

NEUES

HANDBUCH

Herausgegeben von Peter Eicher

THEOLOGISCHER

GRUNDBEGRIFFE

 KÖSEL

1

NEUES HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE

Neuausgabe 2005 • Band 1

Herausgegeben von Peter Eicher

Redaktion: Angela Schlenkrich

Kösel

GEWALT

→ Ethik → Frieden → Hexen → Hölle → Opfer
→ Verzweiflung / Angst

A. Aus evangelischer Sicht

I. Begriff

Die im Englischen als *violence* und *power*, im Lateinischen als *violentia* und *potestas*, im Französischen als *violence* und *puvoir* unterschiedenen Begriffe werden in der deutschen Sprache mit dem Wort *Gewalt* bezeichnet. Bei vielen Verwendungen dieses Begriffs klingen beide Bedeutungen an. Zum einen bedeutet *Gewalt* über andere ausgeübte Macht oder Herrschaft, die als rechtmäßig gilt, zum anderen eine zwangsweise Unterwerfung anderer unter den eigenen oder den institutionellen Willen, die tendenziell als illegitim verurteilt wird.

Gewalt im Sinn von *Zwang* wird mit oder ohne Absicht von einem oder mehreren Tätern oder Täterinnen gegenüber einem oder mehreren Opfern ausgeübt. Über je mehr Körperkraft und über je mehr Macht Personen als Täter oder als Täterinnen verfügen, desto größere Möglichkeiten besitzen sie, andere gewaltsam oder durch Androhung von Gewalt dazu zu bringen, ihren Willen zu tun. Obwohl seit der Antike in allen Gesellschaften die Ausübung von Gewalt unter gleichrangigen Personen als moralisch verwerflich, in den meisten Fällen als Verbrechen gilt und rechtlich sanktioniert wird, werden jeden Tag unzählige Menschen, darunter besonders Frauen, Kinder, Behinderte, Fremdaussehende, Jüdinnen und Juden, Obdachlose, Kranke und alte Menschen zu Opfern von physischer und/oder von sexueller Gewalt, die vorrangig von Männern, und zwar häufiger von jüngeren Männern ausgeübt wird.

Die Sozialwissenschaften analysieren Gewalt einerseits hinsichtlich ihrer individuellen oder kollektiven Akteure, andererseits hinsichtlich ihrer Strukturen. Strukturelle Gewalt wirkt quasi subjekthaft, obwohl die Akteure dieser Gewalt nicht klar auszumachen sind. Alle größeren sozialen Institutionen einschließlich von Kirchen und Gemeinden üben u.a. strukturelle Gewalt aus. Strukturen von Gewalt können sich auch psychisch fixieren, in Gewohnheiten und emotionalen Reaktionsmustern. Für die Aufrechterhaltung und für die Veränderung dieser Gewaltstrukturen sind konkrete Menschen verantwortlich, wie auch konkrete Menschen unter struktureller Gewalt leiden. Durch bestimmte Strukturen ökonomischer

in ihrem Gewalthandeln, auch in Kriegen, unterstützt haben. Christliche Kirchen sind den Opfern von Gewalt in der Weise verpflichtet, dass sie sich überall für politische und zivile Wege der Gewaltminimierung einsetzen und Täter bewegen, aus Gewaltstrukturen umzukehren.

J. Dierken, Gott und Gewalt. Ethisch-religiöse Aspekte eines zentralen Phänomens von Vergesellschaftung, ZMiss 83 (1999) 277–291; *J. Ebach*, Theodizee – Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der »Bindung Isaaks« (1 Mose 22): –, Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; *M. v. Felten*, »... aber das ist noch lange nicht Gewalt«. Empirische Studie zur Wahrnehmung von Gewalt bei Jugendlichen (Forschung Soziologie 87), Opladen 2000; *R. Girard*, Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg/Basel/Wien 1983 (Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978); –, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987 (La violence et le sacré, 1972); *W. Huber*, Die tägliche Gewalt. Gegen der Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg u.a. 1993; *M. Käßmann*, Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen, Hannover 2000; Kirchenamt der EKD (Hg.), Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche, Gütersloh 2000; *C. Walker Bynum*, Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter: –, Fragmentierung und Erlösung, Frankfurt 1996, 148–225 (Fragmentation and Redemption, 1991).

HELGA KUHLMANN

B. Aus katholischer Sicht

Das Zusammenleben der Menschen ist, ob auf mikro-, meso- oder makrosozialer Ebene, zwangsläufig, d.h. aufgrund der Gegebenheit gegenläufiger Interessen und begrenzter Ressourcen, von *Konflikten* bestimmt. Entstehung und Existenz von Konflikten sind eine mit der Natur des Menschen gegebene Realität und insofern normal. Nicht normal ist hingegen *Gewalt*. Sie ist in allen ihren Ausprägungen nur eine unter (grob betrachtet) drei Möglichkeiten des Umgangs mit Konflikten. So können Konflikte – alternativ zu gewalthaltigen Reaktionen – von einer oder allen daran beteiligten Parteien (etwa aus Passivität, Konfliktunfähigkeit, Feigheit oder Fatalismus) einfach nur ausgehalten (»ausgesessen«) oder aber – eine weitere, *dritte* und im Folgenden besonders hervorgehobene Alternative – (explizit) gewaltfrei zu lösen versucht werden.

Ähnliches gilt für das Verhältnis von *Aggression* und Gewalt. Von Aggression als einem lebenswichtigen Potential, sich in der Welt ich-stark (und durchaus gewaltfrei) behaupten zu können, ist streng jenes Phänomen zu unterscheiden, das mit *Aggressivität* gemeint ist und gewalthaltige Durchsetzungsversuche beschreibt, die über die bloße Selbstbehauptung hinausgehen. So wie Konflikte nicht

in Gewalt münden müssen, so muss auch Aggression nicht in Aggressivität und die damit verbundene Gewalt führen.

I. Dimensionen der Gewalt und definitorische Annäherung

Jede Reflexion der Gewalt kann heute auf die von Johan Galtung (1975) bahnbrechend in die Diskussion gebrachte Unterscheidung von (*inter*)*personaler* und *struktureller* Gewalt und die damit zusammenhängenden Differenzierungen aufbauen (beispielsweise von direkter und indirekter, intendierter und nichtintendierter, manifester und latenter, physischer und psychischer Gewalt). Dabei liegt nach Galtung immer dann Gewalt vor, »wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung«. Beispiel: Wenn heute die Lebenserwartung der einen Menschen, aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer diskriminierten Bevölkerungsgruppe, geringer ist als die einer anderen Schicht derselben Bevölkerung, dann sind die gesellschaftlich benachteiligten Bevölkerungsmitglieder Opfer struktureller Gewalt (vgl. die bereits 1967 von Stokeley Carmichael vorgenommene Unterscheidung zwischen *individuellem* und *institutionellem* Rassismus). In der Linie dieser Definition sind dann auch »alle Formen von Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, des Menschen durch den Staat, eines Volkes durch ein anderes Volk« Formen von Gewalt (Johannes Paul II., Welttag des Friedens 1980; vgl. auch schon Lateinamerikanische Bischofskonferenz, Medellin 1968, die angesichts strukturell bedingter Ungerechtigkeiten von »institutionalisierter Gewalt« spricht).

II. Gewalt in biblischer Überlieferung

Schon im ersten der beiden biblischen Testamente (AT) begegnet dieses umfassende Gewaltverständnis im Begriff des hebräischen *hamas*; dieser hebt nicht nur auf Blutvergießen ab, sondern auf jede Form der Vergewaltigung des Nebenmenschen (H. Haag, N. Lohfink). Eine Verbindung von individueller und struktureller Gewalt begegnet in der Erzählung von Kain, der nach seinem Mord an Abel Gründer einer Stadt wurde (J. Ebach). Frieden (*schalom*) kann es dementsprechend nur dort geben, wo man einander grüßt, also in den überschaubaren Strukturen (C. Westermann) akephaler, segmentärer Gesellschaften (F. Crüsemann). In der Linie dieses Gewalt- und Friedensverständnisses (vgl. 1 Sam 8; 2 Sam 24; vgl. auch Ri 8,22–23; 9,7–21) unterläuft Jesus die Herrschaftsstrukturen politischer Zentralgewalt, indem er seine ganze Energie auf den Ausbau eines Zusammenlebens auf der Basis von Tischgemeinschaften (J. Bolyki) konzentriert und damit dem hierarchischen Königreich der politischen Herrscher ein anarchisches Königreich Gottes (*basileía tou theou*) entgegensetzt (G. Hasenhüttl). Das angesichts militärischer

Gewalt von den Propheten geforderte ungeteilte Vertrauen auf Gott (Jes 7,9; Hos 14,4) und die damit einhergehende Verurteilung Israels wegen seines Vertrauens auf das (Kriegs-)Pferd (Ps 20,8f.; 33,15–18; 147,10f.; Jes 31,1.3; Hos 1,7; Mich 5,9; Jdt 9,7 u.a.) demonstriert Jesus, indem er ausdrücklich nicht auf einem (kriegerischen) Pferd, sondern auf einem (friedlichen) Esel in Jerusalem einreitet (Joh 12,14f.; Mt 21,5; vgl. Sach 9,9–10). Selbst das Mitführen eines Stabes zur Notwehr lehnt Jesus ab (Mt 10,10; Lk 9,3). Seine an der Barmherzigkeit Gottes (Lk 6,36; Mt 5,48) ausgerichtete Aufforderung zur Feindesliebe (Mt 5,43–48) steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Aufforderung zum Gewaltverzicht (Mt 5,38–42) und findet darin ihre einzig vorstellbare Konkretisierung. Die Forderung, dem Bösen keinen Widerstand zu leisten und die andere Wange hinzuhalten (Mt 5,39), illustriert Jesus selbst, indem er vor Gericht auf den Schläger zutritt und ihn (sokratische Methode) mit einer gezielten Frage gegen sein eigenes gewalttätiges Tun aufzurütteln versucht (Joh 18,23). Nicht nur den Mantel, sondern sogar das Hemd demjenigen zu lassen, der diesen fordert (Lk 6, 29; ähnlich Mt 5,40), und nicht nur den Besitzer auf der rechtmäßig abverlangten einen Meile zu begleiten, sondern auf einer unverlangten weiteren (Mt 5,41), das schafft jenen Raum, in dem diese ihr Tun kritisch reflektieren und auf dieser Basis ihre feindliche Einstellung überprüfen und einstellen können. Die gegen die Feststellung eines konsequenten Gewaltverzichts Jesu häufig ins Feld geführte sog. Tempelreinigung (Joh 2,15) ist, abgesehen von ihrer historischen Fragwürdigkeit und diversen philologischen Problemen, kein Gewaltakt, sondern im Sinne der Gewaltfreien Aktion sogar ein anschauliches Beispiel gewaltfreier Zeichenhandlung.

III. Gewaltverzicht in eschatologischer Perspektive

Dabei ist Jesus nicht in erster Linie ein Gewaltfreier. Sein Gewaltverzicht – ein gegen den ersten Anschein überraschend starkes Wort, da es nicht nur die Potenz, sondern auch den Impuls zur Gewalt voraussetzt – ist vielmehr die logisch zwingende und damit ethisch hoch verbindliche Konsequenz aus einer Theologie der Herrschaft Gottes als Handlungsprinzip (H. Merklein). Bemerkenswerterweise und mit Recht enthält sich Jesus jeder Definition dessen, was als Reich Gottes Grundlage seines Handelns ist (vgl. hingegen die Präzision der Visionen utopischer Literatur und die ihnen inhärente Dynamik zum Totalitarismus; A. Neusüss). Erst dadurch, dass bezeichnenderweise offen bleibt, was Reich Gottes (am Ende) meint, kann dieses zu einem Handlungsprinzip werden, das den Menschen über sich selbst hinauswachsen und das nicht und durch niemanden antizipierbare Optimum des (Zusammen-)Lebens anzielen lässt. Als etwas, das definitorisch offen bleiben muss (vgl. den Begriff des *eschatologischen Vorbehalts*), verbietet es jeden Griff zur Gewalt und schließt gerade so Frieden in allen seinen Dimensionen mit ein. Als immer offen zu haltendem Endprodukt kann ihm stra-

tegisch – unter dem Aspekt der Mittel-Ziel-Relation – nur der konsequente Gewaltverzicht entsprechen (vgl. Gandhi und Martin Luther King: wer Frieden ernten will, darf nicht Gewalt säen). Nur diejenigen, die auf Gewalt verzichten, können, so der in den Seligpreisungen nach Mt 5,5 aufgezeigte Zusammenhang, »das Land erben«. Gewalt hingegen verbaut den Weg ins »gelobte Land« des Friedens. Sie ist – im Sinne einer Definition des Lebens als prozessbestimmt und -offen – lebensfeindlich. Jede Gewalt, selbst die sublim daherkommende, stoppt Entwicklungsprozesse, kappt sie, bringt sie (bei tötender Gewalt allzu offensichtlich) an ein viel zu frühes Ende und steht einem in der »Reich Gottes«-Perspektive geführten Leben entgegen. Das Reich der Himmel kann eben niemand mit Gewalt an sich reißen (Mt 11,12).

IV. Gewaltverzicht aus Gottvertrauen – eine soziotheologische Orientierung

Gewalt ist aber nicht nur inkonsequent im Hinblick auf das zu Erreichende, Gewalt ist auch Ausdruck mangelnden Gottvertrauens (genauer gesagt: praktizierter Atheismus). Weil Gandhi auf die Macht der Wahrheit (*satyagraha*) und damit auf ein Drittes im Streit der Konfliktparteien vertraut, verzichtet er auf Gewalt. Sozio-theologisch gesprochen: Um im Zwischen der Konfliktparteien (*soziologische Horizontale*) einer konfliktlösenden göttlichen Wirkmacht (*theologische Vertikale*) einen Handlungsspielraum zu ermöglichen, ist durch gewaltfreies Handeln (dies geschieht in der Regel unilateral) ein Gewaltvakuum herzustellen. Wer auf Gott als einer Art *Dritten Macht* tätig vertraut (hebr.: *hă'āmîn*, vgl. Amen), ungeteilt auf Gott baut und setzt, in klassischer Terminologie: an Gott glaubt (oder, ebenso prägnant wie provozierend C. Heyward, »gottet«), der verzichtet auf Gewalt und damit auf den ihr inhärenten Anspruch, der anderen Konfliktpartei ein *alter deus* zu sein. Gewaltverzicht ist eine Glaubensfrage und somit Frieden tatsächlich ein Geschenk Gottes.

Die leidige Frage nach dem Verhältnis von *Macht* und *Gewalt* kann hier nur vor dem Hintergrund der Annahme von zweierlei Macht beantwortet werden: Nicht einmal jene, die in einer konkreten Situation in jeder Hinsicht auf Gewalt verzichten, können beanspruchen, die über allen frei schwebende, unverfügbare Macht Gottes zu repräsentieren (vgl. »König von Gottes Gnaden«); wo immer dagegen Menschen beanspruchen, Macht auszuüben bzw. sie sich anzueignen versuchen, handelt es sich im Grunde um den zwangsläufig in Gewaltverhalten und Gewaltverhältnisse einmündenden Versuch einer Okkupation der unverfügbaren Macht Gottes. Ähnlich beantwortet sich die Frage nach dem Verhältnis von *Recht* und *Gewalt* (zweierlei Recht). In weiterer Hinsicht ist zwischen einer »Macht zu ...« und einer »Macht über ...« zu unterscheiden. Während die erste ein Maß an Macht meint, das zum (Über-)Leben zwingend notwendig ist, beschreibt die

zweite ein Maß, das sich durch ein Mehr bei der einen und ein Weniger bei der anderen Person auszeichnet und dementsprechend ein Verhältnis der Über- und Unterordnung markiert.

V. Lehre und Praxis der Gewaltfreien Aktion

Spätestens seit Gandhi wissen wir, dass das, was Max Weber noch unter *Gesinnungsethik* einerseits und *Verantwortungsethik* andererseits getrennt hat, auf geradezu geniale Weise in der *Gewaltfreien Aktion* verbunden werden kann: nämlich das durch keine Gewalt gegen den Mitmenschen belastete gute Gewissen und das ohne jede Gewalt praktizierte politische Engagement. Voraussetzung dafür ist allerdings ein Gewaltfreiheitsverständnis, das nicht Gewaltfreiheit mit Passivität in Verbindung sieht, sondern in dieser eine (Hochform von) Aktivität zu erkennen vermag. In der Lehre der Gewaltfreien Aktion wird sogar sprachlich zwischen dem *Gewaltverzicht der Schwachen* (Gewaltlosigkeit) und dem *Gewaltverzicht der Starken* (Gewaltfreiheit) und damit zwischen einem etwa situations- oder ressourcenbedingten Gewaltverzicht und einem ethisch prinzipiellen unterschieden.

Ein durch zahlreiche historische wie sozialwissenschaftliche Studien gestütztes Eskalationssystem Gewaltfreier Aktion teilt sich (nach T. Ebert, ähnlich auch G. Sharp) in *subversive* (d.h. dem Widerstand zuzuordnende) Aktionen und *konstruktive* (d.h. die Alternativen aufzeigende und realisierende) Aktionen und zielt damit auf die Überwindung bzw. das Überflüssigmachen von sowohl Gewaltverhalten (*aktionale* Dimension) als auch Gewaltverhältnissen (*strukturelle* Dimension). Auf einer ersten Eskalationsstufe steht (nach einer Schematisierung von T. Ebert) neben dem Protest die funktionale Demonstration, auf einer zweiten Eskalationsstufe neben der legalen Nichtzusammenarbeit die legale Rolleninnovation und auf einer dritten Eskalationsstufe neben dem zivilen Ungehorsam die zivile Usurpation.

Nicht nur vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, der viel beklagten Spirale der Gewalt (H. Camara) die Realität und Hoffnung einer Spirale der Gewaltfreiheit gegenüberzustellen (vgl. ähnlich die der anthropologischen und friedensethischen Umorientierung dienende Betonung einer Lehre des gerechten Friedens gegenüber der klassischen Lehre des gerechten Krieges etwa durch Johannes Paul II.).

VI. Konfliktpädagogische Konsequenzen

Gewalt zählt zu den furchtbarsten Realitäten des Lebens. Sie bedarf deshalb, ob bereits ins Werk gesetzt oder nur als drohende Wirklichkeit, im Interesse ihrer Überwindung bzw. rechtzeitigen Abwehr einer unablässigen Aufmerksamkeit. Durch Gewaltdarstellungen jeglicher Art bedienen die Medien ihre RezipientenInnen in einem ihrer zentralen Grundbedürfnisse zu Recht. Zu Unrecht nährt

allerdings die unverhältnismäßig breite mediale Herausarbeitung der Gewalt die (beispielsweise von R. Girard und seinen Anhängern vertretene) Annahme, dass das zwischenmenschliche Zusammenleben in erster Linie durch Gewalt konstituiert und strukturiert sei. Biblisch gesehen hat Gewalt jedoch weder das erste noch das letzte Wort, als Inbegriff der Ursünde (G. Baudler) ist sie durchaus überwindbar (vgl. Dekade des ÖRK, 2001–2010). In diesem Sinne hat bereits der christliche Pazifismus zwischen den beiden Weltkriegen die größere Durchsetzungsmacht in der Erlösung und nicht in der Erbsünde gesehen. Dem entspricht die Realität des Alltags: Hiernach organisiert sich das Leben vornehmlich gewaltfrei und ist Gewalt – Auschwitz und Hiroshima, der Gewalt in Partnerschaft und Familie, in Schule und Betrieb, in digitaler Weltspaltung u.a. zum Trotz – ein Randphänomen. Das ist friedenspädagogisch grundlegend und wegweisend, legt sich damit doch nahe, alle Lernprozesse im Sinne von »du sollst, denn du kannst« (nach Kant, KrV: Werke II, 678f.) bewusst nicht (negativ) am abzulehnenden Gewaltverhalten (Ausnahme), sondern (positiv) am alltäglich gelebten Gewaltverzicht (Regel) und damit also nicht am Menschenbild des darwinistischen *struggle for life*, sondern an dem des kropotkinschen *mutual aid* zu orientieren, d.h. (am vorhandenen Potential ansetzend) gewaltfreies Verhalten zu gewaltfreiem Handeln zu profilieren.

Konfliktpädagogisch ist dabei die Tatsache bedeutsam, dass die Entscheidung für Gewalt oder Gewaltfreiheit nicht nur im Grunde eine Glaubensentscheidung (*status confessionis*) ist (*Ethik*), sondern auch wesentlich dadurch beeinflusst ist, ob wirklich Kenntnisse und Erfahrungen hinsichtlich eines gewaltfreien Handelns im Sinne der Lehre der Gewaltfreien Aktion vorliegen oder diese nur behauptet werden bzw. ihr Vorhandensein fälschlicherweise angenommen wird (*Praktikabilität*). Beide, Glaubenshaltung und Praxiserfahrung, stärken und stützen sich gegenseitig im Hinblick auf die tragfähige Entscheidung für ein Konfliktmanagement, das auch gegen starke Widerstände ein durchgehend gewaltfreies bleiben kann. Die hier skizzierte Didaktik des Gewaltverzichts ruht nicht auf der dünnen Decke eines pazifistischen Moralismus jesuanisch orientierter Imitationsethik, sondern verdankt sich der in tradierten wie aktuellen Erfahrungen grundgelegten soziotheologischen Reflexion einerseits und dem Handlungspragmatismus der Gewaltfreien Aktion andererseits sowie dem organischen Ineinander beider.

Es ist bezeichnend, dass wir uns in der akademischen Diskussion in erster Linie mit Gewalt, und damit einem ethischen Negativum, und erst in zweiter Linie und im Rahmen dessen mit ihrem Gegenteil, dem Gewaltverzicht, der Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit, beschäftigen und dieses nur um den Preis tun können, dass wir das, was der Gewalt urgeschichtlich wie ethisch vorausliegt, nicht positiv, sondern nur negativ, vom Gewaltbegriff ausgehend, benennen müssen und damit das Abgelehnte mit der Ablehnung zugleich (anthropologisch) stabilisieren und perpetuieren.

G. Baudler, Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Düsseldorf 2001; *T. Ebert*, Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Waldkirch 1978; *J. Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975; *R. Girard*, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983; *B. Häring*, Die Heilkraft der Gewaltfreiheit, Düsseldorf 1986; *A. Lehner-Hartmann*, Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie, Innsbruck/Wien 2001; *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg 1978; *A. Neusüss*, Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied/Berlin 1968; *G. Sharp*, The Politics of Nonviolent Action, Boston 1973; *E. Spiegel*, Gewaltverhältnisse und Gewaltverhalten in der Schule. Theologische Grundlegung und Erörterung gewaltfreier Gegenmaßnahmen: Udo Schmälzle (Hg.), Mit Gewalt leben. Arbeit am Aggressionsverhalten in Familie, Kindergarten und Schule, Frankfurt 1993, 275–369; —, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel 1989.

EGON SPIEGEL

»Das Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe ist das groß angelegte Experiment, das Gedächtnis des religiösen Denkens mit der Kraft humaner Phantasie zu verbinden.«

PETER EICHER

Anthropologie
Antisemitismus
Arbeit
Armut
Atheismus/Theismus
Auferstehung
Autonomie
Bibel/Bibelauslegung
Bioethik
Das Böse
Brauchtum/Fest
Buddhismus
Dogma/Dogmatismus
Endlichkeit/Transzendenz
Engel
Erlösung
Erotik/Eros
Eschatologie/Apokalypse
Esoterik
Ethik
Eucharistie

Evangelium/Gesetz
Exegese/Bibelwissenschaft
Feministische Spiritualität
Feministische Theologien
Film und Religion
Freiheit
Fremde/Ausländer
Frieden

Fundamentalismus
Gebet
Gerechtigkeit
Geschichte/Handeln Gottes
Gewalt

Andrea Bieler, Eugen Biser, Josef F. Thiel
Michael Weinrich
Werner Krämer, Bernhard Lang
Anne-Lene Fenger, Norbert Mette
Helmuth Rolfes
Peter Eicher
Dietmar Mieth
Jürgen Ebach
Dietmar Mieth
Dieter Funke
Reiner Kaczynski, Bernhard Lang
Hans Waldenfels, Alfred Weil
Erwin Dirscherl, Dietrich Korsch
Eugen Drewermann
Bernhard Lang
J. Christine Janowski, Jürgen Werbick
Regina Ammicht Quinn
Jürgen Ebach
Kocku von Stuckrad
Helga Kuhlmann, Dietmar Mieth
Hubert Frankemölle, Bernd J. Hilberath,
Theodor Schneider
Otto Hermann Pesch
Karlheinz Müller
Teresa Berger
Stefanie Rieger-Goertz
Hans-Martin Gutmann, Georg Seeßlen
Thomas Pröpper
Ottmar Fuchs, Bernhard Lang
Peter Fonk, Martin Honecker,
Wolfgang Huber
Klaus Kienzler
Bernhard Lang
Karl Gabriel
Jürgen Werbick
Helga Kuhlmann, Egon Spiegel

