Gründen aufzählt, warum sie sie liebe.

Schlussendlich erkennt Maia auch, dass Oma Sieglinde die Familie nicht als Sozialprojekt, wie sie kurzzeitig dachte, gesehen hat, sondern auch diese versucht hat, im Offenbar-werden-Lassen

²⁴² STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²⁴³ Ebd., o.S..

²⁴⁴ Ebd., o.S.

deren Freiheiten der Familie zu helfen. Durch das Vererben eines selbst komponierten Musikstückes kann womöglich für Heidi der Klavierunterricht bezahlt, Ruth das eine oder andere Kleidungsstück gekauft und Maia eine Arbeitsschicht erspart werden. „Wir waren mehr als ihr Sozialprojekt. Wir waren ein bisschen wie Enkelkinder für sie.“²⁴⁵ Dadurch, dass eventuelle Einnahmen das Leben der Familie aufbessern könnten, kann auch ein mögliches Loslösen von materiellen Dingen geschehen und der Fokus daraufgelegt werden, die selbst erfahrene Liebe an andere weiterzugeben.

6.5. Fünfte Leitlinie: Handlungsmöglichkeiten zum Vollzug der Selbstbestimmung

Konkrete Handlungen vollziehen sich darin, dem anderen Subjekt positive Möglichkeiten der Selbstbestimmung aufzuzeigen, Beispiele dafür sind die Befreiung von Übeln, Aufmerksam-Machen auf Neues, Befreien des anderen aus Zwängen ebenso wie ein Handeln in Nachfolge Jesus Christus, kein Gesetzesglaube, Nächstenliebe, Liebeshandeln, Annahme der Schwachen und Außenseiter der Gesellschaft, Vergebung und zuvorkommendes Verhalten. Diese haben aber stets nur symbolischen, stellvertretenden Charakter, was bedeutet, dass sie im Gewolltsein und Ausführen zwar unmittelbar real sind, dem Subjekt dadurch seinen Wert aber nie in realiter und nur symbolisch vermittelt werden kann.

Rabensommer: In dem Jugendroman gibt es einige Szenen, welche beispielhaft für konkrete Handlungen im Namen der Freiheit herangezogen werden können. In Beschäftigung mit Leitlinie Eins wurde bereits hervorgehoben, dass das Kritisieren von in der Gesellschaft verankerten Gewohnheiten, die negative Auswirkungen implizieren und verursachen, im Buch Thema ist, indem Anlässe solcher Art Grund sind für erwähnenswerte Bemerkungen. Inwieweit die Protagonist*innen selbst als befreiende Kräfte fungieren, lässt sich so beantworten, dass diejenigen, welche dem, was in der Gesellschaft als normal empfunden wird, entgegenstehen und somit gleichzeitig in der Rolle des Schwächeren oder Außenseiters fallen. Zu nennen wären hier seitens der Figuren des Buches der homosexuelle August (wie auch sein Freund Rabe) oder die nicht in dem Land, in welchem die Handlung angesetzt ist, geborenen Geschwister Esra und

²⁴⁵ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S.

Karim. Seitens Juli werden diese Personen weder abgelehnt noch wird der Kontakt abgebrochen, sondern sie akzeptiert das Dasein der jeweils anderen, auch wenn ihr das Umgehen mit den Veränderungen vor allem in ihrem Leben, die sich dadurch ergeben, schwerfällt.

Vergebung beziehungsweise Versöhnung spielt ebenso eine Rolle, sind sich August und Ronja jedenfalls bewusst, dass sie Juli durch ihr Zusammensein verletzt haben, und versuchen so im zweiten Teil des Buches mittels Botschaften über Postkarten oder Nachrichten Erklärungen für deren Verhalten abzugeben und somit den Kontakt zu Juli nicht zu verlieren. An diesem Kommunikationsvorgang nimmt Juli auch teil, zwar nur zaghaft, indem man erfährt, dass sie Ronja zum Geburtstag gratuliert hat, von ihr selbst sind aber keine Retourantworten abgedruckt, respektive haben Augusts Postkarten keine Ortsangabe, was Juli den Raum geben kann, nicht antworten zu müssen. Schließlich findet man am Ende des Buches, in einer letzten Einkaufsliste auch den Punkt „Flugtickets“, und dementsprechend möchte Juli am wahrscheinlichsten den persönlichen Kontakt zu Ronja wieder herstellen. Auch nach einer von Augusts Postkarten, wo er schreibt: „Ach Juli, ich wünschte, du hättest noch einmal mit mir geredet [...] Hast du eigentlich vor, für den Rest deines Lebens auf mich sauer zu sein?“²⁴⁶, sind Julis Gedanken dazu folgende: „Ich war gar nie richtig sauer. Nur überrumpelt vom Leben, irgendwie.“²⁴⁷, was aufzeigt, dass sich Juli bereits selbst auf dem Weg der Versöhnung befindet und den Grund für ihre Aufgebrachttheit nicht nur auf das als eine Art Verrat empfundene Geschehnis auf diesen Abend rückbezieht, sondern sich selbst ebenso für ihre Stimmungslage verantwortlich macht.

Wenn also unter der Devise „dem anderen positive Möglichkeiten der Selbstbestimmungen aufzeigen“ in diesem Jugendbuch agiert wird, dann kann man von einem Handeln aus Liebe und Nächstenliebe sprechen, vor allem innerhalb der Freundschaftsgruppe, die im Laufe der Romanhandlung durch die Trennung von Niels und Juli und dem Entzweien Julis von August und Ronja kurzzeitig auseinanderbricht, aber immer wieder ein Schritt nach dem anderen auf das Gegenüber hingemacht und mit kleinen Gesten aufgezeigt wird, was einem am anderen fehlt.

Papierklavier: In genauerer Bestimmung der konkreten Handlungen, welche vor allem über Maia, die Erzählerin, zu erfahren sind, lässt sich zuallererst ihr Unterfangen, ihrer Schwester Heidi Klavierstunden zu ermöglichen, aufzählen. Dafür begibt sich Maia auf die Suche nach

²⁴⁶ STEINKELLNER, Rabensommer, 187.

²⁴⁷ Ebd., 187.

passenden Klavierlehrer*innen und übernimmt weitere Schichten in ihrer Arbeitsstelle. „Es muss nun mal Geld für Klavierstunden her. Oma Sieglinde meinte immer, Heidi hätte echt Talent. [...] Das kann man doch nicht einfach so wegwerfen, oder?“²⁴⁸ Was man auch immer als Motiv für diesen Beweggrund Maias annehmen möchte, es ist sicherlich nicht nur als Trost für die verstorbene Nachbarin Oma Sieglinde gedacht, bei der Heidi ihre Klavierstunden bekam, und auch nicht, weil Heidis Begabung so hervorstechen würde. Eher kann man hier Maias Uneigennützigkeit betonen, womit sie sich hier für etwas einsetzt, ohne sich davon etwas zu erwarten, beziehungsweise erwartet sie sich davon doch eine Verbesserung in Heidis Leben, was man sicherlich als Akt der Nächstenliebe, des Zuspieldens positiver Möglichkeiten, bezeichnen kann.

Als die Familie erfährt, dass sie von Oma Sieglinde etwas vererbt bekommen, spekuliert sie zuerst, ob es das Klavier sein könnte, oder aber auch das Auto oder die Wohnung. „Mama zuckt mit den Schultern, sie sieht irgendwie unglücklich aus. Da beginnt Heidi plötzlich zu schluchzen. Sie vermisst Oma Sieglinde. Wir alle vermissen sie. Beschämt blicken wir zu Boden.“²⁴⁹ Weshalb diese Szene hier zitiert wird, hat mit der Reaktion gegen Ende dieses Zitates zu tun, dem Beschämt-Sein, sich, so kann vermutet werden, dem Materiellen zu widmen, während das Einzige, was die Familie braucht oder (zurück) haben möchte, die Verstorbene ist. Gewissermaßen macht dieser Nachlass sie im Sinne eines Symbols darauf aufmerksam, wie wichtig ihnen die tote Nachbarin war. Positiv bestimmt und sich selbst ihres Wertes bewusst gemacht wurden Maias Familienmitglieder schließlich immer wieder durch Oma Sieglinde, die stets ein offenes Ohr und eine offene Tür hatte sowie in finanziellen Notlagen aushalf. Aber nicht so, dass sie dies, wie bereits angemerkt, als Sozialprojekt tat, sondern: „Oma Sieglinde war für uns alle ein bisschen wie eine richtige Oma.“²⁵⁰, sozusagen aus der Bestrebung des Liebeshandeln, der Caritas heraus.

Auch die Bestätigung, welche sie durch ihre Freund*innen immer wieder erfährt, bestärken Maia in ihrem Selbstbewusstsein und machen sie aufmerksam darauf, füreinander da zu sein. Nach der Attacke auf Carla sitzen die drei zusammen und: „Wir rücken enger zusammen. Stumm sitzen wir da und halten uns aneinander fest.“²⁵¹ Die körperliche Hingabe, dieses Zusammengeschweißteins, welches durch gegenseitiges Halten vermittelt wird, gibt den anderen

²⁴⁸ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²⁴⁹ Ebd., o.S..

²⁵⁰ Ebd., o.S..

²⁵¹ Ebd., o.S..

die Sicherheit, etwas nicht alleine durchstehen zu müssen, vermittelt aber auch, wie in der Grafik nebenbei dargestellt, wie im Verknöten der Gliedmaßen auch die Lebenserfahrungen verknüpft werden und etwas, das eine*r erlebt hat, auch den anderen bereits widerfahren sein könnte, dass das Schicksal nicht an eine Person gebunden ist, sondern an die anderen nahtlos übergeht, verschmilzt und genauso Lebenserfahrung der anderen wird. Nicht Vergebung ist es, die hier geteilt wird, sondern Bestärkung, quasi Auferstehung aus einer schlechten Erfahrung, die sie mit ihrer Art zu sein, bekämpfen. „Hältst du es für eine gute Idee, DENEN das letzte Wort zu überlassen, die behaupten, du wärest nicht okay, so wie du bist?“²⁵², fragt Carla Maia einmal, und soll hier als Beleg für dieses Zurückschlagen herangezogen werden, es wird keine Gewalt oder Vergeltungsaktionen angewendet, sondern indem etwa Carla, Alex und Maia ihrem Lebenssinn treu bleiben, ist das ihre Art, sich selbst aus diesen Zwängen zu befreien und andere dazu aufzufordern, dies auch zu tun.

„ENTWEDER du hoffst auf das ganz große Glück, das PLÖTZLICH und schwallartig in Badewannenmengen auf dich herabfällt [...], oder du sammelst tagtäglich die kleinen Dosen AlltagsGLÜCK [sic!] [...].“²⁵³, schreibt Maia in ihr Tagebuch und beginnt dann auf der folgenden Seite, erfahrene Glücksmomente in seinen kleinen Rationen zu notieren. Aus diesem Alltagsglück heraus summiert sich dann auf der letzten Doppelseite des Buches die Erkenntnis: „Ich schütte die vielen kleinen Glücksportionen der letzten Wochen vor mir aus - [...] stelle ich fest: Es ist alles andere als perfekt hier. Aber eindeutig ziemlich schön.“²⁵⁴ Maia selbst schafft es, durch kleine, gesammelte und aufmunternde Lebenssituationen ihr Ich zu festigen, ihre Freiheit zu akzentuieren, sich nicht nur, wie Tomberg anmerkt für oder gegen ein Extrem zu entscheiden, sondern zuerst den Sinn der dahinterliegenden Ordnung zu hinterfragen und damit auch offen zu sein gegenüber neuen, anderen Möglichkeiten, ihren Lebensweg zu beschreiten.

²⁵² STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

²⁵³ Ebd., o.S..

²⁵⁴ Ebd., o.S..

6.6. Darstellung und Interpretation der Ergebnisse

Als Zusammenschau soll hier nun eine Analyse erfolgen, um zu ergründen, welche Art von theologischen Spuren in den geschilderten Beispielszenen aufgespürt wurden und ob sich diese als auswertbar und relevant für die Befassung damit in der Religionspädagogik oder weitergedacht im schulischen Kontext für den fächerübergreifenden Unterricht erweisen.

In Bezug auf die erste Leitlinie, welche dieses Grundbestreben des Hinterfragens festgelegter Ordnungen, das als Urprinzip des Strebens nach Freiheit im Menschen angelegt ist, anspricht, lässt sich feststellen, dass Kritik an die Gesellschaft dominierende Regeln in den beiden Büchern von den Protagonist*innen immer wieder geäußert wird. Probleme, die zur Sprache kommen, sind nicht etwa Probleme der dritten Welt, sondern sozusagen unserer modernen Welt, die gesellschaftlicher Natur sind, in Auseinandersetzung mit dem Fremden oder vorherrschenden Ressentiments und Problemen, die Frauen oder Außenseiter beschneiden, und zwar in ihrer Freiheit, indem eine Grundstruktur an verankerten oder sich durch Jahrhunderte im Gedächtnis geprägter Normen oftmals verhindert, hier neu anzusetzen, weiterzudenken, über jene Grenze hinauszuschreiten und einen neuen Ansatz zu finden, der in der Verantwortung für den anderen nicht alles als festgesetzt hinnimmt, sondern zum Nachdenken über Veränderungen hin zum Guten überlegt, auch wenn das heißt, die eine oder andere Ordnung hinter sich lassen zu müssen. Es sind keine weltbewegenden Streitfragen oder Konflikte, die einem hier vor ein moralisches Dilemma stellen, wo es um Existenzielles geht, sondern es sind Fragen der Generation Jugend, Schwierigkeiten, die die Jugend bemerkt und die deren Existenzen und Lebenserwartungen, auch in Hinblick auf deren zukünftiges Ich, betreffen. Vor allem ist es die Jugend des 21. Jahrhunderts, die sich von gängigen Vorurteilen und Diskriminierungen, dem Patriarchat und stereotypen Familienbildern emanzipiert, und eigentlich so ihre Verantwortung der Gesellschaft gegenüber wahrnimmt, diese ein Stück weit von solchen Meinungen zu befreien. Außerdem kann aufgezeigt werden, dass sich vieles an Wahrnehmung und Beanstandung von normativen Handlungen und Denkweisen, die etwa in *Papierklavier* Maias Familie, Freund*innen und sie selbst betreffen, und durch ihre Wirkung auf andere von Maia in deren Normativität als inkorrekt erkannt werden, und sich in dem als Tagebuch illustriertem und konzipiertem Werk kritisch beanstandet auffinden lassen, was zeigt, dass auch die oder der andere im Sinne eines Beziehungsdenken bewahrt werden will von unfairem Verhalten und nicht rein solipistisch gehandelt wird. Nicht nur wegen des Verlangens nach Freiheit im Übersteigen solcher Normen, sondern auch aus dem Pflichtbewusstsein heraus, sich und ihre Freund*innen als ebenso wertvolle und gleichwertige Person wie alle anderen zu berechtigen und etablieren, lässt etwa Maia

nicht davon ab, der Öffentlichkeit wie auch ihrem Tagebuch mitzuteilen, was sie von den sie kritisierenden Verhaltensweisen hält und im Sinne eines ethischen Pflichtgefühls dagegen vorgeht. „Dabei sind es die ANDEREN, die sich schämen sollten, diejenigen, die dich beschimpfen, [...] dich behandeln, als wärst du der letzte Dreck.“²⁵⁵

Resümierend aus der zweiten Leitlinie, welche den Anruf Gottes und im Annehmen dessen das Auseinandersetzen mit der eigenen Person als freies Geschöpf Gottes in den Blick nimmt, darf festgehalten werden, dass die Selbst- und gewissermaßen auch Fremderkenntnis in beiden Werken, wenn sich das Leben der Hauptpersonen wandelt, Hauptthematik ist, und diese in diesem Lebensabschnitt begleiten. Ein Verhalten-Müssen zum Erkennen der eigenen Identität beinhaltet in den Büchern das Bekanntgeben von unentschlossenen Gefühlslagen, Unsicherheiten über offene Lebenswege und dem Auseinanderhalten von dem, was die eigene Identität ausmacht und dem, was von fremden Identitäten übernommen wurde. Dabei ist besonders dieses Aufdecken der von Fremdzuspielungen überlagerten Identität wichtig, denn die Ich-Personen in den Büchern sind von den Wahrnehmungen der anderen abhängig und man kann somit kaum Akte der egoistischen Selbstsetzung ausmachen.

Fakt ist, dass sich Identitäten im Beisammen sein mit anderen bilden, aus Information und Zurückspiegeln, aus dem Verwobensein mit Freund*innen finden Angleichungen der Identitäten statt. In Auseinandersetzung, Konfrontation mit dem Beziehungsgeschehen und dem Erklären seiner selbst sowie anderen, was das Individuelle seiner Person ausmacht, werden vor allem die inneren Qualitäten dabei bestärkt. Krisen, die zwischenzeitlich auftreten, verschleiern die Deutung des Ichs, aber es braucht keine Klärung dafür seitens der Protagonist*innen, warum dies so ist, doch bringen sie die Kraft auf, dem nachzugehen, auf andere zuzugehen und andere Freiheiten anzusprechen, ihr Vorbild dazu zu nutzen, Identität wahr werden zu lassen. Identitäten werden durch andere gebildet, so die Conclusio, aber nicht allein von anderen, sondern Selbstdefinition ist hier das Schlüsselwort.

Als Fazit orientiert an der dritten Leitlinie, welche die Freiheit mit dem Glauben in Verbindung bringt, ist ersichtlich, dass in *Rabensommer* bei Auftreten von Motiven, die einen Bezug zur Religion und zum Göttlichen aufweisen, wie etwa der Himmel, oder bei der Erwähnung von Schlagwörtern, die mit dem Glauben in Verbindung gebracht werden, wie Gott und Friedhof,

²⁵⁵ STEINKELLNER, Papierklavier, o.S..

dabei eine Reform oder Tradierung des herkömmlichen Gedankengutes aufscheint. Erfahrungen, die das Irdische übersteigen sowie religiöse Motive, die eine andere Gestalt des Auslebens finden, könnte man als verwestlicht beschreiben, würden sie rein aus einer anderen Glaubensrichtung stammen, was aber nicht der Fall ist und, im Vergleich mit anderen Bezügen im Buch, auch nicht sein kann. Sie werden aus dem jugendlichen Gefühl heraus anderes gelebt, ritualisiert, tradiert, erfahren dadurch aber auch Neubelebung und Innovation und schaffen so aber die Basis, über Altbewährtes nachzudenken, es doch als Quelle einzubeziehen oder verwenden seine Ritualisierung neu, auf die eigene Generation selbst zugeschnitten – es wird anders paraphrasiert, aber nicht persifliert.

Obwohl kaum Elemente, die den Glauben der Hauptpersonen betreffen, vorkommen, spielen dennoch transzendente Erfahrungen eine Rolle, etwa der Tod und was danach passiert oder wie man ihn sich vorstellen kann. Natürlich deutet dies darauf hin, dass, ob man nun ein Kind oder ein Teenager ist, damit auch der Gedanke seiner Endlichkeit aufgegriffen wird, und im Nachdenken darüber wohl oder übel Glaubenselemente zum Vorschein treten, die aber anderer Deutung unterliegen, und dies auch hier im Sinne der persönlichen Deutungsfreiheit sein dürfen. Gedanken der beiden Mädchen, die die Hauptfiguren darstellen, können aber über einen interpretativen Zugang dazu führen, ihre Ansichten weiterzudenken, sie auch mit Glaubensansichten in Verbindung zu bringen und neu durchzudenken. Das Hinterfragen der kirchlichen Ordnung steht auch hier symbolisch für Freiheitsbestrebungen, transzendente Momente treten auf in Verbindung mit Lebensfragen und -entscheidungen, und kirchliche Rituale oder religiöse Vorstellungen werden auf das eigene Lebensempfinden hin tradiert. Besonders die Toleranz Andersdenkender und der Verweis auf die Würde jedes Menschenlebens sind hervorzuheben, die zwar unter den Akt der Nächstenliebe zu zählen sind, hinsichtlich der realen Vorgänge in der Weltkirche doch in den Büchern als fortschrittlicher und deshalb vielleicht weniger mit dem Glauben verbunden aufscheinen.

Die wichtigsten Punkte aus der vierten Leitlinie ansprechend muss festgehalten werden, was schon in den Absätzen zuvor erwähnt wurde – Freiheit als Beziehungsgeschehen zeigt sich ganz deutlich in beiden Jugendbüchern, Beziehungen eröffnen einem, wer man tatsächlich ist. Vor allem durch das Versteckte, wo die Grenzen der eigenen Freiheit beginnen und wo sie im anderen enden, lässt die Frage offen, wie weit ein Respektieren des anderen als Gehaltswahl, dass dessen Freiheit anerkannt wird, gilt, wobei hier gesagt werden muss, dass die Freiheit des anderen ja wiederum gebraucht wird, um sein Selbst zu finden. Das Respektieren des anderen,

oder wenn man es Anerkennen-Wollen nennen möchte, geht sogar so weit, dass das Individuum mit einem verschmilzt oder übersehen wird, was einem selbst einen Teil an sich einbüßen lässt. Freiheit wahrnehmen heißt hier nicht nur, dem anderen seine Freiheit zu eröffnen, sondern den anderen auch in seine Freiheit entlassen zu können, sich auch vom anderen zu emanzipieren und Grenzen schaffen zu müssen, wenn man sich etwa nicht mehr für jemanden oder etwas verantwortlich fühlen muss. Freiheitsgehalt, der gewählt wird, geschieht im näheren Umfeld, es sind Geschwister, Freund*innen oder Mütter, denen die Chance eröffnet wird, sich selbst zu erkennen, vor allem, indem Handlungen in diese Richtung gesetzt werden. Was am Ende bleibt, ist die Erfahrung der Liebe, die gemacht wird, Beziehungsgeschehen ist und ergibt Liebesgeschehen, und dies, das ist womit der wohl wichtigste Punkt, trägt dazu bei, Liebesgeschehen zu wirken, Liebe an den Nächsten weitergeben zu können.

Schlussendlich macht die fünfte Leitlinie das konkret, was zuvor aus dem Text herausanalysiert wurde: Das Akzeptieren Andersartiger, das Rücksichtnehmen auf schwächere Freiheiten, die Vergebung wie auch die Versöhnung in Rückspiegelung darauf, welchen Teil der Schuld das eigene Ich vor allem daran trägt wie auch Akte der Liebe und Nächstenliebe sind die, natürlich symbolisch im Dienst der Freiheit durchgeführten Handlungen, welche in den Büchern zum Vorschein kommen. Nicht Vergeltung, sondern ein Agieren aus Vergebung heraus bestärkt die Protagonist*innen in ihrem Selbst, lässt sie nicht von ihrem Weg abbringen, auch wenn dies nicht herkömmlich oder gewöhnlich für das Leben in der Gesellschaft ist, aber Hoffnung vermittelt und zeigt, dass andere Freiheiten in dieser Welt vorhanden sein können und diese ihre Freiheit auch den anderen, ob akzeptiert oder nicht, weitergeben möchten.

7. Religionspädagogische Konsequenzen

Für den Ausblick, wie die Religionspädagogik in weiterer Folge mit den zusammengestellten Leitsätzen eine Weiterarbeit vollziehen kann, soll in Bezug auf Tombergs Religionspädagogik, dessen Leitgedanken in dieser Arbeit im Kapitel 4.1. *Das Verständnis von einer Praxis der Freiheit nach Markus Tomberg* bereits vorgestellt wurden, dem vorangestellt ein Vergleich stattfinden, ob und wie sich die Leitfadenpunkte in seiner Pädagogik auffinden lassen.

Die Ergebnisse aus den analysierten, zwei Adoleszenzromanen Elisabeth Steinkellners haben bereits aufgezeigt, dass sich christliche Freiheitsgedanken implizit, meist ohne jegliche Verbindung zum Glauben, auffinden lassen. Das Herausarbeiten solch versteckter Strukturen in Jugendliteratur kann im Sinne der Religionspädagogik Ziel sein, aufzudecken, dass Vieles an Gedanken oder unwillkürlichen Handlungen auf christliche Glaubenswahrheiten zurückzuführen sein kann und sich dieser auch im Kontext von Tradition und Tradierung durch die Zeit hindurch zu versichern. Tomberg äußert dahingehend einige Gedanken, nämlich vor allem mit Sicht auf das Präsentmachen von Freiheit und Rückwirkungen dabei auf das reale Leben.

Zu Beginn der Ausführung soll eine Frage Tombergs zitiert werden, die den Ausgangspunkt des Fazits nach Sammlung der Ergebnisse sehr gut repräsentiert: „Wie kann die Praxis der Freiheit als Praxis des Glaubens nicht nur verstanden, sondern erlebt werden?“²⁵⁶ Wie Freiheit theologisch zu verstehen ist und wie eine solche, im Wirken der Freiheit, symbolische Praxis aussehen könnte, wurde in dieser Masterarbeit schließlich herausgearbeitet, die Frage nach der Verbindung mit dem Glauben blieb bis jetzt aber eine offene, da im Arbeiten mit den Jugendbüchern bereits deutlich ersichtlich war, dass der Glaube der Kirche kaum eine Rolle spielt, und wenn, dann ein verweltlichter, von Jugendlichen im Sinne ihres Weltbildes transformierter.

Tomberg, orientiert an Pröpper, rekapituliert dessen Theorie hinsichtlich des Glaubens so, dass die Begegnung mit Gott im Glauben folgendermaßen zu verstehen ist: „[...] Gott als die mein Leben bestimmende (eschatologische) Wirklichkeit zu entdecken, die mir mein Da-, So- und Mit-anderen-Sein in Freiheit und *auf Augenhöhe mit sich* gewährt, [...]“²⁵⁷ Ausgedrückt wird dadurch, dass der Glaube, als freies Geschehen, zuallererst das Wissen gibt, dass ich freies Geschöpf Gottes bin, von ihm in die Freiheit freigelassen wurde, als Gottes Geschenk und damit kommt auch die Vergewisserung über Gottes Größe, Liebe, Güte und Gnade zum Tragen.

²⁵⁶ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 97.

²⁵⁷ Ebd., 98.

Nun findet sich bei Tomberg dazu eine interessante Aussage: „Gottes gewiss wird der Glaube in der Gewissheit der Freiheit selbst, und niemals verfügt er über Gott, sondern erlebt – und erlernt – seine entzogene Gegenwart im Geschenk des Freiseins.“²⁵⁸ Zu interpretieren wäre diese Aussage nach diesem Gesichtspunkt, dass erst durch das Erkennen des Status des Freiseins der Glaube sich sicher sein kann über eine Anwesenheit Gottes, als Eigenprodukt sozusagen, das Woher der Freiheit wäre also geklärt, und dadurch erlebt der Mensch auch die vielleicht zuvor erlebte Abwesenheit Gottes als Produkt der Freiheit – sich frei für oder gegen den Glauben entscheiden zu können. Dies könnte man als großen Schritt in Richtung Nachdenken über Gott und den Glauben werten, wenn die Erkenntnis durch das Bewusstwerden seiner eigenen Freiheit aufkommt, dass es hier auch einen Gott gibt, für oder gegen den man sich entscheiden kann, wichtig ist allerdings, dass das Vorhandensein eines Glaubens nach dem Erkennen von Freiheit geschieht. Was dazu ebenso hineinspielen muss, diese Gedanken formuliert auch Tomberg, wäre das Erkennen dieser Freiheitsentscheidung als Geschenk Gottes, und dadurch auch die Güte Gottes anzuerkennen, es einem freizulassen, sich auch gegen ihn zu entscheiden, und dies nicht als Akt der Sünde zu empfinden. Man sieht, dass also die Freiheit eigentlich noch vor dem Glauben kommt, dass diese erst die Relevanz Gottes erkennen lässt und im Normalfall für das Geschenk als Rückgabe an Gott eine Annahme des Glaubens liefern kann. Und dahingehend vermerkt Tomberg schließlich ein Zitat Präppers, dass auf diese Dringlichkeit, die Verantwortung der Kirche, verweist, nämlich Vermittlungsprozesse des Glaubens zu suchen, welche die Menschen ein Anerkannt-Sein spüren lassen, ihr Bewusstsein auf ihre Freiheit lenken. „Gerade weil die Wahrheit des Glaubens als Erfüllung menschlicher Freiheit erst in deren autonomer Zustimmung zum Ziel kommt, wird auch die Frage nach den realen Bedingungen für die Konstitution verantwortlichen Subjektseins unabweisbar und dringend.“²⁵⁹ Neben dem Verweis auf die autonome Zustimmung ist das Generieren von Subjektsein hier der springende Punkt, auf den Tomberg mit Präpper verweist, und für den sich auch die Kirche in ihrer Glaubensvermittlung verstärkt einsetzen müsse. Wie aber soll solch eine Lehre der Konstitution von Subjekten, mit dem Ziel eines Schaffens von Freiheitsbewusstsein, als Ansatzpunkt in der Religionspädagogik, nach Tomberg speziell im Religionsunterricht, aussehen?²⁶⁰

²⁵⁸ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 98.

²⁵⁹ Thomas PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip, zit. nach: TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 98.

²⁶⁰ Vgl. TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 97-99.

Tomberg nennt zum einen eine diakonische Ausrichtung des Religionsunterrichts, in dem im Sinne von Gleichberechtigung und wechselseitigem Anerkennungsverhalten das Augenmerk auf diese, von Gott gewollte Partnerschaft mit ihm und im Weiteren auf die Beziehungsabhängigkeit untereinander, gelegt sein solle, denn wie schon öfters erwähnt, finde der Mensch seine Identität nur im Gegenüber. „Es gibt keine reine, aus sich zu erklärende selbstreferentielle Identitätsentwicklung. Das Ich findet nur seine Identität in der Auseinandersetzung mit dem fremden Du. *Der Identitätsbegriff ist damit nicht vom Beziehungsbegriff zu lösen.*“²⁶¹ Referenzen findet er dabei wie eben zitiert bei dem Theologen Udo Schmälzle, welcher zudem aufmerksam darauf macht, dass von einem ganzheitlichen Diakonieverständnis die Rede sein, wo die Beziehungsverwiesenheit des Menschen im Vordergrund stehe, und dies nicht als, wie er es bezeichnet, religionspädagogische Ausweichstrategie hervorkommen solle. Denn, so zeigt Schmälzle im Weiteren auf, sei der Diakoniebegriff deshalb so populär rezipiert worden, weil eine theologische Sprachlosigkeit vorherrsche, und damit die Gottesrede bei der Jugend keine Anknüpfungspunkte mehr finde und somit eine Pastoral, die die Gottesfrage nicht mehr stelle, pastoralen Modellen den Vortritt gelassen, welche mit Anteil am Glaubensverlust haben.²⁶²

Der Schwerpunkt sei deshalb, so Tomberg, auf das Dialogische zu setzen. Nach genaueren Ausführungen der Eckpunkte gläubiger Praxis (Koinonia, Martyria, Diakonie, Liturgia), die aus dem Gedanken der Diakonie der Gottesebenbildlichkeit, wie dieser gerade aufgeschlüsselte Gedanke bei Tomberg eine zentrale Bezeichnung findet, kommen, erachtet Tomberg es als notwendig, zu untersuchen, ob diese auch im schulischen Umfeld, explizit im Religionsunterricht, möglich zu verwirklichen seien. Mit dem Blick darauf, dass der Religionsunterricht nicht immer selbstverständlich als Ort des Glaubenslernens angenommen werden könne, erinnert Tomberg aber daran, dass Bildung an sich auf gelingende Subjektivität ziele, und im Aktualisieren der Bedeutung des Evangeliums für den je Einzelnen lassen sich doch Auswirkungen auf die Glaubensgemeinschaft und somit Verwirklichungen hinsichtlich Glaubenslernen erkennen. Tomberg erwähnt Rothgangel, der meint, dass gerade der schulische Religionsunterricht im (post-)modernen Zeitalter eine Probe für den Wirklichkeitsbezug der Theologie sei. Somit sei der Religionsunterricht jener (säkulare) Ort, der mit dem Wissen um seine auf die Moderne bezogenen Adressat*innen Vermittlung von Subjektwerdung und Glaubensaussagen verknüpfen solle. Inwieweit der Religionsunterricht wirklich als Ort kirchlichen Lernens angesehen

²⁶¹ Udo F. SCHMÄLZLE, Theologische Grundlagen, zit. nach: TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 99 f.

²⁶² Vgl. TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 99.

werden könne, oder auch im Hinblick auf das österreichische Schulsystem verstanden werden dürfe, beschäftigt Tomberg in weiterer Folge aus Sicht der Verortung in Deutschland, dem Ergebnis seiner Schrift zufolge bemerkt er gegen Ende seiner Ausführungen, dass der Religionsunterricht jedenfalls zurzeit der Ort sei, an dem die Kinder und Jugendlichen mehrheitlich überhaupt mit dem Glauben, Religion und Kirche in Berührung kommen.²⁶³

Ein wichtiges Faktum ist jedenfalls, dass der Beziehungsgedanke eine tragende Säule in der Religionsdidaktik sein müsse, denn, so erläutert es Tomberg, Gott sei immer Teil des menschlichen Beziehungsgefüges, auch wenn er abgelehnt oder verleugnet werde. Erfahrungen der Gottesbeziehung finden sich in der christlichen Tradition, etwa in Berührung mit dem Evangelium, welches vom Offenbarungsgeschehen berichte. Alle Beschäftigung damit brauche aber auch Reflexion, rückbezogen auf Pröpper kann man von einem Hinterfragen der Dinge sprechen, denn diese: „[...] markiert die Möglichkeit, heute von Gott zu sprechen, und bringt sie in Verbindung zu allem, was sonst noch gewusst werden kann.“²⁶⁴

Der Gipfel der Erfahrungen, die im Religionsunterricht geschaffen werden können, wäre nach Tomberg die Mystagogie, also das Erleben spiritueller Elemente, welche seiner Meinung nach eine Verbindung von Tradition und Reflexion schaffe, und dem Geheimnis des Menschenseins auf die Spur komme könne, ebenso wie Platz für jenes Erleben zu schaffen, dem außerhalb des Unterrichts wohl kaum von Seiten der Schüler*innen nachgegangen werde.²⁶⁵

Für ein gläubiges Handeln seitens der Religionsdidaktik empfindet Tomberg abschließend einige Punkte als zentral, welche in dieser Arbeit ebenfalls dieses Kapitel abschließend, und es damit auch zusammenfassend, kurz skizziert werden sollen:

1) Gestaltung von Begegnungen und Beziehungen: Das Wahrnehmen und Anerkennen anderer im Darstellen der Liebe Gottes zeuge davon, den Gott wahrzunehmen, welcher selbst Mensch wurde, um den Menschen zu begegnen. Dabei können jegliche Beziehungsbegegnungen davon zeugen, wie man Gott in der Welt begegne und wie er erlebt werden könne, beispielsweise als Heilmacher von Krankheit und Sünde. Gläubiges Handeln in Beziehung solle

²⁶³ Vgl. TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 102-154.

²⁶⁴ Ebd., 310.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 311.

für die religiöse Dimension in der Welt sensibilisieren, und zwar auch in interreligiöser Ausrichtung, hier wird von Tomberg betont, Offenheit für andere Glaubensrichtungen in Toleranz und Achtung zuzulassen.²⁶⁶

2) Rückbindung an die Tradition: Mit dem Bezug auf die Hl. Schrift solle der Sinn der Geschichte zeitgemäße Tradierung erfahren, sonst würde man, so meint Tomberg, weltenthobene Heilslehre praktizieren. Außerdem mache das Befassen mit der Schrift und der Tradition einem selbst erst Gottes Handeln bewusst, man erfahre beispielhafte Episoden aus dem Leben Jesu, welche Inspiration sein können für die eigenen Gottesbegegnungen. Dadurch übertrage sich Bedeutung für die Gesellschaft und ihren Blick auf das Alltägliche, um darin religiöse Momente aufzuspüren, auch in dem Bewusstsein, durch die Konfrontation mit der Geschichte des Glaubens fehlerhafte Vergehen oder dem Glauben entgegenstehende Versuchungen ausfindig machen zu können.²⁶⁷

3) Reflexion des Glaubens: Mit der gleichsam Betonung der Vernunft könne ein Begegnen Gottes auf derselben Ebene erst das Verständnis eröffnen, wie ein Gedanke Gottes zu fassen sei. Gott als die Liebe zu verstehen, der oder die nicht in der Welt verhaftet, aber dennoch gegenwärtig zu erfassen sei, erlaube es, wie Tomberg schreibt, ein Gottes- und Selbstverständnis zu verstehen, welches aber stets von Ungewissheiten begleitet werde. Dennoch schaffe man es durch die Reflexion, ohne sich auf gleicher Ebene mit Gott zu positionieren, Fragen zu stellen, die auch Anklage sein dürfen, weil der Mensch wisse, dass er dazu berufen sei. Dadurch fühle sich der Mensch auch dazu aufgerufen, Position zu beziehen, Haltungen zu begründen und seine Subjektivität und Individualität zu entwickeln sowie Anteil und Verantwortung zu übernehmen.²⁶⁸

4) Erleben von Glauben: Gemeinsames Ausgestalten von Liturgie führe laut Tomberg hin zum Nachdenken über das Geheimnis Gottes und der Welt. Erfahrungen der Erlösung und Befreiung, die im Mitnehmen des Geschenks der Freiheit begriffen werden, sowie, dass die Verantwortung für das eigene und fremdes Dasein an Gott übertragen werden dürfen, lassen Gott als ein noch tieferes Geheimnis erahnen und drängen dazu, Glaubensspuren im Leben wahrzunehmen und dementsprechend zu handeln, im Vollziehen von Hoffnung und Vergebung.²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 312-313.

²⁶⁷ Vgl. ebd., 313 - 314.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 314 - 315.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 315 - 316.

Seine Impulse resümierend benennt Tomberg einen solchen didaktisch praktischen Glauben mit den Eckpunkten kommuniale Praxis, advokatorische Praxis, theologale Praxis und ekklesiale Praxis als Dienst der Diakonie am Menschen, im Sinne seiner Verantwortung, die sich durch seine Gottesebenbildlichkeit begreifen lässt. Im Weiteren konkretisiert Tomberg diese dadurch, dass er auf die Praxis bezogene Methoden beschreibt, die die zuvor beschriebenen Hinweise, Glauben in der Religionsdidaktik zu behandeln, untermauern.

7.1. Konkrete Ansatzpunkte für einen Religionsunterricht aus dem Impuls der Freiheit

„Ohnehin ist ‚guter‘ Unterricht nicht planbar, sondern Sache des Geistes.“²⁷⁰, diese These stellt Tomberg an den Beginn jenes Kapitels, in dem konkrete Impulse für ein Unterrichtshandeln im Sinne des gläubigen Handelns unter dem Paradigma der Freiheit vorgestellt werden sollen. Mit Schwerpunktsetzungen auf dem Vollzug von Würde und Anerkennung an den Schüler*innen erweisen sich für ihn ausgearbeitete Unterrichtsentwürfe als kontraproduktiv. Stattdessen gibt er einige Hinweise auf konkrete Handlungen, mit denen Religionsunterricht die Dimension eines gläubigen Handelns miteinbringen kann. Folgende Grundsätze formuliert Tomberg, subsumiert unter dem Prinzip eines Unterrichtens auf Augenhöhe, dazu:

1) „Glaube lernt an der Freiheit des konkret begegnenden anderen“²⁷¹: Aus diesem Grundgedanken heraus lassen sich Kompetenzen wie das Wahrnehmen von Beziehungsarten, ein Sensibel-Werden für religiöse Erfahrungen und das Einüben von Toleranz aufzählen. Bestimmte Handlungen dazu können sich so äußern, dass aufeinander zugegangen und miteinander gesprochen werde, ohne Konkurrenzdenken, indem Entschuldigung, Vergebung und respektvoller Umgang sowie soziale Lernformen im Sinne eines partnerschaftlichen Zusammenlebens eingeübt und angewandt werden. Das Hauptaugenmerk dabei sei, dass ein richtiges Kennenlernen der Schüler*innen forciert werde, auch um Gleichheit in der Beziehung suggerieren zu können und wechselseitiges Lernen, welches ebenso die Lehrenden als Lerner sehe, zu betonen. Praktikable Beispiele, die Tomberg dazu nennt, wären, in den Lebensgeschichten der Schüler*innen Spuren Gottes aufzufinden, den Lebensalltag der Schüler*innen im Religionsunterricht etwa durch den Einsatz moderner Medien zu berücksichtigen, aber auch den Lebensgeschichten der Lehrer*innen und deren theologisches Ringen Raum zu geben. Dialogisches, interpersonales Unterrichten solle ein Sich-Öffnen auf beiden Seiten ermöglichen, dabei Zweifel

²⁷⁰ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 318.

²⁷¹ Ebd., 330.

und Unsicherheiten ernst nehmen, und einen kommunikativen Unterricht wahren, der sich etwa in der Wahl der Medien oder der Sitzordnung zeigte „So wird authentische Begegnung ermöglicht und das schulische Machtgefälle wirksam unterlaufen. So begegnen Menschen einander von Frei zu Frei und in der gottoffenen Abgründigkeit ihrer Freiheit.“^{272 273}

2) „Glaube lernt, weil Menschen gemeinsam und füreinander die Bedeutung der Tradition erschließen“²⁷⁴: Im Sinne der advokatorischen Praxis nennt Tomberg Aktionen, die darauf hinauslaufen, Rituale miteinander zu feiern, das gemeinsame Erschließen der Hl. Schrift und religiöser Zeugnisse, die Geschichten der Bibel als Standbilder oder Rollenspiele nachzuerzählen wie auch das Hinterfragen eines Verständnisses von Tradition und Symbolen und sich und anderen hier der Lebendigkeit des Glaubens für die Gegenwart zu versichern. Die Erschließung des Evangeliums im Hervorheben der Bedeutung der Botschaft Jesu dürfe auch zu Kritik führen, sowie zu der Befassung mit alternativen Wirklichkeitswahrnehmungen. Vor allem das Aufgreifen oder Zulassen von Themen, die die Schüler*innen bewegen, eigne sich hier auch, die Schüler*innen - Lehrer*innen-Beziehung zu prägen. Unter Begegnung mit der Tradition versteht Tomberg aber nicht nur die Begegnung mit dem Evangelium, sondern ein Hervorholen dieser in all ihrer Unterschiedlichkeit und auf verschiedenen Ebenen: „[...] in Kirchen, auf Friedhöfen, in Gotteshäusern anderer Religionen, in Filmen oder den Auseinandersetzungen der Religionen seit dem 11. September.“²⁷⁵ Einen interagierenden, bibeldidaktischen Unterricht zu schaffen, welcher nicht primär nur am Textverständnis interessiert sei, werde ebenso als Methode vorgeschlagen, Tradition am Menschen festzusetzen, die Person als zentrales Medium zu verstehen, wie Tomberg schreibt.²⁷⁶

3) „Glaube lernt, die Bedeutung Gottes in Begegnungen zu verstehen“²⁷⁷: Mit dem Schwerpunkt auf der Entwicklung von Individualität schlägt Tomberg unter dieser Kapitelüberschrift vor, sich mit kindertheologischen Fragestellungen zu befassen, reflektiertes Arbeiten wie Perspektivenwechsel, Verlangsamung oder das Unterbrechen von Routinen einzubinden wie auch Methoden- und Medienkompetenz im Religionsunterricht einzuüben. All dies solle dazu führen, Gottesgewissheit durch Beziehungen und Begegnungen zu schaffen, in Reflexion darauf,

²⁷² TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 342.

²⁷³ Vgl. ebd., 330 – 342.

²⁷⁴ Ebd., 342.

²⁷⁵ Ebd., 347.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 342 – 350.

²⁷⁷ Ebd., 350.

dass die Jugendlichen in ihrem Lern- und Deutungshorizont bestimmt seien von naturwissenschaftlichem Denken. Deshalb plädiert Tomberg dafür, andere Fachdidaktiken und säkulare Deutungsmuster im Unterricht aufzunehmen. „[...] aber ohne diese Deutungsmuster zu diffamieren, sondern indem es die Herausforderungen, die solche Muster bieten und darstellen, annimmt und ihnen offensiv begegnet.“²⁷⁸, da dadurch einerseits Positionierungen erfolgen können und andererseits sich überschneidende sowie divergente Perspektiven Diskussionsstoff sein können.²⁷⁹

4) „Glaube vollzieht sich als lernende Umkehr zu sich selbst“²⁸⁰: Anzusetzen sei in diesem Kapitel mit dem Blickpunkt auf die spirituelle Dimension, sich durch gewisse Handlungen dem Interesse am anderen hinzugeben, etwa indem aktiv das Gespräch gesucht, Achtsamkeit und Miteinander ausgelebt, sowie das Nachspüren von Mystagogie eröffnet werde, durch Singen, Tanzen, Beten, Betrachten oder Schweigen. Ziel sei es, die Schüler*innen auf die Glaubensgemeinschaft der Kirche aufmerksam zu machen, indem eben spirituelle Erziehung in den Unterricht eingebracht werde, schließlich erweise sich laut Tomberg der Religionsunterricht immerhin bereits als kirchlich bedeutsamer Ort, denn: „[...] das, was hier gesagt wird, kann an keinem anderen Ort in dieser Form gesagt werden.“²⁸¹ Trotzdem könne erst mit Integration in die Kirche leibhaftigere Teilnahme gelebt werden und eventuell mit dem, wie Tomberg meint, vielschichtigem Leitbegriff *Kommunikation des Evangeliums* eine moderne, dem Zeitgeist der Jugend entsprechende Gelebtheit des Glaubens eingebracht werden. Die Angewiesenheit des Religionsunterrichts auf die (Orts-)Kirche beurteilt Tomberg als wegweisend, weil eine Weiterentwicklung des Glaubens durch eine neue Generation geschehen und Begeisterung erfahren werden könne, die ein Lernen aus Erleben gewinne, denn erst in der Gemeinschaft Mitglaubender werde Mystagogie wirksam.²⁸²

²⁷⁸ TOMBERG, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit, 353.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 350 – 355.

²⁸⁰ Ebd., 355.

²⁸¹ Ebd., 356.

²⁸² Vgl. ebd., 355 – 359.

7.2. Steinkellners Werke im Religionsunterricht einsetzen? Gedanken zum Glaubenslernen anhand aktueller Jugendliteratur

Auf Basis der nun zusammengetragenen Erkenntnisse, wie Religionsunterricht um das Element des Glaubenslernens erweitert, theoretisch wie auch praktisch, stattfinden kann, bleibt noch eine letzte Frage, zumindest im Kontext dieser Arbeit, offen, nämlich inwieweit eine Beschäftigung mit Steinkellners Jugendbüchern außerhalb eines wissenschaftlichen Kontextes im schulischen Rahmen, spezifisch im Religionsunterricht, so als Unterrichtsmittel eingesetzt werden kann, dass damit eine Brücke zur Frage des Glaubensvollzugs geschlagen wird.

Orientieren soll sich nun dieses Zusammenführen zum einen am Fazit der Leitlinien-Ausarbeitung von *Rabensommer* und *Papierklavier* sowie zum anderen an den zuletzt ausgeführten praktischen Anweisungen Tombergs, die er für eine Verankerung des Glaubens im Religionsunterricht zusammengefasst hat. In Anlehnung daran lassen sich drei zentrale Eckpunkte festhalten, welche vor allem auch unter der Perspektive von handlungs- und produktionstheoretischen Methoden das Hinweisen auf die Glaubensdimension unterstützen können.

Als Erstes wäre das Aufarbeiten und Herausstreichen von Vergleichen eine Möglichkeit, die hier verwendeten Jugendbücher aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Gemeint ist damit, dass bestimmte Episoden, wie beispielsweise in beiden Werken Kritik an vorgefassten Meinungen und in der Gesellschaft verankerten Strukturen Thema ist, vergleichend dazu die Schriften aus dem Alten oder Neuen Testament betrachtet werden und den Blick vor allem auch religionshistorisch den Blick auf die damaligen Verhältnisse zu werfen, etwa im Umgang mit Armen, Außenseitern und Frauen in der Gesellschaft. Damit soll ein Nachvollziehen erreicht werden, ob solche Kritik auch eine Verbindung zur damaligen Zeit nachweisen lässt und dies zudem in die heutige Zeit zu übertragen ist, um die Aktualität der Hl. Schrift und das Hinterfragen von gesellschaftlichen Verhältnissen und was man unter dem Deckmantel des Glaubens dagegen tun kann, wahrzunehmen.

Gleichfalls können beispielhafte Szenen aus der fiktionalen Welt Anstoß dazu sein, Symbole zu hinterfragen, um Vergleiche zwischen Geschichte und Gegenwart anzustellen, oder auch in den zur Verfügung gestellten Lebensgeschichten der Protagonist*innen Spuren Gottes, des Göttlichen, gesucht werden, der Entwicklung dieser Identitäten dazu von Anfang bis zum Ende des Buches nachgegangen werden und eventuell Szenen herauszufiltern, die ein Ringen mit sich mit einem theologischen Ringen zu vergleichen wären. Nicht außer Acht zu lassen wäre dabei auch der Miteinbezug der Schüler*innenpersönlichkeiten, also dass auch ein weiterer

Vergleich dazu angestellt wird, wie die persönliche Glaubenssicht zur behandelten Thematik ist oder wie der persönliche Glaubensweg in die eigene Lebensbiografie einzuordnen wäre und ob es darin schon Spuren eines religiösen Haders oder ähnliche Situationen gegeben hat. Mit Rückbezug darauf, dass es Tomberg als Ziel nennt, die Person als Medium der Tradierung verstehen zu können, lässt sich dies in Bezug auf das Reflektieren der Lebens- und Glaubensgeschichte auch so verwirklichen, hier für einen wichtige Daten oder Erlebnisse festzumachen und die Schüler*innen festzuhalten zu lassen, was *ich* als Medium, hinsichtlich der Glaubensvermittlung respektive der Nachfolge, anderen vermitteln möchte, was es auch in naher Zukunft wissens- und lebenswert zu erhalten gilt. Zusätzlich dazu wäre es als Metakompetenz zu erachten, darüber zu sinnieren, wie eine moderne, dem Zeitgeist entsprechende Gelebtheit des Glaubens aussehen könnte.

Zum Zweiten wäre der Ansatz zu bedenken, interpretativ mit den Werken zu arbeiten und, wie zuvor schon erwähnt, mit Hilfe eines anderen Blickwinkels, sozusagen mit einer Lupe des Glaubens, an Textstellen anzusetzen, diese weiterzudenken oder auf die Perspektive der Schüler*innen umzumünzen. Das könnte so aussehen, dass eine Szene als Standbild oder Rollenspiel nachgestellt wird und dabei ein Agieren aus christlicher Werthaltung gefragt ist, wenn es etwa um das Vergeben Julis in *Rabensommer* geht oder dass einer der Kurztexte in *Papierklavier*, die erklären was das Glück ausmacht, zu einem (Dankes-) Gebet umgestaltet wird. In diese zweite Schiene, die eher dem handlungs- und produktionstheoretischen Arbeiten verhaftet ist, fällt auch das Erleben und Wahrnehmen von Spirituellem hinein. So könnten Grafiken aus *Papierklavier* herangezogen werden, um daran schweigendes Betrachten zu üben und im Nachhinein darüber zu sprechen, was es für den Glauben einer Person etwa bedeuten kann, wenn hier eine Hand hinter einem Vorhang hervorgestreckt wird oder sich aus Gedankenblasen eine Taube formiert, etwa hierzu lässt sich auch ein Rückverweis auf den vorherigen Absatz ziehen, in dem von Vergleichen und Symbolen geschrieben wurde. Natürlich laden nicht nur Bilder, sondern auch Texte ein, zu betrachten, und es lassen sich sicherlich ein paar Textstellen auffinden, die sich für das Interpretieren von Glaubensvorstellungen eignen.

Als dritte, zentrale Möglichkeit, die beiden behandelten Jugendwerke im Religionsunterricht zur Rückfrage von Glauben in säkularer Literatur, heranzuziehen, wäre zuerst einmal das bloße Herannehmen von einem Jugendbuch als modernes Medium, ganz abgesehen davon, inwiefern für heutige Jugendliche Bücher noch als moderne Medien gelten können, zumal es davon wahrscheinlich schon E-Books oder Hörbuchvarianten geben könnte. Nichtsdestotrotz behandeln

die Bücher zeitgemäße Inhalte, die Jugend betreffende Themen und scheuen auch nicht davor, hinsichtlich der Sprache kurz einmal ausfällig zu werden. Dazu kann dies im Weiteren dazu verhelfen, wie Tomberg in dem dritten zusammengefassten Aspekt schreibt, andere Fachrichtungen miteinzubeziehen, sie als gleichberechtigt wahrzunehmen und daran eine Diskussion zu starten beziehungsweise Positionen zu beziehen. So können einem gerade in einem modernen, dem rationalen Denken verhafteten Jugendbuch, alternative Fakten oder der Naturwissenschaft verhaftete Meinungen begegnen, und die wahrscheinlich eher aus Lehrer*innen-Sicht dazu verleiten, sie als Diskussionsgrundlage freizugeben. Wenn etwa in *Rabensommer* Homosexualität eine zentrale Rolle spielt, lädt dies gerade dazu ein, die kirchliche Lehrmeinung zu diesem Themenfeld zu beleuchten, natürlich sind auch hier wieder die persönlichen Ansichten der Schüler*innen nicht außen vor zu lassen. Oder wenn die Frage nach dem Wert des Lebens in einem intertextuellen Querverweis auf die Buchreihe *Die Tribute von Panem* auftaucht und in *Papierklavier* der Tod auf der Couch hockend karikiert wird, dann kann dies ebenso Diskussionsanlass bieten. Aber auch das Bleiben in der Fachrichtung, also in der Theologie, kann dazu genutzt werden, die beschriebenen tradierten Stellen des Glaubenslebens der Jugendlichen, wie etwa der Tanz auf dem Friedhof in *Rabensommer*, zu diskutieren, ob dies ordnungsgemäß oder zeitgemäß für einen Totenkult ist und speziell, wie das hier mit Jugendkultur zu vereinen ist, vor allem auch, wenn der Einfluss von christlichen Symbolen wie das Tragen von Kreuzen als Schmuck zu nennen und hinterfragen wäre.

Zusammengefasst wurden hier drei Perspektiven mit einigen Beispielen aus den Texten beschrieben, die, festgemacht am Entdecken von Glauben in zeitgemäßer Jugendliteratur, als Hauptkonstanten zum praktischen Erarbeiten ausgearbeitet wurden. Diese waren zuerst das Anstellen von Vergleichen zwischen der fiktionalen Welt als Ausgangspunkt mit früheren, biblischen und heutigen Ansichten, dann das Interpretieren sowie Um- und Neudenken von Textstellen, die auch in performativer Art ausgeführt werden, sowie mit spirituellen Elementen bereichert werden können und zuletzt wurde das Zulassen von Diskussionen und Einnehmen persönlicher Haltungen durch Referenz auf bestimmte Textstellen in Verbindung zum Glauben genannt. Diese Möglichkeiten, an den Text heranzugehen, entsprechen dem Ansatz Tombergs, der in seinen Kurzkapiteln zum Hineinholen von Glaubenslernen in den Religionsunterricht, dies als Erschließen von Tradition, Umkehr zu sich und die Bedeutung Gottes respektive des Glaubens in Begegnung (mit anderen oder wie hier anderen Fachrichtungen) bezeichnete. Die Schlussreferenz, und auch um einen Vergleich zu ziehen zwischen theoretischem Input und

handlungsbezogenen Praxiselementen, zwischen Fach- und Vergnügungsliteratur, ist, dass Hoffnung vermittelt wird, die sozusagen im Sinne einer Reich-Gottes-Theorie eine Welt impliziert, die Andersartigkeit wahrnimmt und schätzt, am Vergangenen nicht festhalten, sondern Perspektiven für Neuerungen aufzeigen möchte sowie das Lernen am Subjekt, als Erleben statt bloßem Rezipieren, zulässt.

8. Zusammenfassende Schlussfolgerungen und Ausblick

Den Gedanken des eigenen Freiseins wahrzunehmen, ohne diesen in Verbindung mit seiner Bedeutung als göttliches Geschenk und Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit dem Glauben zu begreifen, ist, wie sich gegen Ende dieser Arbeit herauskristallisiert hat, eigentlich ein unmöglicher Tatbestand, denn mit dem Erkennen der eigenen Freiheit vollzieht sich damit auch das Erkennen Gottes, gilt es doch dieses Woher der Freiheit, oder nach Pröpper das Unbedingte, zu ergründen und erweisen. Doch nicht jede*r, die oder der sich als freier Mensch deklariert, ist sich auch dessen bewusst, wie sehr der Glaube dabei zum Tragen kommt.

Ist, so stand nun folgende Frage zu Beginn dieser Arbeit, das Zusammenführen von Jugend und Kirche mit dem Befassen eines Freiheitsgedankens, der weder alleinig sakral noch säkular sein soll, möglich? Und kann, unter diesem Gesichtspunkt und um an den vorherigen Absatz anzuschließen, eine Relevanz des Glaubens in den der rational erklärbaren Welt verhafteten Denkstrukturen aufgewiesen werden? Diese Fragestellungen nun im Anschluss der vielfältigen Aspekte, die hierzu eröffnet wurden, alleinig zu bejahen oder verneinen, mag zu anmaßend sein, um hierauf eine tatsächliche Antwort zu liefern. Trotzdem darf darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Anfang eines Hinbewegens aufeinander zu gemacht werden kann, wenn beispielsweise, wie Langenhorst anfangs zitiert wurde, das Aufspüren, wie Religiöses in der Literatur zu Tage kommen kann, geschieht, und zwar durch ein Vermitteln und Ausdeuten dabei vorkommender Symbole. Wenn in einem weiteren Schritt dann jene relevanten Entdeckungen die Basis dazu liefern, dahingehendes Glauben-Wollen oder Glauben-Können zu reflektieren, führt das Jugend und Kirche schon einmal insofern zusammen, dass anstelle von Ignoranz ein Nachdenkprozess eingeleitet wird. Natürlich braucht es dazu einen Ort, an dem hierfür Möglichkeiten angeboten werden, wo die Religionspädagogik diese Nahtstelle etwa in der Jugendpastoral oder im Religionsunterricht ist. Es ist möglich, den Schnittpunkt zur Theologie in den tieferliegenden Strukturen eines Textes und Verbindungen zur Jugend zu entdecken, das

wurde in dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit Steinkellers Adoleszenzromanen bewiesen, nur bedarf es mehrerer Komponenten, darauf aufmerksam zu werden sowie kann eine Bereicherung daraus nur in einem gegenseitigen Auf-sich- zu- Bewegen erfolgen, oder um im Sinne Präppers zu sprechen, sich gegenseitig seine Freiheit diesbezüglich zu eröffnen.

Im Sinne eines Ausblicks soll nochmals auf diesen einen speziellen Aufruf Tombergs verwiesen werden, dass Glaubensvermittlung vormals die Anerkennung vom Subjekt Mensch in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen stellen muss, indem Identitäten im Annehmen von Freiheiten als Freiheiten generiert werden. Wann und wie das geschehen mag, das vermag noch ein langer Prozess von Neuerungen alter Strukturen sein, doch darf darauf gehofft werden, dass all jene christlichen Werte, die das Menschsein bestärken, etwa unter den Stichworten gegenseitiges Anerkennen und Beziehungen pflegen, dabei den Vorzug erhalten. Das kann schon im Kleinen beginnen, wenn etwa solche Umgangsformen im Religionsunterricht eingeübt werden, und ein Bild von Kirche zum Tragen kommt, das einlädt, Mitglied einer Gesellschaft zu werden, die sich dessen bewusst ist, dass das Geschenk der Freiheit von Gott kein zwingendes ist, sondern in dessen Vertrauen auf seine Schöpfung diese der alleinigen Verantwortung unterliegt, Gottes Geschenk anzunehmen und zum Guten zu verwirklichen. Der Anstoß, Glaubenslernen im Unterricht zu lernen, wäre dahingehend ja bereits auszumachen, dass ein Sprechen darüber und Erforschen dessen erfolgt, was das Wort *Glaube* überhaupt bedeuten und welches Spektrum es möglicherweise eröffnen kann, in dem auch der Begriff der *Freiheit* Erwähnung findet, dazu braucht es noch nicht einmal eine Vertiefung in die Fülle an Lehrsätzen. Schlussfolgernd betrachtet hat sich das Anfragen an ein Lernen oder Verstehen-Wollen von Freiheit in Richtung einer Fragestellung zu Glaubens-Lernen gewandelt und es hat sich damit aber auch die Erkenntnis vollzogen, dass sich Glaube aus einem Bewusstsein von Freiheit entwickelt und dabei wurde aufgezeigt, dass diese beiden Begriffe eng miteinander verknüpft sind.

Wenn man sich nun dazu schlussendlich der dieser Arbeit vorangehenden Forschungsfrage zuwendet, die hier im Anschluss nochmals zitiert werden darf, kann darauf doch eine mehr oder minder eindeutige Antwort gegeben werden.

Ist das Freiheitsverständnis in aktueller Jugendliteratur, hier am Beispiel der Jugendromane Elisabeth Steinkellers, theologisch anschlussfähig?

Dass Freiheit eine tiefe, nicht immer offensichtliche, Verbindung zu Glauben hat, hat sich in Beschäftigung mit Fachliteratur, aber auch mit dem Aufweisen freiheitstheoretischer Strukturen in besagten Jugendwerken nach theologischen Referenzpunkten bestätigt. Ja, das Freiheitsverständnis in aktueller Jugendliteratur ist anschlussfähig, es theologisch auszudeuten, und kann dabei mehrere Zielvorstellungen pflegen, sei es, um sich interdisziplinärer auszurichten und mit anderen Fachrichtungen zu vernetzen, sei es, um in den Religionsunterricht moderne Medien und Glaubensvermittlung gleichermaßen hereinzuholen oder sei es, christliche Glaubenswahrheiten nicht als veraltete Weisheiten wahrzunehmen, sondern ihr symbolhaftes Dasein im Alltäglichen zu verorten.

8.1. Weiterführende Fragen

In diesem letzten Kapitel darf nun noch darauf hingewiesen werden, welche weiteren Fragestellungen mit tieferem Einblick in die Forschungsthematik eröffnet wurden und Anlass geben können, sich weiterführend in Anschluss an die Thematik zu beschäftigen. Aus den vielen Aspekten, die nur am Rande erwähnt wurden und auf Grund ihres Umfangs hier nicht bearbeitet werden konnten, stechen besonders folgende hervor:

Das Sujet der Identitätsbildung und Subjektwerdung könnte daraufhin untersucht werden, inwiefern hier der theologische Freiheitsgedanke zum Tragen kommt, vor allem wenn man der in dieser Arbeit erwähnten Theorie folgt, dass Identitäten gegenseitig eröffnet werden, indem sie Anerkennung anderer Freiheiten anbieten beziehungsweise erfahren.

Die Bedeutung des Einsatzes von Literatur in Religionsunterricht kann hinsichtlich der Annahme, dass davon mehrere Kompetenzbereiche profitieren, beleuchtet werden. Sicherlich gibt es dazu schon Einiges an Untersuchungen, aber wie auch hier angeführt wurde, gibt es eine Vielzahl an religiösen Themenfeldern und Autor*innen, welche noch nicht oder nur am Rande eine bewusste Befassung mit diesen erfahren haben. Motive, die in Bezug auf ihre theologische Ausdeutung hinterfragt werden können, gibt es sicherlich vielfältige, besonders hinsichtlich der Kinder- und Jugendliteratur.

Dementsprechend ist die Beschäftigung mit fächerübergreifendem Arbeiten, hier eben aus Blickwinkel des Religionsunterrichts, ebenso ein Themenfeld, an welchem sich eine Bandbreite

an Thesen, Anforderungen und Methoden aufzeigen lässt und bietet hier auch beispielsweise den Anlass, schematisches, kategorisierendes Denken einzudämmen und Toleranz einzuüben.

Ein in besonderer Weise den Religionsunterricht betreffender Bereich, mit dem man sich ebenso noch eingehender beschäftigen könnte, wäre zu hinterfragen, wie sehr Glaubensvermittlung darin ihren Platz haben kann oder soll, wenn jegliche dazugehörigen Komponenten dahingehend berücksichtigt werden.

Letztendlich können ebenso die die Generation Jugend einnehmenden Interessen in Bezug auf die Position der Kirche dazu eruiert werden. Beispielhaft aus dieser Arbeit wäre etwa die Bedeutung von LGBTQI+ in Bezug auf die lehramtlichen Aussagen durch die Geschichte hindurch und ihre jetzige Haltung zu recherchieren.

II. Literaturverzeichnis

CHRISTOPHERSEN Alf –JORDAN Stefan, Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2007, 109-112.

GENETTE Gérard, Die Erzählung, Paderborn ³2010.

KAUFNER-MARX Eva, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröpper, Würzburg 2002.

KAULEN Heinrich, Jugend- und Adoleszenzromane zwischen Moderne und Postmoderne, in: 1000 und 1 Buch Nr.1/1999, 4-12.

LANGENHORST Georg –WILLEBRAND Eva (Hg.), Literatur auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit literarischen Texten des 21.Jahrhunderts, Ostfildern 2017.

METTE Norbert, Identität aus Gratuität. Freiheit als Prinzip von religiöser Erziehung und Bildung, in: Michael BÖHNKE u. a. (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen [FS Thomas PRÖPPER], Regensburg 2006, 433-451.

PLATZBECKER Paul, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003.

PRÖPPER Thomas, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: Thomas PRÖPPER (Hg.), Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 57-71.

PRÖPPER Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991.

PRÖPPER Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: Thomas PRÖPPER (Hg.), Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 5-22.

PRÖPPER Thomas, Theologische Anthropologie I, Freiburg im Breisgau – Wien 2011.

SCHOCKENHOFF Eberhard, Theologie der Freiheit, Freiburg im Breisgau 2007.

SEIBERT Ernst, Themen, Stoffe und Motive in der Literatur für Kinder und Jugendliche, Wien 2008.

STEINKELLNER Elisabeth, Papierklavier, Weinheim 2020.

STEINKELLNER Elisabeth, Rabensommer, Weinheim 2017.

STÜRZEKARN Kerstin, Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs, Regensburg 2015.

TOMBERG Markus, Religionsunterricht als Praxis der Freiheit. Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns, Bd. 7: Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, Berlin 2010.

Internetquellen

BOHEMA, das junge kulturmagazin, „Jeder Mensch wünscht sich, dass alles gut wird.“ (01.Mai 2022), URL: <https://www.bohema-wien.com/literatur/o8zlwglau97wu06vcn39sl7ucail> [Abruf: 11.August 2022].

DER SONNTAG, Debatte um Jugendbuchpreis. Keine Ohren für den Klang des Papierklaviers (2. Juni 2021), URL: https://www.meinekirchenzeitung.at/wien-noe-ost-der-sonntag/c-bewusst-leben-alltag/keine-ohren-fuer-den-klang-des-papierklaviers_a22852 [Abruf: 12.August 2022].

DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Statut des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises (22. Juni 2021), URL: <https://www.dbk.de/themen/auszeichnungen-der-deutschen-bischofskonferenz/katholischer-kinder-und-jugendbuchpreis/statut> [Abruf: 11.August 2022].

DUDEN, Freiheit, die. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Freiheit> [Abruf: 20.März.2022].

DUDEN, Unbedingtheit, die. URL: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Unbedingtheit> [Abruf: 15.April 2022].

KATHOLISCH GLAUBEN, Lexikon für Theologie und Kirche, Stichwort: Molinismus (14.02.2018), URL: <https://katholischglauben.info/lexikon/molinismus/> [Abruf: 05.August 2022].

ÖSTERREICHISCHES BIBLIOTHEKSWERK: Das Forum katholischer Bibliotheken, Literatur, URL: <https://www.biblio.at/literatur/rezensionen/listbem.html?bem=2015bn4&page=22> [Abruf: 12. August 2022].

STEINKELLNER Elisabeth, about, URL: <https://www.elisabeth-steinkellner.at/about> [Abruf: 11.August 2022].

III. Anhang

Abstract

Diese Masterarbeit, welche unter dem Titel *Zur Freiheit berufen. Aufspüren eines theologischen Freiheitsverständnisses in aktueller Jugendliteratur* verfasst wurde, hat zum Ziel, den Nachweis zu vollziehen, inwieweit sich theologische Inhalte in literarischen Texten, hier speziell der Jugend- und Adoleszenzliteratur, aufweisen lassen. Die Forschungsfrage dazu lautet folgendermaßen: *Ist das Freiheitsverständnis in aktueller Jugendliteratur, hier am Beispiel der Jugendromane Elisabeth Steinkellners, theologisch anschlussfähig?*, und möchte damit vor allem das Motiv der Freiheit aus einem theologischen Blickwinkel heraus beleuchten, um dieses anschließend in seiner profanen Bedeutung zu reflektieren. In einem ersten Teil der Arbeit wird deshalb als theoretische Grundlage dafür das Freiheitskonzept des Theologen Thomas Pröpper geschildert, um daraus Leitlinien zu erarbeiten, welche später Anwendung finden sollen, zwei ausgewählte Jugendwerke der österreichischen Autorin Elisabeth Steinkellner auf ihre freiheitstheoretischen Strukturen aus theologischem Verständnis heraus zu durchleuchten. Miteinbezogen werden auch religionspädagogische Theorien, wie ein Freiheitsbewusstsein ausgebildet und wie dieses mit einem Glaubenslernen in Verbindung gebracht werden kann. Bevor im zweiten Teil dieser wissenschaftlichen Arbeit die Leitlinienanalyse vollzogen wird, werden die beiden Bücher Elisabeth Steinkellners, nämlich *Rabensommer* und *Papierklavier*, nochmals einer Untersuchung unterzogen, inwiefern sie laut Heinrich Kaulen als Jugend- oder Adoleszenzroman gelten können, und wie sie sich, mit Gérard Genette betrachtet, formal in der Erzählgattung als literarischer Text verorten lassen. Schlussendlich lässt sich in Durchsicht des Inhalts beider Bücher anhand fünf ausformulierter Leitlinien aufweisen, dass Motive eines Freiheitsdenkens, welches Wurzeln im Religiösen hat, aufscheinen und weiterführende Ideen dürfen genannt werden, wie hierzu gearbeitet werden kann, damit es jene verdeckten Strukturen an die Oberfläche zu holen gilt. Abschließend darf das Resümee vollzogen werden, dass Freiheitdenken eng mit einem Glaubenslernen verbunden ist, und es werden Ansätze eröffnet, wie eine weiterführende Beschäftigung aus dieser Thematik heraus stattfinden kann.