

Hildegund Keul

Schöpfung durch Verlust

Eine Inkarnationstheologie der
Vulnerabilität, Vulneranz und
Selbstverschwendung



Hildegund Keul

Schöpfung durch Verlust – Band II

Hildegund Keul

Schöpfung durch Verlust

Band II

Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität,
Vulneranz und Selbstverschwendung

Dieses Buch entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Verwundbarkeiten. Eine Heterologie der Inkarnation im Vulnerabilitätsdiskurs“ an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 389249041.

Impressum

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Würzburg University Press
Universitätsbibliothek Würzburg
Am Hubland
D-97074 Würzburg
www.wup.uni-wuerzburg.de

©2021 Würzburg University Press
Print on Demand

Cover: Jule Petzold
Coverbild: „Acht Frauen“ von Corinne Güdemann,
Katholische Kirche St. Stephan in Therwil, Schweiz
Foto: Philippe Moosbrugger

ISBN 978-3-95826-172-3 (print)
ISBN 978-3-95826-173-0 (online)
DOI 10.25972/WUP-978-3-95826-173-0
URN urn:nbn:de:bvb:20-opus-247804



Except otherwise noted, this document – excluding the cover – is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0):

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

This CC license does not apply to third party material (attributed to another source) in this publication.



The cover page is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0):

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Schöpfung durch Verlust II	1
Rekurs: In Band I entwickelte Schlüsselbegriffe	9
1. Teil: Gewagte Theologie. Georges Bataille, Michel de Certeau und die Heterologie als ‚Schöpfung durch Verlust‘	13
1. Leben und Werk Michel de Certeaus – nicht kapitalisieren, sondern teilen	15
1.1 Lebensstationen – Lebenswunden – Lebensaufbrüche	18
1.2 Rezeption und Überblick über Certeaus vernetztes Werk.....	28
2. ‚Heterologie‘ – ein Blick auf Georges Bataille und die Homogenität des Faschismus.....	30
2.1 Heterologie bei Certeau – woher kommt der Begriff?	30
2.2 Heterologie bei Georges Bataille – la part maudite, der verfemte Teil.....	33
2.3 Heterologie – Bataille, Certeau und die Theologie	40
3. Heterologie bei Michel de Certeau und darüber hinaus: Theologie, die sich von anderen Diskursen her neu bestimmt	43
3.1 „Lesen heißt wildern.“ Wissenschaften vom Anderen und ein ungeschriebenes Buch	44
3.2 Die Sprache der Anderen brandet zurück. Das 2. Vatikanische Konzil als ‚gründender Bruch‘	48
3.3 Gewagte Theologie – ihre heterologe Konstituierung	55
3.4 Den ‚Acker der Wahrheit‘ verlassen, Verwundungen riskieren – Heterologie als inkarnatorische Praxis	62
3.5 Das Aussagbare – von etwas Unsagbarem verletzt. Mystik und das Gotteswort als Heterologos.....	69
3.6 La prise de parole – la prise de la théologie. Methodologischer Ansatz der Studie „Schöpfung durch Verlust“	78

2. Teil: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung – christlich glauben im <i>gründenden Bruch</i>	83
1. Inkarnation und das Agency-Potential der Vulnerabilität	85
1.1 Inkarnation – ein Akt der Selbstverschwendung für Andere.....	87
1.1.1 Säkularer Ansatzpunkt: die Vulnerabilität von Neugeborenen.....	87
1.1.2 Inkarnation – der riskante Weg in eine von Vulnerabilität und Vulneranz gezeichnete Welt.....	88
1.1.3 Selbstverschwendung für Andere – das Agency-Potential der Vulnerabilität	95
1.2 Option für Menschen in ihrer vielfältigen Vulnerabilität – die inkarnatorische Praxis Jesu.....	100
1.2.1 Säkularer Ansatzpunkt: Armut und die Ungerechtigkeit im Verletzlichkeitsparadox	102
1.2.2 Leben und öffentliches Wirken Jesu – praktizierte Inkarnation	104
1.2.3 Sacrifice für Andere, eine Gabe an das Leben. Selbstverschwendung als ‚contre-conduite‘ zum Verletzlichkeitsparadox	109
1.3 Die Liebe zu den Nächsten und die Feindesliebe – Selbstverschwendung im Widerstand gegen eigene Vulneranz	115
1.3.1 Säkularer Ansatzpunkt: Die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe.....	115
1.3.2 Nächstenliebe – sich öffnen und Leben schützen. Auf Kosten von Dritten?.....	118
1.3.3 Feindesliebe – eine christliche Antwort auf die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe	122
1.3.4 „Für Andere“ – das christliche Verschwendungsparadox..	127

1.4	Selbstverschwendung am Kreuz – Schöpfung durch Verlust.....	130
1.4.1	Säkularer Ansatzpunkt: „the deliberate exposure to harms“	131
1.4.2	Das Sacrifice des Kreuzes – ein unerträglicher Verzicht auf Leben, um Leben möglich zu machen	132
1.4.3	Das Verschwendungsparadox – vom Schadensfall zum Glücksfall	137
2.	Können Wunden eine glückliche Wendung nehmen? Das Leere Grab und die Fülle des Lebens	141
2.1	Auferstehung – Maria Magdalenas unerhörte Ermächtigung	143
2.1.1	Säkularer Ansatzpunkt: Traumaforschung und die frühe Kirche	145
2.1.2	„Glückhafte Wunde“ – ein doppeltes Trauma und seine Wendung zur Auferstehung	148
2.1.3	Das Leere Grab – ein gründender Bruch. Wo Verlust Schöpfung freisetzt	154
2.2	Emmaus. Wunden verbinden – in doppeltem Sinn	159
2.2.1	Säkularer Ansatzpunkt: Wunden und der soziale Zusammenhalt.....	159
2.2.2	Emmaus – dem Zerschlagen der Gemeinschaft widerstehen	160
2.2.3	„Wunden verbinden“ – im Nominativ.....	165
2.3	Der Ruf nach Krieg und die Feier des Abendmahls – der eigenen Vulneranz widerstehen.....	169
2.3.1	Säkularer Ansatzpunkt: #PorteOuvrte in Paris 2015	169
2.3.2	Das christliche Ritual des Abendmahls – der eigenen Vulneranz widerstehen.....	171
2.3.3	Jesus beim Letzten Abendmahl – ein Lachender, ein Tanzender, ein Festgeber?.....	175

3.	Pfingsten als Verschwendungspraxis – ein anderer, ein geistreicher Umgang mit Vulnerabilität	179
3.1	Säkularer Ansatzpunkt: „Gehört Pfingsten zu Deutschland?“	179
3.2	Pfingsten als Verschwendungspraxis – die andere Wange hinhalten, hinaus ins Offene gehen	180
3.3	Verletzender Sprachbruch – Öffnung zum Plural der Sprachen?	183
3.4	Ein anderer, ein <i>geistreicher</i> Umgang mit Vulnerabilität – dem Brandgefährlichen des Heiligen widerstehen	187
3. Teil:	Schöpfung durch Selbstverschwendung. Ein Beitrag der Theologie zum Vulnerabilitätsdispositiv	193
	Literaturverzeichnis	201

„Das Unternehmen ist kühn, aber nicht kühner als die diskreten Tollheiten, die sich zu allen Zeiten finden: die Liebe, das Abenteuer der Wissenschaft oder die dichterische Erfindung.“
(Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 31)

Einleitung: Schöpfung durch Verlust II

Welche Machtwirkungen setzt die humane Vulnerabilität frei, wenn Menschen durch ein Unglück, eine Pandemie oder einen Anschlag getroffen werden? Folgt erlittener Gewalt zwangsläufig Gegengewalt? Welche lebensstiftenden Alternativen lassen sich entwickeln zur Resignation oder aber zum Ruf nach Krieg, der nach dem schmerzlichen Verlust von Menschenleben laut wird? Diese Fragen stellen sich, wo Menschen und ihre Gemeinschaften in ihrer Vulnerabilität angetastet und mit der Vulneranz anderer Menschen konfrontiert werden. Die Verwundbarkeit übt eine unerhörte, destruktive wie konstruktive Macht aus im persönlichen und politischen, sozialen und kulturellen, und nicht zuletzt im religiösen Leben.

Weil die Vulnerabilität gesellschaftlich von hoher Relevanz ist, fordert sie die Theologie als Wissenschaft heraus, sich in jener Vulnerabilitätsforschung zu verorten, die solche Fragen bearbeitet. Die zweibändige Forschungsstudie *Schöpfung durch Verlust* greift diese Herausforderung auf. Band I bietet eine ausführliche Analyse des interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurses und geht zudem die vielfältigen Machtwirkungen der Vulnerabilität *religionstheoretisch* an. Band II erschließt die Problematik aus *christlich-theologischer* Sicht und entfaltet „eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung“. Er greift sowohl die Analyse der Vulnerabilitätsforschung als auch die religions-theoretischen Erkenntnisse aus Band I auf und führt sie aus theologischer Sicht weiter. Denn die Studie versteht sich als Beitrag zu jenem Wissenschaftsdiskurs, der ‚Vulnerabilität‘ in den letzten Jahrzehnten zu einem Schlüsselbegriff interdisziplinärer Forschung machte. Mit der Corona-Pandemie erfuhr das Thema einen ungeahnten Aufschwung, der sich nun in viele weitere Lebensbereiche fortsetzt und Wirkung zeigt. Vulnerabilität ist aus den aktuellen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Debatten nicht mehr wegzudenken. Sie spielt eine entscheidende Rolle im Umgang mit jenen Umwälzungen, die sich derzeit global vollziehen und die die Menschheit vor große Herausforderungen stellt.

Das Vulnerabilitätsdispositiv und die Vulneranz

In *Schöpfung durch Verlust I* habe ich die These vorgestellt und begründet, dass die Corona-Pandemie ein neues Dispositiv der Macht erzeugt hat, das Vulnerabilitätsdispositiv. Wie dieses sich in den nächsten Jahren entwickeln wird, ist noch ungewiss und erfordert interdisziplinäre Erforschung. Die Pandemie machte Vulnerabilität zu einem Politikum, das auch in Fragen von Migration und Migrationsabwehr, Gesundheits- und Klimapolitik, Hungerbekämpfung und globaler Ökonomie die Landschaft der Macht verändert. Ein bereits zu beobachtender Effekt liegt darin, dass das neue Dispositiv das bereits bekannte Sicherheitsdispositiv flankiert und bestärkt. Die durch die Pandemie erzeugte Einsicht in die Vulnerabilität gibt dem Sicherheitsdispositiv neue Nahrung. Sie spürt Personen, Gruppen und Gesellschaften, die es sich leisten können, auf den Selbstschutz hin. Denken und Handeln werden darauf ausgerichtet, die eigene Vulnerabilität durch Sicherungsmaßnahmen zu schützen.

Dieser Vorgang hat etwas Prekäres. Auf eine Bloßlegung der Vulnerabilität, wie sie mit der Pandemie erfolgte, mit einer Verstärkung der Sicherungsmaßnahmen zu antworten, ist eine verständliche Reaktion, die starke Gründe anführen kann. Aber eine entscheidende Frage lautet, auf wessen Kosten der Selbstschutz geht – das ist ‚la part maudite‘, der verworfene Teil, den das Vulnerabilitätsdispositiv hervorbringt. Dass Sicherungsmaßnahmen ein Gewaltpotential bergen und allzu schnell vulnerant werden können, wurde in Band I bereits ausführlich diskutiert. Theologisch lässt sich jedoch zeigen, und das wird im 2. Teil der vorliegenden Forschungsstudie Thema sein, dass das Verletzlichkeitsparadox ein weiteres, nochmals verstärkendes Vulneranzpotential birgt. Vulneranz ist das Kernproblem des neuen Dispositivs.

Die theologische Analyse der Vulnerabilität, die *Schöpfung durch Verlust II* betreibt, setzt bei diesem Kernproblem an. Kann die Theologie im Blick auf dieses Kernproblem, das sich im Vulnerabilitätsdispositiv zeigt, Perspektiven entwickeln oder gar eine Antwort geben, die für sie selbst überraschend ist, weil sie ihre Antwort erst im Blick auf das Dispositiv entdeckt? Kann sie Analysewerkzeuge zur Verfügung stellen, übergreifende Fragestellungen eruieren, um den Diskurs zur Vulnerabilität substanziell zu vertiefen und auch interdisziplinär voranzubringen?

Dispositive sind für jede Wissenschaft entscheidend. Denn im Blick auf jene Dispositive, die die Gesellschaften von Grund auf verändern, die zu Konflikten führen und im Alltag genauso wie in der globalen Politik umstritten sind, gewinnen Wissenschaften Gesellschaftsrelevanz. Gesellschaftsrelevant wird eine Wissenschaft, wenn sie das, was sie zu sagen hat, in einem Dispositiv entdeckt, entwickelt und zur Wirkung bringt. Die „Kölner Forschungsgruppe Vulnerabilität“ stellte 2017 bereits fest: „Vulnerabilität [...] erhält innerhalb der Theologie seit

Neuestem einen gänzlich anderen Bedeutungshorizont.“ (Burghardt u. a.: *Vulnerabilität*, 29) Gilt dies auch im Blick auf das Vulnerabilitätsdispositiv? Was hat die Theologie zu sagen, das in dieser Hinsicht gesellschaftsrelevant werden kann?

Interdisziplinarität und die heterologe Konstituierung der Theologie

Um der Aufgabe nachzukommen, das Vulnerabilitätsdispositiv aus theologischer Perspektive zu beleuchten, bedarf es einer speziellen Methodologie, die darauf abzielt, fremde, einander fernliegende Diskurse innerlich miteinander zu verbinden. An einer solchen Methodologie hat Michel de Certeau (1925–1986) gearbeitet, der Mitbegründer der Kulturwissenschaften und Mystikforscher, der heute interdisziplinär große Anerkennung genießt und auch in der deutschsprachigen Theologie verstärkt Gehör erlangt. Nach seiner eigenen Einschätzung stand er mit seinen Überlegungen zu einer ‚Heterologie‘, der ‚Wissenschaft vom Anderen‘, noch am Anfang, als er 1986 viel zu früh verstarb. Aber mit seinem Werk stellte er die Weichen in die richtige Richtung, so jedenfalls schätze ich seine Überlegungen ein. Dementsprechend wendet *Schöpfung durch Verlust* die von Michel de Certeau initiierte ‚Heterologie‘ an und entwickelt sie zugleich weiter. Dabei wird sich exemplarisch zeigen, wie innertheologische Debatten weitergeführt werden können, wenn sie von Außenperspektiven aufgebrochen und herausgefordert werden. Damit wird die Anschlussfähigkeit einer theologischen Sprache, die sich an der Tradition orientiert und daher stark von Debatten der Vergangenheit formatiert ist, neu hergestellt. Im Interessensfokus steht eine Methodik, mit der die Fundamentaltheologie interdisziplinär diskursfähig und in der Lage ist, innovative Forschungsfelder wie das Vulnerabilitätsdispositiv zu erschließen.

Dieser Punkt ist besonders wichtig, da die Wissenschaftsfähigkeit der Systematischen Theologie, die früher eine Leitwissenschaft war, heutzutage bezweifelt und im öffentlichen Diskurs als problematisch angesehen wird. Dies fordert die Theologie heraus, verstärkt an der interdisziplinären Relevanz ihrer Themen zu arbeiten, damit traditionelles Wissen und neue Erkenntnisse eingebracht und von anderen Disziplinen genutzt werden können. Wenn sich die Theologie in geschlossenen innertheologischen Diskursen bewegt, betreibt sie sprachlich eine Selbst-Marginalisierung, die nur in Sackgassen führen kann. Die Grundlagenforschung in *Schöpfung durch Verlust* stellt sich dieser Herausforderung und will zur Wissenschaftsrelevanz der Theologie beitragen. Daher geht sie gezielt in einen interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs, der von hoher Politik-, Kultur- und Gesellschaftsrelevanz ist. Der fremde, heterologe Diskurs, mit dem die Theologie in meiner Forschungsstudie konfrontiert und verbunden wird, ist der Vulnerabilitätsdiskurs. Dieser wird sich in den nächsten Jahren mit dem neuen Dispositiv befassen müssen; meine Würzburger Forschungsgruppe „Vulnerabilität, Si-

cherheit und Resilienz“ hat sich dies jedenfalls bereits vorgenommen. Der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs ist von hoher gesellschaftlicher Relevanz, die durch die Pandemie und den Aufschwung des neuen Dispositivs nochmals verstärkt wird. Wenn die Theologie sich hier verortet, auch indem sie sich interdisziplinär im Vulnerabilitätsdiskurs vernetzt, kann sie die gesellschaftliche Relevanz ihrer eigenen Themen neu entdecken und formulieren. Sie bringt sich mit ihren neu zu erschließenden Ressourcen in wissenschaftliche Problemlagen ein, die aufgrund ihrer Dringlichkeit öffentlich und kontrovers diskutiert werden. Dabei geht es heterolog um einen Brückenschlag zwischen Theologie und dem interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs, von dem beide Seiten profitieren, weil die Brücke in beide Richtungen begehbar ist. *Schöpfung durch Verlust* befördert einen Win-Win-Diskurs der Theologie mit anderen Wissenschaften. Der Brückenschlag folgt dem Grundsatz interdisziplinärer Vernetzung: Wissen wächst, wenn man es teilt.

Inkarnationstheologischer Ansatz – Anschluss an eine französische Tradition

Theologisch setzt das Projekt bei der Inkarnation an, weil die christliche Positionierung zu Wunden und Verwundbarkeiten hier ihren Ursprung hat. *Schöpfung durch Verlust* betreibt eine Heterologie der Inkarnation, indem das in der Theologie des 20. Jahrhunderts vorherrschende Kreuzes-Paradigma in den Vulnerabilitätsdiskurs hinein transformiert wird. Mit Michel de Certeau werden inkarnationstheologische Perspektiven erarbeitet, die gerade dort, wo sich das Gewaltpotential der Vulnerabilität zeigt, nach alternativen lebensstiftenden Handlungspotentialen fragt. Im Spannungsfeld von profan und heilig wird Inkarnation als Praxis freiwilliger Verwundbarkeit begreifbar. Diese Praxis ist jedoch keinesfalls auf das Christentum beschränkt ist. Das Riskieren eigener Vulnerabilität wird vielmehr als Humanisierungsprozess deutlich; es ereignet sich dort, wo Humanität auf dem Spiel steht.

Wunden und Verwundbarkeiten spielen im Christentum von Beginn an eine entscheidende Rolle. Was die Sakraltheorie Georges Batailles, die in *Schöpfung durch Verlust I* zentral war, vernachlässigt, wird nun im Band II entfaltet und konkretisiert: die Selbstverschwendung für Andere. Bataille fokussiert seine Analysen primär auf Extremfälle wie Folter, sexuelle Exzesse, Terror und Attentate – also katastrophische Formen der Verschwendung. Mit ihm lässt sich die böserartige Variante des Sacrifice erfassen, das auf die Zerstörung fremden Lebens zielt. Aber nicht jedes Sacrifice dient der Zerstörung, sondern es kann seine Macht auch darauf richten, fremdes Leben zu schützen und zu fördern. Dass hierfür die Selbstverschwendung *für Andere* steht, ist eine entscheidende Erkenntnis, die das Christentum mit seinen biblischen Gründungsnarrativen in den Mittelpunkt

rückt. Inkarnation zeigt sich vulnerabilitätstheologisch als riskanter Weg in die vulnerable und zugleich vulnerante Welt, den das christliche Glauben als alltägliche Praxis geht. Mit Certeau kommt hier eine französische Tradition der Inkarnation zum Tragen, die im Kontext der „Nouvelle Théologie“ im 20. Jahrhundert entwickelt wurde. Inkarnation ist eine fortlaufende Praxis, die mit dem Kernpunkt der Auferstehung Jesu als unerhörte Ermächtigung des tödlich Verwundeten über die Feier des Abendmahls bis hin zu Pfingsten, einem frühchristlich-heterologen Ereignis, einen anderen, *geistreichen* Umgang mit Vulnerabilität eröffnet.

Aufbau von *Schöpfung durch Verlust II*

Die vorliegende Forschungsstudie besteht aus drei Teilen.

Der 1. Teil ist methodologisch ausgerichtet und fragt nach der heterologen Konstituierung einer ‚gewagten Theologie‘, die gezielt in fremde, nicht-theologische Diskurse hineinght.

„Vielleicht wird eine Theorie oder Praktik dann christlich, wenn mit der Kraft der Klarsicht und des Sachverstands, einer Tänzerin gleich, das Wagnis auftritt, sich der Exteriorität auszusetzen, oder die Offenheit für die unvermutet sich einstellende Fremdheit oder die Gnade, dem Anderen Platz zu machen, das heißt, ihm zu glauben.“ (Certeau: *Glaubens-Schwachheit*, 250)

Da der Begriff ‚Heterologie‘ sich jedoch noch nicht in der Theologie und noch nicht einmal in der theologischen Certeau-Forschung etabliert hat, bedarf er einer eingehenden Erläuterung. Darum geht es, nachdem in einem ersten Punkt Leben und Werk Certeaus unter der Perspektive der Vulnerabilität kurz dargestellt wurde. Certeau hat den Begriff ‚Heterologie‘ wahrscheinlich von Georges Bataille übernommen. Besonders aufschlussreich ist das, was Bataille zur Heterologie sagt, was Certeau aber nicht übernimmt. ‚La part maudite‘, der verworfene Teil, wird hierbei eine besondere Rolle spielen.

Sich von anderen Diskursen her neu bestimmen lassen – dieser methodologische Ansatz ist entscheidend, wenn die Theologie sich in interdisziplinären Diskursen verorten und gesellschaftliche Relevanz gewinnen will. Dass sich die Theologie damit *der Exteriorität aussetzt, den Anderen Platz macht und ihnen Glauben schenkt*, macht sie verwundbar. Ihre tradierte Sprache erhält Risse und Brüche, wenn sie den angeblichen ‚Acker der Wahrheit‘ verlässt und sich ins Anderswo des Glaubens schicken lässt. Dass dies aber genau der Weg der Inkarnation ist, der Weg der Menschwerdung, der im Mittelpunkt christlichen Glaubens steht, ist vulnerabilitätstheologisch eigens zu diskutieren: Ist Heterologie selbst eine inkarnatorische Praxis? Hier verzahnt sich die Methodologie mit den Inhal-

ten, um die es geht, denn Inkarnation zeigt sich als riskanter Weg in eine vulnerable und zugleich hoch vulnerante Welt. Inwiefern diese inkarnatorische Praxis in dem reflektiert und gelebt wird, was Ende des 16. Jahrhunderts unter das Zeichen ‚Mystik‘ gestellt wird, beleuchte ich mit Certeau, einem exzellenten Mystikforscher. Zum Abschluss fokussiere ich den methodologischen Ansatz von *Schöpfung durch Verlust*, indem ich die Studie mit der aktuellen Situation der Theologie verbinde.

Der 2. Teil der Forschungsstudie befragt die christlichen Gründungsnarrative danach, was sie zur Vulnerabilität zu sagen haben, was für heutige Problemlagen der Vulnerabilität und Vulneranz aufschlussreich werden könnte. Der heterologen Konstituierung der Theologie folgend, beginnt der Blick auf die Bibel daher nicht mit dem Blick auf die Bibel, sondern jeweils mit einen „säkularen Ansatzpunkt“, der den Blick auf die Bibel *führt*. Auch in diesem 2. Teil wird Certeau herangezogen, insbesondere, wenn es um die Bedeutung des Leeren Grabes geht, so dass er sowohl methodologisch als auch inhaltlich eine wichtige Rolle spielt.

Am Anfang steht die Inkarnation, die als primärer Akt der Selbstverschwendung eine Gegenbewegung zu abgrenzenden, zur Vulneranz neigenden Sicherungsstrategien darstellt. Die Inkarnation als ‚riskanter Weg in die vulnerable und vulnerante Welt‘ eignet sich besonders, um einen Vulnerabilitätsbegriff zu überwinden, der Vulnerabilität allein als Schwäche und Passivität begreift. Im 1. Hauptkapitel des 2. Teils geht es deswegen um das, was ich das ‚Agency-Potential‘ der Vulnerabilität nenne. Dieses Agency-Potential wird anhand der Geburt Jesu; seiner Option für Menschen in ihrer vielfältigen Vulnerabilität; der Feindesliebe sowie anhand der Selbstverschwendung Jesu am Kreuz expliziert. Dabei wird die im ersten Band von *Schöpfung durch Verlust* entwickelte Unterscheidung von Victim und Sacrifice aufgegriffen und theologisch weitergeführt.

Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung sind nicht nur im inkarnatorischen Leben Jesu ein Thema, sondern auch für die Jesus-Gemeinschaft, die nach seiner Kreuzigung zutiefst verletzt zurückbleibt. Die junge Kirche ist über dieses Trauma-Ereignis mit den unzähligen Menschen verbunden, die durch Krieg, Terror und Gewalt einen geliebten Menschen, einen Angehörigen verlieren. Leitfrage ist im 2. Hauptkapitel des 2. Teils daher, ob die verletzte Jesus-Gemeinschaft eine Alternative zum Ruf nach Krieg und Gewalt findet, der in einer solchen Situation naheliegt. Können Wunden eine glückliche Wendung nehmen? Diese Frage stellt sich Maria Magdalena, als sie weinend vor dem Leeren Grab steht, und den Zwei auf dem Weg nach Emmaus, als diese noch nichts von der verbindenden Kraft von Wunden wissen. Auch die Jünger:innen Jesu haben ein Vulneranzproblem. Sie sind herausgefordert, der *eigenen* Vulneranz zu widerstehen, und tun dies mit einem Ritual, das Jesus ihnen mit auf den Weg gegeben hat: Sie teilen Brot, trinken Wein miteinander und feiern das Leben.

Im Anschluss hieran rückt eine weitere Verschwendungspraxis in den Mittelpunkt: an Pfingsten bleiben die Jünger:innen nicht wohlgeschützt in geschlossenen Räumen, sondern trotz ihrer hohen Vulnerabilität und in einer äußerst vulnerablen Situation gehen sie hinaus, stellen sich der Öffentlichkeit und erhöhen damit nochmals ihre Vulnerabilität. Dass sie damit dem Brandgefährlichen des Heiligen widerstehen und einen anderen, nämlich *geistreichen* Umgang mit Vulnerabilität praktizieren, möchte ich daher abschließend aufzeigen. Der christliche Glaube setzt auf das Verschwendungsparadox: durch Lebensverlust kann Lebensgewinn erzielt werden. Aus christlicher Sicht ist dabei entscheidend, dass es hier nicht um Victimisierung Anderer (Fremd-Sacrifice) geht. Durch *Selbstverlust* geschieht hier Schöpfung.

Der 3. Teil, der die vorliegende Studie abschließt, stellt die Verbindung der theologischen Analyse einerseits zum aktuellen Vulnerabilitätsdispositiv andererseits her. Er fokussiert Erkenntnisse, die die Theologie in die gegenwärtigen Debatten zur Vulnerabilität und insbesondere in die interdisziplinäre Analyse des Vulnerabilitätsdispositivs einzubringen hat. Der Schlüsselbegriff hierfür ist ‚Schöpfung durch Selbstverschwendung‘.

Lesehinweise

„Schöpfung durch Verlust“ ist ein Zitat von Georges Bataille (Bataille: *Ökonomie*, 15). Wenn im Folgenden damit aber die vorliegende zweibändige Forschungsstudie gemeint ist, wird dies kursiv gekennzeichnet mit *Schöpfung durch Verlust I* bzw. *Schöpfung durch Verlust II*. Wenn ich hingegen auf den Schlüsselbegriff rekurriere, so heißt es ‚Schöpfung durch Verlust‘.

Alle Zitate, Buchtitel und Namen beispielsweise von Institutionen werden in „doppelte Anführungszeichen“ gesetzt. Schlüsselbegriffe und Zitate im Zitat werden mit ‚einfachen Anführungszeichen‘ markiert.

Kursiv formatiert sind Hervorhebungen im eigenen Fließtext; sowie die *Kurztitel*, die im Fließtext auf die Quellenangaben im Literaturverzeichnis verweisen.

Dank und Widmung

Mein herzlicher Dank gilt allen, die zur Entstehung des vorliegenden Buchs beigetragen haben:

- Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), die das Entstehen und Publizieren auch des 2. Bandes von *Schöpfung durch Verlust* über das Forschungsprojekt „Verwundbarkeiten. Eine Heterologie der Inkarnation im Vulnerabilitätsdiskurs“ ermöglichte (gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 389249041).

- Barbara Hillenbrand für das komplexe Erfassen der Literatur und für das sorgfältige Korrekturlesen – und insgesamt für ihre jederzeit verlässliche und inspirierende Mitarbeit in meinem Forschungsprojekt.
- Dem Team von „Würzburg University Press“ (WUP) für die fachkundige und stets entgegenkommende Betreuung der Publikation.
- Meiner interdisziplinären Forschungsgruppe „Vulnerabilität, Sicherheit und Resilienz“ an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, die auch international wächst.
- Dem Lehrstuhlteam für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft mit Prof. Dr. Matthias Reményi und Elfrieda Stark sowie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg für alle Unterstützung.
- Der Künstlerin Corinne Güdemann und der römisch-katholischen Gemeinde St. Stephan in Therwil / Schweiz für die Bereitstellung des Coverbildes „Acht Frauen“.

Ich widme dieses Buch meiner Mutter, Otti Weber-Keul (25.9.1928–10.9.2021). In den 1980er Jahren bewahrte sie den Bibelgarten Arenberg-Immenhof, der heute zum „UNESCO-Welterbe Mittelrheintal“ gehört, vor dem Verfall. Und sie eröffnete mir die Liebe zur Poesie, die das Leben überaus bereichert.

Das Titelbild: „Acht Frauen“

Für das Cover von *Schöpfung durch Verlust II* suchte ich eine Darstellung, die das Abendmahl in seiner religiösen und säkularen Bedeutung zugleich vor Augen führt: Brot miteinander teilen, Wein miteinander trinken und im Angesicht des Todes das Leben feiern. Ein Bild, das die überritualisierte, entsäkularisierte Überformung der Eucharistie unterläuft und das Jesus nicht körperlich, aber anders, nämlich *geistreich* präsent zeigt. So traf ich auf „Acht Frauen“ von Corinne Güdemann. Das Fresko zeigt neben den neutestamentlichen Frauen Martha, Phoebe, Junia, Lydia, Priska, Thekla und der ‚Namenlosen‘ auch Maria Magdalena, eine Gründungsfigur der jungen Kirche, die in den Herausforderungen der Gegenwart eine ganz neue Bedeutung erlangt und daher auch in *Schöpfung durch Verlust II* eine besondere Rolle spielt. „Acht Frauen“ steht als Buchcover für jene gemeinsamen Mahlfeiern, wo Menschen angesichts des einbrechenden Todes einander in ihrer Verwundbarkeit beistehen, die Kostbarkeit des Lebens erfahren und in ihrer Zuneigung auf die verbindende Kraft von Wunden setzen.

Würzburg, 17. September 2021

Rekurs: In Band I entwickelte Schlüsselbegriffe

Um den Anschluss für die Leserinnen und Leser zu erleichtern, stelle ich im Folgenden einige Grundbegriffe voran, die in *Schöpfung durch Verlust I* bereits entwickelt wurden und nun im vorliegenden Band II aufgegriffen und aus theologischer Perspektive weitergeführt werden. Die Erläuterungen sind einfach gehalten, differenzierter können sie im Argumentationsverlauf von Band I nachgelesen werden.

Vulnerabilität

„Vulnerabilität“ (engl. vulnerability) bezeichnet die Möglichkeit oder Potentialität, in Zukunft verletzt zu werden und Schaden zu erleiden. Vulnerabilität ist eine Zukunftskategorie und daher zu unterscheiden von der Wunde, die tatsächlich geschehen ist. Die Vulnerabilitätsforschung differenziert daher zwischen „Wunde“ und „Verwundbarkeit“. Da beide aber eng miteinander verwoben sind, können sie auch nicht voneinander getrennt werden. Es gilt, sie zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Vielmehr sind die vielfältigen Machtwirkungen zu analysieren, die aus ihrem Wechselverhältnis heraus entstehen.

Vulnerabilität lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen beschreiben. Sie ist

- sachlich: die Öffnung an einer Stelle, wo sie zunächst nicht sein sollte, weil der Fluss des Lebens oder das Funktionieren des Systems gefährdet wird – was sich im Nachhinein oder aufs große Ganze gesehen als Vorteil entpuppen kann;
- sprachlich: eine Metonymie, die in diversen Bereichen der wissenschaftlichen Erforschung des Lebendigen und Nicht-Lebendigen (Landschaften, Gebäude, IT-Systeme ...) Anwendung findet;
- machtanalytisch: eine diskursiv-konstituierte Realität, deren Wirkungen das gesamte menschliche Leben durchziehen: persönliche Beziehungen, soziale Dynamiken, politische Strukturen, kulturelle Praktiken, religiöse Institutionen.

Vulneranz

Aus dem lateinischen Verb *vulnerare* (*verletzen, verwunden, beschädigen, kränken, wehtun*) entwickelte sich im 19. Jahrhundert das eingedeutschte Wort „vulnerant“, das auf die Wissenschaftssprache beschränkt blieb. Vor kurzem wurde es jedoch in der Politikwissenschaft neu belebt und bezeichnet die „Verletzungsfähigkeit“ (Münkler / Wassermann: *Von strategischer Vulnerabilität*, 77), also die

Bereitschaft und / oder Fähigkeit von Menschen, Wunden zuzufügen. In *Schöpfung durch Verlust* verwende ich ‚Vulneranz‘ als Fachbegriff für die speziell menschliche Gewaltsamkeit, die nicht nur dem eigenen Überleben dient, sondern dazu tendiert, explosiv zu werden. Gewalt kann auch durch eine Naturkatastrophe, ein Unglück oder eine Krankheit geschehen. Auch Tiere üben Gewalt aus, um ihr Überleben zu sichern. Aber das ist jeweils etwas Anderes als die explosive, von Menschen gezielt ausgeübte Vulneranz, die jegliche Rationalität überschreitet und keine Grenzen kennt und die sich in Kriegen, (Massen-)Vergewaltigungen und sexuellem Kindesmissbrauch, Vernichtungslagern, familiären Rosenkriegen, politischen Revolten Bahn bricht. Wegen der Explosionskraft menschlicher Gewaltsamkeit ist es sinnvoll, für sie einen eigenen Begriff zu verwenden, die Vulneranz (*Schöpfung durch Verlust I*, 108–112).

Vulnerabilisierung

Die Bezeichnung von einzelnen Menschen oder sozialen Gruppen als besonders vulnerabel birgt eine Gefahr: Sie kann zur Stigmatisierung führen, die diese Gruppen auf Schwäche, Ohnmacht und Passivität fixiert. Wer verwundbar ist, wäre demnach kaum handlungsfähig, passiv und auf Hilfe angewiesen. Dies geht an der Realität vorbei, weil Menschen mit erhöhter Vulnerabilität oft sehr aktiv und handlungsstark sind. Der verengte Blick auf sie hat jedoch soziale oder politische Konsequenzen, die zu ihren Ungunsten ausgehen. Wer als vulnerabel gilt, wird häufig unter Schutz gestellt, muss sich dann aber auch einer Reglementierung fügen. Der Geograph Hans-Joachim Bürkner führte für diesen Machtzugriff den Begriff der „Vulnerabilisierung“ ein, als er 2010 die Frage stellte: „Welche Folgen hat eine politisch inszenierte ‚Vulnerabilisierung des Sozialen‘ für die betroffenen Gruppen?“ (Bürkner: *Vulnerabilität*, 36; s. auch *Schöpfung durch Verlust I*, 47–52).

Victim, Sacrifice und das Heilige

Die deutsche Sprache kennt nur ein Wort für etwas, das im Englischen oder Französischen mit zwei Worten unterschieden wird: Opfer. Da die englischsprachige Unterscheidung von Victim und Sacrifice jedoch für das Erfassen der Dynamiken der Vulnerabilität hilfreich ist, wurde sie im Band I genauer untersucht und wird im Folgenden theologisch weitergeführt.

- Opfer im Sinne von Victim bedeutet, verletzt zu werden, Gewalt und dadurch Schaden oder Verlust zu erleiden. Es passiert etwas Verletzendes, auf das man zunächst keinen Einfluss hat, geschweige denn Kontrolle – man wird victimisiert; durch einen Unfall, eine Naturkatastro-

phe, eine Terrorattacke, Folter, sexuelle Gewalt. Eine solche Victimisierung, über die man keine Verfügungsgewalt hat, bedeutet eine Schwächung. Als Victim ist man ausgeliefert und damit passiv, schwach, ohnmächtig, stumm. Man wird zum Opfer (Victim).

- Opfer im Sinne von Sacrifice bedeutet, dass man um eines höheren Zieles willen eine Verwundung riskiert oder sogar herbeiführt, indem man Lebensressourcen stiftet, bis hin zum Leben selbst. Wenn es sich um ein Selbst-Sacrifice handelt, gibt man aus eigenen Ressourcen; handelt es sich hingegen um die Ressourcen Anderer, so handelt es sich um ein Fremd-Sacrifice. In beiden Fällen handelt man selbst, ist aktiv, zeigt Stärke und gewinnt Macht: Man ist fähig, etwas oder jemanden zu opfern. Daher inkludiert jedes Sacrifice einen potenziellen Lebensgewinn, aber auch ein Verletzungspotential, das sich gegen sich selbst oder gegen Andere richtet. Ein Sacrifice fügt Verlust zu und erhöht Vulnerabilität. Man opfert etwas, Andere oder sich selbst.

Das Sacrifice gehört in den Bereich des Heiligen. Denn Menschen sind überaus bereit, viel, vielleicht sogar alles für das zu geben, was ihnen heilig ist (‚Opferbereitschaft‘). Einerseits kann das Heilige ungeheure destruktive Kraft entfalten, so in ‚Heiligen Kriegen‘ aller Art, ob in politischen Kontexten oder in Familienkonflikten. Andererseits kann das, was Menschen heilig ist, erstaunlich große und kreative Kraft entfalten, so wenn Menschen sich füreinander engagieren, ihre eigenen Lebensressourcen für Andere hergeben, oder sogar ihr eigenes Leben riskieren, um das Leben Anderer zu fördern oder überhaupt erst zu ermöglichen. Es ist tremendum, fascinosum und augustum (so die klassische Definition von Rudolf Otto); es lässt zurückschrecken und löst Ängste aus, ist aber zugleich ungeheuer anziehend, so dass man sich kaum davon lösen kann, weil hier das Glücken des Lebens lockt.

Das Verletzlichkeits- und das Verschwendungsparadox

Das Verletzlichkeitsparadox entdeckte die Sicherheitsforschung in den 1990er Jahren im Kontext von Stromausfällen. Das Paradox besagt, dass der Versuch, Verwundbarkeit durch besonders starke Sicherungssysteme zu reduzieren, in dem Fall, dass der Schaden dennoch eintritt, zu einem noch größeren Schaden führt. Überspitzt ausgedrückt: je besser abgesichert, desto vulnerabler. Ein Stromausfall an zentraler Schaltstelle hätte in hoch industrialisierten und digitalisierten Systemen katastrophale Auswirkungen. Sicherheitsstrategien erzeugen neue Verwundbarkeiten. Hat man dieses Paradox einmal durchschaut, findet es sich in vielen weiteren Kontexten des Lebens, auch in der Politik, wo die Sicherung von Grenzen durch Waffengewalt häufig explosive Gegengewalt hervorruft.

Im Band I der vorliegenden Studie habe ich herausgefunden, dass es neben dem Verletzlichkeitsparadox auch ein Verschwendungsparadox gibt. Dieses wird im Band II aus theologischer Sicht näher untersucht. Bei diesem *anderen* Paradox geht es nicht um den Schadensfall, sondern um jenen Glücksfall, wo die zu befürchtende destruktive Kraft des Verlusts in die umgekehrte Richtung geht. Hier geschieht eine Gegenbewegung zum Verletzlichkeitsparadox: Durch Verlust, der verwundet, geschieht Schöpfung. Christlich steht hierfür die Kreuzigung Jesu, ein souveräner Akt der Selbstverschwendung, der durch Lebensverlust in der Auferstehung Lebensgewinn erzielt. Freiwillig die eigene Vulnerabilität *für Andere* zu erhöhen, wirkt der destruktiven Macht der Vulneranz entgegen.

1. Teil: Gewagte Theologie. Georges Bataille, Michel de Certeau und die Heterologie als ‚Schöpfung durch Verlust‘

„Neugeborene haben eine besonders hohe Vulnerabilität.“ Als ich diesen schlichten Satz 2011 in einem medizinischen Artikel las, rief er einen Gedankenstrom hervor, der zu überraschenden theologischen Erkenntnissen führte. Was der Satz behauptet, überzeugt spontan. Selbstverständlich zeichnet Neugeborene eine besonders hohe Vulnerabilität aus. Wer jemals einen solchen Winzling gesehen hat, wird das kaum bestreiten. Der Satz hat zunächst nichts mit der Theologie zu tun. Dennoch verhalf er mir zu einer gänzlich neuen Interpretation dessen, was die Theologie ‚Inkarnation‘ nennt und was Kirche und Gesellschaft auch heute noch als Weihnachtsfest feiern. Ich konnte die Inkarnation als „Wagnis der Verwundbarkeit“ (Keul: *Inkarnation*) bestimmen und damit eine innere Verbindung zwischen Theologie und Vulnerabilitätsforschung herstellen. Es zeigte sich etwas Neues in der Theologie, und zugleich wurde aus der Theologie etwas im interdisziplinären Diskurs sichtbar, was ohne die Theologie offensichtlich nicht wahrnehmbar war.

In den folgenden Jahren hatte ich in meiner Forschung immer wieder solche Momente, wo sich aufgrund eines nicht-theologischen Beitrags zur Vulnerabilität ein theologischer Zusammenhang neu erschloss. Beispielsweise verhalf mir die Frage Judith Butlers, was aus der Trauer um ermordete Menschen anderes entstehen könne als der Ruf nach Krieg (Butler: *Gefährdetes Leben*, 7), dazu, die Zeit nach der Kreuzigung Jesu und insbesondere auch Pfingsten neu zu begreifen. Solche Erkenntnismomente brachten mich auf die Spur, in der Fundamentaltheologie methodisch anders vorzugehen, als es häufig praktiziert wird. Das Forschungsprojekt „Verwundbarkeiten“ verfolgt daher eine *heterologe* Konstituierung der Fundamentaltheologie. Es praktiziert Theologie als Heterologie, d. h. als eine Wissenschaft, die gezielt fremde Diskurse aufsucht, hier den interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs, um herauszufinden, was sie selbst zu sagen hat. Michel de Certeau schrieb einmal in ganz anderem Kontext (1971 zur feierlichen Profess dreier Ordensbrüder):

„Die Erfahrung hängt an einem Wort oder an einer Begegnung oder an einer Lektüre, die von anderswo und von einem anderen herkommen und uns dennoch für unseren eigenen Raum öffnen und für uns zu jener Luft werden, ohne die wir nicht mehr atmen können.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 29)

Wenn man herausfinden will, was die eigene Tradition zu sagen hat, kann man auf die eigene Tradition schauen. Deren Texte oder auch Praktiken richten den eigenen Blick in die Vergangenheit, so dass man Antwort auf die Frage erhält, was die Tradition den Menschen in früheren Zeiten zu sagen hatte. Aber die Gegenwart darf der Vergangenheit gegenüber nicht nachrangig werden, denn die Gegenwart ist die Zeit, in der die Tradition zum Zug kommen soll. „Die Lektüre der Vergangenheit bleibt immer eine Frage nach der Gegenwart.“ (Ebd. 42) Was hat sie *heute* zu sagen, in den Herausforderungen, Turbulenzen, Chancen der Gegenwart?¹

Wie dies herauszufinden und zu erforschen sei, das hat den Grenzgänger Michel de Certeau (1925–1986) in besonderer Weise interessiert. Der Kulturtheoretiker und Historiker, Mystikforscher und Jesuit führte die sogenannte „Heterologie“ als „Wissenschaft vom Anderen“² in inter- und transdisziplinäre Debatten ein. Er praktizierte auch die Theologie heterolog. Denn dezidiert säkulare Kulturen fordern heraus, sich nicht nur in eigenen Diskurstraditionen zu bewegen, sondern sich fremden Lebenswelten und Wissensformen auszusetzen. Dass sich die Theologie damit verletzbar macht, weil sie das Versagen der tradierten Sprache erlebt und diesem Versagen nicht in verschlossene Innenräume des Bewährten ausweicht, begriff Certeau als Stachel im Fleisch, der die Theologie vorantreibt. Die Heterologie ist demnach eine wissenschaftliche Methode, die vor der eigenen Vulnerabilität nicht zurückschreckt, sondern sie als eine Art Spieleinsatz zu nutzen versucht. Sie praktiziert, so lautet die methodologische These, „Schöpfung durch Verlust“.

Bei Certeau kann man beobachten, wie schöpferisch ein solcher Spieleinsatz werden kann. Im Folgenden wird der Mystikforscher daher methodologisch wie inhaltlich zum Referenzpunkt, denn er verstand es wie kaum jemand im 20. Jahrhundert, theologische Diskurstraditionen und säkulare Lebenswelten wechsel-

¹ Der Fundamentaltheologie Elmar Klinger stellte heraus, dass der größte Feind der Tradition der Traditionalismus sei, weil dieser der Vergangenheit Priorität vor der Gegenwart gibt und verhindert, dass sich die Tradition in ihren Inhalten legitimiert, damit in der Gegenwart verortet und lebendig bleibt. „Der Traditionalismus hat Ähnlichkeiten mit Graf Dracula. Er trinkt das Blut seiner Geliebten; denn indem er sie aussaugt, kann er leben.“ (Klinger: *Tradition im Aufbruch*, 139).

² „Die Wissenschaften vom ‚Anderen‘“ ist ein Unterpunkt im berühmten Text „Der gründende Bruch“ (1971), Kap. III: „Das Nichtgesagte der Wissenschaft: Sprache und Geschichte“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 170–172). Dort thematisiert Certeau die Umbrüche der abendländischen Vernunft und schaut auf Ethnologie, Geschichte und Psychoanalyse. „Bis in die Sprache der Ethnologen hinein protestiert *das Andere* noch immer gegen die Befehlsgewalt unserer Kultur. [...] Man muss schon reich sein – zumindest kulturell –, um schriftliche Spuren zu hinterlassen, vom Heiratseintrag oder vom Testament bis hin zu einer Korrespondenz oder zu literarischen Werken.“ (ebd. 171).

seitig zu konfrontieren. Zudem stellte er immer wieder das Wagnis heraus, das ein heterologes Vorgehen für Wissenschaften bedeutet. Daher verwende ich im Folgenden den Begriff ‚gewagte Theologie‘ als heterologen Leitbegriff. Heterologie bedeutet, dass die Theologie das Risiko steigert, verwundet zu werden; sie tut dies in der Hoffnung, dass aus dem zu erwartenden Verlust ein Lebensgewinn entsteht, der von *anderswoher* kommt.

Der 1. Teil von *Schöpfung durch Verlust II* erarbeitet den methodologischen Ansatz der vorliegenden Forschungsstudie und begründet, warum dieser Ansatz für die gegenwärtige Theologie notwendig und weiterführend ist. Der 1. Teil besteht aus drei Kapiteln. Das 1. Kapitel wirft einen Blick auf Leben und Werk Certeaus, wobei der Umgang mit Wunden und Verwundbarkeiten eine besondere Rolle spielt. Das 2. Kapitel diskutiert den Heterologie-Begriff bei Georges Bataille und seine Beziehung zur Heterologie bei Certeau. Das 3. Kapitel beleuchtet das Heterologie-Konzept bei Certeau und was dies für eine heterologe Konzeptionierung der Theologie sowie speziell für die vorliegende Studie *Schöpfung durch Verlust* bedeutet.

1. Leben und Werk Michel de Certeaus – nicht kapitalisieren, sondern teilen

Wenn ein Theologe mit seiner Theologie ein Grundlagenwerk für andere Wissenschaften schreibt, so ist das schon etwas Besonderes. Dieses Kunststück glückte Michel de Certeau mit „L’Invention du Quotidien I: Arts de faire“ (1980). In den achtziger Jahren trug diese „Kunst des Handelns“ (dt. 1988) zur Grundlegung der Kulturwissenschaften bei, und noch heute wird sie dort als Schlüsselwerk rezipiert. Philipp Felsch schreibt in „Der lange Sommer der Theorie“ (2013) über „Das Lob des Lesens, das Roland Barthes intonierte“ und das mit Certeau einen Höhepunkt erreichte:

„Im Lauf der siebziger Jahre stetig anschwellend, erreichte es seine volle Artikulation in einem weiteren Merve-Schlüsseltext, der bis heute zu den erfolgreichsten Titeln der Backlist gehört: Michel de Certeaus *Kunst des Handelns*, 1980 auf Französisch, 1988 nach langwieriger Übersetzungsarbeit auf Deutsch erschienen.“ (Felsch: *Der lange Sommer*, 127f)

Aber schreibt Certeau überhaupt *als Theologe* und *mit seiner Theologie*, wie ich es eben behauptet habe? Die These lässt sich aus guten Gründen bestreiten, denn Certeau begriff sich selbst primär als Historiker. Aber es sprechen auch gute

Gründe dafür, ihn einen Theologen zu nennen.³ Kein Buch Certeaus kommt ohne die Mystik aus, kein Text, dessen Argumentationsgang nicht von theologischen Schlüsselfragen geprägt wäre. Was auch immer er schreibt, die Theologie ist mit dabei. Aber sie kommt nur selten ausdrücklich vor. Sie verschwindet geradezu aus dem Sichtbaren. Kann sie nur mit diesem Verschwinden wirksam werden? Kommt der Theologie in manchen seiner Texte eine Art anonymer Autorschaft zu? Beispielsweise wenn Certeau in der „Kunst des Handelns“ von der „Präsenz des Abwesenden“ spricht (Certeau: *Kunst des Handelns*, 278; auch 197–208), die ein zentrales Thema mystischer Theologie ist und die das Christentum seit seinem Beginn umtreibt. Auch die theologisch formierten Begriffe „glückhafte Wunde“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 56) oder „gründender Bruch“ finden sich im säkularen Werk „Kunst des Handelns“: „une rupture instauratrice“ (Certeau: *Arts de faire*, 129)⁴ und „délicieuse blessure“ (ebd. 133). Certeaus Schlüsselbegriffe verzahnen theologische und nicht-theologische Texte untrennbar miteinander.

Michel Foucault, mit dem Certeaus Denken inhaltlich eng verbunden ist, schlug 1980 in einem anonymen Interview mit dem Titel „Der maskierte Philosoph“ vor, ein Jahr lang alle Texte überhaupt nur anonym zu veröffentlichen, weil dann die vorhandene oder fehlende Berühmtheit ihrer Autor:innen nicht mehr von dem ablenkt, was der Text besagt.⁵ Wenn ein Name zu fest umrissen ist, dann lässt er keine Überraschung mehr zu und eröffnet keinen Raum für Entdeckungen. Texte brauchen demnach eine gewisse Anonymität, damit sie von sich selbst her sprechen können. Manchmal ist es für das, was zu Gehör kommen will, von Vorteil, wenn es anonym auftritt.

³ Ruth Stengel schreibt: „Er war Historiker, *nicht ohne* Theologe zu sein. Er war Kulturanthropologe, *nicht ohne* Sprachwissenschaftler zu sein. Vor und in allem war er Jesuit, verwurzelt in einer ihm von seinen Forschungen her bestens vertrauten Tradition: *Nicht ohne*, denn er setzte sich als Analytiker der Vergangenheit ebenso existentiell und radikal den Phänomenen seiner Zeit aus.“ (Stengel: *Gemeinschaft*, 59).

⁴ Hier sagt er über das Gedächtnis: „So wie ein ‚günstiger Moment‘ (kairos) erzeugt es einen grundlegenden Bruch [une rupture instauratrice]; dessen Fremdartigkeit macht eine Übertretung des Gesetzes des Ortes möglich.“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 168).

⁵ Foucault denkt an die Zeit, bevor er berühmt wurde und „die Dinge, die ich sagte, noch eine Chance hatten, verstanden zu werden. [...] Das Buch entfaltete an ganz unerwarteten Orten Wirkungen und zeichnete Formen, an die ich nie gedacht hatte. Der Name tut nichts zur Sache. Ich möchte hier ein Spiel vorschlagen: das Spiel des ‚Jahres ohne Namen‘. Ein Jahr lang werden alle Bücher ohne Angabe der Autoren veröffentlicht. Die Kritik müsste sich an einer vollkommen anonymen Produktion abmühen.“ (Foucault: *Der maskierte Philosoph*, 129f) Aber Foucault schiebt sogleich die Sinnlosigkeit eines solchen Experiments hinterher, weil bei einem solchen Experiment „alle Autoren mit der Veröffentlichung ihrer Bücher bis zum nächsten Jahr warteten ...“ (ebd. 130).

In diesem Sinn verstehe ich die Theologie Certeaus als *eine* anonyme Autorin seiner nicht-theologischen Texte.⁶ In einer Art „Gründungsverwinden“ – ein Begriff, den Certeau in seinem Buch „Mystische Fabel“ prägt (Certeau: *Mystische Fabel*, 127) – bringt Certeau die Theologie in seinen nicht-theologischen Texten zum Verschwinden, macht sie unsichtbar. Geschieht dies, damit die mystische Theologie Gehör finden kann? Certeau ist davon überzeugt, dass die Theologie heute keinen eigenen Ort hat. Sie muss an andere Orte gehen, um zu ihrer Stimme und zu dem zu finden, was sie zu sagen hat. Er betreibt dieses „Gründungsverwinden“ mit einer Radikalität, wie sie im internen theologischen Wissenschaftsbetrieb kaum denkbar ist.

„Die religiöse Wahrheit lässt sich nicht kapitalisieren. Man kann sie nur mit den anderen teilen. Sie teilt selbst aus.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 30)⁷ Die Bedeutung dieser Aussage für Leben und Werk Certeaus ist kaum zu überschätzen. Er meint es ernst: Die Wahrheit des Christlichen lässt sich nicht kapitalisieren. Sie bewahrheitet sich nur, wenn sie geteilt wird – auch interdisziplinär mit anderen Wissenschaften. Wenn die Theologie zu solchem Teilen bereit ist, stellt sie fest, dass sich ihre religiöse Wahrheit selbst austeilt und Wege nimmt, die theologisch nicht im Voraus zu berechnen waren. Certeau erzeugt mit seinem Gesamtwerk daher einen speziellen Diskursort, an dem die Vulnerabilität eine entscheidende Rolle spielt. Wo die religiöse Wahrheit geteilt wird und zu teilen beginnt, da macht sie sich verwundbar. Die theologische Existenz an der Grenze, im Außen ihrer selbst, erzeugt eine Vulnerabilität, die sich wesentlich in Certeaus Werk einschreibt. Auch hier lebt alles aus der Wechselseitigkeit. Die Mystik-Forschung schärft seinen Blick für säkulare Problemlagen der Vulnerabilität; und säkulare Sicherungsstrategien offenbaren ihm die gewaltpotenzierenden Sicherungsdiskurse der Theologie. Certeaus Forschungen gehen daher gezielt an die Schnittstellen von säkularen Verwundbarkeiten und theologischen Sicherungsdiskursen.⁸ Das zeigen auch die Lebensstationen, die im Folgenden kurz beleuchtet werden.

⁶ Ob dies auch umgekehrt gilt, dass demnach die Historie, die Psychoanalyse, die Kulturtheorie jeweils eine anonyme Autorin seiner theologischen Texte sind, ist in der Spur der Heterologie anzunehmen und wäre eigens zu untersuchen.

⁷ „La vérité religieuse ne se capitalise pas. Elle ne peut que se partager. Elle partage.“ (Certeau: *Faiblesse*, 27) Das „mit den anderen“ ist eine Ergänzung der deutschen Übersetzung; wörtlich: „Man kann sie nur teilen.“ – Ulrich Engel erschließt die Bedeutung dieses Satzes für das Ordensleben und seiner ‚nachchristlichen Spiritualität‘ (Engel: *Nicht ohne*).

⁸ ‚Sicherheit‘ ist ein bislang unterschätzter Schlüsselbegriff Certeaus, der die Notwendigkeit ‚einer kriegswissenschaftlichen Analyse der Kultur‘ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 20) sah.

1.1 Lebensstationen – Lebenswunden – Lebensaufbrüche

Über das Leben Certeaus sind wir heute durch die ausführliche Biografie des französischen Historikers François Dosse (2002) gut informiert (Dosse: *Marcheur blessé*), der die Lebensstationen und das Werk des Grenzgängers vor dem Hintergrund der Pariser Intellektuellen und ihrer Debatten beleuchtet und auch die lebenslange Auseinandersetzung Certeaus mit seinem Orden nachzeichnet.⁹ Die Studie von Jeremy Ahearne (1995) ist noch immer aufschlussreich, weil er einen klaren inhaltlichen Fokus bei der ‚Interpretation und ihrem Anderen‘ setzt (Ahearne: *Interpretation*). Die Einführung von Marian Füssel „Zur Aktualität von Michel de Certeau“ gibt einen guten Überblick über das Gesamtwerk und seine Schlüsselbegriffe (Füssel: *Aktualität*). Aus theologischer Sicht bietet Christian Bauer einen lesenswerten biografischen Einblick (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*).

Michel de Certeau, mit vollem Namen Michel Jean Emmanuel de La Barge de Certeau, wurde 1925 im französischen Chambéry, Savoyen (Savoie), als erstes Kind von Marie-Antoinette de Tardy de Montravel (1903–1967) und ihrem Mann Hubert de La Barge de Certeau (1900–1986) geboren. Michel stammte demnach aus einer kleinaristokratischen Familie, sein Vater war Versicherungsagent in Chambéry und besaß aus der Familientradition das Schloss von Lourdens in Saint-Jean-de-la-Porte, ebenfalls Savoyen, wo die Familie mit ihren vier Kindern die Ferien verbrachte. Michels Geschwister waren Jean (geb. 1926), Marie-Amélie (geb. 1930) und Hubert (geb. 1933). Als Jugendlicher wuchs Michel in der Doppelbödigkeit des Vichy-Regimes auf: „Jedes unhinterfragte Vertrauen in den Diskurs der herrschenden Institutionen erfährt damit für einen wachen Zeitgenossen bleibende Risse.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 18)

Früh entdeckte Certeau seine Berufung zum Priester und trat als 19-Jähriger kurzzeitig in das Priesterseminar Saint-Sulpice in Issy-Les-Moulineaux, nahe Paris, ein und erwarb dort später eine Lizenz für scholastische Philosophie. Er studierte in Grenoble, „wo er durch die Berge lief, um Botschaften an Widerstandsgruppen zu überbringen“ (Giard: *Biographisches Porträt*, 24) – er brachte in einer Situation, wo die Menschlichkeit zutiefst verletzt wurde, seine Verwundbarkeit

⁹ Leider gibt es das detailreiche Buch nur auf Französisch, Übersetzungen sind hier wohl wegen der großen Seitenzahl nicht ganz so leicht zu bewältigen.

im Widerstand gegen Inhumanität zum Einsatz.¹⁰ Sein weiteres Studium in Lyon und Paris schloss er mit einem Lizenziat für Altphilologie, klassische Literatur und Philosophie ab. In einem Seminar von Jean Baruzi am Pariser „Collège de France“ kam er erstmals intensiv mit mystischer Literatur in Berührung. An der theologischen Fakultät des Jesuitenordens in Lyon-Fourvière wurde er mit der jesuitischen Spiritualität vertraut und lernte die „Nouvelle Théologie“ kennen. Zugleich bereitete er sich am diözesanen Seminar Lyons, das der dortigen katholischen Universität angeschlossen war, auf eine kirchliche Karriere vor. Er lernte seinen langjährigen Mentor Henri de Lubac schätzen, der jedoch später mit ihm brach. 1950 trat Certeau der „Gesellschaft Jesu“ bei und wurde 1956 in Lyon zum Priester geweiht. Er engagierte sich als Mitgründer der Zeitschrift „Christus“ (1956), wo er selbst regelmäßig publizierte; er blieb der Zeitschrift zeit seines Lebens verbunden. Gern wäre er als Missionar nach China gegangen, weil ihn diese fremde Welt anzog; aber der Orden hatte anderes mit ihm vor. Nach dem Motto ‚zurück zu den Quellen‘ sollte er zur Erforschung der Anfänge des Jesuitenordens in Frankreich beitragen.

1960, nunmehr 35 Jahre alt, promovierte er nach dem Studium bei dem Historiker Jean Orcibal an der Pariser Sorbonne, die wie alle staatlichen Universitäten Frankreichs keine Theologie lehrt, mit einer historischen Dissertation (thèse de 3e Cycle) über Pierre Favre. Favre (1506–46) war einer der ersten Begleiter des Ignatius von Loyola und Mitbegründer des Jesuitenordens. In Savoyen wurde er traditionell als Heiliger verehrt, 2013 sprach Papst Franziskus ihn offiziell heilig. Dass Favre genauso wie Certeau aus dieser markanten Alpenlandschaft mit dem Mont Blanc als höchstem Berg Europas stammte, gab Certeaus Arbeit an Favres Leben und Werk eine persönliche Note. – Gleich im Anschluss befasste sich Certeau mit Jean-Joseph Surin (1600–1665), einem weiteren Jesuiten, Priester und Verfasser spiritueller Schriften, der das Interesse des Mystikforschers an inneren Verbindungen zwischen Mystik und Psychoanalyse verstärkte. Certeau edierte erstmals die Tagebücher Surins und machte sie damit der Öffentlichkeit zugänglich (Surin: *Guide spirituel*).

Zu Surins Zeit befand sich „die ganze abendländische Zivilisation“ in einer mehrfach erschütternden Krise: „Die Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreißt die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten, Bauernaufstände, Hungersnöte und Epide-

¹⁰ Später ging er auch in der brasilianischen Militärdiktatur solche Risiken ein: „Michel de Certeau hatte [1969] aus Brasilien die erste Sammlung von Dokumenten mitgebracht, die den Rückgriff auf die Folter billigten, was ihm ein mehrere Jahre geltendes Aufenthaltsverbot für dieses Land einbrachte.“ (Giard: *Auf der Suche*, 25) Er entzog sich diesem Verbot geschickt, indem er seinen anderen Familiennamen de la Barge verwendete und mit diesem „ohne Probleme seine Visa“ (ebd.) erhielt.

mien bestätigen und beschleunigen den Zerfall der politischen Strukturen.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 46) Surin wurde von 1634–1637 als Exorzist in Loudun eingesetzt, in einem Ursulinenkloster, dessen Nonnen ihren Pfarrer als Teufel und sich selbst der Besessenheit angeklagt hatten. Sie waren ‚besessen‘, im Griff einer undurchschaubaren Macht, die die gewohnte Ordnung ihres gesamten Lebens zerstörte. Surins exorzistische Praktiken konnten das, was dort im Kloster zerbrochen war, in gewissem Sinn heilen. Die Priorin des Klosters, Jeanne Des Anges, wurde berühmt und reiste als viel gefragte und hoch angesehene Persönlichkeit durchs Land.¹¹ Der angeklagte Priester Urbain Grandier wurde schwer gefoltert und bei lebendigem Leib verbrannt.

Auch für Surin hatten die Exorzismen einschneidende Bedeutung. Die ‚Besessenheit‘, aus deren Griff Surin die Nonnen befreit hatte, ging auf ihn selbst über.¹² Statt Exorzismen durchzuführen, wurde er selbst exorziert, über viele Jahre ging es ihm schlecht, bis 1651. Danach verfasste er sein Hauptwerk, den „Catéchisme spirituel de la perfection chrétienne“ und konnte wieder predigen. Er war als zutiefst Verwundeter durch die Hölle gegangen und hatte aus ihr herausgefunden. Demnach war er nicht nur ein „wounded healer“¹³, sondern ein geheilter Heiler. Certeau edierte sein Werk 1963 neu unter dem Titel „Guide spirituel“, und drei Jahre später seine Korrespondenz. Die Schriften waren Certeau fortan eine Quelle spiritueller Inspiration, insbesondere in Bezug auf das Motiv von Aufbruch, Unterwegssein und Pilgerschaft.

¹¹ Jeanne Des Anges schrieb ihre ‚Memoiren einer Besessenen‘, die 1886 unter dem Titel „Autobiographie d’une hystérique possédée, d’après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours“ publiziert wurden. Wegen der Berühmtheit dieser Frau, die sich aus der Ambivalenz des Heiligen speist, ist diese autobiographische Schrift heute noch interessant. In deutscher Sprache liegt der Text unter dem Titel „Ich war die Teufelin von Loudun“ vor, allerdings in esoterischer Rahmung (Anges: *Teufelin*) – die Einleitung des Buchs zum historischen Hintergrund ist schlicht unbrauchbar; Certeaus Studie zu Loudun kommt gar nicht vor, auch nicht im Literaturverzeichnis.

¹² Als Pater Mersenne 1635 seinen Freund Peiresc darüber informiert, dass ein Jesuitenpater in Loudun nach dem von ihm durchgeführten Exorzismus selbst besessen wurde, antwortet der Freund: „Wenn die Besessenheit oder Umsessenheit dieses guten exorzisierenden Paters Fortschritte macht, wird er berühmter werden als alle anderen Dinge dieser Art, die gewöhnlich über die Geister von schwachen Frauenzimmern hereinbrechen.“ (zit. nach Certeau: *Mystische Fabel*, 344) Von der irritierenden Misogynie dieser Aussage einmal abgesehen, beschreibt auch dies eine Art ‚glückhafter Wunde‘, selbst wenn Surin vielleicht lieber darauf verzichtet hätte. Jedenfalls zeigt sich hier ein Bewusstsein davon, wie Besessenheit ein öffentliches Thema ist und Berühmtheit verleihen kann, insbesondere dann, wenn die Besessenheit aus einem großzügigen Akt der Selbstverschwendung hervorgegangen ist wie im Fall Surins.

¹³ Den Begriff „The Wounded Healer“ machte Henri J. M. Nouwen mit seinem Buch diesen Titels bekannt (Nouwen: *The Wounded Healer*). Allerdings reicht es nicht, verwundet zu sein, um heilen zu können.

Mit den Brüchen und Verwundungen, die in Loudun sichtbar werden, wird das Zerschneiden von Sicherheiten, das im aktuellen Vulnerabilitätsdiskurs eine wichtige Rolle spielt, für Certeau zum Thema, das ihn über Loudun hinaus interessiert und das er in „Mystische Fabel“ genauso angeht wie in „Kunst des Handelns“. Über das Entschwinden der Tradition, das die neuzeitliche Mystik hervorruft, schreibt er:

„Die Garantien, die sie ‚besaßen‘, indem sie sie von den früheren Generationen empfangen, lösen sich auf, lassen sie allein zurück, ohne ererbten Besitz und ohne Sicherheit über die Zukunft, zurückgeworfen auf jenes Jetzt, das von nun an mit dem Tode vermählt ist.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 47)

Der Bruch ist extrem verletzend, weil er das Ich in seinem Bezug zu Anderen, zur Welt, zum Kosmos, zu Gott in Frage stellt.

„In der in Stücke zerbrochenen Christenheit machen sie die Erfahrung einer fundamentalen Auflösung, nämlich der Sinninstitutionen. Sie erleben den Zerfall eines Kosmos und werden daraus verbannt. Durch die Geschichte, die sie erniedrigt, werden sie aus ihrem Land verjagt. *Superflumina Babylonis*: die endlos wiederholte Thematik. [...] Mit der Institution, dem dichten Rückhalt des Glaubens und Glauben-Machens, brechen ihre stillschweigenden Sicherheiten zusammen. Sie suchen einen festen Boden. Aber am Ende erscheint die Heilige Schrift genauso ‚verderbt‘ wie die Kirche. Beide sind durch die Geschichte beschädigt. Sie verdunkeln das Wort, dessen Präsenz sie doch sein sollten. Gewiss markieren sie noch immer seinen Platz, aber nur in Form von ‚Ruinen‘ – ein Wort, das im Diskurs der Reformer ständig wiederkehrt. Sie weisen noch immer auf die Stellen hin, an denen es jetzt eine Geburt eines Gottes zu erwarten gilt, den man von allen seinen dem Verfall geweihten Zeichen unterscheiden muss und dem der Verschleiß durch die Zeit nichts anhaben kann, weil er tot ist. Geburt und Tod sind also die Pole der Meditation über das Evangelium.“ (ebd. 48)

Die Erkenntnis des verletzenden Bruchs war zugleich mit einer methodologischen Herausforderung verknüpft. Die Studien zu Surin konfrontierten Certeau mit einem sehr fremden Diskurs, dessen Befremdlichkeit er entschlüsseln wollte, indem er ihre Andersheit wie auf einer Bühne inszeniert: die diabolische ‚Besessenheit‘ der Nonnen von Loudun. Dieser widmete er sich nach der Publikation von Surins „Guide spirituel“. In den aufwühlenden Ereignissen von Loudun trat ihm ‚Das Andere der kirchlichen Gegenwart‘ in der Geschichte der Besessenheit vor Augen und wurde zu einem Gegenstand intensiver Forschung. Er versuchte das, was damals geschah, diskursgeschichtlich zu verorten. Dabei

stellte er fest, dass das Kloster der Ursulinen in Loudun an der Grenze zu den Hugenotten stand („à la frontière de convictions catholiques et protestantes qui s’opposent et se relativisent“) – in den religiös motivierten und höchst vulneranten Konflikten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war Loudun ein Zufluchtsort der Hugenotten geworden. Die katholischen Nonnen wurden jedoch vom alternierenden Wahrheitsanspruch ihrer Nachbarn jenseits der Grenze herausgefordert. Ihre Gottesrede erfuhr einen irritierenden Bruch, und zwar einen doppelten. Denn die Ursulinen klagten sich selbst keineswegs zufällig im Jahr 1632 als besessen an – im selben Jahr wütete die Pest zum zweiten Mal verheerend in der Stadt – 3.700 von 14.000 Einwohner:innen starben.¹⁴

„Ungewißheit schleicht sich in ein vormals kohärentes Weltverständnis ein und beginnt, die sicher geglaubten Grundfesten der Gesellschaft zu erschüttern [...] Wo findet sich nun die Wahrheit, wenn es auch eine andere – die protestantische – gibt? Warum die Pest, wenn der eigene Glaube doch der richtige ist? Zweifel macht sich breit und bedroht die ehemaligen Sicherheiten.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 40)

Der Passageort Loudun bildete eine Schnittstelle, wo säkulare Verwundbarkeiten und theologische Sicherungsdiskurse sich wechselseitig potenzierten. Die Pest führte zu einer existentiellen Verunsicherung der gesamten Bevölkerung und all ihrer säkularen und religiösen Institutionen. Die Kirche reagierte mit Sicherungsmaßnahmen, die aber die eigene Autorität keinesfalls absichern konnten, sondern – ganz im Duktus des Verletzlichkeitsparadoxes – nur umso brüchiger machten. „Die religiöse Rede verlor das Privileg, mit *Gewißheit* von der Wahrheit zu handeln.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 49) Mit dem offensiven Auftreten der Medizin am Ort des Exorzismus begann die Autorität der Kirche in Sachen Heil(ung) zu schwinden, so dass auch in dieser kirchlichen Kernkompetenz die Weichen neu gestellt wurden. Der Prozess um die Besessenheit löste in ganz Frankreich Debatten aus und markiert einen epochalen Umbruch an der Schwelle von Religion zu Medizin, Wissenschaft und Politik – Kardinal Richelieu, mächtigster Minister und Berater von König Ludwig XIII. war eine treibende Kraft hinter dem Todesurteil gegen den Priester.

Für Certeau war das Schreiben über diesen Prozess über das verhandelte Thema hinaus auch methodologisch ein Schlüsselereignis, denn er musste sich

¹⁴ Heute erschließen sich die Ereignisse in Loudun nochmals neu, wenn man die Problematik von spirituellem und sexuellem Missbrauch in die bereits hoch komplexe Analyse Certeaus miteinbezieht. Der angeklagte und am Ende lebendig verbrannte Priester Urbain Grandier war wegen seines vagabundierenden Sexuallebens bekannt. Die vielfache Verstrickung von Besessenheit, Sexualität und Gewalt im ‚Fall Loudun‘ wären ein eigenes Thema – wobei die Frage, wer dort wen in welcher Weise missbrauchte, im historischen Rückblick schwer zu beantworten sein wird.

fragen, wie er überhaupt über eine solche Geschichte schreiben könne. „L’histoire n’est jamais sûre“ (Certeau: *Loudun*, 11) lautet das Motto seiner Studie. Die Geschichte ist niemals sicher, und auch nicht der Ort, von dem aus in der Gegenwart über sie gesprochen wird. – 1970 erschien Certeau „La Possession de Loudun“, ein Buch, das noch immer nicht ins Deutsche übersetzt ist. Fünf Jahre nach Publikation seiner Arbeit zu Loudun veröffentlichte Certeau „L’Écriture de l’Histoire“ (Certeau: *L’Écriture de l’Histoire; dt.: Schreiben der Geschichte*), wo er diese Problematik heterologer Geschichtsschreibung vertieft.

Certeau bearbeitete Favre und Surin nicht nur unter theologischer Perspektive. Er verortete sich von Beginn an niemals ausschließlich in theologischen Diskursen, wie schon die Diversität seiner Interessen zur Studienzeit zeigt. Auch als Priester bewegte er sich nicht nur in kirchlichen Welten. Sein großes Interesse an der Psychoanalyse und sein intensiver Austausch mit Jacques Lacan führten dazu, dass er 1964 als Gründungsmitglied der „École Freudienne de Paris“ (EFP) tätig wurde, einer Vereinigung zur Förderung der Psychoanalyse in Frankreich, die aus einem lange brodelnden Konflikt mit Lacan hervorging. Der Zusammenhang dieser Aktivitäten mit seinem Interesse an psychoanalytischen Perspektiven auf Surin ist offensichtlich – das Säkulare verbindet sich innerlich mit dem Theologischen. Etliche Jahre später, 1987, wird posthum ein Sammelband „Histoire et Psychoanalyse entre Science et Fiction“ erscheinen, der Certeaus Faible für die Psychoanalyse nochmals deutlich macht. Zudem reiste Certeau ab 1966 viel, auch nach Lateinamerika, wo er in Brasilien, Venezuela, Chile, Argentinien, Mexiko lebte und arbeitete. Dort interessierten ihn der rasante gesellschaftliche Umbruch, die enormen politischen, sich widerstreitenden Kräfte und die starke Präsenz einer heterogenen, lebendigen Religiosität.

Im August 1967 ereignete sich Certeaus wohl größte persönliche Tragödie. Bei einer Autofahrt mit seinen Eltern, die ihm sehr wichtig waren, geschah ein schwerer Unfall. Sein Vater, der Fahrer, überlebte; seine Mutter starb; Michel verlor ein Auge und erlitt eine schreckliche Zeit im Krankenhaus. Man kann davon ausgehen, dass er in diesen Tagen der Ungewissheit, Angst und Trauer, an Leib und Seele die beängstigenden Machtwirkungen der Vulnerabilität erfuhr. Er litt nicht nur an seinen Wunden, sondern auch an der Verwundbarkeit, die sich in der Verletzung verkörperte: „Wenn er auf die Erinnerung an die dunklen Tage zu sprechen kam, die er nach dem Unfall im Krankenhaus verbrachte, sagte er, er habe gefürchtet, verrückt zu werden und seiner Umgebung unterstellt, ihm die

Wahrheit über seinen Zustand vorzuenthalten.“ (Giard: *Biographisches Porträt*, 30).¹⁵

Dieser Einschnitt ins Leben hinderte ihn jedoch nicht daran, weiterhin zu schreiben. Certeaus wahrscheinlich berühmtester Satz entstand nur ein Jahr darauf. In mehreren Artikeln, die später als kleiner Band publiziert wurden, schrieb er in der Zeitschrift „*Études*“ über die Revolten des Jahres 1968. Unter dem Titel „*La prise de parole*“ brachte er die damaligen Revolten folgendermaßen auf den Punkt: „Im vergangenen Mai erstürmte man das Wort so wie man 1789 die Bastille erstürmte.“ „En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789.“ (Certeau: *La prise de parole*, 40) Mit diesem Satz stieg Certeaus Bekanntheit sprunghaft an. Er wurde zu Vorträgen, Publikationen, Forschungsprojekten eingeladen und arbeitete fortan intensiver mit Robert Jaulin vom Ethnologischen Institut der Universität Paris VII zusammen. „*La prise de parole*“ markiert demnach einen Wendepunkt seines Lebens.

Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre war Certeau von vielen Seiten gefragt. Giard schreibt über diese Zeit in schwärmerischem Ton:

„Ohne es gewollt zu haben, änderte er seinen Status und wurde zu einer Figur im Rampenlicht auf der intellektuellen Bühne Frankreichs. [...] Dies waren seine kreativsten Jahre, in denen es ihm gelang, all seine Talente zusammenzubringen: seine Belesenheit, seine präzise Gelehrsamkeit, seine geistige Beweglichkeit, seine denkerische Kraft, die Schärfe seiner kritischen Analysen, seinen prägnanten Stil. Von 1970 an veröffentlichte er ein Buch nach dem anderen“ (Giard: *Biographisches Porträt*, 31).

Seine Forschungstätigkeit im Auftrag des französischen Kultusministeriums wurde einflussreich, wovon die mit Luce Giard verfasste Schrift „*L’Ordinaire de la communication*“ (1983; dazu Geldof: *Ökonomie, Exzess, Grenze*, 143–147) zeugt. Aber obwohl er bekannt und sehr gefragt war, bekam seine Existenz etwas Fragiles. Er hatte keine Professur, die ihm ein sicheres Einkommen garantieren und ihm gute Rahmenbedingungen für seine Forschungen sichern würde. „Die akademische Verortung Certeaus in diesen Jahren ist also zunächst einmal prekär.“ (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*, 43) Zugleich zeigte sein Ordensleben Risse, und es stellte sich die Frage, ob er bald ins „Exil außerhalb der [Ordens-] Identität“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 241) gehen müsse. In Ordenskreisen wurde Certeau sehr unterschiedlich eingeschätzt. Viele vor allem jüngere Or-

¹⁵ Certeau hatte im Krankenhaus versucht, jenes Buch zu lesen, das er sich zum Besuch seiner Eltern in Savoyen mitgenommen hatte: die gerade publizierte Grammatologie von Jacques Derrida. Giard kommentiert süffisant, „dass es nicht gerade den geeignetsten Lesetest darstellt für einen Verwundeten, der an mehreren Brüchen litt, im Gesicht operiert war und sich auf eine weitere heikle Augenoperation vorbereitete.“ (Giard: *Biographisches Porträt*, 30).

densbrüder stimmten seiner Position zu, dass die Stärke des Christentums nur aus einem *verletzlichen* Glauben erwachsen könne. Insbesondere Henri de Lubac, sein ehemaliger Mentor, warf ihm jedoch vor, dass er mit der Kirche breche. Ist seine Theologie zu säkular? Darf man die eigene Kirche so offen kritisieren, wie er dies tut? Oder muss man dies gar? Bei dem, was er zu sagen hat, war Certeau nicht zu Kompromissen bereit. Mit „Le christianisme éclaté“ veröffentlichte er 1974 zusammen mit Jean-Marie Domenach eine Schrift, mit der er wissentlich den Bruch mit den Jesuiten, insbesondere mit Lubac, in Kauf nahm; Dosse widmet dem Schlüsseltext in seiner Biografie daher ein eigenes Kapitel (Dosse: *Marcheur blessé*, 200–220).¹⁶ Nach einem intensiven Gespräch mit seinem Prior schrieb Certeau an einen Freund: „Mais il faut payer d’une insécurité ce risque.“ (zit. nach Dosse: *Marcheur blessé*, 201) Er geht ein Risiko ein und weiß, dass Unsicherheit der Preis hierfür ist.

Am Pariser „Institut Catholique“ gab es weitere signifikante Schwierigkeiten. Die Geschichte hierzu liefert Luce Giard nach Gesprächen mit Certeau (Giard: *Auf der Suche*, 25) sowie die Dosse-Biographie ausführlich (Dosse: *Marcheur blessé*, 362–365). Obwohl Certeau von seiner Promotion her kein Theologe war – er hatte 1950 ‚nur‘ eine kanonische Lizenz für Theologie erworben (Giard: *Biographisches Porträt*, 24), hielt er seit 1964 am „Institut Catholique“ ein Doktorandenseminar. Das Institut bat ihn, die Promotion anhand reichlich vorliegender Texte nachzuholen und einen neuen Text hinzuzufügen, „der seine theologischen Vorstellungen verdeutlichen sollte“ (Giard: *Auf der Suche*, 25). Certeau kam der Bitte 1971 nach. Seine Gutachter lehnten das Konvolut jedoch ab, Certeau wiederum den vermittelnden Vorschlag des Instituts, nochmals andere Texte einzureichen. Er hatte anderes zu tun. So war er mit seiner theologischen Promotion gescheitert, konnte aber das Doktorandenseminar einfach weiterführen. Der zunächst als Methodenkapitel zu seiner Dissertation geplante Text erschien erstmals 1971 in der Zeitschrift „Esprit“. „Der gründende Bruch“ (in: Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 155–187) ist heute einer seiner berühmtesten theologischen Texte überhaupt.¹⁷

Später in den 1980er Jahren eröffnete der früher erfolgte Riss im Ordensleben ungeahnte Freiheiten:

¹⁶ Aus heutiger Sicht wirkt es allerdings keineswegs revolutionär, wenn die Autoren dort die These vertreten, dass das Christentum nur ein Teil der Geschichte der Menschheit sei und daher keinen Universalanspruch vertreten könne (Certeau / Domenach: *Le christianisme éclaté*, 44). Hier hatte Certeau wohl an den ‚Acker der Wahrheit‘ gerührt.

¹⁷ Der Text steht im Mittelpunkt von Daniel Bogners herausragender Studie „Gebrochene Gegenwart“ (2002).

„Offiziell lebte de Certeau im Centre Sèvres, der jesuitischen Kolonie mitten in Paris, nahe der Maison des Sciences de l’Homme und dem Institut Catholique. Es war jedoch ein offenes Geheimnis, dass der lebenswürdige Mann, der wie Sartre schielte, im übrigen aber ein jugendlich-sportlicher Typ war, mit einer Geliebten irgendwo privat in Paris lebte.“ (Raulff: *Wiedersehen mit den Siebzigern*, 110f)¹⁸

In seiner wissenschaftlichen Laufbahn nahm Certeau Lehraufträge an der neu gegründeten „Université Paris 8“, Vincennes-Saint-Denis, sowie an der „Universität Genf“ wahr. Einen eigenen Lebensabschnitt bildet seine Lehrtätigkeit 1978–1984 an der quirligen „University of California“ in San Diego, wo er als „Visiting Professor of French and Comparative Literature“ arbeitete. San Diego öffnete ihm viele Türen, denn er konnte seine wissenschaftlichen Methoden genauso weiterentwickeln wie sein psychoanalytisches Wissen. Seine bekannteste Schrift wurde „L’invention du quotidien I: Arts de faire“ (1980), den der Merve-Verlag 1988 mit dem Untertitel als Haupttitel in deutscher Übersetzung publizierte (Certeau: *Kunst des Handelns*).¹⁹ Im deutschsprachigen Sprachraum gilt es heute noch als Schlüsselwerk der Kulturwissenschaften (Krönert: *Michel de Certeau*) sowie als Schlüsselwerk der Stadtforschung (Bernardy / Klimpe: *Michel de Certeau*). Mit großem Gespür für die Verletzlichkeit von Orten beschrieb Certeau hier den urbanen Blick auf New York von jenem World-Trade-Center (WTC) aus, dessen Zerstörung im September 2001 globale Politiken der Sicherheit hervorrief.

Im Sommer 1984 erhielt er einen Ruf an die Pariser „École des hautes études en sciences sociales“ (l’EHESS), wo er einen eigens für ihn eingerichteten Forschungslehrstuhl „Anthropologie historique des croyances“ übernahm. An dieser Elitehochschule für Sozialwissenschaften, die zur „Université de recherche Paris Sciences et Lettres“ gehört, war er früher abgelehnt worden, nun fand er hier beste Bedingungen. Doch ihm blieb nur eine kurze Zeitspanne, die zudem bald von seiner schweren Krankheit, Pankreas-Krebs, überschattet wurde. Der Einbruch des drohenden Todes mitten in einem verheißungsvollen Lebensaufbruch bremste ihn aus, ließ ihn aber auch hoch konzentriert an dem weiterarbeiten, was ihm am Herzen lag. Nachdem Certeau bei seinen historischen Studien

¹⁸ Die Formulierung lässt vermuten, dass Raulff nichts vom Unfall und der schweren Augenverletzung Certeaus wusste.

¹⁹ Ein zentraler Punkt der „Kunst des Handelns“ ist die kritische Auseinandersetzung mit den methodischen und inhaltlichen Implikationen von Foucaults Werk, insbesondere von „Überwachen und Strafen“. Dazu haben Jörg Bernardy, Inigo Bocken und Wolfgang Christian Schneider 2012 in der Kueser Akademie ein sehr interessantes Heft der „Coincidentia“ herausgebracht, das eine kontroverse Debatte über Certeau, Foucault und deren diverse Verbindungen – zustimmend, ablehnend, weiterführend, kritisierend – führt (Bernardy u. a.: *Diskursive Praktiken*).

zu den Jesuiten Pierre Favre und Jean-Joseph Surin sowie zu den Nonnen von Loudun Feuer gefangen hatte, wurde er zu einem begnadeten Vertreter mystischer Theologie. Besonders deutlich wird das in „La fable mystique I“, das Geldof Certeaus „letztes und vielleicht auch reichstes Buch“ (Geldof: *Ökonomie, Exzess, Grenze*, 137) nennt. Mit der Mystik wählte er in dieser letzten Lebensphase ausgerechnet eine Spezialistin im Umgang mit Wunden und Verwundbarkeiten. Mittels einer Auseinandersetzung mit psychoanalytischen und semiotischen Methoden behandelte er grundlegende Fragen der neuzeitlichen Mystik wie die nach der Präsenz des Abwesenden. Im Mittelpunkt stehen dort Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz und Jean-Joseph Surin, die Certeau gleichsam um das Leere Grab Jesu versammelt. Sie finden sich zusammen an jenem Ort, der den christlichen Grundgedanken von ‚Schöpfung durch Selbstverschwendung‘ verkörpert.

Den 2. Band der *Mystischen Fabel* konnte Luce Giard posthum erst 2013 veröffentlichen. Überhaupt leistete die Nachlassverwalterin ganze Arbeit, indem sie angefangene Studien so weit als möglich veröffentlichte und Certeau in Interviews, Publikationen und Veranstaltungen lebendig hielt. Der kleine Sammelband „Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau“ (1991) geht auf ein Kolloquium im Centre Sèvres, Paris, im Jahr 1988 zurück. Für die Theologie wurde der Sammelband „GlaubensSchwachheit“ besonders wichtig, der die Sicherheitsstrategien der Theologie mitten in ihrem Relevanzverlust entlarvt und die Stärken der Schwachheit des Glaubens freilegt, der auf Selbstverschwendung setzt.²⁰

Certeau starb nach schwerer Krankheit am 9. Januar 1986 in Paris. Zu seinem Requiem hatte er auch die befreundeten Atheisten und Agnostiker schon zuvor mit einem vielsagenden „à bientôt“ einladen lassen. Halb Paris machte sich auf zur Kapelle des Centre Sèvres:

„Tout Paris, zumindest der intellektuelle Teil, war erschienen, Deleuze, Baudrillard und all die anderen, und hockte, oft zum ersten Mal seit Jahrzehnten, in einer Messe. Anders als die meisten großen Intellektuellen war de Certeau mit niemandem verfeindet gewesen.“ (Raulff: *Wiedersehen mit den Siebzigern*, 111)

Beerdigt wurde er auf dem Friedhof Vaugirard im XV. Pariser Arrondissement.

„Le marcheur blessé“, „Der verwundete Wanderer“, diesen Untertitel gab der Historiker François Dosse seiner 2002 publizierten Biographie über Certeau (Dosse: *Marcheur blessé*). Christian Bauer erkennt in dieser Benennung den

²⁰ Die Dogmatikerin Margit Eckholt begreift in ihrem Buch „Gast eines Anderen werden“ die „GlaubensSchwachheit“ als „die Grundlegung einer neuen fundamentaltheologischen Glaubensanalyse“ (Eckholt: *Gast eines Anderen*, 21).

„Doppelcharakter“ von Certeaus Denken in der „Zweiheit von christlicher Mystik (,marcheur‘) und spätmoderner Zeitgenossenschaft (,blessé‘)“ (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*, 46). Allerdings ist es keine Besonderheit, dass Menschen auf Wanderschaft verletzt werden. Keine Pilgerschaft kommt ohne Blessuren aus, kein Lebensweg bleibt frei von Wunden. Charakteristisch und spannend ist aber, wie Certeau mit den Verwundungen umging, die er im Lauf seines Lebens erfuhr oder denen er sich bewusst aussetzte, beispielsweise, indem er seinen umstrittenen Text „Rupture instauratrice“ publizierte. Damals wusste er, dass er mit dieser Schrift seine Existenz als Jesuit aufs Spiel setzte, und tat es dennoch. Dass er den Begriff ‚glückhafte Wunde‘ prägte und von ‚glücklichem Schiffbruch‘ sprach, ist hier genauso signifikant wie seine gelassene, das Leben bis zum Letzten auskostende Reaktion auf den bevorstehenden Tod, die Luce Giard eindrücklich beschreibt. Vorausschauend freute er sich auf dem Sterbebett an den überraschten Gesichtern, denen beim Erklingen von Edith Piafs „Je ne regrette rien!“ am Ende seines Requiems ein leises Lachen entströmte.

1.2 Rezeption und Überblick über Certeaus vernetztes Werk

Certeaus Werk erfuhr und erfährt noch immer eine außerordentlich breite Rezeption und überschritt sehr schnell die Grenzen des französischsprachigen Raums. „Since 1984, with the translation of *The Practice of Everyday Life*, his writings have begun to circulate increasingly across a plurality of disciplines throughout the English-speaking World.“ (Ahearne: *Interpretation*, 1) Die Breite der Rezeption zeigt sich u. a. daran, dass seine Haupttexte in mindestens zwanzig Sprachen übersetzt wurden. Besonders interessant ist hierbei, wo jeweils welches Werk besonders geschätzt wird. Dies fasst Luce Giard 2015 in einem Interview zusammen:

„There were also and there are still differences in time about Certeau’s reception in different countries. For instance, in the USA Certeau was first known for his cultural studies, but in Great Britain more attention was given to his theological output. In Latin America his political insights were very influential at the time of dictatorship and social violent struggles. [...] It seems that in Japan his analysis of the question of ‚time‘, ‚time-periods‘, and historiography attracts much attention. In China what concerns the practices of everyday life and also anthropology is at the center of the picture. In Korea the issues about possession, spirits, and the like are highly regarded in his works: the first translation to appear in Korea was ‚The possession at Loudun‘.“ (Giard: *Interview*)

Hier tritt hervor, wie stark die Rezeption eines Werks mit dem Ort seiner Rezeption zusammenhängt: In den USA wird Certeau bis heute in den Kulturwissenschaften als Kronzeuge rezipiert, in Südkorea „La Possession de Loudun“, und in Lateinamerika seine politischen, anti-diktatorischen Schriften.²¹ Da das Gesamtwerk umfangreich und stark verflochten ist und sich theologische und nicht-theologische Grundbegriffe und Grundgedanken vielfach kreuzen, lässt es sich nicht leicht erfassen und einteilen. Christian Bauer gliedert Certeaus Gesamtwerk in einerseits ein ‚mystikgeschichtliches Diskursarchiv‘ sowie andererseits ein ‚Praxisfeld gegenwärtiger Kultur‘. Mit dieser Einteilung stellt Bauer zugleich die Interferenz zwischen theologischen und kulturwissenschaftlichen Texten heraus. Denn beispielsweise „La faiblesse de croire“ zählt hier zum Praxisfeld gegenwärtiger Kultur, obwohl es auch in den Bereich der Mystik eingeordnet werden könnte. Es kommt nicht darauf an, Theologie und Kulturwissenschaft voneinander zu scheiden, sondern ihre Wechselbeziehungen herauszuarbeiten.

- Zum mystikgeschichtlichen Diskursarchiv gehören demnach: „Mémorial de Pierre Favre (1960); Guide spirituel de Jean-Joseph Surin (1963); Correspondance de Jean-Joseph Surin (1966); La possession de Loudun (1970); L’absent de l’histoire (1973); L’écriture de l’Histoire (1975); La fable mystique I (1982). Sowie posthum: Le lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique (2005); La fable mystique II (2013)“ (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*, 51).
- Zum Praxisfeld gegenwärtiger Kultur zählt Bauer „La prise de parole (1968); L’étranger (1969); Le christianisme éclaté (1974); La culture au pluriel (1974); Une politique de la langue (1975); L’invention du quotidien – 1. Arts de faire. L’invention du quotidien (1980); Habiter, cuisiner (1980); L’ordinaire de la communication (1983). Sowie posthum: Heterologies. Discourse on the Other (1986); Histoire et psychoanalyse entre science et fiction (1987); La faiblesse de croire (1987)“ (ebd. 52).

Certeaus Werk ist vielschichtig und interdisziplinär verortet. Diese Komplexität gelingt, weil sein methodisches Vorgehen seinem Anliegen der Grenzüberschreitung entspricht. Bis zu seinem Tod arbeitete er daher an der sogenannten ‚Heterologie‘, einer spezifischen Methodologie, die die Grenzüberschreitung ermöglicht. Die beiden folgenden Kapitel beleuchten diese Heterologie, gehen auf ihren Entstehungskontext ein und thematisieren ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie.

²¹ Marian Füssel gibt einen nach Ländern gegliederten Überblick über die internationale Rezeption Certeaus (Füssel: *Michel de Certeau*, 20–27). Dabei hat er China und Korea nicht im Blick, die Giard mit eigenem Profil herausstellt.

2. ‚Heterologie‘ – ein Blick auf Georges Bataille und die Homogenität des Faschismus

Der Begriff ‚Heterologie‘ stammt wahrscheinlich aus der Medizin. Dort ist er bereits eng mit dem Begriff ‚Heterotopie‘ verbunden, der das Vorhandensein von Gewebe, z. B. von Organen, am falschen Ort im Körper bezeichnet, d. h. an einem anderen Ort, als es dem regulären Funktionieren des Körpers entspricht.²² Heterologie ist demnach die Lehre vom anderen Ort, wobei diese *Präsenz am anderen Ort* prekär sein kann und besondere Aufmerksamkeit verlangt. In jüngster Zeit (2021) wurde das Wort bekannt durch die sogenannte ‚heterologe Impfung‘ gegen Covid-19, bei der zwei verschiedenartige Impfstoffe (ein Vektor-basierter sowie ein mRNA-Impfstoff) verabreicht werden und miteinander eine besonders gute Immunisierung bewirken. Bei der ‚heterologen Insemination‘ ist der Samenspender nicht der Partner der Frau. – In der Sprachphilosophie ist Heterologie das Gegenteil von Autologie und bezieht sich auf das Zusammentreffen von zwei Sprachen in einem Wort, z. B. bei ‚French‘, das zur englischen Sprache gehört, aber das Französische bezeichnet. Bataille weist wiederum auf „Wörter, irgendwie in Sätze eingefügt, in die sie nicht hinein gehören.“ (Bataille: *Sade und Moral*, 36)

2.1 Heterologie bei Certeau – woher kommt der Begriff?

‚Heterologie‘ hat es demnach mit einem Anderen im Modus der Überschreitung zu tun. Bei Certeaus Verwendung liegt eine Verbindung zu Michel Foucaults Konzept der ‚Heterotopie‘ nahe, da sein Denken insgesamt eng mit Foucault verbunden ist. Der Historiker Marian Füssel sagt, dass in der Certeau-Forschung die stärkste Beziehung zu Foucault ausgemacht wird:

„Der am bislang wohl intensivsten diskutierte intellektuelle Vergleich ist jedoch ohne Zweifel der mit Michel Foucault (Bernardy /Bocken 2012). [...] Beide Denker verbinden Begriffsentwicklungen wie Heterologie (Certeau) vs. Heterotopie (Foucault), die aus ähnlichen Erfahrungen,

²² Das Klinische Wörterbuch „Psyhyrembel“ verweist unter dem Stichwort „heterolog“ auf „xengen“, was wiederum „Von Individuen verschiedener (artfremder) Spezies stammend“ bedeutet (Psyhyrembel: *Klinisches Wörterbuch*, 731; 1926). Unter dem Stichwort „heterotop“ heißt es: „engl. *heterotopic*. Örtlich abweichend, z. B. heterotope Transplantation“ (ebd. 731). – Daniel Defert weist im Suhrkamp-Buch über Foucaults Heterotopien (2005) darauf hin: „Das Wort ist keine Neubildung, denn es besitzt bereits eine medizinische Bedeutung. In der pathologischen Anatomie bezeichnet es eine anomale Lage von Zellen.“ (Defert: *Raum zum Hören*, 74).

etwa dem Scheitern der Utopie in der 68er Bewegung erwachsen sind. Weitere Verbindungen bestehen in der Reflexion von historischen ‚Brüchen‘, der Rolle von Diskursen und Praktiken für die Konstitution sozialer Wirklichkeit und der Frage nach der Analytik der Macht.“ (Füssel: *Aktualität*, 158)²³

Allerdings verwendet Certeau nicht dasselbe Wort, obwohl er Foucaults Raumorientierung ja durchaus folgt.²⁴ Statt von *Heterotopie*, *Andersort*, spricht er von *Heterologie*, *Anderswort*, also von dem Sprechen, dem Wissen, der Lehre, der Wissenschaft vom Anderen. Zhange Ni kommentiert Certeaus Heterologie-Begriff:

„The term heterology as used by Michel de Certeau denotes knowledge of the non-representational other repressed and excluded by the hegemony of social scientific writing. For de Certeau, it is the narrative that transcends the gap between representation and reality and constitutes a privileged third position that mediates between theory and practice.“ (Ni: *Heterology*, 1)

Soweit derzeit bekannt ist, hat Certeau nichts darüber geschrieben, wie er zu dem Begriff ‚Heterologie‘ gekommen ist und auf welche Quellen er sich dabei bezieht. Aber Certeau ist nicht der Erste, der den Begriff außerhalb der Medizin verwendet.²⁵ Georges Bataille führte ihn in den 1930er Jahren als wissenschaftstheoretischen Begriff in die Debatten der französischen Intellektuellen ein, insbesondere 1933 mit seiner Analyse des Faschismus (Bataille: *Faschismus*). Ian Buchanan kommentiert in seiner Certeau-Studie:

„De Certeau seems not to have been inspired by Bataille, though it is possible he took the term ‚heterology‘ from him and creatively misread it

²³ Das neuere Buch von Jean-François Petit, das 2020 im klerikal-katholischen Verlag „Parole et Silence“ publiziert wurde, zeichnet den ‚unvollendeten Dialog‘ zwischen Foucault und Certeau nach; leider spielt die Frage nach Heterotopie – Heterologie hier keine Rolle (Petit: *Dialogue inachevé*). – Zur Auseinandersetzung um Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Certeau und Foucault ist noch immer einschlägig: Bernardy u. a.: *Diskursive Praktiken* (2012).

²⁴ Der Sozialwissenschaftler Marvin Chlada sagt über den Zusammenhang von Batailles Heterologie und Foucaults Heterotopien: „Die Heterotopologie kann als Teil einer allgemeinen Heterologie gelesen werden, wie sie von Bataille in den 1930er Jahren entworfen wurde. Beide haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt: die Lust an der Überschreitung“ (Chlada: *Heterotopie und Erfahrung*, 85). Allerdings ist es nicht immer die *Lust* an der Überschreitung, die Heterotopien erzeugt – davon zeugen Friedhöfe mit unzähligen Menschen, die lieber länger gelebt hätten.

²⁵ In der Philosophie vertrat bereits der Neukantianer Heinrich Rickert (1863–1962) eine ‚Heterologie‘, und zwar 1911 mit seinem Artikel „Das Eine, die Einheit und die Eins“; Sven Wöhler geht 2001 dem Einfluss dieses Ansatzes auf Max Weber nach (Wöhler: *Das heterologische Denkprinzip*). Von hier aus gibt es jedoch keine Verbindung zu Certeau oder auch zu Bataille.

because for Bataille it similarly refers to a manipulation of the possibilities of the sacred [Bataille, 1985: 96]“ (Buchanan: *Cultural Theorist*, 69)²⁶

Buchanan bezieht sich auf Batailles Text „La Valeur d’usage de Sade“, der im Französischen in verschiedenen Versionen vorliegt und im englischen Sammelband „Georges Bataille: *Visions of Excess. Selected Writings*“ in der Variante mit dem Untertitel „An Open Letter to My Current Comrades“ (Bataille: *Visions*, 91–102) aufgenommen wurde.

Bataille schrieb mehrere Texte über Sade, die der Berliner Verlag Matthes & Seitz 2015 in einem kleinen Band „Sade und die Moral“ versammelte. Die Romane von Sade, die noch heute Verstörungspotential haben, weil sie einen Blick in die Abgründe menschlicher Existenz erzwingen, waren bis nach dem 2. Weltkrieg auch in Frankreich nur in kleiner Ausgabe kaum zugänglich. Aber da Bataille in der Pariser Bibliothèque Nationale arbeitete und die Manuskripte dort in einer „Enfer“, „Hölle“ genannten, abgeschlossenen Abteilung lagerten, hatte Bataille als Bibliothekar problemlos Zugang. Als der Verleger Jean-Jacques Pauvert 1956 vor Gericht kam, weil seine Publikation der Gesamtausgabe Sades ein Verstoß gegen die guten Sitten sei, trat Bataille als Zeuge für ihn auf und legte ein Plädoyer für die Freiheit der Literatur und des Denkens ab und stellte heraus, „dass dank Sade die Möglichkeit besteht, in eine Art Abgrund des Grauens einzutauchen, einen Abgrund, den wir kennen sollten“ (Bataille: *Sade und Moral*, 63–69, hier 65). – Der Sammelband von Matthes & Seitz bietet jene zwei Varianten von „Der Gebrauchswert von D. A. F. De Sade“, die in der französischen Gesamtausgabe (Bataille: *Œuvres Complètes II*, 54–72) publiziert sind.

Allerdings ist Buchanans Wiedergabe von Batailles Heterologie-Begriff als „a manipulation of the possibilities of the sacred“ (Buchanan: *Cultural Theorist*, 68) zumindest verkürzt.²⁷ Aber er relativiert seine Aussage, indem er seinem Text ein Bataille-Zitat voranstellt und später einräumt: „he [Certeau] was interested in positing some kind of systemic alterity which would certainly be consonant with Bataille’s usage“ (Buchanan: *Cultural Theorist*, 74). Die Ausgangslage ist eben

²⁶ Marian Füssel schließt sich dem an: „Als solcher ist der Begriff der Heterologie keine Erfindung Certeaus. Bereits 1931 hatte ihn Georges Bataille in einer Studie zu de Sade geprägt (Der Gebrauchswert des D.A.F. de Sade), vgl. Bataille 2015. Es ist durchaus denkbar, dass Certeau die Begriffsprägung Batailles kannte, direkte Bezüge gibt es jedoch offenbar nicht, vgl. Buchanan 2000: 69.“ (Füssel: *Aktualität*, 11, Fn. 12) – Aus meiner Sicht wird Bataille hier zu schnell beiseitegeschoben. Man muss hier wahrlich keine Abhängigkeit Certeaus von Bataille konstruieren, aber die Zusammenhänge (in Zustimmung und Ablehnung) herauszuarbeiten wäre ein lohnenswertes Unterfangen.

²⁷ Heterologie als „manipulation of the possibilities of the sacred“ lässt sich mit der angegebenen Textstelle (Bataille: *Visions*, 96) nicht nachvollziehen; Batailles Weiterführung der Heterologie in seiner Faschismusanalyse sowie durch „La part maudite“ berücksichtigt Buchanan nicht.

sehr komplex, denn nicht nur bei Certeau, sondern auch bei Bataille ist nicht eindeutig, welche Texte dem Thema ‚Heterologie‘ zuzuordnen sind; das wird auch in der Bataille-Forschung unterschiedlich gehandhabt.

Wenn sich auch nicht mehr feststellen lässt, wie sich Certeau auf Bataille bezieht,²⁸ so kann man sicher davon ausgehen, dass er ihn kannte. Denn zum einen äußert Foucault wiederholt seine Wertschätzung für Bataille, so in Foucaults Vorwort zur französischen Gesamtausgabe Batailles (Foucault: *Présentation*) oder in „Préface à la transgression“ (Foucault: *Vorrede zur Überschreitung*), einer Hommage aus Anlass von Batailles Tod 1962; diese Wertschätzung ist Certeau sicher nicht entgangen. Zum anderen war Certeau eng mit dem Psychoanalytiker Jacques Lacan verbunden und gilt gar als sein Schüler (Bernardy / Klimpe: *Michel de Certeau*, 173); dieser war wiederum mit Bataille befreundet und profitierte von seinen Schriften (Troje: *Grenzerfahrungen*) genauso wie Lacan Bataille beeinflusste. Und zum dritten war Certeau seit 1975 freundschaftlich mit dem Ökonom Marc Guillaume verbunden, der sich mit seiner ‚l'économie totalement‘ auf Bataille bezog (Dosse: *Marcheur blessé*, 458). Dass Certeau den Heterologie-Begriff von Bataille kannte und von ihm übernahm, wie Buchanan schreibt, ist daher sehr wahrscheinlich. Dass Certeau nicht von Bataille inspiriert worden zu sein scheint, wie Buchanan meint, lässt sich bezweifeln.

2.2 Heterologie bei Georges Bataille – la part maudite, der verfluchte Teil

In welchen Schriften verhandelt Bataille die Heterologie? Robert Ochs setzt bei den frühen Artikeln „Le Jésus“, „L'Anus solaire“ und „L'œil pinéal“ an und versteht „Die psychologische Struktur des Faschismus“ (1933) als ‚heterologischen Haupttext‘ (Ochs: *Verschwendung*, 39–82). Stephan Moebius, der mit „Die Zauberlehrlinge“ (2006) ein herausragendes Standardwerk zum „Collège de Sociologie“ schrieb, sieht im Kapitel über „Die Heterologie versus die Homogenität des Faschismus“ (vgl. Moebius: *Zauberlehrlinge*, 123–134) ebenfalls die Faschismusanalyse im Mittelpunkt.²⁹ Rita Bischof stellt ihr Nachwort zum Sammelband

²⁸ Eventuell bringt hier eine Studie von Susanne Rettenwanger über „Die Heterologie als Prinzip des Wanderns. Philosophisch-mystische Wege mit Michel de Certeau und Georges Bataille“, die derzeit an der Universität Wien entsteht, weiteren Aufschluss.

²⁹ Interessanterweise geht Moebius hier nicht auf Certeau ein, auch nicht in seinem ausführlichen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Collège, der Batailles Einfluss u. a. auf Baudrillard, Maffesoli, Foucault, Nancy, Lévinas und Derrida beleuchtet (ebd. 445–480). Der Ausschluss zwischen Bataille und Certeau in Bezug auf die Heterologie scheint wechselseitig zu sein.

„Sade und die Moral“ unter die Überschrift „Bataille mit Sade. Der Entwurf der Heterologie“ und geht weiter bis in die Auseinandersetzung mit dem Faschismus nach dem 2. Weltkrieg (Bischof: *Heterologie*), geht aber an anderer Stelle diesbezüglich auch auf das Frühwerk ein (Bischof: *Souveränität*, 138–141). Dass Bataille in „La Part Maudite“ die Heterologie weiterdenkt, davon gehen die meisten Kommentare aus. Letztlich lässt sich demnach sagen, dass es sich ähnlich wie mit Certeau verhält: Der Begriff bringt etwas auf den Punkt, was das Gesamtwerk durchzieht wie ein roter Faden, der aber nicht immer mit diesem Begriff benannt wird.

„Heterologie“ entsteht bei Bataille aus dem Bestreben heraus, den Abgründen menschlicher Existenz nicht auszuweichen, sondern ihnen ins Auge zu sehen, um anders mit ihnen umgehen zu können. Über Jahrzehnte bewegte ihn das, was der Faschismus hervorbrachte, diese explosive Vulneranz von Menschen gegen Menschen – etwas Unmögliches, das aber dennoch Realität wurde. Wo Folterkammern sind, finden sich auch Folterer; wo Galgen errichtet werden, finden sich Lynch-Mörder und Henker, häufig auch in weiblicher Form. Wenn sich aber die Philosophie mit der Aufklärung auf die Welt der Begründungen, der Rationalität und Ökonomie fokussiert, so schreckt sie vor dem Blick in den Abgrund, auf das Irrationale, Gewaltsame, Abscheuerregende zurück, obwohl es eine hoch wirksame Realität ist. Gründe zu finden, das ist eine der leichtesten Übungen der Menschheit. Viel schwerer ist es, sich den Abgründen des Menschlichen zu stellen; jenen Abgründen, die von der Welt der Gründe nichts wissen wollen und sich daher von rationalen Argumenten in keiner Weise beeindrucken lassen.³⁰ Zu dieser Erkenntnis kam Bataille in besonderer Weise nach dem 2. Weltkrieg in Auseinandersetzung mit Auschwitz und der explosiven Vulneranz, für die dieser Ort als ‚Tat und Zeichen der Menschheit‘ steht (s. *Schöpfung durch Verlust I*, 220–226; Bataille: *Henker*, 21).

Seine Analysen machen deutlich, wie die Macht der Vulnerabilität in sozialen und politischen Bewegungen am Werk sein und wie diese Macht in Vulneranz umschlagen kann. Der Faschismus steht hier exemplarisch für die katastrophische Form, die das Lebensprinzip der Verschwendung annehmen kann. Bataille war überzeugt, dass die Philosophie und das wissenschaftliche Arbeiten insgesamt anders konzeptioniert werden müssen, nämlich heterolog, um dieser katastrophischen Verschwendung etwas entgegenzusetzen zu können. Er schaute auf

³⁰ Auch die Philosophie steht im Dienst der Homogenisierung, wenn sie ausschließlich die „Welt der Gründe“ zum Gegenstand hat (so der Titel des XXII. Deutschen Kongresses für Philosophie im Jahr 2011, vgl. Nida-Rümelin / Özmen: *Welt der Gründe*) – der von Artur R. Boelderl herausgegebenem Band „Welt der Abgründe“ (Boelderl: *Welt der Abgründe*) setzt hierzu einen bemerkenswerten, vom Philosophie-Kongress inspirierten Kontrapunkt.

das, was in den Wissenschaften oder auch in gesellschaftlichen Bewegungen herausfällt und negiert wird wie der berühmte Elefant, der demonstrativ im Raum steht, aber nicht wahrgenommen wird. So schaute er in Auseinandersetzung mit dem Surrealismus auf den Abfall der Produktion, auf Fäkalien, Kot und Urin, die in Schöpfungsprozessen entstehen und ohne die diese nicht denkbar wären, die aber aus dem Bereich des Rationalen verdrängt werden. Wissenschaften heterolog zu betreiben würde bedeuten, nicht mehr von der Identität und den geschlossenen Formen des Selbstseins auszugehen, sondern vom Anderen, Nicht-Identischen, das gesellschaftlich negativ bewertet wird. Heterologie ist demnach eine Analyse mit dem Ziel,

„das Erkenntnissubjekt mit dem zu konfrontieren, was es im Vollzug des Denkens als sein Anderes, seinen Abfall produziert, wofür es aber jede Verantwortung ablehnt. Mit dieser Praxis sollte gebrochen werden, und zwar in epistemologischer wie in politischer Hinsicht.“ (Bischof: *Heterologie*, 104)

Dieses Andere, Verworfenene, für das man die Verantwortung ablehnt, nennt Bataille ‚la part maudite‘, der verworfene, verfemte Teil. 1949 gibt er seinem Hauptwerk diesen Namen und geht der Frage nach, warum die ‚Verschwendung‘ der verfemte Teil einer Gesellschaft ist, die sich im Sinne der beschränkten Ökonomie allein an Produktion und Akkumulation orientiert. So kommt er zu der Unterscheidung des Profanen (Akkumulation) und des Heiligen (Verschwendung), die sich aus vulnerabilitätstheoretischer Sicht neu erschließt: Im Bereich des Profanen versuchen Menschen und ihre Gemeinschaften, die Verwundung des Eigenen zu verhindern; während sie im Bereich des Heiligen bereit sind, Verwundungen zu riskieren und Opfer (aus dem Eigenen oder dem Anderen) im Sinn von Sacrifice zu bringen.

Diese Unterscheidung ist auch für Batailles Faschismusanalyse wichtig, weil aus seiner Sicht nicht nur die ökonomischen Bedingungen, sondern auch psychologische Strukturen und religiöse Dynamiken das Wesen des Faschismus ausmachen. Das Aufkommen des Faschismus – der Text „Die psychologische Struktur des Faschismus“ stammt von 1933 – verortet er im Spannungsfeld von Ho-

mogenität und Heterogenität.³¹ Jede Gesellschaft besteht aus homogenen und heterogenen Teilen, die ineinander verzahnt sind und ein fragiles, verwundbares, äußerst bewegliches Spannungsfeld bilden. Für den bürgerlichen Kapitalismus gilt:

„Basis der sozialen *Homogenität* ist die Produktion. Die *homogene* Gesellschaft ist die produktive, das heißt die nützliche Gesellschaft. Jedes unnütze Element wird ausgeschlossen, nicht aus der Gesellschaft überhaupt, sondern aus ihrem *homogenen* Teil. In diesem Teil muss jedes Element für ein anderes nützlich sein, ohne daß jemals die *homogene* Tätigkeit die Form einer *in sich wertvollen* Tätigkeit erreichte.“ (Bataille: *Faschismus*, 10)

Das Heterogene entsteht demnach durch Ausschließung, die das entscheidende Machtinstrument ist. Diese Ausschließung geht in zwei Richtungen. Auf der einen Seite entsteht das, was sogar für den Marxismus das Verworfenste ist, nämlich das ‚Lumpenproletariat‘ (ebd. 19), die ‚niedere Heterogenität‘. Es wird gesellschaftlich als *dreckig, eklig, faul, gewaltsam, unmoralisch, ordinär, unnützlich, krank, dämonisch* adressiert und damit zum verfeimten Teil der Gesellschaft. Auf der anderen Seite gibt es ‚das erhabene Heterogene‘, das sich in der Verschwendung des Luxus verkörpert – Menschen, die nicht arbeiten müssen, aber reich geschmückt auftreten und in prunkvollen Häusern leben; oder auch religiöse Gemeinschaften, z. B. kontemplative Orden, die nur leben können, weil die produzierende Bevölkerung ihre Güter an sie verschwendet.

Im homogenen Teil der Gesellschaft ist Zweckrationalität bestimmend, die der Absicherung des Lebens dient und damit zum Profanen des Lebens gehört. Das Gewaltmonopol des Staates schließt persönliche Gewaltanwendung innerhalb des homogenen Teils aus.

„*Homogenität* bedeutet hier Kommensurabilität der Elemente und Bewußtsein dieser Kommensurabilität (die menschlichen Beziehungen können aufrechterhalten werden durch eine Reduktion auf fixe Regeln,

³¹ Das Problematische von Homogenität und Heterogenität gibt es auch in Religionsgemeinschaften. Hier bildet das Reine, beispielsweise die Reinheit des Priestertums, das Homogene. Demgegenüber wird die als unrein geltende Sexualität verfeimt, und mit ihr diejenigen, die sie praktizieren. Das Verfeimte entsteht in seiner Ausgeschlossenheit, dem Klandestinen, überhaupt erst, indem das Reine als homogene Struktur etabliert und durchgesetzt wird. Was Kirche und Theologie seit 2010 mühsam lernen müssen, seit das Ausmaß von Kindesmissbrauch in Kirche und Gesellschaft nach und nach bekannt wird: Das Homogene der Reinheit kreierte den Raum, der Sexualität in Form von Kindesmissbrauch ermöglicht. ‚La part maudite‘ des Missbrauchs kann deshalb so leicht verfeimt werden, weil er in einer größeren ‚part maudite‘ stattfindet, der Sexualität. Das Verfeimte des Verfeimten ist doppelt verfeimt (s. Keul: *Das Heterogene*).

die das Bewußtsein möglicher Identität von definierten Personen und Situationen voraussetzen. Der so geregelte Lauf der Existenz bedeutet den prinzipiellen Ausschluß von Gewalt.“ (ebd.)

Das Fundament der sozialen Homogenität ist das Geld, das Tätigkeiten messbar und den Menschen zur „Funktion meßbarer Produkte“ macht: „In der *homogenen* Gesellschaft ist jeder Mensch soviel wert wie er produziert, d.h. er hört auf [,] eine Existenz *für sich* zu sein“ (ebd. 10f). Vulneranz gilt hier als irrational und gehört zum Verfemten. Sie muss von Arbeitsprozessen ausgeschlossen werden, damit diese reibungslos und effektiv funktionieren – Arbeiter:innen, die sich am Fließband prügeln statt ihre Arbeit zu machen, sind unerwünscht. Dass aber das Homogene nur durch konsequenten Ausschluss des Heterogenen entsteht und damit selbst gewaltsam ist, wird verdrängt. Hierfür wird ‚jede Verantwortung abgelehnt‘: die Ausgeschlossenen *sind eben so*. Die ausgeübte, aber verschwiegene Vulneranz ist ‚la part maudite‘ der Ökonomie. Da allerdings im homogenen Teil der Gesellschaft mit Produktion und Akkumulation die Sorge um die Zukunft vorherrscht, diese jedoch zur Welt des Profanen gehört, wird das frenetische Leben im Hier und Jetzt, das Ekstatische, der Tanz, das Fest, die Erotik, das Leidenschaftliche, also alles, was mit Verschwendung verbunden ist und zur Welt des Heiligen gehört, zum verfemten Teil und kann sich daher nur klandestin, häufig dafür umso gewaltsamer, ausleben. „Die *homogene* Gesellschaft ist unfähig, in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden.“ (Bataille: *Faschismus*, 23) Hier öffnet sich ein Tor, durch das das Heterogene wieder ins Innere eindringen kann. Das Homogene gibt es nicht ohne das Heterogene, sie stehen in einem Wechselverhältnis zueinander, so dass das Eine jederzeit in das Andere übergehen kann. ‚Heterologie‘, so hieß es im Kontext der Etymologie des Wortes, hat es mit einem Anderen im Modus der Überschreitung zu tun. Das gesellschaftlich Homogene ist daher keineswegs stabil. Aufgrund seiner hohen Sicherungsstrategien von Ausschluss und Verfemung läuft es Gefahr – so lässt sich aus vulnerabilitätstheoretischer Sicht sagen –, dass es im Schadensfall dem Verletzlichkeitsparadox unterliegt. Mit Batailles Worten:

„Im Prinzip ist die soziale *Homogenität* eine labile, durch Gewaltakte und überhaupt durch innere Konflikte jederzeit störbare Form. Sie entsteht spontan aus dem Zusammenspiel der Produktionsabläufe, aber sie muß ununterbrochen gegen alle Elemente der sozialen Unruhe geschützt werden, Elemente, die von der Produktion gar nicht oder nicht genügend profitieren oder die die Zwänge, die die *Homogenität* der sozialen Unruhe entgegengesetzt, nicht ertragen können.“ (Bataille: *Faschismus*, 12)

Dieser Abschnitt ist bemerkenswert. Ist es vielleicht genau das, was in den letzten Jahren in Europa und nochmals verstärkt in der Regierungszeit von Donald Trump in den USA geschehen ist? Die Homogenität einer Gesellschaft, die auf die Vernünftigkeit der Menschenrechte setzt, beginnt sich zu zersetzen, weil diejenigen, die von der Produktion nur spärlich profitieren, selbst wenn sie hart arbeiten, sich öffentlich Gehör verschaffen und ihre Interessen gegenüber der homogenen (homogenisierten) Gesellschaft durchzusetzen versuchen. Reagiert der homogene Teil der Gesellschaft mit Zwangsmaßnahmen, um die sozialen Unruhen einzudämmen, so bewirkt sie das Gegenteil, so dass die Vulneranz stetig wächst und sich schlimmstenfalls in explosiver Vulneranz Bahn bricht.

Während der homogene Teil der Gesellschaft sich über Ökonomie, Zweckrationalität und den sparsamen Einsatz von Ressourcen bestimmt, folgt das Heterogene dem gegenteiligen Prinzip irrationaler Verschwendung. Ein Hauptwerkzeug ist die Gewalt, deren hemmungslose Ausübung der menschlichen Begierde nach einer frenetischen, rauschhaften Existenz folgt. Der heterogene Teil der Gesellschaft ist nicht nur gewaltbereit, sondern auch stolz darauf – das gilt in unterschiedlichem Sinn von der ‚niederer‘ wie von der ‚erhabenen Heterogenität‘.

Kann sich der homogenisierte Teil der Gesellschaft, bspw. in einer Demokratie, nur mühsam mit ihren Rechtsmitteln gegen die gewaltsamen Übergriffe aus dem heterogenen Bereich wehren, so ist das ein Triumph für die Ausgeschlossenen. Dies gilt auch für Attentate, Terroranschläge, Amoklauf. Jeder Attentäter und jede Attentäterin sind ‚Sujets auf dem Siedepunkt‘, die eine unproduktive, destruktive, ja katastrophische Form der Verschwendung betreiben. Sie lassen die Welt des Profanen, der Rationalität und Ökonomie hinter sich und betreten die gefährliche Welt des Heiligen, die aus der Macht des Opfernens lebt. Hier kann das zur Wirkung kommen, was Butler beschreibt, dass nämlich eine gesellschaftliche Gruppe den Beginn der Vulneranz immer bei den Anderen setzt, sich damit als Victim fühlt und daraus die Berechtigung zieht, selbst vulnerant zu werden (Butler: *Gefährdetes Leben*, 22–24).³²

Besonders gefährlich wird es für eine Gesellschaft, wenn ihr heterogener, gewaltbereiter Teil auf eine Führerfigur trifft, die eine andere, neue Einheit zu stiften verspricht. Dann entsteht die Gefahr des Faschismus, der mit Milizen arbeitet und dessen Merkmal Bataille in der (zugewiesenen) Konzentration von Energien

³² „Aber es ist eine Sache, Gewalt zu erleiden, und eine andere Sache, diese Tatsache dafür zu benutzen, einen Rahmen aufzuziehen, in dem die eigene Verletzung zu unbegrenzter Aggression gegen Ziele ermächtigt, die mit den Ursachen des eigenen Leidens in Verbindung stehen mögen oder auch nicht.“ (Butler: *Gefährdetes Leben*, 21) – Zur Rezeption Butlers in der Theologie s. Grümme / Werner: *Butler*; in dem Sammelband von 2020 spielt Vulnerabilität eine Rolle, ist aber kein eigenes Thema.

in einer einzigen Person sieht, auf die alle Hoffnungen gesetzt werden. Das Heterogene versucht dann, mit vereinten Kräften zum neuen Homogenen der Gesellschaft zu werden. Über eine homogene Größe, ‚eine weiße Identität‘ oder ‚eine arische Identität‘, drängt sich beispielsweise das Rassistisch-Heterogene als neues Homogenes in das Innere der Gesellschaft. Im Faschismus werden die gesellschaftlichen Klassen in einem Einheitsprozess entdifferenziert, heterogene und homogene Elemente verbinden sich und treiben auf eine Gewaltspirale zu. *Vulneranz wird zur politischen Strategie.*

„Der affektive Strom, der den Führer mit seiner Gefolgschaft verbindet in der Form der moralischen Identifizierung der Gefolgschaft mit dem Führer (und umgekehrt), ist Funktion eines gemeinsamen Bewußtseins von sich steigernden, gewaltsamen, ins Maßlose anwachsenden Energien, die sich in der Person des Führers akkumulieren und in ihr unbegrenzt verfügbar werden.“ (Bataille: *Faschismus*, 19)³³

Homogenes und Heterogenes sind ineinander verzahnt und bilden ein fragiles, äußerst bewegliches Spannungsfeld. Überschreitungen finden in beide Richtungen statt. Dabei ist besonders interessant, wie Bataille die Wissenschaften einschätzt. Man könnte denken, das Kontroverse, Marginalisierte erfordere ihre besondere Aufmerksamkeit. Bataille entlarvt dies als utopisch, denn:

„die Wissenschaft hat zur Aufgabe, die *Homogenität* der Phänomene zu begründen: sie ist in einem gewissen Sinne eines der Hauptorgane der *Homogenität*. So sind die *heterogenen* Elemente, die durch die soziale Homogenität ausgeschlossen sind, ebenfalls aus dem Feld der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit ausgeschlossen. Die *heterogenen* Elemente sind sogar dadurch definiert, daß sie als solche von der Wissenschaft nicht erkannt werden können.“ (Bataille: *Faschismus*, 14; s. auch *Schöpfung durch Verlust I*, 128–130)³⁴

³³ Während der Präsidentschaft von Donald Trump (2017–2021) ließen sich solche Prozesse beobachten, wo das gewaltsam ausgeschlossene Heterogene sich gewaltsam Raum verschaffte.

³⁴ In „Der Gebrauchswert des D.A.F de Sade“ schreibt Bataille ganz ähnlich: „Das Heterogene ist sogar ganz entschieden der Reichweite wissenschaftlicher Erkenntnis entzogen, die per definitionem nur auf homogene Elemente anwendbar ist. Vor allem aber widersetzt sich die Heterologie welcher homogenen Darstellung der Welt, das heißt, welchem philosophischen System auch immer. Solche Vorstellungen haben immer nur bezweckt, dem Universum, in dem wir leben, jede Quelle der Erregung zu nehmen und eine servile menschliche Gattung zu entwickeln, deren Bestimmung einzig und allein im rationalen Konsum und in der Erhaltung der Produkte gesehen wird.“ (Bataille: *Sade und Moral*, 21) – Peter Wiechens betont, dass Batailles Konzept der Heterologie dennoch wissenschaftlichen Anspruch erhob, allerdings den Anspruch einer *anderen* Wissenschaftlichkeit (Wiechens: *Bataille*, 11–22).

Das mag auf den ersten Blick überzogen erscheinen. Aber die Geschichte bestätigte diese These, als die Wissenschaften in der Zeit des Nationalsozialismus großenteils selbst, freiwillig und in vorseilendem Gehorsam die eigene Faschisierung betrieben. „Die Wissenschaft produziert ihr Anderes so notwendig wie ihr Eigenes, das, wovon sie ihren Stolz setzt, nicht minder wie das, wovon sie sich entsetzt abwendet.“ (Bischof: *Souveränität*, 113) Auch und gerade die Naturwissenschaften stellten sich geflissentlich in den Dienst der politischen Ideologie und fanden ausgefeilte Argumente, Begründungen und ganze Systeme, die die ‚Rassenlehre‘ nicht nur belegten, sondern konstituierten. Etliche Theologien verorteten den Antisemitismus im Innersten der Theologie und betrieben eifertig eine ‚Entjudaisierung‘ Jesu. So führt der Dogmatiker Karl Adam in seinem Beitrag ‚Jesus, der Christus und wir Deutsche‘ (Adam: *Jesus, der Christus und wir Deutsche*) ausgerechnet Maria, die Mutter Jesu, mit ihrem Wesen als ‚immaculata‘ ins Feld, um den ‚Vorwurf‘ zurückzuweisen, Jesus sei ein ‚Juden-Stämmeling‘ (zit. nach Scherzberg: *Karl Adam*, 139) – Adam war Theologieprofessor in München, Straßburg und Tübingen, genoss seit den zwanziger Jahren internationales Ansehen und konnte seinen Tübinger Lehrstuhl für Dogmatik bis zu seiner Emeritierung 1949 unangefochten innehaben; 1951 erhielt er das ‚Große Verdienstkreuz‘ der Bundesrepublik Deutschland.³⁵ Seine Dogmatik stellte sich beflissen in den Dienst des Nationalsozialismus.

2.3 Heterologie – Bataille, Certeau und die Theologie

Bataille hatte immer ein ambivalentes Verhältnis zur Philosophie und zur Wissenschaft. Aber er spricht auch von der ‚Heterologie als Wissenschaft‘ oder davon, dass ‚die Heterologie die Fragen des Heterogenen wissenschaftlich angeht‘ (Bataille: *Sade und Moral*, 22; 21). Auffällig ist auch, dass er den Begriff ‚Heterologie‘ explizit nur in seinem Frühwerk verwendet (s. Bischof: *Souveränität*, 140), obwohl die Forschung meist weit darüber hinausgeht und letztlich sein Gesamtwerk unter diesem Schlüsselbegriff versteht. Bischof sagt sogar, dass ‚der Begriff der ‚Heterologie‘ zu den glücklichsten Ausdrücken seiner frühen Zeit gehört‘ (ebd. 141). Bataille sah nur eine Chance, das reibungslose Funktionieren der Wissenschaften als ‚ein Hauptorgan der Homogenität‘ zu durchbrechen und damit die brandgefährliche Monopolmacht des Homogenen zu überschreiten: die Heterologie. Wissenschaften brauchen einen gezielten Blick auf den verfemten Teil,

³⁵ S. hierzu die hervorragende Studie von Lucia Scherzberg: *Karl Adam*. Heute muss man mehr als irritiert nachfragen, ‚Wie Jesus zum Arier wurde‘, so ein Buchtitel von Wolfgang Fenske (Fenske: ‚Arier‘).

‚la part maudite‘, damit sie nicht der verleugneten Vulneranz homogener Systeme dienen.

In *Schöpfung durch Verlust I* (379–420) habe ich bereits benannt, dass dieser Blick auf das Verfemte in der gegenwärtigen Situation für die Theologie besonders wichtig ist. Für ihre Zukunft wird entscheidend sein, dass sie nicht der Begründung des Homogenen dient, sondern den Blick in die Abgründe menschlicher Existenz richtet, die Kirche und Theologie in den letzten Jahren erodieren lassen. Im sexuellen Missbrauch und seiner systemischen Vertuschung waren im Verborgenen ganz andere, irrationale Kräfte der Destruktion am Werk, während die Theologie die Vernunft als erhabene Kraft hochhielt. Es wurde viel dafür getan, die Homogenität von ‚das Papsttum‘, ‚die Priesterweihe‘ und überhaupt ‚das Amt‘ zu begründen; das vulnerant-Heterogene des sexuellen Missbrauchs konnte sich im blinden Fleck dieser Debatten ungestört ausbreiten.³⁶

Die Theologie steht damit vor der Herausforderung, sich selbst heterolog zu konstituieren. Daher ist es ein großer Vorteil, dass Michel de Certeau ebenfalls mit dem Schlüsselbegriff der Heterologie arbeitet und dass dies in der Theologie verstärkt wahrgenommen wird (s. u. 3.3). Dabei gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Heterologie-Begriffen von Certeau und Bataille. Ein besonderes Augenmerk für Abfall, Urin, Fäkalien usw. ist bei Certeau nicht festzustellen, obwohl er sich für das Kochen besonders interessierte. Aber das erscheint mir nicht der entscheidende Punkt zu sein. Wenn Ni (wie oben zitiert) feststellt, dass Certeaus Heterologie-Begriff das Wissen um „the non-representational other“ bezeichnet, das von der Hegemonie des sozialwissenschaftlichen Schreibens ausgeschlossen wird (Ni: *Heterology*, 1), so tritt hier eine wichtige Verbindung zu Bataille und seiner Beschreibung des Heterogenen hervor, das vom gesellschaftlich Homogenen unterworfen und verdrängt wird.

Der entscheidende Unterschied zwischen beiden ist aus meiner Sicht die Vulneranz. Deren Analyse hat bei Bataille ein viel größeres Gewicht als bei Certeau. Zwar geht Certeau der Vulneranz in politischen Systemen nach, besonders in seinen Texten zu Lateinamerika. Aber die einschneidende Bedeutung der Vulneranz für die Kirche selbst hat er wie so viele Andere nicht thematisiert. Das verwundert insofern, als die „Nouvelle Théologie“ unter dieser Vulneranz besonders zu leiden hatte. Die Theologie steht derzeit vor der Erkenntnis, dass die Vulneranz der Kirche nicht nur ein *punktuelles* Problem darstellt, eine Art bedauernder Betriebsunfall, für den die Kirche letztlich nicht verantwortlich ist,

³⁶ Vor diesem Hintergrund müsste man einige theologische Texte heute neu und sicher ganz anders lesen. Was gleichgeschlechtlich liebende Menschen angeht und generell die Diskurse um Sexualität und Erotik, so hat die Auseinandersetzung um den verfemten Teil gerade erst begonnen.

sondern ein *grundsätzliches* Problem. Es ist mit dem Heiligen der Kirche innerlich verbunden, wenn beispielsweise in der Vertuschung von sexuellem Missbrauch Kinder geopfert werden, um die eigene klerikal konstituierte Religionsgemeinschaft zu schützen. Die Anwendung von Herodes-Strategien (Andere verwunden, um das Eigene zu schützen) wird umso wirksamer, je heiliger das ist, was angeblich geschützt werden muss. – Um dieser Vulneranzgefahr des Heiligen zu wehren, braucht die Theologie eine heterologe Konstituierung. Wenn sie von Erwählung und den Auserwählten spricht, muss sie ihre besondere Aufmerksamkeit auf die Nicht-Erwählten richten; wenn sie von Kirche als *Communio* spricht, rücken jene in den Blick, die von dieser *Communio* ausgeschlossen sind, und zwar nicht, um ihre Ausschließung zu begründen, sondern um den Wert zu eruieren, den sie für sich selbst, die Gesellschaft und für die Kirche darstellen. In der Heterologie ist ‚la part maudite‘ der entscheidende Punkt.

In *Schöpfung durch Verlust II* übernehme ich daher die fundamentale Bedeutung, die Bataille in der Vulneranz erkennt. Sie wird im Anschluss an *Schöpfung durch Verlust I* aufgegriffen und vulnerabilitätstheologisch weitergedacht, indem das Spannungsverhältnis von Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung theologisch in den Mittelpunkt rückt. Dies gilt auch für die Analyse der biblischen Gründungsnarrative, die im 2. Teil betrieben wird. Die menschliche Vulneranz in ihrer beschränkten und in ihrer explosiven Form wird dort eine entscheidende Rolle spielen, wenn es darum geht, den *christlichen* Umgang mit Vulnerabilität zu beleuchten. Dass die Kirche diesen *christlichen* Umgang häufig selbst nicht praktiziert, sondern eher von Anderen verlangt, war bereits in *Schöpfung durch Verlust I* (379–401) Thema, insbesondere im Blick auf sexuelle Gewalt, Machtmissbrauch und ihre Vertuschung.³⁷ Durch das Aufgreifen der Vulneranz möchte ich einen Beitrag leisten zur heterologen Konstituierung der Theologie, die vom ‚verfemten Teil‘ her denkt und die den Blick in die Abgründe nicht scheut, die die Gewaltsamkeit in den eigenen Reihen hervorbringt. Von Bataille übernehme ich die Orientierung an der Vulneranz als ‚la part maudite‘.

³⁷ Der gegenwärtige Autoritätsverlust der römisch-katholischen Kirche ist eine Folge davon, denn wenn öffentlich bekannt wird, dass eine Religionsgemeinschaft etwas nach außen vertritt, was sie nach innen nicht selbst realisiert, zerbricht ihre Autorität.

3. Heterologie bei Michel de Certeau und darüber hinaus: Theologie, die sich von anderen Diskursen her neu bestimmt

Über die Tradition schreibt Certeau: „Ihr ‚anderes‘ hat ihr immer *gefehlt* [...]. Ohne [...] *erfinderische*, aber rigorose *Neuinterpretation* wäre eine Christensprache nicht christlich.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 212) Solche Neuinterpretation ist aber notwendig und nur möglich mit „einer echten Anteilnahme an der gegenwärtigen Gesellschaft, aus einer Komplizität mit ihren Ambitionen und Risiken, aus einem Engagement in ihren Konflikten.“ (ebd.) In der vorliegenden Forschungsstudie wird Certeau selbst heterolog interpretiert, indem sein Ansatz mit einem ihm fremden Wissenschaftsdiskurs konfrontiert wird, dem Vulnerabilitätsdiskurs. Bislang schenkte die theologische Rezeption Certeaus der Vulnerabilität keine spezielle Aufmerksamkeit, auch wenn François Dosse ihm biographisch den Titel „Le marcheur blessé“, „Der verwundete Wanderer“, gab. Aber ‚Wunde‘ ist in Certeaus Werk zentral, weil sie Metapher für jene Verletzung ist, die die Überschreitung des Anderen in das Eigene erzeugt, und umgekehrt. Sie ist ein heterologer Schlüsselbegriff, der auf Handlungspotentiale abzielt. Demnach bedeutet Verwundbarkeit, dass man sich nicht durch geschlossene Grenzen abschottet, sondern bereit ist zum Austausch, zur Kommunikation – „Öffnung und Verletzung zugleich“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 29). Daher ist zu untersuchen, inwiefern Certeau in realen und potentiellen Wunden auch produktive Handlungspotentiale erkennt, die einen anderen Umgang mit Verwundbarkeit ermöglichen. Ist nach Certeau in der Verwundbarkeit nicht nur jene unerhörte Macht am Werk, die gefährliche Sicherungsmaßnahmen in Gang setzt; sondern auch eine Lebensmacht, die im Riskieren von Vulnerabilität Kreativität freisetzt?

Das folgende Kapitel behandelt daher die Heterologie bei Certeau als Herausforderung zur heterologen Konstituierung der Theologie. Zunächst bietet es unter dem Stichwort ‚Lesen ist wildern‘ eine Darstellung dessen, was Certeau unter Heterologie versteht, und wendet dies auf den ‚gründenden Bruch‘ an, den das 2. Vatikanische Konzil vollzieht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer ‚gewagten Theologie‘, die den abgesicherten ‚Acker der Wahrheit‘ verlässt und Verwundungen riskiert – und gerade damit zur inkarnatorischen Praxis wird. Abschließend wird der methodologische Ansatz der vorliegenden Studie dargestellt, der sich aus der heterologen Konstituierung der Theologie ergibt.

3.1 „Lesen heißt wildern.“ Wissenschaften vom Anderen und ein ungeschriebenes Buch

„Lesen heißt wildern.“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 293)³⁸ So sagt es Certeau lapidar in seiner „Kunst des Handelns“, wo es darum geht, das Lesen als verkannte, weil als passiv verstandene Tätigkeit neu zu beleuchten und seine aktive, kulturschaffende Bedeutung herauszustellen: „Ob es sich nun um eine Zeitung handelt oder um Proust, der Text bekommt seine Bedeutung nur durch die Leser; er verändert sich mit ihnen“ (ebd. 301f). Lesen heißt, sich auf Streifzüge machen, die Augen und alle Sinne offenhalten, für Abenteuer des Denkens bereit sein und überraschende Früchte ernten. Zugleich ist das Wildern jedoch eine prekäre Tätigkeit. Es überschreitet Verbote, um etwas Erwünschtes zu erlangen. Wer wildert, bleibt nicht im eigenen Revier, sondern geht über Grenzziehungen hinaus. Certeau beschreibt damit das subversive Verhalten von Menschen, die von der Schriftproduktion ausgeschlossen sind, aber ihre eigene Lesart von Texten hervorbringen. Dabei ist *Lesart* durchaus als *Kunst des Lesens* zu verstehen. Solche Leser:innen bringen bei der Lektüre ihre eigenen Welten ein und widersetzen sich der Grenzziehung des Jagdreviers:

„Aus dieser Sicht ist der ‚buchstäbliche‘ Sinn der Index und das Resultat einer gesellschaftlichen Macht, der Macht einer Elite. Der Text, der an sich für eine vielfältige Lektüre bereitliegt, wird zu einer kulturellen Waffe, zu einem privaten Jagdrevier und zum Vorwand für ein Gesetz, das die Interpretation der *gesellschaftlich* autorisierten Profis und Schreiber als ‚buchstabengetreu‘ legitimiert.“ (ebd. 303)

Das Wildern ist demnach zunächst allgemein auf das Lesen bezogen, betrifft aber auch die Heterologie, insofern es um eine grenzüberschreitende, eine transgressive Tätigkeit geht. Heterologie bedeutet demnach, alternierende Lesarten zu fokussieren, die die Grenzen des Jagdreviers überschreiten. Certeaus Erläuterung weist indirekt darauf hin, dass es außer der Theologie noch andere Wissenschaften gibt, die ihre Schätze hüten wie den heiligen Gral, und Zugriffe von außen als illegitime Aneignung verstehen. Aber nur mit solchen Grenzüberschreitungen entstehen Inter- und Transdisziplinarität. Der Begriff ‚transdisziplinär‘ wird in den letzten Jahren verstärkt verwendet, weil Interdisziplinarität auch schwach

³⁸ „Lire: un braconnage“, so lautet die Überschrift des Kapitels XII von „Kunst des Handelns“ im Französischen (Certeau: *Arts de faire*, 239). Vgl. zum Wildern auch Schaub: *Lust am Wildern*. Philipp Felsch bringt es amüsiert auf den Punkt, wenn er schreibt, dass „Die Kunst des Handelns“ „den Leser 1980 als fröhlichen Wilderer im Dickicht der Texte feierte“ (Felsch: *Der lange Sommer*, 120).

verstanden werden kann in dem Sinn, dass Wissenschaften sich gegenseitig ihre Ergebnisse vorstellen, aber dennoch abgegrenzte ‚Jagdreviere‘ besetzen. Man zeigt wechselseitige Wertschätzung, mischt sich aber bei den Anderen nicht ein. Dies minimiert das Risiko, dass man in fremden Revieren ‚abgeschossen‘ wird, weil diejenigen, die sich im Innen des Diskurses bewegen, sich besser auskennen, über größere Fachkompetenz verfügen und die Autorität der legitimen Interpretation behaupten.

Allerdings führt risikofreie Wissenschaft nicht weit. Wenn Kolumbus und seine Mannschaft es nicht gewagt hätten, unter Lebensgefahr und hohen Lebensverlusten einen neuen Seeweg nach Indien zu suchen, hätten sie Amerika nicht für die Welt der Weißen entdeckt. Es kommt etwas Anderes heraus, als erwartet, aber das Risiko, das an den Grenzen des Wissens gezielt eingegangen wird, führt die Forschung weiter. Certeau jedenfalls arbeitet nicht nur interdisziplinär in dem Sinn, dass er auch in andere Wissenschaften hinein gut vernetzt ist und sich mit Vorliebe interdisziplinären Diskursen stellt. Vielmehr geht er selbst in andere Wissenschaften hinein. Er ist leidenschaftlich Historiker. Er ist Gründungsmitglied der „École Freudienne de Paris“. Er ist Kulturanthropologe. Als Theologe interessiert er sich für die Historie, als Historiker für die Mystik, als Psychoanalytiker für die Semiotik. Konsequenterweise praktiziert Certeau interdisziplinäre Grenzüberschreitungen: „Theorie wäre also dann gegeben, wenn eine Wissenschaft versucht, ihr Verhältnis zu dieser Exteriorität zu denken, und sich nicht nur darauf beschränkt, ihre Produktionsregeln zu korrigieren oder ihre Geltungsgrenzen zu bestimmen.“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 115) Was sind die Themen, Argumente, Arbeitsweisen anderer Wissenschaften? Mit seinen transdisziplinären Grenzgängen, die in anderen Revieren vagabundieren, führt Certeau vor Augen, was beim Wildern in fremden Revieren herauskommen kann.

Die Kulturwissenschaften machten Certeaus methodischen Ansatz unter dem Begriff ‚Heterologie‘ bekannt, indem sie kurz vor seinem Tod das berühmte Buch „Heterologies. Discourse on the Other“ (1986) herausgaben.³⁹ Ein Großteil der dortigen Texte ist auch in deutscher Sprache verfügbar, hier allerdings in einem Sammelband mit dem Titel „Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse“ (1997; jüngste Auflage 2006), der einer von Giard herausgegebenen französischsprachigen Sammlung von 1987 folgt. Der unterschiedliche posthume Umgang mit Certeaus Texten führte dazu, dass sich „Heterologie“ im englischsprachigen Kontext schneller etablierte. Certeau selbst hatte den Begriff in

³⁹ Allerdings suggeriert der Titel, dass Certeau sein Heterologie-Projekt in gewissem Sinn abgeschlossen hätte, obwohl er sich selbst in seinen Anfängen glaubte. Dennoch lassen sich die dort versammelten Texte heterolog lesen.

seiner letzten Forschungsphase⁴⁰ ins Zentrum seiner Arbeit gerückt, aber er konnte sein diesbezügliches Projekt nicht mehr vollenden. Sein in den USA begonnenes Projekt zur Heterologie hatte er unterbrochen, um sein Mystik-Buch zu vollenden, was ihm mit Band I auch gelang. Er verstarb mitten aus seiner Forschung heraus, in die er mit neuem Schwung erst anderthalb Jahre zuvor gestartet war. Die Heterologie auszuarbeiten, war ihm nicht mehr möglich. Der Soziologe Ian Buchanan titelt deswegen sein Kapitel zur Heterologie mit „Heterology, or the Book We'll Never Read“: „de Certeau died before formulating either a specific thesis or a particular method“ (Buchanan: *Cultural Theorist*, 68–85, hier 69). Das Dramatische des frühen Todes zeigt sich auch im Fehlen dieses Buches. Der Begriff bleibt bei Certeau schillernd, er muss überschritten werden, um erschließend sein zu können.

Luce Giard weist darauf hin, dass drei Texte des geplanten Buchs, die man demnach in engerem Sinn heterolog nennen könne (Giard: *Heterology*), fertiggestellt und publiziert wurden, nämlich Certeaus Texte über die drei „forerunners to modern anthropology“ (Buchanan: *Cultural Theorist*, 68): Michel de Montaignes „Des Cannibales“ († 1592); über den Jesuit, Missionar und Ethnologen in Französisch-Kanada Joseph-François Lafitau († 1746); sowie über den Erforscher der indigenen Bevölkerung Brasiliens Jean de Léry († 1613). Hier führt er das Problem vom Schreiben der Geschichte, L'Écriture de l'Histoire, weiter anhand von Menschen, die aus der ‚Alten Welt‘ stammten und die ‚Neue Welt‘ in ihrer Alterität wahrnahmen; aber wie war diese Alterität schreibend wahrzunehmen? Dient die Konfrontation mit der ‚Neuen Welt‘ nur der verstärkten Autorisierung der ‚Alten Welt‘? Was ist der Platz der Anderen?

In den drei Texten geht Certeau dem heterologen Denken im Blick auf den frühen Diskurs der ethnologischen Sozialanthropologie nach, der damals in Konfrontation mit den Menschen und Völkern der ‚Neuen Welt‘ entsteht. Ein Anlass für Certeaus Überlegungen zur Heterologie ist demnach der Kolonialismus mit seinem beherrschenden, unterwerfenden Zugriff auf das Andere, die Anderen: „eine Kolonisierung des Körpers durch den Diskurs der Macht. Es ist *eroberndes Schreiben*.“ (Certeau: *Schreiben der Geschichte*, 7) Certeau geht hier in eine ähnliche Richtung wie Bataille mit seiner These, dass die Wissenschaften das Hauptorgan des Homogenen seien, wenn er sagt:

„Im Abendland autorisiert sich die Gruppe (oder das Individuum) durch das, was sie ausschließt (das ist das Schaffen eines eigenen Orts), und gewinnt Selbstsicherheit durch das Geständnis, das sie einem Beherrschten

⁴⁰ Dies ist quasi gegenläufig zu Georges Bataille, der den Begriff in seiner Frühzeit verwendete, später jedoch nicht mehr damit arbeitete.

entlockt (so konstituiert sich das *Wissen* vom / über den Anderen: die Humanwissenschaft).“ (ebd. 15)

Demnach verfolgt die Heterologie ein doppelt-Anderes, indem sie den Umgang mit der Andersheit reflektiert und dekonstruiert: „Das Andere ist das Phantasma der Geschichtsschreibung.“ (ebd. 12) Das Andere ist das, was immer entgleitet. Aber die Wahrnehmung des Entgleitens ist notwendig, damit das Eigene *anders* werden kann. Diese Komplexität gilt es in der Heterologie zu erfassen.

Jedoch kann man den Heterologie-Begriff keineswegs auf die drei von Giard genannten Texte beschränken und damit alles Andere ausschließen, denn die Orientierung am ‚Anderen des Anderen‘ war bei Certeau eine grundsätzliche und nicht nur eine punktuelle, zeitlich begrenzte Orientierung. Schon der Sammelband „Heterologies“ nimmt dies in den Blick. Zu fragen ist, wie das, was Certeau in seiner noch geplanten Forschung herausarbeiten wollte, präsent ist in dem, was er publizieren konnte. Hat er die Arbeit an der Heterologie abgebrochen, einfach beiseitegelegt, um an „La fable mystique I“ zu arbeiten? Bei einem systematisch denkenden Forscher wie Certeau ist davon auszugehen, dass eine zentrale Frage, die ihn umtreibt, sich in das einschreibt, was er ins Wort bringt. Zwar verwendete Certeau das Wort ‚Heterologie‘ nur selten, spricht aber häufiger von ‚Wissenschaft vom Anderen‘. Das wiederum ist seine knappe Definition der Heterologie: „Diese unterschiedlichen ‚Heterologien‘ (oder Wissenschaften vom Anderen)“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 285); sowie „Diese beiden ‚Heterologien‘ (Diskurse über das Andere)“ (Certeau: *Schreiben der Geschichte*, 14). Diese ‚Wissenschaft der Alteritäten‘ thematisiert er in seinem gesamten Werk. Richard Terdiman sagt daher: „Heterology seeks to grant full credit to the *otherness* of alterity – to its capacity *not* simply to be a mystified effect of the observer’s own system and discourse.“ (Terdiman: *The Response of the Other*, 7)⁴¹

⁴¹ Claire Colebrook bezieht in einem Kapitel über Certeau „oppositional practices and heterologies“ aufeinander und verortet die Heterologie damit im Alltagsleben und seinen subversiven Praktiken des Lesens, Konsumierens und Vagabundierens: „de Certeau’s work can help to theorise the ways in which power is resisted and co-opted by ‚consumers““ (Colebrook: *New Literary Histories*, 113).

In dem Sammelband „Michel de Certeau. Le Voyage de l’œuvre“ (Giard: *Voyage de l’œuvre*) von 2017 ist Heterologie nur punktuell, aber mit interessanten Perspektiven ein Thema. *Edoardo Prandi* beschreibt in einem kurzen Beitrag Spiritualität nach Certeau als Praxis, die Alterität eröffnet, und schlägt vor, „une heteropraxis issue de sa réflexion sur l’hétérologie“ zu entwickeln (Prandi: *Fair place à l’autre*, 25–29, hier 28). – *Mark Larrimore* verbindet die Stadt als multiethnischen Diskursort heterolog mit Religion: „Le quotidien de la ville est hétérologique en religion“ (Larrimore: *Tactiques spirituelles*, 50). – *Jocelyne Sfez* interpretiert mit Rückbezug auf François Trémolières Unterscheidung von Henologie und Heterologie den Ansatz von Nikolaus von Kues als „une hénologie fondée sur une hétérologie“ (Sfez: *Michel de Certeau*, 79f; 85). – *Carlos Zeron* siedelt in einer Fußnote zu „L’Écriture de l’Histoire“ das Heterologe auf der Ebene der

Auch Marian Füssel nennt Certeau generell einen „Denker des Anderen“, der als Grenzgänger Geschichte, Psychoanalyse, Ethnographie, Kulturtheorie und Theologie verbindet – wahrlich ein Beispiel transdisziplinärer Forschung (Füssel: *Denker des Anderen*). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Certeau:

- in „Das Schreiben der Geschichte“ („L'Écriture de l'Histoire“ 1975) seinen heterologen Zugang zur Geschichte entwickelt;
- diesen zu „Die Kunst des Handelns“ („L'Invention du Quotidien“ 1980) überschreitet
- und für die Mystik („La fable mystique I“ 1982) sowie bereits in den frühen Texten der „GlaubensSchwachheit“ (41–60; 155–187; „La Faiblesse de Croire“ 1987) theologisch ausbaut.

Im Folgenden geht es primär um Certeaus heterologe Erschließung der Theologie, die mit dem Großereignis des 2. Vatikanischen Konzils zusammenhängt.

3.2 Die Sprache der Anderen brandet zurück. Das 2. Vatikanische Konzil als ‚gründender Bruch‘

Um rein innertheologische Fragen kümmerte sich Certeau zu keiner Zeit seines Lebens. Auch die Theologiegeschichte ist ein Diskursarchiv, das heterologer Zugänge bedarf. Dabei spielt im 20. Jahrhundert das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) eine besondere Rolle. Für den Aufbruch, den dieses Konzil ins Werk setzte, entwickelte Certeau keinen besonderen Enthusiasmus. Dennoch ist seine theologisch-heterologe Zeitanalyse in den Ab-, Um- und Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts tief verwurzelt. Schließlich wollte er herausfinden, „wie das Christentum in einer *gegebenen* epistemologischen Situation gedacht werden kann“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 174). Certeau trat 1950 dem Jesuitenorden bei, in einer Zeit, als die „Nouvelle Théologie“ noch immer unter Generalverdacht stand und ihre Vertreter mit antimodernistischen Repressalien traktiert wurden.

„Die offizielle Verurteilung der Vertreter der ‚nouvelle théologie‘ durch Papst Pius XII. in der Enzyklika *Humani generis* im August 1950 traf die Mitglieder des Lyoner Seminars wie ein Schock. In diese Zeit fällt der Eintritt Certeaus in die Gesellschaft Jesu“ (Füssel: *Aktualität*, 6).

Geschichte als „un discours qui définit une identité“ an, ohne auf den Begriff der Heterologie näher einzugehen (Zeron: *Michel de Certeau et l'Amérique*, 179 Fn. 57).

1956, als Certeau sich zum Priester weihen ließ, erlebt Yves Congar sein drittes Exil. Von Cambridge aus schrieb er am 10.9.1956 einen Brief an seine Mutter, ausgerechnet zu deren 80. Geburtstag, in dem er seine damalige Situation beschrieb: „C'est atroce d'être ainsi tué vivant.“ Es sei schrecklich, so lebendig getötet zu werden. Man habe ihm im Glauben alles genommen und ihn persönlich zerstört: „Pratiquement, ils m'ont détruit.“ (Congar: *Journal d'un théologien*, 424–431, hier 427).

Der Kulturhistoriker Peter Burke plädiert 2002 zu Recht dafür, bei der säkularen Verortung religiöser Begriffe, die Certeau gezielt betreibt, den kirchengeschichtlichen Kontext nicht zu übersehen, aus dem heraus sein kulturwissenschaftlicher Beitrag entstand. Dieser kirchlich-theologische Kontext sei sogar ein Schlüssel, weil Certeau auch kulturwissenschaftlich mit Begriffen arbeite, die er zuvor in religiösem Kontext bearbeitet habe und nun in säkulare Kontexte transponiere;⁴² Burke nennt dies „secularization“ (Burke: *Art of Re-Interpretation*, 32).⁴³ Zu diesem Kontext zählt er neben den befreiungstheologischen Debatten zur Armut auch das 2. Vatikanische Konzil (ebd. 35, Fn. 6).

Ich schlage vor, anstelle von Säkularisierung hier von *säkularer Verortung theologischer Begriffe* zu sprechen. Von seiner kirchlichen Position aus und mit theologischen Begriffen begreift Certeau Zusammenhänge in säkularen Kontexten, und umgekehrt. Dieses Wechselverhältnis zeigt sich auch bei der Heterologie. In „GlaubensSchwachheit“ kritisiert Certeau eine Theologie, die aus dem Bedürfnis heraus, die eigene ‚heilige‘ Tradition vor Verwundung zu bewahren, die Machtstrategie der Ausschließung anwendet. Diese Strategie stellt eine Gefahr dar, die im Antimodernismus besonders virulent war, aber weit über dessen historische Zeit hinausgeht und – auch das ist relevant – nicht einmal auf kirchliche Kontexte beschränkt ist. Antimodernismus praktiziert das Gegenteil der Heterologie, denn er setzt strikt auf Homogenität. Um diese Homogenität zu erzeugen, erhöht er den Druck nach innen, und wer sich diesem Druck nicht beugt, wird ausgegrenzt.

Einen Höhepunkt fand diese Strategie 1910 im Antimodernismus-Eid. Christian Bauer stellt in seiner Analyse zur Verurteilung der Dominikanerschule „Le

⁴² So beginnt Certeau seine Einführung zu „Das Schreiben der Geschichte“ ausgerechnet mit einem Leeren Grab: „Im Grab, das der Historiker bewohnt, gibt es nichts als ‚Leere‘.“ (Certeau: *Schreiben der Geschichte*, 11).

⁴³ Ein weiteres Beispiel hierfür liefert Certeaus Auseinandersetzung mit Foucaults Theorie des panoptischen Blicks, wo er die Begriffe Monotheismus / Polytheismus ‚säkularisiert‘: „Hinter dem Monotheismus, mit dem man die privilegierte Herrschaft der panoptischen Maschinerie vergleichen könnte, scheint ein Polytheismus von verborgenen oder *verstreuten Praktiken* zu existieren, der von der triumphalen Karriere einer von ihnen zwar beherrscht, aber nicht ausgelöscht werden kann.“ (Certeau: *Fiktionen*, 36).

Saulchoir“ dar, wie die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Dogma (Welt und Kirche; Säkularität und Religiosität) im Zentrum des „Diskursbebens der Modernismuskrise“ stand, „das zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Theologie erschütterte“ (Bauer: *Geschichte und Dogma*, 10), und wie die Ausläufer dieses Bebens noch Jahrzehnte später wirkten. Die „Nouvelle Théologie“, die mit ihrer Inkarnationstheologie⁴⁴ den Grenzgänger Certeau stark prägte, wird von dieser Strategie hart getroffen. Congar sowie Marie-Dominique Chenu liefern hierfür ein Beispiel, deren so hoffnungsvoll aufgebrochene theologische Schule „Le Saulchoir“ geradezu malträtiiert wurden: die Programmschrift Chenus kam auf den Index verbotener Bücher, und Chenu wurde als Leiter der Ordenshochschule abgesetzt. Der Jesuitenschule „La Fourvière“, die mit „Le Saulchoir“ eng verbunden war, erging es nicht viel besser.⁴⁵

Exklusion ist demnach eine Machtstrategie, die gezielt mit Verletzungen arbeitet. Man verwundet Andere, weil man davon überzeugt ist, dass man damit die eigene Institution vor Verwundungen schützt und ihre Interessen absichert. So werden Vertreter der „Nouvelle Théologie“, eine der innovativsten theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts, mit schmerzlichen Lehrverboten belegt.⁴⁶ Antimodernismus setzt auf Homogenität, die im Singular denkt, und versucht diese Homogenität zu erzeugen, indem sie die Personen ausschließt, die Heterogenes vertreten. Damit blendet sie aber zugleich kritische Einsichten in eigene Schwächen aus, die von den Ausgeschlossenen thematisiert werden, indem sie den Finger in die Wunde legen. Diese Wunde wird verdrängt, verworfen, verfemt – sie wird zu ‚la part maudite‘.

Nach Certeau schafft die antimodernistische Sicherungsstrategie einen speziellen Diskursraum: „Einst stellte eine Kirche einen Boden bereit, das heißt ein fest umrissenes Terrain, innerhalb dessen man die soziale und kulturelle Garantie hatte, dass man auf dem Acker der Wahrheit wohnte.“ (Certeau: *Glaubens-*

⁴⁴ „Contemplation and Incarnation“, so lautet keineswegs zufällig der Titel der Monographie von Christophe F. Potworowski über Chenu, die eine Bibliographie seines Werks von 1921 bis 1995 enthält (Potworowski: *Chenu*).

⁴⁵ Eine ausführliche Analyse bietet Bauer: *Ortswechsel der Theologie* (2010). – Die Ordenshochschule der Dominikaner für die Ordensprovinz Frankreich, „Le Saulchoir“, überstand die Turbulenzen dennoch, sie ist heute noch als „Centre d'études du Saulchoir“ eine anerkannte Forschungs- und Lehrstätte, die auch ihre Bibliothek der Öffentlichkeit zur Verfügung stellt. Das „Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris“ wiederum, das 1974 durch die Zusammenlegung der Theologischen Fakultät in Lyon-Fourvière und der Philosophischen Fakultät in Chantilly gegründet wurde, setzt heute einen Schwerpunkt auf die Erforschung der Schriften Michel de Certeaus.

⁴⁶ Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass es ein Vertreter dieser Nouvelle Théologie war, Henri de Lubac, der später mit Michel de Certeau brach und ihn aus seinem Orden ausgrenzen wollte (zum Verhältnis Certeau – Lubac s. Johannes Hoff: *Mystagogische Zugänge*).

Schwachheit, 245)⁴⁷ Wenn die religiöse Grenzziehung der Sicherung eigener sozialer und kultureller Überzeugungen dient und mit entsprechenden Ausschließungen arbeitet, so wird auch die Theologie zu einer Art Hochsicherheitstrakt. Mauern, Tore und Wächter sollen die Verletzung des Eigenen verhindern, selbst wenn man zu diesem Zweck selbst verwunden zu müssen glaubt. Der „Acker der Wahrheit“ wird verteidigt. Die Theologie agiert mit geschlossenen Diskursen, die relativ unverwundbar machen, denn rein innertheologische Debatten sind von außen kaum angreifbar, jedenfalls nicht so, dass dies innen akzeptiert würde. Welche Wissenschaft sollte christologische Positionierungen bestreiten, die rein innertheologisch argumentieren? Die Sicherungsstrategien, auch „mit einem zweckdienlichen Panzer“ (ebd. 95), unterbinden mögliche Einflüsse von außen, man bewegt sich ausschließlich in Fragen und Antworten, die aus der Tradition bekannt sind und als bewährt gelten. Allerdings macht die vulnerante Grenzsicherung zugleich den Einfluss von innen nach außen unmöglich, denn die Diskurse sind geschlossen. Damit verliert die Theologie zugleich ihre Verortung in der Gegenwart.

Vulnerabilitätstheoretisch betrachtet zeigt sich, dass in der Grenzsicherung des Antimodernismus die Macht der Verwundbarkeit am Werk ist, indem sie Gewalt freisetzt. Steht die Theologie im 20. Jahrhundert bei der Produktion des „Ackers der Wahrheit“ nicht auch selbst im Bann einer Verwundung? Auf ihren Machtverlust, den die Säkularisierung der Gesellschaft und die Pluralisierung der Religionsdiskurse bewirken, reagiert sie mit Schutz- und Sicherungsstrategien, die zur Vulneranz neigen. Kirche und Theologie wollen Werte vor dem Verfall durch Relativismus schützen, Traditionen vor dem Verschwinden sichern, Heilige Texte und Rituale vor Verletzung durch den Zeitgeist bewahren. Aus dem Bestreben heraus, das Eigene (die Theologie, die Kirche, die Religion) zu schützen und unverletzt zu halten, wird das Andere bzw. das als anders Definierte verletzt. Aus Vulnerabilität entsteht Vulneranz. Dass diese schnell explosiv wird und über die Schutzwirkung weit hinausstrebt, lässt sich bei Bataille nachlesen.⁴⁸

Allerdings scheitert der geschlossene Diskurs an einer Wirklichkeit, die gar nicht daran denkt, sich der propagierten Homogenität zu unterwerfen. Paradoxer Weise sind es gerade die Mauern und Absicherungen, die Andere verletzen, die im Inneren Risse und Brüche erzeugen und den abgesicherten Diskurs umso stärker destabilisieren. Hier kommt das Verletzlichkeitsparadox zum Zug, das

⁴⁷ „Autrefois une Église organisait un sol, c'est-à-dire une terre constituée: à son intérieur, on avait la garantie sociale et culturelle d'habiter le champ de la vérité.“ (Certeau: *Faiblesse*, 299).

⁴⁸ Der Antimodernismus zeigt hier einen Umgang mit Vulnerabilität, der dem zuwiderläuft, was in der vorliegenden Studie als christlicher Umgang mit Vulnerabilität herausgearbeitet wird, s. u. 2. Teil.

besagt, dass im Schadensfall der Schaden umso größer werden kann, je stärker die Absicherungen waren. Je mehr sich die Kirche vulnerant vor Verwundung schützt, desto größer wird die Verletzung, in diesem Fall der Autoritätsverlust, den antimodernistische Abwehrstrategien bewirken. Je mehr die Kirche oder die Theologie behaupten, etwas zu sagen zu haben, desto weniger haben sie gesellschaftlich zu sagen. Die Schutzstrategien rund um den „Acker der Wahrheit“ bewirken, dass die Kirche ihren Einfluss nach außen, in gesellschaftliche und wissenschaftliche Kontexte hinein, verliert. Die wachsende gesellschaftliche und religiöse Heterogenität dringt durch Risse und Brüche beharrlich in das Innere der Kirche ein. Sie wird zu einer Realität, die sich nicht länger verschweigen lässt. Im 20. Jahrhundert entsteht aus dieser Problematik eine Dynamik, die die Wende des 2. Vatikanischen Konzils herbeiführt. Durch viele Konflikte und Verwundungen hindurch etablierte das Konzil einen neuen Umgang mit der eigenen Vulnerabilität. Es setzt nicht mehr strikt auf Schutz durch Ausschließung, die das Eigene unverwundbar hält, sondern es öffnet sich für Fremdes, Neues, Gegenwärtiges.

Certeau ist dem Konzil gegenüber skeptisch, weil er die Krise des Katholizismus als Zerfallsprozess sieht, den das Konzil nicht aufzuhalten vermochte – es habe einen Mythos der Einheit geschaffen, der anschließend zerbröselte.⁴⁹ Aber dennoch liefert ausgerechnet Certeau einen Schlüsselbegriff, mit dem das Konzil vulnerabilitätstheoretisch in anderem Licht erscheint: das Konzil ist das, was Certeau einen „gründenden Bruch“ nennt. Er bringt auf den Punkt, was auf dem Konzil geschieht, wie es sich positioniert und was es eröffnet. Denn das 2. Vatikanum praktiziert das Gegenteil antimodernistischer Schutzstrategien, die die Sprache zwecks Abgrenzung als Bollwerk einsetzen, um den eigenen Acker zu verteidigen. In einer Situation erhöhter Vulnerabilität setzt es nicht darauf, sich selbst notfalls durch Verwundung Anderer zu schützen, sondern es setzt auf Öffnung und Kommunikation. Wie der Fundamentaltheologe Elmar Klinger erläutert, werden gleich zu Beginn die Weichen in diese Richtung gestellt. Zur Vorbereitung des Konzils wurden im Vatikan zahlreiche Textvorlagen erarbeitet, eine wahre Wortflut erwartete die Konzilsmitglieder.

„1962 legten die vorbereitenden Kommissionen siebzig Schemata von sehr unterschiedlichem Gewicht zur Beschlußfassung vor. [...] Die theo-

⁴⁹ In einem Beitrag über die nachkonziliare Krise schreibt Certeau: „Le singulier du terme ‚Église‘ contraste avec des pratiques et des croyances de plus en plus diversifiées – ou contradictoires – entre catholiques. Ces différences prolifèrent à mesure que s’épuise l’activité postconciliaire, fondée sur une utopie longtemps mobilisatrice. Elles se multiplient ou, simplement, elles réapparaissent dans le paysage où s’efface lentement, soleil couchant, le mythe réformiste et unitaire créé par le IIe concile du Vatican (1962–1965).“ (Certeau: *Catholicisme*).

logische Kommission des Kardinals Ottaviani hatte die wichtigsten Textentwürfe eingebracht: Die Quellen der Offenbarung. Die moralische Ordnung. Das anvertraute Glaubensgut. Die Familie. Über die Natur der kämpfenden Kirche. Über die Mitglieder der Kirche. – Keiner davon hatte auf dem Konzil Bestand, alle wurden abgelehnt.“ (Klinger: *Armut*, 87f)

Die Bedeutung dieses Ereignisses, das nur mit Papst Johannes XXIII. möglich war, ist kaum zu überschätzen. Die vorbereitenden Gremien gingen davon aus, dass das Konzil mithilfe der vorliegenden Texte zügig durchgeführt und beendet werden könnte. Das Gegenteil war der Fall. Statt die Texte mit moderaten Änderungen zu verabschieden, wischte das Konzil sie vom Tisch. Dies war ein großes Wagnis, das die Verwundbarkeit des Konzils erhöhte. Alles konnte schiefgehen in dieser Situation. Es gab keine Texte mehr, auf die man sich notfalls zurückziehen konnte. Die Mauern waren durchbrochen, die Grenzen offen. Das Konzil stand buchstäblich mit leeren Händen da, sprachlos, und niemand wusste, wohin das führen würde. Am Beginn des 2. Vatikanums stand somit das, was Bataille eine „Verlusthandlung“, „une opération de perte“ (Bataille: *Ökonomie*, 13; *Œuvres Complètes I*, 306; s. *Schöpfung durch Verlust I*, 155f) nennt. Das Konzil setzte darauf, dass nur dieser riskante Verlust das berühmte Fenster öffnen und die Kommunikation der Kirche in der Welt der Gegenwart ermöglichen könnte. Es vollzog einen Bruch in der Hoffnung darauf, dass dieser Bruch gründend sein könnte.

„Die ‚Wahrheit‘ des Anfangs enthüllt sich nur durch den Raum jener Möglichkeiten, den sie eröffnet. [...] Sie ist die Bedingung und nicht der Gegenstand der Operationen, die sich aus ihr ergeben. In dieser Eigenschaft *verliert sie sich in dem, was sie autorisiert*. Endlos stirbt sie ihrer eigenen historischen Partikularität, aber in Erfindungen hinein, die sie anregt.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 176)

Während der Antimodernismus dem Verletzlichkeitsparadox unterlag, ermöglichte das Konzil mit seiner Verlusthandlung das Verschwendungsparadox: Je mehr man sich selbst verschwendet und die eigene Vulnerabilität erhöht, desto größer wird die Chance, dass etwas Neues entsteht. Die Sprache des Konzils ist hier kein Bollwerk, das gegen die Anderen aufgefahren wird, sondern sie beginnt bei der eigenen Sprachlosigkeit. Mit der Zurückweisung der vorliegenden Schemata lässt das Konzil seine tradierte Sprache von den Sprachen der Anderen – anderer Kulturen, Politiken, Religionen – stören. Es macht das, was nach Certeau auch die Arbeit des Übersetzers auszeichnet: „Er produziert, aber ohne eigenen Ort, in diesem Dazwischen, auf jener Linie, an der Sprachen in der Begegnung

mit der je anderen gleichsam auf sich selbst zurückbranden.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 194)

Der Übersetzer Michael Lauble greift mit ‚zurückbranden‘ hier sehr treffend auf einen Wasserbegriff zurück, um das französische ‚roulent‘ wiederzugeben. Das Überschreitende, auch Niederreißende kommt damit gut zum Ausdruck, um das es bei der Transgression geht. Immerhin bezeichnet ‚Transgression‘ in der Geografie das Vordringen des Meeres über größere Gebiete des Festlands (Bahlburg / Breikreuz: *Grundlagen der Geologie*, 135), was immer mit Zerstörungen einhergeht. Eine neue, eine gegenwärtige Sprache kann nur dort entstehen, wo man es zulässt, dass die Sprache der Anderen die eigene Sprache ‚flutet‘. Es geschieht ein Bruch mit der tradierten Sprache, damit sie überschritten und gegenwärtig werden kann. Dass das den verschiedenen Konzilstexten letztlich unterschiedlich gut gelingt, sei dahingestellt.⁵⁰ Aber indem das Konzil zu Beginn einen Sprachverlust provoziert und Tabula rasa macht, setzt es einen Anfang. Sein anderer Umgang mit der eigenen Vulnerabilität vollzieht einen gründenden Bruch und eröffnet einen Raum neuer Möglichkeiten. Damit geschieht eine Wende, die vom Antimodernismus wegführt und die Kirche der Alterität des Gegenwärtigen – anderer Konfessionen, Religionen, aber auch säkularer Kulturen – öffnet.

„Anders gesagt, ohne Unterlass muss die Kirche in der Welt das *entdecken*, wofür sie Zeugnis ablegt, immer hat sie mit den Menschen zu suchen, was sie sie lehrt; nie hat sie ein definitives Eigentum an der Wahrheit erworben; immer werden ihr diese Besitzungen entwunden im Namen dessen, was sie glaubt und was sie lebt.“ (Certeau: *Täglich aufbrechen*, 58)

Das Konzil vollzieht kirchlich etwas, das es zugleich der Theologie zur Aufgabe macht: ihre heterologe Konstituierung.

⁵⁰ Über die vom Konzil propagierte Verortung der Kirche in der Welt von heute schreibt Certeau: „Es wäre also falsch, von religiösen Texten ein solches Wissen von den Realitäten zu erwarten, das uns ein Überprüfen erspart; es wäre kindisch, wollten wir uns bei uns einsperren, um da Dokumente zu lesen, die uns von der Existenz der Bäume vor unserem Fenster erzählten, wo doch diese Texte es empfehlen, unsere Türen zu öffnen, um draußen das zu lernen, was vor sich geht, und uns in die harten Auseinandersetzungen der Menschen einbeziehen zu lassen.“ (Certeau: *Täglich aufbrechen*, 57).

3.3 Gewagte Theologie – ihre heterologe Konstituierung

Selbstverständlich ist ein heterologes Vorgehen gewagt. Aber Theologie ist kein Glasperlenspiel. Wenn sie das Wagnis der Gegenwart scheut, verliert sie Relevanz. Die glückhafte Verwundbarkeit, für die Certeau steht, gilt daher auch und in besonderer Weise für die Theologie. Die deutsche Übersetzung von „La faiblesse de croire“ hat sich für das Wort ‚GlaubensSchwachheit‘ entschieden, um die Dynamik von Schwachheit und Stärke, Verletzbarkeit und Glück auszudrücken. Spätestens seit der Neuzeit ist die Theologie zutiefst verwundet: „Die Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreißt die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten, Bauernaufstände, Hungersnöte und Epidemien bestätigen und beschleunigen den Zerfall der politischen Strukturen“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 46). Certeau erkundet, was mit dem Glauben geschieht, wenn man sich dieser Verletzlichkeit aussetzt, wenn man sie wagt. Gerade im inter- und transdisziplinären Arbeiten zeigt sich, wie stark der Sprachkörper der Theologie heute verwundet ist. Theologische Kernwörter greifen nicht mehr, gewohnte Argumente verlieren an Plausibilität, anderen Wissenschaften ist kaum verständlich, worüber man überhaupt redet. Man wird mit der Verwundung des Sprachkörpers konfrontiert. Certeau macht deutlich, dass und warum diese Konfrontation notwendig ist. Er fordert die Theologie heraus, einengende Sicherungsstrategien aufzugeben und sich offensiv der Verwundbarkeit zu stellen, die sich im Wissenschaftsdiskurs ereignet. Theologie wird so zu einem gewagten Unterfangen.

Für die katholische Theologie ist der ‚gründende Bruch‘ des Konzils eine Freisetzung, die ein neues methodisches Vorgehen erforderlich macht. Der Rückzug auf einen vermeintlichen Acker der Wahrheit, der seine Autorität allein aus sich selbst (der Bibel, den Dogmen, der Tradition) konstituiert, wird verwehrt. Wenn die Theologie die Zeichen der Zeit in ihrer theologischen Relevanz erkennen und für die Theologie fruchtbar machen will,⁵¹ kann sie sich nicht mehr *nur* auf ihre eigenen Traditionen rückbeziehen. An dieser Stelle gewinnt Certeaus Heterologie Bedeutung, die eine andere, eine neue Art des Theologietreibens ermöglicht. Ihr Ziel ist es, Theologisches im Säkularen und Säkulares im Theologischen zu verorten, und zwar so, dass sich die Theologie durch diese Verortung ‚vergegenwärtigt‘. Certeau zeichnet sich dadurch aus, dass er theologische Diskurstraditionen und säkulare Lebenswelten wechselseitig konfrontiert. Leichtfüßig und geradezu spielerisch bewegt er sich in Diskursen, die nicht zum ‚inner circle‘ der Kirche gehören. Dies betrifft säkulare Lebenswelten genauso wie nicht-theologi-

⁵¹ Zum konziliaren Schlüsselbegriff ‚Zeichen der Zeit‘ s. Böttigheimer u. a.: *Glaubensverantwortung*.

sche Wissenschaften, die er gezielt miteinander verbindet. Certeau praktiziert die heterologe Konstituierung der Theologie, aber er expliziert sie nicht. Man muss seine Gedanken zur ‚Wissenschaft vom Anderen‘ überschreiten, um hier weiterzukommen, aber dies ist mit Certeau über ihn hinaus sehr gut möglich. Im Folgenden geschieht dies aus einem Forschungsinteresse heraus, das nach der Verortung der Theologie in fremden Wissenschaftsdiskursen fragt.

Eine heterologe Konstituierung bedeutet, als Theologie in fremde Diskurse hineinzugehen und dort nach Anschlusspunkten zu suchen, die sowohl in diesen Diskursen etwas Neues erschließen als auch die eigenen Traditionen in neuem Licht erscheinen lassen. Es geht nicht darum, „Wissenschaft vom Anderen“ in dem Sinn zu betreiben, dass die Theologie in einer Art kolonialem Zugriff über diese Anderen richtet, sondern aus der Neugier heraus, was bei Anderen anders ist, das Eigene anders zu begreifen. Heterologie ist in diesem Sinn *Wissenschaft vom Anderen her*. Die Theologie soll sich verändern, sie kann nicht bleiben, wie sie war. Daher folgt sie der Spur, die die Irritation, die Störung, das Zurückbranden anderer Sprachen weist. Die Spur führt zwangsläufig weg von der Utopie, einen Acker der Wahrheit zu besitzen, und mitten hinein in das Heterotope fremder Reviere. So kommt es zu *lesen heißt wildern*. Dabei ist ein Wildern in fremden Diskursen für die Theologie genauso riskant wie für andere Wissenschaften. Im fremden Revier gibt es immer Menschen, die den Anspruch erheben, sich dort besser auszukennen. In fremden Fächern und deren Diskursen hat man keine Zugangsrechte und schon gar keine Privilegien. Also ist es prekär, wenn man dort zu wildern anfängt. Dennoch lässt sich „Lesen heißt wildern“ als Motto einer heterolog konstituierten Theologie verstehen. Certeau ist das beste Beispiel dafür, wie fruchtbar solches Wildern sein kann. Ein Vorteil des heterologen Arbeitens liegt darin, dass der Blick, der von außen auf einen Diskurs gerichtet wird, Erkenntnisse freilegt, die im Inneren des Diskurses zunächst verborgen bleiben, weil die Analyseraster und Denkroutinen auf anderes ausgerichtet sind. Der Blick von außen kann offenbarend sein. Die Theologie braucht ihn, denn: „Die religiöse Rede hat das Privileg verloren, *mit Gewißheit* von der Wahrheit zu handeln.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 49)

Die Theologie begibt sich in fremde Wissenschaftsdiskurse in der Hoffnung, dass es hier *theologisch* etwas zu entdecken gibt, das zuvor nicht sagbar war, weil es sich noch nicht offenbart hatte. Es tritt erst im Kontrast von Eigenem und Fremdem, Theologie und anderen Wissenschaften zutage. Für die Fundamentaltheologie ist eine heterologe Konstituierung von besonderem Interesse, weil sich diese theologische Disziplin mit Rückbezug auf 1 Petr 3,15⁵² stets an den

⁵² 1 Petr 3,15 gilt als biblisches Leitwort der Fundamentaltheologie: „Seid stets bereit, allen Rede und Antwort zu stehen, die von euch Rechenschaft fordern über die Hoffnung, die euch erfüllt“.

Grenzen eigener Diskurstraditionen bewegt. Ihr Ort ist die Schwelle zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, die es in beide Richtungen zu überschreiten gilt. Die heterologe Konstituierung birgt ein hohes Innovationspotential, weil sie die Theologie herausfordert, nach Türen in säkulare Diskursräume hinein zu suchen. Denn in der heutigen Wissenschaftslandschaft, die stark von Natur- und Lebenswissenschaften geprägt ist, kann die Theologie nicht erwarten, dass andere Wissenschaften ihnen solche Türen einbauen und öffnen. Das muss die Theologie schon selbst bewerkstelligen.

Certeau praktiziert die heterologe Konstituierung der Theologie in zweierlei Hinsicht. Zum einen baut er seine mit „Das Schreiben der Geschichte“ von 1975 und „Kunst des Handelns“ von 1980 begonnene Heterologie in „Mystische Fabel“ sowie in den Artikeln des Sammelbandes „GlaubensSchwachheit“ theologisch aus. Zum anderen ist die heterologe Konstituierung der Theologie als Spur bereits überall dort zu finden, wo er die Mystik in fremden Kontexten zum Sprechen bringt, und das geschieht auch in den kulturtheoretischen Texten. So lässt er in „Kunst des Handelns“ die Mystikerin Hadewijch von Antwerpen überraschend auftreten und bereitet so der Mystik eine Bühne in Herausforderungen der Gegenwart.

In der deutschsprachigen theologischen Certeau-Rezeption war ‚Heterologie‘ lange kein Schlüsselbegriff. Dies änderte sich mit jenem 2019 von Christian Bauer und Marco Sorace herausgegebenen Sammelband, der erstmalig im deutschsprachigen Kontext breit angelegt die „Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau“, so der Untertitel, beleuchtet (Bauer / Sorace: *Gott, anderswo?*). Hier geht Gregor Hoff der heterologen Konstituierung der Ekklesiologie nach: „Mit Certeaus heterologischer Perspektive verschiebt sich der ekklesiologische Blick einer planenden Pastoral, die eine flächige Lösung für Seelsorgsregionen sucht, auf die überraschende und oft unerwartete Aufbruchsfähigkeit der Kirche.“ (Hoff: *Ekklesiologie des Bruchs*, 191) Johanna Breidenbach arbeitet das Heterologe des Gebets heraus, das aus der Bewegung des Aufbruchs lebt (Breidenbach: *Nur für Anfänger*, 365). Johannes Hoff wiederum untersucht die ‚heterologische Wende‘, mit deren Vollzug Certeau sich von Henri de Lubac entfernte (Hoff: *Mystagogische Zugänge*, 252). Marco A. Sorace geht per se heterolog vor, indem er, ausgehend vom ‚gründenden Bruch‘ am Beginn der Neuzeit, Kunst und Mystik mit Certeau verbindet.⁵³

Christian Bauer verbindet in seiner Certeau-biographischen Spurensuche das Heterologe systematisch mit der fundamental-theologischen Frage nach dem

⁵³ Mein eigener Beitrag in diesem Sammelband erschließt einen heterologen Zugang zur Verwundbarkeit mit Certeau (Keul: *Heterologischer Zugang zur Verwundbarkeit*); er formuliert bereits einige Grundgedanken, die in *Schöpfung durch Verlust II* ausgebaut werden.

Wo Gottes, auf die das Buch die Antwort „anderswo“ gibt. „Certeau war stets *ailleurs* zu finden: anderswo.“ (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*, 13) Dabei führt der Pastoraltheologe und Vulnerabilitätsforscher gleich zu Beginn die Vulnerabilität als Kategorie ein, um die aktive christliche Zeitgenossenschaft zu charakterisieren, für die Certeau als Mystikforscher und Grenzgänger steht. Bauer geht davon aus, dass das gesamte Werk Certeaus, das vom Passagieren lebt und den Aufbruch praktiziert, sich „auf untergründige Weise“ zur Heterologie verdichtet (ebd. 14). Diese handelt „vom Anderen der eigenen Gegenwart in der Geschichte, vom Anderen des eigenen Bewusstseins in der Psychologie, vom Anderen der eigenen Kultur in der Ethnologie. Und darin stets auch vom ganz Anderen.“ (ebd. 14) Behutsam kommt hiermit die heterologe Konstituierung der Gottesrede zur Sprache, die immer von etwas Unsagbarem gezeichnet und daher *verschwiegen* zu sein hat.

Der Sammelband „Gott, anderswo?“ ist insofern ein Meilenstein, als er schon mit seinem Titel heterolog konstituiert ist, indem er nach Gottes bleibendem Anderswo fragt. Dieses Anderswo gilt es theologisch weiter auszuloten und auch methodologisch näher zu bestimmen. Was die Theologie zu sagen hat, entschwindet ihr, wenn es nicht in fremden (Wissenschafts-)Diskursen sagbar wird und sich damit ‚inkarniert‘. Das Eigene zeigt sich wenn überhaupt, dann im Licht des Fremden. Gottes Präsenz offenbart sich in Spuren, die die Theologie „anderswo“ zu suchen hat (Certeau: *GlaubensSchwachheit* 53; 64; 84; 245; *Mystische Fabel*, 8; 25; 72; 108; 115; 287; 432 und viele Textstellen mehr).

Gleich zu Beginn seiner Untersuchung zur Besessenheit von Loudun spricht Certeau von einer Kraft, die Verschließungen aufbricht: „Cette force [...] elle brise des clôtures“ (Certeau: *Loudun*, 13). Dieser Kerngedanke des *Aufbrechens* hat prinzipielle Bedeutung auch für die Theologie als Wissenschaft. Sie findet das, was sie zu besprechen und zu erforschen hat, wenn sie ihre eigenen Traditionen dem Anderen, Neuen, Gegenwärtigen aussetzt und damit den vielfach homogenisierten Diskurs eigener Wissenstraditionen in den heterogenen Diskurs inter- und transdisziplinärer Wissenschaft überschreitet. Zwar ist Interdisziplinarität in weiten Bereichen der Theologie heute selbstverständlich bis dahin, dass sich die Exegese aktuell im Trauma-Diskurs verortet.⁵⁴ Jede theologische Disziplin hat hier ihre Hausaufgaben zu machen. Als Fundamentaltheologin sehe ich den besonderen Bedarf in der Systematischen Theologie, deren hermeneutische Traditionen den Blick primär auf *eigene* Diskursstraditionen richten. Sie kann auf reiche Traditionen und unendliche viele ‚abgesicherte Worte‘ zurückgreifen. Führt dies zu einer solchen Orientierung an den eigenen Ressourcen, dass man theologisch weiterführende, aber fremde Diskurse zunächst übersieht, wie dies

⁵⁴ Zu dieser Verortung der Exegese im Trauma-Diskurs s. u. 2. Teil, 2.1.

im Vulnerabilitätsdiskurs lange der Fall war? Christologie, Pneumatologie, Trinitätslehre waren und sind auch heute noch eher innertheologische Traktate. Aber lässt sich Christologie heute überhaupt bearbeiten, indem allein die dazugehörigen dogmatischen Texte und theologischen Traktate interpretiert werden? Certeau geht von einer Brucherfahrung aus: „die Wörter gehen nicht mehr geschmeidig auf die Ordnung der Dinge ein“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 199). Die Sprache muss radikal überschritten werden. Certeau sieht in der Öffnung für andere Wissenschaften einen Weg, geschlossene theologische Diskurse aufzubrechen und sie in der Gegenwart zu verorten.⁵⁵

„*Aufbrechen* bedeutet, den sitzenden Zustand zu beenden und sich auf den Weg zu machen, einen Schritt vorwärts zu tun, sich nicht auf die Hilfe von abgesicherten Wörtern zu verlassen, sondern sie mit der Praxis zu konfrontieren oder einer solchen zuzuführen, den Glauben nicht mit der Stärke der etablierten Institutionen zu verwechseln, dem Luxus der Apologetik oder der Sesshaftigkeit die Armut der Reise vorzuziehen.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 30)

An dieser Stelle zeigen sich eine Stärke und ein Schwachpunkt Certeaus. Zuerst zum Schwachpunkt, den es vulnerabilitätstheoretisch zu überschreiten gilt. Die Textstelle, die in der Theologie gern zitiert wird (im Sammelband Bauer / Sorace: *Gott, anderswo?* 118; 428), liest sich wie ein Aufbruch zu einer anstrengenden, aber nicht weiter gefährlichen Wanderung. Aber *aufbrechen* bedeutet kirchlich und theologisch nicht nur, ‚den sitzenden Zustand zu beenden und sich auf den Weg zu machen‘, sondern aktiv einen Bruch zu vollziehen. Der heute anstehende Aufbruch ist ohne Bruch in Form von Widerstand gegen die Vulneranz kirchlicher und theologischer Lehren, Institutionen, Rituale nicht möglich. Um es zugespitzt zu formulieren: Die Vulneranz ist *la part maudite* in Cer-

⁵⁵ Der Theologie Tomas Orylski (Systematischer Theologie am Newman Institute in Uppsala / Schweden) bringt mit seiner Dissertation „Migrations du croire chez Michel de Certeau“ einen ‚migrierenden Glauben‘ ins Spiel, einen Glauben, der sich auf riskante Wanderschaft macht und nur im Spannungsfeld von Religiösem und Profanem Lebendigkeit gewinnt. Er setzt im ersten Kapitel „Révolutions du croyable“ beim Mai 68 an, begreift die Revolte kulturell und symbolisch und überschreitet dies auf „Les révolutions du croyable“ (Orylski: *Migrations du croire*, 15–38). Dass er mit seinen Überlegungen „Du discrédit de l’autorité aux mutations du croyable“ auch für die Zeit nach 2010, als die Kirche jeglichen Kredit verloren hat, relevant sind, war damals – die Dissertation stammt von 2007 – noch nicht absehbar. Seine These wäre im Blick auf Missbrauch und Vertuschung zuzuspitzen: Autoritäten sind nicht mehr kreditwürdig, wenn ihnen die Referenz auf Andere hin fehlt (so Orylski); wenn aber die Referenz auf Andere hin vulnerant ist wie bei Missbrauch und Vertuschung, so ist die Autorität schlichtweg zerstört. Der Autoritätsverlust ist damit ein Akt der Selbsterstörung. Dieses Vulnerante hat Orylski nicht im Blick, aber Certeau auch nicht.

teaus Denken. Er spricht zwar von Brüchen und Daniel Bogner schreibt sogar von der „Praxis des Brechens“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 222); aber wo kommt die Vulneranz vor, wegen der eine solche Praxis überhaupt notwendig wird? Vielleicht gibt es außer der Übernahme des Heterologie-Begriffs keine offensichtlichen Linien zu Bataille, weil er der Vulneranz ausweichen wollte, mit der Bataille unausweichlich konfrontiert? Mit Certeau lassen sich Analysen zur Vulnerabilität durchführen. Aber wenn man die Vulneranz in Kirche und Theologie analysieren will, dann greifen seine Studien zu kurz; in dieser Hinsicht führt Bataille deutlich weiter.

Aber das Zitat hat auch seine Stärke, indem es die ‚abgesicherten Worte‘ thematisiert. Ein Rückzug auf abgesicherte Worte lässt demnach die Traditionen erstarren und bringt ihre Worte zum Schweigen, weil sie auf Fragen antwortet, die niemand stellt; und keine Antwort eröffnet auf Fragen, die anstehen und *anderswo* gestellt und diskutiert werden. Schon in „Kunst des Handelns“ klagt Certeau: „Die Diener des Wissens haben immer schon befürchtet, daß das Universum von Veränderungen bedroht wird, die ihre Ideologien und ihre Stellungen erschüttern. Sie verwandeln das Unglück ihrer Theorien in Unglückstheorien.“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 186) Traditionalismus, der im Antimodernismus eine besonders aggressive Form annahm, gibt es in der Theologie, aber auch in gesellschaftlichen Debatten oder in anderen Wissenschaften. Er tendiert dazu, „sich an einen Diskurs zu klammern, der sein Privileg aufrechterhält, indem er seinen Inhalt ins Gegenteil verkehrt“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 186).⁵⁶ Certeau erkennt hier etwas in säkularen Kulturen – das Zitat stammt aus „Kunst des Handelns“ –, das ihm aus den eigenen theologischen Diskurstraditionen vertraut ist: Sich an einen Diskurs klammern, der seine Privilegien zu bewahren versucht, dabei aber den Inhalt des christlichen Glaubens in sein Gegenteil verkehrt.

Certeau setzt wissenschaftlich bei dieser Problematik an, die er besonders gut in Form des Antimodernismus kennt, der vor dem 2. Vatikanum so verheerende Auswirkungen hatte. Certeaus heterologe Praxis antwortet auf eine antimodernistische Formatierung der Theologie, die kritische Einsichten in eigene Schwächen ausblendet, dabei die Vulneranz in den eigenen Reihen übersieht, sie deckt und potenziert. Dem hält Certeau entgegen, dass religiöse Wahrheit sich nicht kapitalisieren lässt, dass man sie vielmehr nur mit anderen teilen kann (s. o. 1.). Paradoxe Weise geschieht dieses Teilen aus einem Mangel heraus: „Was da sein

⁵⁶ Das Zitat zu den Privilegien ist beispielsweise auf die Vertuschung des sexuellen Missbrauchs anwendbar, wo es auch um die Aufrechterhaltung von Machtprivilegien geht, die durch das Festhalten an vertrauten theologisch-klerikalen Argumentationslinien den Inhalt des Glaubens in sein Gegenteil verkehrte. So wird aus dem Heil, das die Kirche zu bringen behauptet, Unheil; und aus der vielzitierten Gnade eine Gnadenlosigkeit, die einem den Atem nimmt.

sollte, ist nicht da“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 7). Zu teilen, weil es einem selbst an etwas mangelt, ist eine paradoxe Praxis. Aber für Certeau gibt es keine Alternative. Was man in fremden Kontexten zu sagen hat, fehlt. Es zeigt sich erst, wenn man sich auf die Problemstellung der Anderen einlässt und von ihr her das Eigene weiterentwickelt. Dieses kühne Unterfangen („Das Unternehmen ist kühn“, Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 31), hat eine ‚gewagte Theologie‘ zur Folge. Heterologie zu praktizieren bedeutet, nicht zufällig oder nebenbei, sondern gezielt in fremde Wissenschaftsdiskurse hineinzugehen und von ihnen her die eigenen Traditionen neu zu positionieren. Dies gilt auch und besonders für die Fundamentaltheologie. Um welche Themen auch immer es geht, welche Schlüsselbegriffe auch immer verhandelt werden, der suchende Blick geht auf säkulare Diskurse. Welche Themen stehen dort an, welche Thesen werden vertreten, welche Begriffe verwendet, welche Fragen gestellt? Mit diesem Blickwechsel verlässt die Theologie den primär an der Vergangenheit orientierten Diskursraum und stellt sich den Herausforderungen gegenwärtiger Wissenschaft.

Für die Theologie erschließt ein heterologer Zugang ganz neue Forschungsfelder. Aus guten Gründen schaut sie derzeit verstärkt darauf, was die von Certeau beschriebene ‚GlaubensSchwachheit‘ für die Kirche und ihre pastorale Praxis bedeutet. Das zu tun ist notwendig, aber meines Erachtens reicht es nicht aus. Certeau gibt noch ganz Anderes her, wenn man heterolog mit ihm arbeitet und mit seiner Theologie in inter- und transdisziplinäre Forschungen hineingeht. Die Theologie ist längst keine Leitwissenschaft mehr. Was Certeau über die vagabundierenden Mystikdiskurse im 16. Jahrhundert schreibt, charakterisiert auch die gegenwärtige Theologie: „Eine gedemütigte Theologie erhofft und erhält, nachdem sie lange ihr Richteramt ausgeübt hat, von ihrem anderen die Gewissheiten, die ihr entgleiten.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 50) Heterologie folgt der Logik einer Sprache, deren eigene Autorität, wenn überhaupt, dann in *fremden* Diskursen entsteht, weil diese Diskurse das Eigene infrage stellen, zerbrechen und damit vorantreiben. Der Ausgang bleibt ungewiss. Die Theologie hat keinen eigenen Ort mehr, der sie autorisiert, sondern sie muss diesen pilgernd anderswo finden. Im Blick auf den Übersetzer sagt Certeau:

„Wie der Ethnologe inszeniert er eine fremde Region, wenn auch in der Absicht, sie zu adaptieren, indem er ihr erlaubt, seine eigene Sprache zu stören. Er fabriziert anderes, aber auf einem Feld, das nicht mehr das seine ist und auf dem er kein Urheberrecht hat. Er produziert, aber ohne eigenen Ort, in diesem Dazwischen, auf jener Linie, an der Sprachen in der Begegnung mit der je anderen gleichsam auf sich selbst zurückbranden.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 194)

Das ist eine inspirierende Beschreibung dessen, was Theologie treibt und antreibt. Denn auch hier geschieht Übersetzung, nämlich Übersetzung des Evangeliums in die Gegenwart. Die eigene theologische Sprache wird gestört, durchbrochen, ja verletzt, wenn man sie der Gegenwart aussetzt. Aber es nutzt nichts, diese Störung mit vielen abgesicherten Worten zu verdecken, sondern man muss diese Verletzung zulassen, wenn man die Verortung des Evangeliums in der Gegenwart ermöglichen will. Die Sprache der Anderen brandet zurück – das erscheint mir als eine sehr treffende Metapher für die Erfahrung, die insbesondere die Systematische Theologie heute in der Kommunikation mit anderen Wissenschaften macht. Es ist eine *verletzende* Erfahrung.

3.4 Den ‚Acker der Wahrheit‘ verlassen, Verwundungen riskieren – Heterologie als inkarnatorische Praxis

Aus guten Gründen rezipiert die deutschsprachige Theologie Certeaus Werk bislang mit der Leitmetapher vom ‚gründenden Bruch‘, denn ein theologischer Schlüsseltext von 1971 trägt den Titel „Der gründende Bruch“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 155–187). Insbesondere Daniel Bogner machte diesen Schlüsselbegriff Certeaus ‚rupture instauratrice‘ 2002 in seiner herausragenden Monographie „Gebrochene Gegenwart“ bekannt.⁵⁷

„Mit bestechender Klarheit zwingt uns Michel de Certeau, von einigen bequemen Sicherheiten Abschied zu nehmen. Wir gewinnen insbesondere ein neues Bewusstsein vom Nicht-Ort der Theologie auf dem modernen Feld des Wissens. [...] In der Theologie wie anderswo sind die Brüche des Denkens nicht tödlich. Sie sind gründend.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 196)

⁵⁷ Dies zeigt der Sammelband von Bauer / Sorace: *Gott, anderswo?*, wo ‚der Bruch‘ in den allermeisten Beiträgen als zentraler Begriff vorkommt. Gregor Maria Hoff stellt seinen Beitrag unter den Untertitel „Überlegungen zu einer Ekklesiologie des Bruchs nach Michel de Certeau“ (Hoff: *Ekklesiologie des Bruchs*). Bei den meisten spielt ‚der Bruch‘ als Teil des Aufbruchs eine wichtige Rolle, beispielsweise Margit Eckholt (Eckholt: *Glaubensschwachheit*). – Für Ruth Stengel, die in einer eigenen Studie Certeau und die Ordensgründerin Maria Magdalena Postel aufeinander bezieht und damit Impulse für die pastorale Praxis gewinnt, ist der Bruch so entscheidend, dass sie ihn in den Buchtitel aufnimmt (Stengel: *Brucherfahrungen*). Certeaus Paradox vom ‚gründenden Bruch‘ folgend spricht sie von „Leben aus der Gnade des Bruchs“ (ebd. 89), womit sie die negative Konnotation von ‚Bruch‘ mit einer ungewöhnlichen Verbindung zur positiv konnotierten ‚Gnade‘ überschreitet.

Bogner argumentiert, dass bei einem solchen Bruch „gerade die Fragmente als Ausgangspunkt und Material eines Neuansatzes“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 29) fungieren. Hier deutet sich bereits ein Grundgedanke der vorliegenden Forschungsstudie an, denn im gründenden Bruch geschieht ‚Schöpfung durch Verlust‘. Das Gründende des Bruchs liegt in einer anderen Art, mit den Verwundbarkeiten umzugehen, die sich im Bruch ereignen. In „Das Elend der Theologie“ schreibt Certeau darüber, dass die ‚Distanznahme‘ gerade in Bezug auf die eigenen Traditionen notwendig ist. Was er hierzu sagt, trifft auch auf den Umgang mit Vulnerabilität zu, der auf Lebensgewinn durch Lebensverlust setzt:

„Sie [die Distanznahme / das Wagnis der Verwundbarkeit] ist Unvernunft, weil sie nicht rentabel gemacht werden kann. Aufbruch und Mehraufwand, ‚poetische‘ Geste, die den Raum öffnet, die Grenze überschreitet, aus dem Fenster wirft, mehr riskiert – das ist der Preis einer christlichen Sprache. Kapitalisierung des Intellekts, Thesaurierung der Tugend, Rückstellungen jeder Art – das alles ist lachhaft. Der Preis, der gezahlt werden muss, ist ein anderer. [...] Während der andere für uns immer tödliche Bedrohung ist, erwartet der Glaubende in einer Regung der Unvernunft davon auch das Leben.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 213)

Vom Vulnerabilitätsdiskurs sensibilisiert, dessen Analyse im Band I breiten Raum einnahm, fällt auf, wie häufig Certeau über Wunden und Verwundbarkeiten, aber auch über Sicherungsdiskurse und -strategien spricht und welche Bedeutung sie für sein Denken haben. Jeder Bruch ist per se eine Verletzung, sei es ein Knochenbruch, ein Ehebruch, der Zusammenbruch eines Systems oder jener gründende Bruch des Leeren Grabes. Das Verletzende ist beim Bruch ein entscheidender Punkt. Daher schlage ich vor, der Vulnerabilität bei Certeau mehr Aufmerksamkeit zu schenken und sie, ausgehend vom Vulnerabilitätsdiskurs, als Schlüsselbegriff der *Theologie als Heterologie* auszubauen.

Bei Certeau ist ‚Wunde‘ eine Metonymie für jene Verletzung, die die Überschreitung des Anderen in das Eigene erzeugt, und umgekehrt. Sie ist ein heterologer Schlüsselbegriff, der auf kreative Handlungspotentiale der Vulnerabilität abzielt. Verwundbar ist man, wenn man sich nicht durch geschlossene Grenzen abschottet oder in Schützengräben versteckt, um wohl geschützt einen Angriff führen zu können, sondern bereit ist zum Austausch, zur Kommunikation. Daher spricht Certeau programmatisch von „Ouverture et blessure à la fois“ (Certeau: *Faiblesse*, 26), „Öffnung und Verletzung zugleich“ (Certeau: *Glaubens-*

Schwachheit, 29). Heterolog betrachtet ist das entscheidend.⁵⁸ Öffnungen entstehen durch Verletzungen; Wunden sind Öffnungen. Hinzu kommt, dass solche Öffnungen die Verwundbarkeit nochmals erhöhen, weil sie weitere Verwundungen leichter möglich machen. In der aktuellen vulnerabilitätstheoretischen Debatte ist diese innere Verbindung von ‚Öffnung und Verletzbarkeit‘ ein wichtiger Punkt, denn die Öffnung ist Voraussetzung für jene Berührbarkeit, die solidarische Handeln in den Bedrängnissen des Lebens ermöglicht (s. *Schöpfung durch Verlust I*, 78–86). Wer sich gegen das Leiden anderer Menschen verschließt, wird nicht bereit sein, solidarisch mit ihnen zu handeln.

Geschlossene Grenzen folgen der Logik von Sicherungsstrategien. Öffnungen machen verwundbar, und man weiß nicht, was von innen nach außen verloren gehen oder von außen ins Innere eindringen wird. Öffnungen sind riskant. Dies gilt auch für die Öffnung, die beim Verlassen jenes geschlossenen Diskurses entsteht, den Certeau mit „Acker der Wahrheit“ benennt. Diesen Acker, die Utopie eines kapitalisierbaren Besitztums, zu verlassen bedeutet, Verwundungen zu riskieren. Die Theologie verlässt Bereiche, in denen sie sich ihrer Autorität sicher sein konnte, und geht in fremde Gefilde, die mit einem Autoritätsverlust einhergehen. Nur durch ihren Verlust hindurch, in einem „kühnen Akt“, kann eine neue Autorität entstehen. „Jede Form des ‚Bruchs‘ muss ihren eigentlichen Sinn in dem Erfordernis einer diesem Bruch selbst innewohnenden Überschreitung finden.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 55) Der Bruch ist die Voraussetzung für den Auf-Bruch. Certeau sieht die Notwendigkeit, nicht mit Abschottung und dem Beharren auf Gewissheiten zu agieren, sondern „sich der Exteriorität auszusetzen“ (ebd. 250) und mitten in „das Risiko des Menschseins“ hineinzugehen: „Jenseits der Gewissheiten von einst, so scheint es, gilt es eine Arbeit fortzusetzen – im *Offenen*, ohne den Schutz einer institutionell garantierten Ideologie, in der Form des Unterwegsseins.“ (ebd. 206)

‚In das Risiko des Menschseins hineingehen‘ aber drückt die Bewegung der Inkarnation aus. Der evangelische Theologe Günter Thomas, der auch mit dem Vulnerabilitätsbegriff arbeitet, stellte dies heraus: Inkarnation bedeutet, in die körperlichen, sozialen, politischen und religiösen Risiken menschlichen Lebens mitten hineinzugehen. In „Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation“ definiert Thomas Inkarnation als „das Eingehen in das faktische Leben, das dem großen *Risiko geschöpflichen Lebens schon immer erlegen ist*.“ (Thomas: *Risiko der Inkarnation*, 169) Dies lässt sich in Bezug auf die Heterologie weiterführen.

⁵⁸ Der Kontext dieses Doppelwortes lässt vermuten, dass es besser „Öffnung und Verletzbarkeit zugleich“ heißen müsste, denn es geht um die Luft, „ohne die wir nicht mehr atmen können“, was eine Verletzbarkeit bezeichnet. Aber vor dem Vulnerabilitätsdiskurs hat man nicht immer zwischen Wunde und Vulnerabilität unterschieden.

Wenn die heterologe Konstituierung der Theologie eine Öffnung geschlossener Diskurse bedeutet, dann ist sie in diesem Sinn eine inkarnatorische Praxis. Im Zeichen verletzlicher Gegenwart wird der Glaube hier aus den Feldern der Gewissheit in Ungewissheit geführt, aus einer Position unhinterfragter Stärke in eine Schwäche, aus der Utopie der Unverwundbarkeit ins Wagnis der Verletzlichkeit.

Das Konzil begründet seine Option für Grenzöffnung christologisch und argumentiert in der Pastoralkonstitution mit der Inkarnation. „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ (GS 22) Gott verbindet, ja vereinigt sich mit allen Menschen, woher sie auch immer kommen, welche Verwundungen sie auch immer erlitten haben. Seine eigene Menschwerdung setzt ein Zeichen gegen mutwilligen Homogenisierungsdruck, der Verletzungen Anderer vulnerant in Kauf nimmt, aber selbst nichts für Andere riskieren will. Statt Abgrenzung macht das 2. Vatikanum daher die ‚Fleischwerdung‘ zur Grammatik seiner Dogmatik; sie wird zur Struktur, die allem theologischen Sprechen zugrunde liegt. Denn Gott geht mitten in die sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Gegebenheiten seiner Zeit hinein und stellt sich damit in Jesus Christus den Verwundbarkeiten, denen menschliches Leben ausgesetzt ist.⁵⁹ Gott ist nicht zum Schein, sondern tatsächlich, mit Fleisch und Blut, Mensch geworden. „Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, und mit einem menschlichen Herzen geliebt.“ (ebd.)

Dies hat gravierende Konsequenzen für die Kirche. Sie ist, so sagt es die Kirchenkonstitution, „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ (LG 8). Inkarnation ist gerade nicht auf Jesus Christus beschränkt. Sie macht den Kern der Berufung der Kirche aus. Weil Gott Mensch geworden ist, ist es Aufgabe der Kirche, sich in den Widersprüchen, Konflikten und Umbrüchen der Gegenwart zu verorten und hier für Humanität einzutreten. Christus folgend, liegt die höchste Berufung der Menschen darin, *im Fleisch Mensch zu werden*, also in den konkreten Realitäten der eigenen Zeit mit all den Machtwirkungen, die die Vulnerabilität produziert. Die menschliche Teilhabe an der göttlichen Natur, von der die Offenbarungskonstitution spricht (DV 2), ist daher nichts Außerirdisches, sondern eine inkarnatorische Größe. Sie geschieht in der Berufung zur Menschwerdung im Wagnis der Verwundbarkeit. Inkarnation ist eine Aufgabe, die Hingabe erfordert, weil es um Verantwortung

⁵⁹ Ulrich Engel argumentiert auf dieser Linie, wenn er von einer „kenotisch resp. inkarnatorisch formatierten praktischen Spiritualität des Ordenslebens“ im Anschluss an Certeau spricht (Engel: *Nicht ohne*, 417); dabei greift er auf den biblischen Philipperhymnus (Phil 1,6–8) zurück, um die (Ordens-)Spiritualität kenotisch zu begründen.

für die Gestaltung der Welt geht. „Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92) Der christliche Glaube und die Berufung der Kirche vollziehen sich in sozialen Verortungen, kulturellen Debatten, politischen Herausforderungen und interdisziplinären Diskursen.

Certeau geht den gravierenden Konsequenzen nach, die sich für die Theologie hieraus ergeben. Weil Gott Mensch geworden ist, muss sich die Theologie in den Widersprüchen, Konflikten und Umbrüchen der Gegenwart verorten und damit ihre eigenen Grenzziehungen überschreiten. Michael Rieger zeigte schon 1993 in einer Studie zur Inkarnation, wie sehr gerade die französische Theologie insbesondere mit ihren Arbeiterpriestern eine *Theologie der Menschwerdung* verfolgte. „Das Evangelium drängt kraft der Menschwerdung ins ‚Hier und Heute‘.“ (Rieger: *Inkarnation*, 149) Als Schüler der „Nouvelle Théologie“, die das Verhältnis von Dogma und Geschichte neu bestimmt, setzt Certeaus Theologie konsequent bei der Inkarnation an, dem Weg in die Welt mit all ihren Turbulenzen, ihrem Scheitern und Gelingen, ihrem in allem verwundbaren und zugleich überschwänglichen Leben. Gegenwart zu wagen ist demnach für die Theologie eine kenotische Praxis, gerade auch dort, wo sie inter- und transdisziplinär unterwegs ist.⁶⁰

Die Inkarnationstheologie des Konzils fordert dazu auf, auf Erkundung zu gehen und sich dem Wagnis der Gegenwart auszusetzen. Es ist kein Zufall, dass das bekannteste Symbol des Konzils seine weit geöffneten Fenster ist. Öffnungen, die Heterogenes zulassen, sind ein Wagnis. Denn während geschlossene Diskurse von außen kaum zu attackieren sind, macht sich eine Theologie, die sich in der widersprüchlichen, von Verwundungen gezeichneten Gegenwart verortet, angreifbar.⁶¹ Certeau geht in diese Richtung:

„Der Christ hat sich auf ein Gebiet der Wagnisse und des immer neuen Beginnens begeben. [...] Der Bruch bemisst sich nach seinem Wagemut. Er ist das Zeichen eines Glaubens, der sich anschickt, aus einer neuen Mentalität sein eigentliches Symbol zu machen, freilich ein noch negatives Symbol, erfasst im Durchgang durch eine Abwesenheit oder einen Rückstand der Theologie, so wie sie von dem notwendigerweise eng begrenzten, aber realen Ort der Erfahrung aus erscheint.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 53)

⁶⁰ Bei aller Kritik und Skepsis der „Wissenschaftsfabrik“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 75) gegenüber war er ja auch ein Aktivist in Sachen Wissenschaft, ein theoriekritischer Theoretiker.

⁶¹ Dorothee Sölle brachte dies mit der Metapher vom ‚Fenster der Verwundbarkeit‘ zur Sprache (Sölle: *Fenster*).

Johannes Hoff vertritt die These, dass Certeau nicht von der Inkarnation her denkt, sondern vom Leeren Grab:

„Nach diesem zu seiner Zeit wegweisenden hermeneutischen Zugang zu den biblischen Quellen ist das zentrale Ereignis der Heilsgeschichte weder die Inkarnation, noch die Kreuzigung oder Auferstehung Christi. Im Brennpunkt steht das leere Grab. Christliche Lebensformen werden nicht länger mit einem Ort, einem Leib oder einer Institution assoziiert, sondern mit der Frage nach einem fehlenden Leib: dem fehlenden Leib des Volkes Israel und – mutatis mutandis – dem fehlenden Leib des gekreuzigten Herrn.“ (Hoff: *Mystagogische Zugänge*, 252)

Aber ist beides ein Gegensatz, oder gehört es nicht vielmehr zusammen? Zweifellos vertritt Certeau die Position, dass die Trauer um den verschwundenen Körper Jesu am Beginn des Christentums steht. Aber wie der 2. Teil von *Schöpfung durch Verlust II* zeigen wird, ist das Kreuz ‚the worst case der Inkarnation‘, so dass beides nicht voneinander getrennt werden kann. Zudem sagt Certeau, dass das „Gründungsverschwinden“ Jesu (Certeau: *Mystische Fabel*, 127) die Theologie dazu zwingt, „dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu ‚inkarnieren‘ und einer Wahrheit Raum und Statt zu geben.“ (ebd. 125)⁶² Das Leere Grab ist ein gründender Bruch, ein schmerzlicher Verlust, der Inkarnation in der *Nachfolge* ermöglicht und erforderlich macht. In der Folge kommt Certeau zu seiner inkarnatorischen Bestimmung des Christseins:

„In unterschiedlicher Form besteht die Kühnheit darin, dass man bis ans Ende der Spannungen und Ambitionen zu gehen gewillt ist, wie sie einer bestimmten Zeit eigen sind; dass man bereit ist, ein Netz von Beziehungen ernst zu nehmen, um darin das Kommen Gottes zu erwarten und zu erkennen.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 52)⁶³

⁶² Dies gilt auch für den ‚Textkörper‘: Was die Theologie zu sagen hat, entschwindet ihr, wenn es nicht erst in fremden Diskursen sagbar wird und sich damit ‚inkarniert‘. Das Eigene zeigt sich im Licht des Fremden. Gottes Präsenz offenbart sich in Spuren, die die Theologie ‚anderswo‘ zu suchen hat (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 53; 64; 84). Interdisziplinarität ist in diesem Sinn eine kenotische Praxis.

⁶³ Johanna Breidenbach schreibt in ihrem Artikel über das Gebet bei Certeau: „Denn Gott ist es, der durch seine Inkarnation in dieser Welt die Bewegung hin zu ihm ermöglicht und in Gang gesetzt hat: ‚Gott begegnet mit der Sprache seiner Menschheit den Händen, den Gesichtern und Körpern, die er auf sich hin ausrichtet und die den seinen antworten.““ (Breidenbach: *Nur für Anfänger*, 357).

Das ‚Gründungsverschwinden‘ Jesu macht die Nachfolge zu einer inkarnatorischen Praxis, zum Fleischwerden in der je eigenen Zeit, am je eigenen Ort.⁶⁴ Certeau steht damit in der Tradition der französischen Inkarnationstheologie, wie sie die „Nouvelle Théologie“ entwickelte.⁶⁵ Er lebt aus dieser Tradition und führt sie auf spezifische Weise weiter. Weil Certeau die Theologie inkarnatorisch begreift, verbindet und kontrastiert er permanent theologische und säkulare Diskurse. Die Öffnung für die Gegenwart, die der Bewegung der Inkarnation folgt, führt in eine Situation verletzlicher ‚Glaubenschwachheit‘. Bei Certeau kann man lernen, dass diese Erfahrung für das Christsein signifikant ist, und dass man sie nicht zu scheuen braucht. Auch und gerade die Theologie muss vor dieser Erfahrung der Vulnerabilität nicht zurückschrecken. Denn die Inkarnation, die Fleischwerdung in menschlichem Leben und in den konkreten Herausforderungen der jeweiligen Zeit, ist immer ein Weg in die Vulnerabilität hinein. Weil und insofern christliche Theologie Inkarnationstheologie ist, geht sie in der Nachfolge Jesu selbst diesen riskanten Weg. Hier spielen Geschenk und Verlust, überraschendes Auftauchen (Geburt Jesu) und Verschwinden von Körpern (Leeres Grab) eine besondere Rolle. *Fleischwerdung* ist ein Körperprozess. Dabei handelt es sich sowohl um materielle als auch um geistige Körper, bei Certeau insbesondere um Sprachkörper. In der Inkarnation sind materielle Körper und Sprachkörper nicht voneinander zu trennen. Certeau versucht auszuloten, wie sich beides aufeinander bezieht und wechselseitig in Bewegung hält.

Wegen der Inkarnation muss christliche Theologie heterolog konstituiert sein und kann nicht nur aus sich selbst heraus leben. Sie verharnt nicht in eigenen Diskurstraditionen, schaut nicht selbst-genügsam auf Eigenes, sondern folgt der Inkarnation, indem sie mit und in anderen Wissenschaften aktiv ist und nach möglichen Verbindungen, aber auch nach heterogenen Begrifflichkeiten, Widersprüchen und Bestreitungen fragt. Heterolog, d. h. von fremden Wissenschaftsdiskursen her zu arbeiten bedeutet, deren Alterität Raum in der Konstituierung

⁶⁴ Theologisch muss man das ‚Gründungsverschwinden‘ schon früher ansetzen, nämlich bei der Inkarnation. Die Menschwerdung Gottes, das ‚in das Fleisch hinein geboren sein‘, eröffnet den Heilsweg Jesu Christi von der Krippe bis hin zum Leeren Grab. Aber dieser Glaube ist schwer zu fassen. Einerseits wird Gott mit der Inkarnation sichtbar, tritt im wahrsten Sinn vor Augen. Andererseits ist dieses Kommen Gottes nicht leicht zu erkennen, gerade weil es so menschlich ist. In gewissem Sinn macht das sichtbare Erscheinen unsichtbar. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist eine besondere Art des ‚Gründungsverschwindens‘.

⁶⁵ Dass es in der Nachfolge Jesu darum geht, sich ‚in die Menschheit hinein zu inkarnieren‘, zeigt Christian Bauer anhand von Maria-Dominique Chenu als Vertreter der „Nouvelle Théologie“. Er argumentiert überzeugend, dass Inkarnation nicht ein punktuelles Jesus-Ereignis ist, sondern ein Schlüsselbegriff christlicher Theologie, der alle ihre Bereiche als roter Faden durchzieht, und spricht daher von „Chenus geschichtstheologischem Fundamentalgesetz der Inkarnation“ (Bauer: *Ortswechsel der Theologie*, 63).

des Eigenen zu geben. Es geht darum, dass auch die Theologie ihren Hochsicherheitstrakt verlässt und die Grenzen herkömmlicher Einschließung theologischen Wissens überwindet.

3.5 Das Aussagbare – von etwas Unsagbarem verletzt. Mystik und das Gotteswort als Heterologos

„Certeaus Heterologie ist unlösbar mit der Denktradition der Mystik als einer Praktik der Auslieferung an das Andere verbunden.“ (Dünne: *Kannibalische Revisionen*, 251) So schreibt es der Romanist Jörg Dünne und nennt dies treffend „eine uneinholbare Alterität theologischer Art“ (ebd.). Dünne bietet hier zum einen eine mögliche Definition der Mystik – ‚eine Praxis der Auslieferung an das Andere‘; und zum anderen verbindet er mit dieser Definition die Mystik und die Heterologie innerlich miteinander.⁶⁶ „Est mystique celui ou celle qui ne peut s’arrêter de marcher“ (Certeau: *La fable mystique*, 411).

„Mystiker [Mystikerin] ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit *diesem da* zufriedengeben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt nirgendwo.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 487)

Mystik zeichnet sich durch einen „Geist des Überschreitens“ (ebd.) aus, was sich von der Heterologie ebenfalls sagen lässt.

„Und in der Vision der Mystikerin [Teresa von Ávila] hat dieses Werden *einen Sinn*: Als das einzige Prinzip einer unablässigen Überschreitung ist der Wahre-Wirklich die ‚Mitte‘, die, sich offenbarend, stetig anziehend wirkt und so durch die Vielfalt der zu ihm hinführenden Episoden, Entscheidungen und Einwilligungen das Dasein aufbaut.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 49)

⁶⁶ „In der ‚Mystischen Fabel‘ untersucht Michel de Certeau das Spiel von Sprach- und Körperpraktiken, in dem sich die Heterologie vielleicht am deutlichsten zeigt, nämlich die Mystik in der Frühen Neuzeit. Certeau versteht die Mystik nicht überzeitlich, sondern als ein emergentes Phänomen, das aus der Krise der mittelalterlichen Glaubensgewissheit hervorgeht. Mit ihr bricht eine Sehnsucht nach einer unverfügbaren Alterität auf, die theologisch in der Hinwendung zu einem ‚corps manquant‘, dem unverfügbaren Leichnam Christi greifbar wird.“ (Dünne: *Von etwas Unaussagbarem*, 1) – Luce Giard sagt, dass eine „mystique de l’altérité“ Certeau auszeichnet (Giard: *Passion de l’altérité*, 21).

Vielleicht hätte Certeau ohne die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit mystischen Traditionen nicht zu seinem heterologen Ansatz gefunden? Da ich oben (3.4) Heterologie und Inkarnation in ihrer Verbindung dargestellt habe, ergibt sich ein Dreiklang aus Inkarnation – Heterologie – Mystik. Im Folgenden geht es darum, dass diese drei Größen über das Thema ‚Vulnerabilität‘ innerlich miteinander verbunden sind, denn die Mystik ist eine Spezialistin für die komplexen, destruktiven wie konstruktiven Machtwirkungen von Wunden und Verwundbarkeiten.

- Inkarnation – die Menschwerdung als Akt der Selbstverschwendung, die den riskanten Weg in die verwundbare und vulnerante Welt geht.
- Heterologie – die Wissenschaft vom Anderen als dazugehörige Methodik der Theologie.
- Mystik – das Geheimnis jener Intimität des Lebens, die sich am Wendepunkt ereignet, wo aus Verlust Schöpfung entsteht und sich eine Spur Gottes offenbart.

In der Mystik-Forschung hat sich Certeau herausragende Verdienste erworben. Seine vielleicht größte Leistung liegt darin, dass er bei seinen historischen Forschungen herausfand, dass die Substantive ‚die Mystik‘ oder ‚der Mystiker‘ bzw. ‚die Mystikerin‘ eine bemerkenswerte Erfindung an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert sind. Das betrifft die Bezeichnung bestimmter theologischer Literaturen, die in Bibliotheken ab sofort an einem Platz unter dem Schlagwort ‚Mystik‘ zusammengefasst werden; aber auch die rückblickende Bezeichnung bestimmter Menschen wie Meister Eckhart oder Mechthild von Magdeburg, die zu ihren Lebzeiten gar nicht verstanden hätten, was damit gemeint sein könnte, wenn man sie ‚Mystiker‘ oder ‚Mystikerin‘ genannt hätte – eine Benennung, die noch heute allzu selbstverständlich auftritt. Die Erkenntnis Certeaus, dass es sich hier um eine *Erfindung* des 16. Jahrhunderts handelt, war geradezu revolutionär. Denn zuvor (und noch lange danach) wurde in der Theologie, aber auch beispielsweise in der Germanistik,⁶⁷ von ‚die Mystik‘ gesprochen, als sei dies

⁶⁷ Dieses Phänomen kenne ich selbst aus der Germanistik und meiner Forschung zu Mechthild von Magdeburg. Die Zuordnung dieser Frau aus dem 13. Jahrhundert, die die Entwicklung der deutschen Sprache maßgeblich geprägt hat, zur Mystik erfolgte durch Carl Greith und P. Gall Morel. Greith, der bald darauf Bischof von St. Gallen wurde, forschte in der Stiftsbibliothek Einsiedeln über ‚die deutsche Mystik im Predigerorden‘ und hatte damit jenen Begriff präsent, mit dem er das Werk „Das fließende Licht der Gottheit“ einordnete: Mystik. Mechthilds Buch war zuvor verschollen, der Bibliothekar Morel gab es 1869 erstmals in gedruckter Form heraus (s. Keul: *Verschwiegene Gottesrede*, 34f). Die Zuordnung zur Mystik wurde anschließend in der Germa-

eine zweifelsfreie, klar umrissene Größe. Eine solche Selbstverständlichkeit aufzubrechen, die seit etlichen Jahrzehnten in der Forschung fraglos erschien, ist eine echte Leistung. Der nüchterne Historiker Certeau aber stellt fest, wie der Diskurs verlief, der zu der neuen Kategorie ‚Mystik‘ führte:

„Allmählich sammeln sich diese adjektivischen Praktiken, indem sie komplexer und expliziter werden, in einem eigenen Bereich, der gegen Ende des 16. Jahrhunderts mit dem Auftreten des Substantivs ‚die Mystik‘ seine Festlegung erfährt. Die Benennung drückt den Willen aus, alle bislang verstreuten Operationen zu vereinen; sie werden nunmehr im Sinne eines *modus loquendi* (einer ‚Sprechweise‘) koordiniert, selektiert (was ist wirklich ‚mystisch‘?) und reguliert. Damit schmiegt sich das Wort, anders als einst das Adjektiv, nicht mehr an die substantivischen Einheiten einer einzigen Großen (‚biblischen‘) Erzählung an, um deren mannigfaltige spirituelle Aneignungen oder Verinnerlichungen zu konnotieren. Es schafft selbst Text.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 120)

Mit dieser Erkenntnis führt Certeau die Mystik aus der Matrix der Innerlichkeit, mit der sie zuvor in der katholischen Welt interpretiert wurde, heraus und verortet sie in der Matrix *heterologer* Wissensformen, die das Unverfügbare vor dem Machtzugriff der Verfügbarkeit bewahren. „In der Heterologie erhält etwas sprachlichen Ausdruck, das als solches generell unverfügbar ist und sich nur spurhaft in diskursiven Ordnungen realisiert.“ (Dünne: *Von etwas Unaussagbarem*, 2) Mystik beharrt auf dem *spurhaften* Charakter des Unverfügbaren, das die Präsenz von etwas Abwesendem ins Wort bringt.

Die Erfindung der ‚Mystik‘ als eigene Größe gibt Antwort auf eine geschichtliche Situation, die von verletzenden Traditionsbrüchen gezeichnet ist. Certeau betrachtet das 16. / 17. Jahrhundert „als große historische Zäsur“:

„Mit der aufkommenden Moderne entstehen neue Diskurse und Sprachspiele, so etwa die Sprache der aufgeklärten Vernunft, der Ökonomie und der Rationalität, wobei das Sprachspiel der Glaubensüberzeugungen weiterhin als fiktionaler, traumähnlicher Gegenpol erhalten bleibt (vgl. Zmy 2014: 19). Der Fußgänger in der Stadt ist in diesem Sinne verwandt mit dem rastlosen Mystiker, beide einigt die unstillbare Sehnsucht und die nomadische Suche nach dem Anderen im Alltag.“ (Bernardy / Klimpe: *Kunst des Handelns*, 175)

Die Neuzeit bewirkte einen Bruch in der Kontinuität von Wirklichkeit und Sprache, und dieser Bruch irritiert und lässt nicht zur Ruhe kommen. Glauben

nistik als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht infrage gestellt. Dass ‚die Mystik‘ im Werk selbst gar nicht vorkommt, fiel nicht weiter auf.

konstituiert sich heterolog, denn Andere verweisen auf etwas im eigenen Glauben, was dieser selbst nicht zu sagen vermag. Im Mittelalter war das Sprechen Gottes und die Hörbarkeit seiner Stimme noch über jeden Zweifel erhaben. In der Neuzeit zerbricht diese Gewissheit. Dies führt zu einer Verletzung seines Sprachkörpers, die auf verschlungenen Wegen bis in die Gegenwart fortwirkt:

„So wird, auf tausenderlei Weisen, in denen freilich noch die ‚mystischen‘ Wendungen des alten *modus loquendi* zu erkennen sind, das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbarem verletzt: Eine Stimme dringt durch den Text, ein Verlust durchkreuzt die asketische Ordnung der Produktion, eine Freude oder ein Schmerz schreit auf, der Riss eines Todes zerkratzt die Schaufenster unserer Errungenschaften.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 123)⁶⁸

Im Französischen heißt es hier „blessé“ („l’énonçable continue d’être blessé par un indicible“; Certeau: *Fable mystique I*, 106): man trägt Blessuren davon und ist so von etwas Fremdem gezeichnet. Unerhörtes macht sich in vertrauten diskursiven Ordnungen als Verletzung bemerkbar. Wie das christliche Glauben – als Praxis verstanden – mit dieser Verwundung umgehen kann, ist eine durchgängige Frage sowohl in der „Mystischen Fabel“ als auch in „GlaubensSchwachheit“.

„Die Wahrheit [...] entreißt den, der sie empfangen hat, sich selbst; sie ist immer mehr als das ‚Ich‘ oder das ‚Wir‘, das sie sagt; sie lässt sich erkennen in der Verletzung [elle se fait reconnaître dans la blessure], die da, wo sie sich manifestierte, die Sprache selbst aufbricht.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 55; *Faiblesse*, 58)

Das Aufbrechen und Zerbrechen der Sprache wird zu einer Lebenserfahrung, wenn Menschen und ihre Gemeinschaften in ihrer Vulnerabilität angetastet werden. Mystik ist eine Sprachpraxis, die bei diesem verletzenden Zerbrechen ansetzt. „Ainsi, la littérature placée sous le signe de la mystique est très abondante, souvent même confuse et verbeuse. Mais c’est pour parler de ce qui ne se peut dire ni savoir.“ (Certeau: *Le lieu de l’autre*, 330) Hier formuliert Certeau ein für die Mystik signifikantes Paradox. Die Literatur, die unter das Zeichen der Mystik gestellt wird, spricht wortreich („verbeuse“) über das, was sich nicht sagen lässt. Sie spricht von etwas, wovon man nicht reden und letztlich nichts ‚wissen‘ kann,

⁶⁸ Nach eigener Aussage hat der Übersetzer Michael Lauble „énonçable“ durch „Aussagbares“ und „indicible“ durch „Unsagbares“ übersetzt, um die den Worten zugrundeliegende Unterscheidung zwischen *enuntiare* und *dicere* wiederzugeben (so in einer Mail an mich, HK, am 6.10.2013). Jörg Dünne bezieht sich in seiner fachkundigen Rezension zur „Mystischen Fabel“ auf diese Textstelle, hat „das Unsagbare“ jedoch zum „Unaussagbaren“ angeglichen (Dünne: *Von etwas Unaussagbarem*).

weil es die Grenze der Sprache überschreitet. „Ein Verstummen zerreißt die Konfigurationen der Erkenntnis. Eine Unmöglichkeit verwundet die Erwartung, die das Sein im Logos erhofft.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 189) Das Sterben und der Tod lassen die Sprache zerbrechen, aber auch die Liebe macht *sprachlos*. Es ist, als ob es kein Deutsch und auch keine andere Sprache gäbe für das, was hier ins Wort kommen will. Die Sprache *versagt*, aber genau das gilt es zu besprechen. Mechthild von Magdeburg stellte im 13. Jahrhundert fest: „Nu gebristet mir tsches, des latines kann ich nit“ (Mechthild von Magdeburg: *Fließendes Licht*, 82); „Nun zerbricht mir das Deutsch, und Latein kann ich nicht.“⁶⁹ Eine Erfahrung, die alle Worte zerbricht, will zu Wort kommen. Das Unsagbare drängt zur Sprache und schreibt sich in ihr Zerbrechen ein.

Die Mystik setzt an diesem Bruchpunkt der Sprache an, also dort, wo die Objektivierung, die die Sprache zwangsläufig betreibt, nicht funktioniert: „der Mystiker aber gründet die Existenz auf seine Beziehung genau zu dem, was sich ihm entzieht.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 22) Der verletzende Bruchpunkt ist der entscheidende Ort der Mystik. Dies geschieht in einer Erfahrung, die die Sprache überschreitet und damit zugleich ihre einengenden Abgrenzungen zerbrechen lässt. Für Certeau verkörpert der Wandersmann, die Wandersfrau den damit verbundenen Auf-Bruch, den Institutionen gerade *nicht* gehen wollen. Sie halten an Altem fest, wollen den Bruch kitten und ziehen Schutzmauern hoch.

„An den Rändern und in den Klüften unserer Landschaften hält dieser phantastische Passant die Radikalität hoch, die notwendig ist, wenn jene Wege begangen werden sollen, die die Wissen und Sinn liefernden Institutionen fliehen oder aus den Augen verlieren.“ (ebd. 123)

Aber die ‚*unio mystica*‘, jene Erfahrung innigster Verbundenheit, auf die es in der Mystik ankommt, wird sich hinter Schutzmauern und Sicherungsstrategien nicht einstellen. Sie kann sich nur *unterwegs in Verwundbarkeit* ereignen.

⁶⁹ Übersetzung HK. – Gisela Vollmann-Profe übersetzt: „Nun lässt mich mein Deutsch im Stich, Latein (aber) kann ich nicht.“ (Mechthild von Magdeburg: *Fließendes Licht*, 83) Die Ergänzung ‚mein‘ zu Deutsch weicht vom mittelhochdeutschen Text ab. Es geht nicht um eine mangelnde Sprachfähigkeit der Mystikerin, sondern die Sprache selbst zerbricht in dieser Situation. – Ganz ähnlich wie Mechthild schreibt Hadewijch im 17. Brief: „Denn für alles auf Erden kann man die passenden Worte, ein passendes Deutsch finden, doch für das hier kenne ich kein Deutsch und keine Worte. Obwohl ich mich auf jede Weise, soweit es ein Mensch vermag, verständlich machen kann, sind alle Worte, die ich dir gesagt habe, eigentlich nicht in der Lage, um das zu vermitteln. Denn dazu ist keine Sprache, die ich kenne, in der Lage.“ (Hadewijch: *Buch der Briefe*, 127).

Die „Suche nach der verlorenen Intimität“ des Lebens (Bataille: *Religion*, 50)⁷⁰, mit der Georges Bataille Religion definiert, markiert hier den Kern dessen, was unter das Zeichen der Mystik gestellt wird. In der Welt des Profanen, wo alles verzweckt wird, wo die Rationalität und die Sorge für die Zukunft das Sagen haben, wo Schutz- und Sicherungsstrategien den Besitz wahren, geht diese Intimität, die innige Verbundenheit mit allem Lebendigen, verloren. Aber es gibt Momente, die aus der Zeit fallen, wo sich diese Intimität des Lebens *ereignet*. Sie gehören zur Welt des Heiligen, wo allein die Gegenwart zählt. Robert Ochs weist deswegen in seiner Bataille-Studie darauf hin, dass ‚Intimität‘ „ein mystischer Begriff“ (Ochs: *Verschwendung*, 346–350) ist. Intimität kann sich in der zwischenmenschlichen Erotik ereignen, aber auch in der ‚Unio mystica‘ der Religion. Beides ist jedoch nur möglich, wenn die Ich-Grenzen durchbrochen und das Selbst-Bewusstsein in einer radikalen, verletzenden Überschreitung aufgelöst wird. Mystik ist demnach kein ‚Heile-Welt-Phänomen‘.

„Der Geburtsort der Mystik ist eine Ruine. [...] Die Mystik muss also im Kontext von Verfall, Verlust und Krise gesehen werden. [...] Sie sehnt sich nach dem *Abwesenden*, aber ihre Sehnsucht kann und wird nie erfüllt werden: Diese Unmöglichkeit ist der Grund, aus dem die Mystiker sprechen und schreiben.“ (Geldorf: *Ökonomie, Exzess, Grenze*, 138f)

Vulnerabilitätstheoretisch macht das die Mystik besonders interessant, wenn an ihrem Anfang der Verlust, die Verletzung, die Wunde steht, wie Certeau dies in seiner Analyse zu Loudun eindrücklich zeigt. Dass die Verletzungen, die ‚die Mystik‘ initiieren, etwas gesellschaftlich und lebensgeschichtlich sehr Realistisches sind, wird der folgende 2. Teil nochmals zeigen, wenn es um Maria Magdalena, die Jünger:innen Jesu und ihren unerträglichen Verlust durch Jesu Tod geht. Hier interessiert mich der Zusammenhang zwischen *verletzendem Verlust* und dieser unsagbaren *Intimität*, die sich in der ‚unio mystica‘ ereignet. Dass Geldorf auf der Abwesenheit und Unmöglichkeit insistiert, hat seine Berechtigung. Aber Certeau spricht nicht nur von der Abwesenheit, sondern auch von der „Präsenz des Abwesenden“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 278). Das Abwesende ist nicht einfach abwesend, sondern es übt Machtwirkungen aus und ist damit als Abwesendes präsent. Es geht um „eine Präsenz, die der nie zu Ende buchstabierte Sinn aller Abwesenheit und Überschreitung war“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 56).

⁷⁰ Mehr zur ‚verlorenen Intimität des Lebens‘ s. *Schöpfung durch Verlust I*, 200–211. In „Die Erotik“ sagt Bataille ganz ähnlich: „Wir sind diskontinuierliche Wesen, Individuen, die getrennt voneinander in einem unbegreiflichen Abenteuer sterben, aber wir haben Sehnsucht nach der verlorenen Kontinuität.“ (Bataille: *Erotik*, 24).

Certeau drückt sich behutsam aus und spricht damit in einer der Mystik angemessenen Form von der Mystik und ihrem Sprachbruch. In dem Text „Kulturen und Spiritualitäten“ schreibt er:

„Das Überraschende besteht darin, dass man, wenn man seinen Glauben tiefer in eine menschliche Geschichte einwurzelt, eine ‚Leere‘ sowohl seitens der religiösen Lehre als auch auf Seiten des Handelns und des Wissens feststellt, die gleichwohl in einer gegebenen Situation zum Ort der Gottesbegegnung werden können.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 52)

Was ist dieser Moment der Mystik, der Ort einer möglichen Gottesbegegnung? Ich schlage vor, diese Frage mit einem Phänomen zu verbinden, das mit Certeau im 2. Teil der vorliegenden Studie zentral ist: die „glückhafte Wunde“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 56) oder der ‚glückliche Schiffbruch‘ (ebd. 144). Auch hier geht es um ein Paradox, das als solches an die Grenze der Sprache führt, um über diese Grenze des Sagbaren hinauszudeuten. Die Erfahrung, mit der die Mystik ringt, ist jener Moment, wo die Wunde wider aller Erwartung eine glückliche Wendung nimmt; wo der Verlust, der schmerzlich ist und alle Gewissheit zerbricht, plötzlich schöpferisch wird. Verlust, Wunde, Verfall – diese Worte verweisen in Richtung Tod; aber plötzlich ändern sie die Richtung und eröffnen Leben. In diesem Moment, wo durch den Verlust Schöpfung entsteht, ereignet sich die ‚verlorene Intimität des Lebens‘. Das Unsagbare, das das Aussagbare permanent verletzt, macht dieses besiegte Medium zu einem Lied:

„Die Apologie des ‚Unvollkommenen‘ und der Unähnlichkeit verwandelt die Sprache in ein System, das durch seinen Sprecher verwundet ist, und macht das gesprochene Wort zu einem Lied dieses besiegt Mediums. Faktisch ist es so, als wäre das Unähnliche eine Operation, die die Sprache durch einen Sturm des Unausprechlichen aufwühlt, eine Art Tätowierung oder Signatur für einen unsagbaren Ursprung.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 246)

Die Sprache wird aufgewühlt von einem Sturm des Unausprechlichen, dem Menschen und Gemeinschaften in ihrer Vulnerabilität ausgesetzt werden. Certeau betonte als Historiker der Mystik, dass sein Schreiben über mystische Diskurse nicht ‚ein durch eine Präsenz beglaubigter, autorisierter Diskurs‘ sei (Certeau: *Mystische Fabel*, 7). Aber in einem seiner stärksten Texte bringt er einen ekstatischen, mystischen Moment ins Wort, der aus der Zeit fällt, und nennt ihn ‚Weiße Ekstase‘. Sie handelt von der Intimität des Lebens, die sich im verletzenden Bruch ereignet: „die Entfaltung der Gegenwart“.

„Keine Gewalt, sondern allein die Entfaltung von Gegenwart. Weder Falte noch Loch. Nichts Verborgenes und also auch nichts Sichtbares.“

Ein Licht ohne Grenzen, ohne Unterschied, irgendwie neutral und stetig dauernd. Davon lässt sich nur sprechen im Zusammenhang mit unseren geliebten Aktivitäten, die darin zunichte werden. [...] Dann dringt unmerklich ein, was ohne uns *ist*: die Weiße, die über alle Teilung hinaus ist, die Ekstase, die das Bewusstsein tötet und den Spektakeln ein Ende macht, ein Tod im Licht, ein ‚glücklicher Schiffbruch‘, wie die Alten sagen.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 253).

Bei Certeau versteckt sich dieses Ekstatische manchmal in Adjektiven wie der Trunkenheit. Die „Mystische Fabel“ endet mit folgenden Sätzen:

„Herausgerissen aus dem ‚Beginnen‘, von dem Hadewijch sprach, hat der Reisende weder Boden unter den Füßen noch Ziel mehr. Einem namenlosen Verlangen ausgeliefert, ist er das trunkene Schiff. Seither kann dieses Verlangen zu niemandem mehr sprechen. Es scheint *infans* geworden zu sein, stimmlos, einsamer und verlorener als je zuvor oder weniger beschützt und radikaler, immer auf der Suche nach einem Körper oder einem poetischen Ort. So nimmt es fort und fort Gestalt an im Wandern – Schweigen – Schreiben.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 488)

Das Ekstatische, die Intimität des Lebens, hat keine Versicherung in der Hinterhand. Sie ereignet sich in der ‚Entfaltung der Gegenwart‘, die Meister Eckhart „ein reines Nichts“ nennt.⁷¹ Mit dieser Ausrichtung der Mystik auf die Wendung vom Verlust zum Glück, eine Wendung, die unverfügbar ist und zum Aufbruch treibt, erlangt die Heterologie eine transzendente Gravur.⁷² Gott ist jenes ganz Andere, das als *offenbar-verborgene* Größe dem Zugriff menschlicher Diskurse prinzipiell entzogen bleibt. In Offenbarungsreligionen wie dem Christentum gilt das ‚Gotteswort‘ als eine vermittelnde Größe. Aber die Mystik zeigt, dass vom Gotteswort zum Menschenwort immer etwas *Unverfügbares* bleibt und nur benannt werden kann, indem das Nicht-Benennbare thematisiert wird.

⁷¹ Die Theologin Christine Büchner hat dieses Zitat als Kernbegriff ihrer Studie zu Meister Eckhart gewählt. Sie schreibt unter dem Stichwort „mystisch-einig“: „Die Einheit, wie Eckhart sie denkt, ist dadurch bestimmt, daß sie alles Trennende und Getrennte außer Kraft setzt, weil sie alles einschließende Beziehung ist; daher ist es gar nicht anders möglich, als daß sie die andern Perspektiven der Wirklichkeit in sich enthält.“ (Büchner: *Gottes Kreatur*, 248).

⁷² Buchanan sieht in dieser Transzendenz, wenn sie als ‚deification‘ betrieben wird, eine Gefahr: „Traditionally, ‚heterology‘ designates that branch of philosophy concerned with the other as that which philosophy relies on without being able to comprehend. Corresponding to the first ‚problem‘, the Other in this case, besides being ‚what I am not‘, ‚where I am not‘, and ‚when I am not‘, is also infinite and radically contiguous – which is to say, so beyond imagining that it does not even share a common border with the imaginable. God, obviously, meets all of these requirements but that does not mean the Other must be constructed theologically. In fact, an unconscious deification [...] is one of the risks of heterology.“ (Buchanan: *Cultural theorist*, 72).

„Die Erfahrung hängt an einem Wort oder an einer Begegnung oder an einer Lektüre, die von anderswo und von einem anderen herkommen und uns dennoch für unseren eigenen Raum öffnen und für uns zu jener Luft werden, ohne die wir nicht mehr atmen können.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 29)

Das Rettende, das im Moment der Ekstase den Schmerz der Wunden nimmt und aus Verlust Schöpfung entstehen lässt, kommt von Anderswoher.⁷³ Aber wo dieses Anderswo ist oder von wem es ins Werk gesetzt wird, ist mit Fragezeichen versehen. Es gehört zu jenen Fragen, die größer sind, als eine Antwort es jemals sein könnte. Gotteswort und Menschenwort sind nicht in Übereinstimmung, in Identität zu bringen. Die Mystik führt dies vor Augen.

„Das Anliegen der Mystik ist es, die im Zerfall der traditionellen Repräsentationsmechanismen unhörbar zu werden drohende Gottesrede wieder zum Klingen zu bringen. Dies, so das realistische Kalkül, wird jedoch in einem rückwärtsgewandten ‚Weiterbehaupten‘ herkömmlicher Formen der Gottesrede nicht möglich sein. Zu sehr haben die neuzeitlichen epistemologischen Verschiebungen die Ausgangslage verändert. [...] ‚Der legitimierende Ursprung ist abwesend‘ – so ließe sich das theologische Dilemma, vor dem sich die Mystiker wiederfinden, beschreiben.“ (Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 32)⁷⁴

Der legitimierende Ursprung ist verloren, ein Verlust, der den Boden der Sprache entzieht – um zugleich eine Pluralität menschlichen Sprechens freizusetzen. Die schwindende Gewissheit des Gotteswortes erzwingt das tastende Suchen der Menschenworte, das von der Frage vorangetrieben wird: Wo ist diese Stimme zu finden? Der Verlust des Ursprungs wird produktiv, sprachschöpferisch, poetisch. „Vergeblich ist das Sprechen, das nichts erfindet.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 148) Daher lässt sich mit der Mystik näher bestimmen, was das Wort Gottes im Vergleich zum Menschenwort ist. Es ist nicht einfach Wort, sondern ‚Heterologos‘ schlechthin. Der Heterologos Gottes ist jene transzendierende Größe, die im verletzenden Bruch zum Aufbruch bewegt und auf die Suche schickt nach dem, was im Verlust Schöpfung freisetzt. Dieser Hetero-

⁷³ Hadewijch, der Certeau große Wertschätzung entgegenbringt, spricht im 20. Brief von „Die zwölf namenlosen Stunden der Liebe“ und beschreibt dieses Namenlose der Liebe beredt: „Ihr Name ist das Wesen in ihrem Inneren. Ihr Name ist ihr Schaffen an ihrer Außenseite. Ihr Name ist ihre Krone über ihr. Ihr Name ist ihr Grund unter ihr.“ (Hadewijch: *Buch der Briefe*, 141).

⁷⁴ Certeau schreibt von einem „Abwesenprozess“ („Der Bezug zum ‚Ursprung‘ ist ein Abwesenprozess“; Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 177), der plurale Formen der Sprachschöpfung hervorruft.

logos kann nicht mit menschlichen Ohren *gehört*, aber in der menschlichen Praxis *erhört* werden.

3.6 La prise de parole – la prise de la théologie. Methodologischer Ansatz der Studie „Schöpfung durch Verlust“

Die Heterologie Certeaus ist für die Theologie in einem Punkt relevant, den Certeau nicht explizit benennt: mit der heterologen Konstituierung erfolgt eine ‚prise de parole‘ der Theologie, oder kurz gesagt: eine ‚prise de la théologie‘. Vielleicht kann dieser Punkt erst hervortreten, seit die Theologie nach dem Schlüsseljahr 2010⁷⁵ eine ungeahnte Erosion erlebt. Zuvor war längst klar, dass die tradierte christliche Gottesrede Risse und Brüche erfährt und bröckelt. Certeau hatte gemeinsam mit Jean-Marie Domenach 1974 von „Le christianisme éclaté“, dem zerbrechenden und zerbrochenen Christentum gesprochen. Aber das hatte noch eine andere Qualität. Man merkte allerorten, dass die Gottesrede und auch die Theologie als Wissenschaft nicht mehr greifen, dass zwischen ihnen und dem Lebensalltag von Menschen bzw. den Wissenschaftsdiskursen anderer Disziplinen ein immer größer werdender Graben entsteht. Die tradierte Sprache lief ins Leere. Aber mit Bekanntwerden von Missbrauch und Vertuschung hat sich die Problematik *grundlegend* verändert. Plötzlich tritt zutage, dass die Sprache nicht einfach ins Leere läuft, nicht mehr trägt, sondern dass sie zur Vulneranz der Kirche und ihrer Institutionen wesentlich beiträgt. Die Forschungen zu der Frage, wie die Theologie hierin verstrickt ist und wie sie aus dieser Verstrickung herauskommen und zur Aufarbeitung beitragen kann, hat gerade erst begonnen.⁷⁶

Spirituellder Missbrauch, der auf dem Boden des Klerikalismus wächst, bahnt dem sexuellen Missbrauch den Weg – so lautet eine wichtige Erkenntnis der letzten Jahre, die in dem Sammelband „Erzählen als Widerstand“ (2020) narrativ und theologisch zutage tritt (Haslbeck / Heyder / Leimgruber / Sandherr-Klemp: *Erzählen ist Widerstand*). Besonderes Entsetzen ruft hervor, dass allseits anerkannte *charismatische Leitfiguren* der Spiritualität an der Spitze der Vulneranz stehen, so der 2019 gestorbene Gründer der christlichen Arche-Gemeinschaften

⁷⁵ Das erste Schlüsseldatum war bereits 2002, als das Rechercheteam „Spotlight“ des „Boston Globe“ vor Ort Missbrauch und Vertuschung aufdeckte; aber die Tragweite dieser Aufdeckung wurde im deutschen Sprachraum kaum wahrgenommen, geschweige denn, dass sie zu Konsequenzen geführt hätte.

⁷⁶ Mit explizit theologischer Perspektive seinen hier genannt: Hilpert u. a.: *Sexueller Missbrauch*; Reményi / Schärtl: *Nicht ausweichen*; Sander: *Anders glauben*; Sautermeister / Odenthal: *Ohnmacht. Macht. Missbrauch*; Striet / Werden: *Unheilige Theologie*.

Jean Vanier sowie sein geistlicher Mentor, der Dominikanerpater Thomas Philippe. Für den französischen Kontext hat Céline Hoyeau die Problematik 2021 breit dokumentiert und aufgearbeitet (Hoyeau: *La trahison des pères*). Der spirituelle Missbrauch wiederum geschieht mittels einer theologischen Sprache, einer *christlichen* Gottesrede. Die Theologie war hier – und ist es wohl noch immer – ein Vehikel für Vulneranz. Damit hat die Problematik eine neue Dimension. Problematisch ist nicht mehr primär, dass die Sprache *nicht* greift, sondern *dass* sie greift, und zwar so, dass sie Vulneranz ermöglicht. Diese Erkenntnis verwandelt die schleichende Erosion in einen Felssturz. Ganze Landschaften der Theologie, die sich zuvor als Gipfelpunkte der Menschheit wähten, stürzen ab. Sie rutschen in den Abgrund spirituellen, sexuellen, humanen Missbrauchs.

Die Geologie sagt, dass erodiertes Material, also solches, das bereits abgebrochen ist und weggeschwemmt oder im Sturm mitgerissen wird, die Geschwindigkeit der Erosion erhöht, weil es wie ein Schleifmittel wirkt.⁷⁷ Es prallt auf bislang festes Material und lässt dieses ebenfalls erodieren. Auf diese Weise entstehen Felsstürze. Geschieht ähnliches gerade in der Theologie? Wo sich theologische Begriffe als doppelbödig und damit als hohl erweisen, schlagen sie gegen andere Begriffe und offenbaren, dass diese nicht so tiefgründig und gefüllt waren, wie sie vorgaben. Den von sexueller Gewalt Betroffenen zerbrechen Begriffe wie ‚Heil‘ oder ‚Gnade‘, die so tragfähig erschienen. Dieses Zerbrechen zieht ihnen den Boden unter den Füßen weg. Zugleich verändert sich die Situation seit 2010 auch auf andere Weise. Waren die Menschen, die von spiritueller oder sexueller Gewalt und Machtmissbrauch betroffen sind, zuvor primär Opfer (Victims), die unter der Erosion zu leiden hatten, so haben überlebende Erwachsene mit den öffentlichen Debatten nun eine Chance, selbst den Erosionstest durchzuführen. Sie ergreifen öffentlich das Wort und führen damit eine entscheidende Wende herbei.⁷⁸ Sie erstürmen die Glaubenssprache. Und damit stehen sie keinesfalls allein da. Nachdem jenen Schrecken von 2010 die potenzierten Schrecken von 2018 folgten, als die MHG-Studie das Ausmaß sexueller Gewalt offenbarte und das Nicht-Funktionieren der Aufarbeitung öffentlich bekannt und diskutiert wurde, machen viele Gläubige dies ebenfalls. Sie machen den Erosionstest und prüfen Glaubensworte auf ihre Belastbarkeit. Häufig sehen sie sich dann mitten in einem Trümmerfeld stehen.

⁷⁷ Die Geologie spricht von ‚gravitativen Massentransporten‘: „Das zerlegte, feste Gesteinsmaterial kann rutschend, gleitend, rollend und fallend im Zuge gravitativer Massentransporte in Schuttkegeln zu Tale befördert [...] oder durch strömendes Wasser bewegt werden“ (Bahlbürg / Breitkreuz: *Grundlagen der Geologie*, 74).

⁷⁸ ‚Das Wort ergreifen‘, ‚prendre la parole‘ war bei der Wende im Herbst ’89 ganz entscheidend. Das Symbol hierfür ist das sogenannte ‚offene Mikrophon‘, das zuerst die Kirchen ermöglichten.

In dieser Zeit tiefgreifender Brüche stellt sich nachdrücklich die Frage, ob oder wie diese Bruchsituation *gründend* werden kann. Ob man im Rückblick auf die heutige Zeit sagen wird: „Depuis 2010, on a pris la théologie comme on a pris la Bastille en 1789“?⁷⁹ Das Problem der Erstürmung der Bastille war jedoch die Gewaltsamkeit, die in den Jahrzehnten darauf das Land beherrschte. Eine Situation, wo die Sprache des Glaubens geflutet wird, ist gefährlich. Sie kann im Desaster reiner Destruktion enden, und noch ist nicht entschieden, wie die Sache ausgeht, auch nicht im deutschsprachigen Raum. Dass das Problem global ist, macht nichts leichter. Es stellen sich entscheidende Fragen: Wird durch den Verlust, der hier geschieht, Schöpfung ermöglicht, die die Überlebenden und Betroffenen stärkt? Geschieht solche Schöpfung auch? Wie und wo kann sie geschehen? Und welche Aufgabe hat hier die Theologie?

Auch die wissenschaftliche Theologie ist vom Erosionsprozess, der sich aufgrund seiner inneren Dynamik selbst beschleunigt, zutiefst getroffen. Er betrifft ihre Sprache und damit das, womit sie alltäglich zu tun hat. Sie kann sich diesem Prozess nicht entziehen, sondern muss sich ihm stellen: ‚nicht ausweichen‘ lautet hier das Motto, das ein Sammelband von 2019 auf den Punkt bringt (Reményi / Schärftl: *Nicht ausweichen*). Aus der gefährlichen Situation kann und muss die Theologie Konsequenzen ziehen. Sie braucht eine intensive Auseinandersetzung mit fremden Diskursen, die ihre Sprache stören. Außenperspektiven sind bei der Aufklärung von Missbrauch und Vertuschung schlichtweg unverzichtbar, seien dies die Staatsanwaltschaft, der Journalismus, unabhängige Beauftragte und ebensolche Forschungsprojekte.

Die Katastrophe von Missbrauch und Vertuschung hat Konsequenzen sowohl für die Inhalte, die in der Theologie bearbeitet werden, als auch für das methodische Vorgehen. Wenn man Außenperspektiven braucht, muss man gezielt auf sie zugehen und sie aufsuchen. Im Universitätskontext bedeutet dies, dass eine fundamentale Interdisziplinarität notwendig wird. Nicht-theologische Wissenschaften, die die Theologie automatisch einem Erosionstest unterziehen, sind unverzichtbar. Im Buch zu sexuellem Missbrauch und seiner Vertuschung in der römisch-katholischen Kirche schreibt der Fundamentaltheologe Magnus Striet:

„Bis heute lässt sich nachweisen, dass man dezidiert meint, Theologie treiben zu können, ohne sich auf diese Forschungsdiskurse eines modernen Universitätssystems einlassen zu müssen. Man formuliert ungehemmt Wahrheiten, weil man sich in der Wahrheit weiß. Und wird klar,

⁷⁹ Certeau verstand seinen Text von 1968 selbst weiter als nur auf dieses Ereignis bezogen: „Ich erkenne die Frage, die mir eine Erfahrung als Historiker, als Reisender und als Christ stellte, wieder, ich entdecke sie auch in der Bewegung, die das Land zutiefst aufgewühlt hat.“ (Zit. nach Giard: *Auf der Suche*, 14).

dass die Wirklichkeit dem nicht entspricht, greift man zu theologischen Erklärungsvarianten, warum dem so ist, die aber schlicht grotesk sind.“
(Striet: *Ursachenforschung*, 29f)

Striet beschreibt damit eine antimodernistische Logik, deren Beharren auf dem Acker der Wahrheit diesen selbst unfruchtbar macht. Die selbstreferentielle Sprache schneidet sich von möglichen Quellen der Inspiration ab und versiegt.⁸⁰ Für die Theologie in ihrer derzeitigen, vielerseits gefährdeten Lage wäre es fatal, würde sie solchen Homogenisierungsprozessen das Wort reden. Heterologie erlangt daher angesichts von sexueller Gewalt und ihrer Vertuschung eine neue, grundlegende Bedeutung. Eine homologe Konstituierung der Theologie, die sich auf das Innen der eigenen Traditionen zurückzieht, ist schlichtweg gescheitert. Solange die Theologie nicht bereit ist zu jenem Verlust, den das Zurückbranden der Sprache der Anderen mit sich bringt, kann sie zwar beklagen, dass sie interdisziplinär zu wenig wahr- und ernstgenommen wird. Tatsächlich wird sie dann jedoch nicht ausgeschlossen, sondern sie betreibt eine Selbstausschließung. Sie riegelt ihre Sprache gegen Andere ab und schließt sich damit selbst von entscheidenden Diskursen aus. Inter- und transdisziplinäre Ausrichtungen öffnen hingegen Türen, die geschlossene Diskurse freisetzen und die Theologie in der Gegenwart verorten. Es braucht gezielte Grenzgänge und Überschreitung eigener Diskurse, die so zum Gütesiegel der Theologie werden.

Certeaus methodologischer Ansatz, der auf ‚lesen ist wildern‘ setzt, wird in der vorliegenden Studie als ‚Wissenschaft vom Anderen her‘ angewendet und weitergeführt. Sie praktiziert eine wechselseitige Konfrontation zwischen theologischen und nicht-theologischen Wissenschaftsdiskursen. Dabei markiert das ergänzte Wort „her“ die Richtung des Diskurses, der *vom Anderen her* das Eigene infrage stellt, es verliert, aber erst durch diesen Verlust das Eigene neu zu konstituieren vermag. Es ist signifikant, dass Heterologie mit Sprachverlust beginnt, weil die Sprache der Anderen zurückbrandet und tradierte Sprachformen aufbricht. Heterologie arbeitet hingegen an einer Sprachfähigkeit, die aus dem Verlust entsteht und ohne ihn gar nicht möglich ist. Sie geht gezielt in andere Wissenschaftsdiskurse hinein und gibt ihrer Alterität Raum in der Identifizierung des Eigenen. In fremden Diskursen entsteht eigene Autorität nur, wenn sie zum Verlust bereit ist. Greift das Eigene ohne Verlust auf das Andere zu, so erfolgt eine kolonisierende Aneignung. Erst durch eine ‚Verlusthandlung‘ (Bataille), wird ein schöpferischer Akt in Gang gesetzt. Es muss nicht, kann aber „Schöpfung durch Verlust“ geschehen, „création au moyen de la perte“ (Bataille:

⁸⁰ Wie oben bereits erläutert, steht nicht nur die Theologie vor dieser Gefahr, sondern Bataille sieht sie bei allen Wissenschaften, die sich in homogenen Denkmustern und Wissensformen bewegen.

Ökonomie, 15; *Œuvres Complètes I*, 307). Im Verlust riskiert man, alles zu verlieren; das Verwundungsrisiko ist groß. Aber man setzt auf die Chance, dass mit der Verwundung etwas Neues entsteht, dass Schöpfung geschieht. Heterologie ist somit ein methodologischer Ansatz, der das Wagnis der Verwundung eingeht und dabei auf das Verschwendungsparadox, auf „Schöpfung durch Verlust“ setzt.

Wenn die Theologie auf der Suche nach Diskursen ist, die eine Chance auf ‚Schöpfung durch Verlust‘ eröffnen, so bietet es sich an, insbesondere auf gesellschaftsrelevante Wissenschaftsdiskurse zu achten. Dies ist ein wichtiger Grund, warum sich die Studie *Schöpfung durch Verlust* im Vulnerabilitätsdiskurs verortet und dazu beitragen will, das mit der Corona-Pandemie entstandene Vulnerabilitätsdispositiv zu analysieren. Die Corona-Pandemie und die Katastrophe von Missbrauch und Vertuschung haben gezeigt, welche gesellschaftliche Bedeutung der wissenschaftlichen Analyse von Vulnerabilität und Vulneranz zukommt. Für die Theologie ist der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs, der im Band I der vorliegenden Studie bereits ausführlich vorgestellt und analysiert wurde (*Schöpfung durch Verlust I*, 9–115), besonders aufschlussreich. Er hat sich in rein säkularen Kontexten entwickelt, die Theologie war hier zunächst keine treibende Kraft, der Diskurs kam lange ohne sie aus. Aber der Diskurs hat sich verändert, die Geistes- und Sozialwissenschaften werden stärker, andere Fragen kommen ins Spiel. Der Theologie eröffnet sich damit eine Chance, sich in diesem Diskurs zu verorten. Dies ist auch deswegen möglich, weil der Diskurs innere Verbindungen zu Kernthemen der Theologie aufweist, in deren Zentrum die Krippe, das Kreuz und das Leere Grab und damit Orte der Vulnerabilität stehen. Die vorliegende Studie arbeitet nicht mit einer innertheologisch orientierten Fragestellung wie ‚Wer war Christus?‘, sondern sie fragt danach, welche Perspektiven die Theologie in den Vulnerabilitätsdiskurs einbringen kann.

2. Teil: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung – christlich glauben im *gründenden Bruch*

In *Schöpfung durch Verlust I* wurde das prekäre Verhältnis von Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung als ein Problemfeld der Vulnerabilitätsforschung ausgemacht, das von großer gesellschaftlicher Relevanz ist. Das Kernproblem liegt in der Vulneranz, die häufig aus Erfahrungen der Vulnerabilität entsteht. Sicherungsstrategien, die die eigene Vulnerabilität absenken sollen, wirken vulnerant gegen Dritte. Dieses Problem bestimmt auch das Dispositiv der Vulnerabilität, das sich in der Corona-Pandemie neben dem bereits bekannten Sicherheitsdispositiv entwickelte. Was hat das Christentum vor diesem Hintergrund zu dem prekären Verhältnis von Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung zu sagen? Ausgangspunkt des folgenden 2. Teils ist demnach der Vulnerabilitätsdiskurs.⁸¹ Er führt die Theologie zu jenen Gründungsnarrativen christlichen Glaubens, die von Verwundbarkeiten und Sicherungsstrategien durchzogen sind. Dort geschieht jener ‚gründende Bruch‘, den Certeau ins Zentrum seiner Forschungen zur Mystik stellt und der vor Augen führt, was es bedeutet, christlich zu glauben und christlich zu leben: ein Bruch, der gründend wird; ein Verlust, der Schöpfung hervorbringt.

Die christliche Theologie ist reich an Traditionen, die die menschliche Vulnerabilität mit ihren destruktiven Gefahren genauso wie mit ihren schöpferischen Möglichkeiten beleuchten. Sie gründen auf der Überzeugung, dass Gott in Jesus von Nazaret ein verwundbarer Mensch wurde. Von seiner Geburt als schutzbedürftiger Säugling bis hin zum Foltertod am Kreuz setzte sich Gott in Jesus Christus der menschlichen Vulnerabilität aus. Die vorliegende Studie setzt daher *inkarnationstheologisch* an. Ihre grundlegende These lautet: Inkarnation als riskanter Weg in eine vulnerable und vulnerante Welt ist nicht nur Sache Gottes, sondern sie ist auch für die Menschwerdung der Menschen maßgeblich. Ein Sacrifice, das aus Liebe, Zuneigung und Wohlwollen *für Andere* geschieht, dient

⁸¹ Certeau beschreibt in „GlaubensSchwachheit“, es gehe darum, „was das Christentum *aus sich heraus* im Rahmen einer neuen Kultur zu sagen hat“ und „wie das Christentum in einer *gegebenen* epistemologischen Situation *gedacht werden* kann.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 174) Der Bezugspunkt, die ‚gegebene epistemologische Situation‘, ist im Folgenden der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs.

einem humanen Zusammenleben.⁸² Human leben impliziert die Bereitschaft, in einem Akt der *Selbstverschwendung für Andere* die eigene Vulnerabilität zu erhöhen und Verwundungen zu riskieren. Diese Selbstverschwendung, die nicht Andere opfert (victimisiert), sondern selbst zum Opfer bereit ist (Sacrifice), eröffnet die Chance, dass durch den im Sacrifice erzeugten Verlust Schöpfung entsteht.

Um dieses ‚christlich Glauben im gründenden Bruch‘ zu erschließen, geht der folgende 2. Teil an einen bestimmten Diskursort der Theologie: die biblischen Gründungsnarrative⁸³ des Christentums. Diese führen verletzende Brüche vor Augen und zeigen zugleich, wie diese Brüche gründend werden, indem sie zu einem anderen, kreativen Umgang mit Verwundbarkeiten beitragen. Der Blick auf die Gründungsnarrative ist daher nicht historisch ausgerichtet. Vielmehr geht es um jenen vulnerabilitätstheologischen Gehalt der Gründungsnarrative, der sich nur *heterolog* erschließen lässt. Die verschiedenen Kapitel des 2. Teils beginnen daher nicht mit dem Blick auf die Bibel. Vielmehr steht am Anfang jeweils ein „säkularer Ansatzpunkt“, der ein aktuelles Problem der Vulnerabilität thematisiert wie *die Vulnerabilität von Neugeborenen; die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe; die verheerenden Attentate auf Paris 2015*. Der „säkulare Ansatzpunkt“ strukturiert den Gedankengang, er *führt* den Blick auf die Gründungsnarrative und ist damit konstitutiv. So werden theologische Diskursarchive mit säkularen Problemlagen konfrontiert und heterolog zueinander in Beziehung gesetzt.

Der 2. Teil besteht aus drei Kapiteln. Das 1. Kapitel geht von der Vulnerabilität menschlichen Lebens aus. Es erweist die Praxis der Inkarnation von der Krippe bis zum Kreuz Jesu als riskanten Weg in die verwundbare und vulnerante Welt – und erschließt insbesondere in der Feindesliebe das ‚Agency-Potential‘ der Vulnerabilität. Das 2. Kapitel geht der Frage nach, ob Wunden eine glückliche Wendung nehmen oder sogar zur ‚glücklichen Wunde‘ werden können. Die Frage rückt biblisch das Leere Grab in den Mittelpunkt, an dem der Jesus-Ge-

⁸² Ulrich Engel spricht in seiner Certeau-Interpretation von einer permanenten, bis heute andauernden Inkarnation. „Demgemäß kann man von einem Prozess der permanenten Inkarnation sprechen. Denn insofern sich das inkarnierte Gotteswort in der Geschichte verzeitlicht, kann und muss es in eben diesem Raum der Geschichte immer wieder neu Fleisch werden.“ (Engel: *Nicht ohne*, 430).

⁸³ Certeau schrieb den Narrativen eine besondere Bedeutung zu. In „Die Kunst des Redens“ schreibt er über „die Narrativität im wissenschaftlichen Diskurs“: „Sie ist wieder im Kommen. Bekommt *Wissenschaft* nicht gerade dadurch ihre Legitimation, daß sie anerkennt, daß die Narrativität nicht ein eliminierbarer und auch aus dem Diskurs noch zu tilgender Rest ist, sondern eine notwendige Funktion, und daß *eine Theorie der Erzählung untrennbar von einer Theorie der Praktiken ist, da sie gleichzeitig deren Bedingung und Produktion ist?*“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 157).

meinschaft, die um den unerträglichen Verlust Jesu trauert, überraschender Weise die Fülle des Lebens zufließt. Im 3. Kapitel, das mit der provokanten Frage beginnt, ob Pfingsten heute überhaupt noch zu Deutschland gehört, erschließt sich Pfingsten vulnerabilitätstheologisch als Praxis der Selbstverschwendung, die aus einem anderen, nämlich *geistreichen* Umgang mit Vulnerabilität lebt.

1. Inkarnation und das Agency-Potential der Vulnerabilität

Am 31. Oktober 2011 erreichte die offizielle Zählung der Weltbevölkerung eine signifikante Marke: Mehr als sieben Milliarden Menschen lebten von diesem Zeitpunkt an auf der Erde. Die Vereinten Nationen, die jährlich einen Weltbevölkerungsbericht vorlegen, machten diese geschätzte Zahl publik (UNFPA: *World Population 2011*). Innerhalb von nur 12 Jahren war die Menschheit um eine Milliarde gewachsen. Entsprechend wird die achte Milliarde für das Jahr 2023 erwartet. Aber schon 2011 war die Milliardengrenze ein Politikum, so dass in den diversen Medien rege diskutiert wurde, was diese Zahlen zu bedeuten habe. *Wie viele dieser 7.000.000.000 Menschen werden an Hunger, Krankheit und Verelendung sterben; und was können wir dagegen tun? Welche Verwerfungen wird der Migrationsdruck erzeugen, den die wachsende Weltbevölkerung hervorruft? Wie können wir uns schützen vor der Gewalttätigkeit, die in der ungerechten Verteilung globaler Lebensressourcen lauert? Wo werden die Folgen des Klimawandels neue Fluchtbewegungen auslösen, und wie gehen wir damit um?*

Als diese Fragen in der Öffentlichkeit debattiert wurden, befasste ich mich theologisch mit der Inkarnation. Ein Lehrauftrag in Luzern hatte mich 2010 auf die Spur gebracht.⁸⁴ Plötzlich erschien das Thema in neuem Licht. Denn in den Debatten über das rasante Wachstum der Weltbevölkerung drehte sich alles um die Verwundbarkeit der Menschheit. Offensichtlich war Verwundbarkeit ein gesellschaftlich relevantes und zugleich brisantes Thema, das brachten die Debatten zutage. Ich begriff die soziale und politische Bedeutung der Vulnerabilität und wollte herausfinden, welche Wissenschaften darüber diskutieren und was sie dazu sagen. Fieberhaft begann ich zu recherchieren. Bei „GEPRIS“, dem Informations-System zu den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekte, stellte sich heraus, dass Vulnerabilität in allen Wissenschafts-

⁸⁴ Die Überlegungen von Sarah Coakley (2007–2018 Norris-Hulse Professor of Divinity, University of Cambridge) waren dabei hilfreich (Coakley: *Powers*; Coakley: *Unterwerfung*), auch wenn sich unsere theologischen Ansätze in der Verortung der Vulnerabilität grundsätzlich unterscheiden.

bereichen damals bereits ein Schlüsselwort war, sogar in den Ingenieurwissenschaften. Denn nicht nur Lebewesen, sondern auch Gebäude und Landschaften sind verwundbar, das führen Stürme, Wasserfluten, Feuerbrünste schmerzlich vor Augen. Allerdings war an keinem der 52 Forschungsprojekte, die damals von der DFG gefördert wurden, die Theologie beteiligt, geschweige denn selbst die treibende Kraft. Das eingedeutschte Fachwort „Vulnerabilität“, das interdisziplinär weit verbreitet war, hatte sich in der Theologie noch nicht etabliert.⁸⁵

Gleichwohl ist der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs für die Theologie von großem Interesse. Das zeigen die verschiedenen Publikationen der letzten Jahre, auch die im deutschsprachigen Raum.⁸⁶ Wunden und Verwundbarkeiten gehören zu den Kernthemen christlicher Theologie. Zugleich kann diese einen Innovationsschub erlangen, wenn sie sich in Auseinandersetzung mit der interdisziplinären Forschung begibt und die persönlichen und sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Problemlagen der Vulnerabilität aus theologischer Perspektive angeht. Das Christentum vertritt die Lehre der Inkarnation und damit die Überzeugung, dass Gott sich aus freien Stücken in Jesus Christus verwundbar macht. Gott schafft nicht nur eine äußerst fragile und verletzbare Welt, um sie dann sich selbst zu überlassen. Sondern in Jesus Christus geht Gott freiwillig an einen Ort voll Unsicherheit und Gefahr und stellt sich selbst der Verwundbarkeit. Sein ‚im Fleisch sein‘ macht Jesus verwundbar. Und er wird tatsächlich verwundet, wird gemartert und gekreuzigt bis in den Tod. Diesem *Leben in Verwundbarkeit* spricht das Christentum Heilsbedeutung zu.

Im Blick auf die heutigen Vulnerabilitäts-Diskurse ist diese Position erstaunlich. Denn dort gilt Verwundbarkeit in weiten Teilen, insbesondere der Natur- und Lebenswissenschaften, als etwas, das es zu vermeiden gilt. Das ‚Fenster der Verwundbarkeit‘⁸⁷ soll möglichst dicht geschlossen werden. Gott aber geht das Wagnis der Verwundbarkeit ein. Wie kommt die Theologie zu dieser erstaunlichen Position? Und welche Perspektiven kann sie von der Inkarnation her für heutige Probleme der Vulnerabilität entwickeln?

⁸⁵ Dass nicht nur die Theologie, sondern auch andere Geistes- und Sozialwissenschaften sich erst spät in den Diskurs einbrachten, so dass dieser zunächst von den Natur- und Lebenswissenschaften bestimmt wurde, verstand ich erst später, beispielsweise mit Blick auf die Pädagogik. Dieses interessante Phänomen verzögerter Rezeption wäre eine eigene wissenschaftsgeschichtliche Studie wert.

⁸⁶ Hierzu gibt ein Sammelband von 2021 im Kohlhammer-Verlag einen Überblick und benennt auch die gesellschaftliche Bedeutung und interdisziplinäre Ansatzpunkt: Keul: *Theologische Vulnerabilitätsforschung*.

⁸⁷ Die Rede vom ‚Fenster der Verwundbarkeit‘ hat Dorothee Sölle bekannt gemacht; sie verortet die Verwundbarkeit im Raum politischer Sicherungsstrategien, die Menschen und Staaten zwar schützen, aber auch unberührbar machen für das Leiden Anderer (Sölle: *Fenster*).

1.1 Inkarnation – ein Akt der Selbstverschwendung für Andere

Das erste Kapitel zur Inkarnation umfasst drei Punkte. Gemäß der heterologen Vorgehensweise beginnt es mit der Beschreibung eines säkularen Ansatzpunktes, naheliegender Weise mit der Vulnerabilität von Neugeborenen. Danach wird die Inkarnation aus vulnerabilitätstheologischer Sicht begrifflich gefasst als riskanter Weg in eine von Vulnerabilität und Vulneranz gezeichnete Welt. Im dritten Punkt geht es um die Bedeutung dieses inkarnationstheologischen Ansatzes für den Vulnerabilitätsdiskurs, die im Agency-Potential der Vulnerabilität liegt.

1.1.1 Säkularer Ansatzpunkt: die Vulnerabilität von Neugeborenen

Neugeborene sind extrem verwundbar. Sie verkörpern jene Verletzlichkeit, die das Leben selbst auszeichnet. Dass sie überhaupt überleben können, grenzt an ein Wunder. Schon bei Zeugung, Schwangerschaft und Geburt kann sehr leicht etwas schiefgehen. Unzählige Kinder sterben bereits vor der Geburt oder überleben nur wenige Tage. Neugeborene sind großen Unsicherheiten und Risiken aller Art ausgesetzt. Zum einen können sie sich nicht selbst mit Nahrung versorgen. Selbst wenn ein Fläschchen Muttermilch direkt neben ihnen steht, müssen sie sterben, wenn niemand ihnen dieses Lebensmittel reicht. Auch für ihre Körperhygiene können sie nicht selbst sorgen, obwohl sie lebensnotwendig ist. Zum anderen sind sie das, was im Deutschen so treffend ‚wehrlos‘ genannt wird: Sie können sich weder gegen gefährliche Angriffe wilder Tiere noch gegen gewalttätige Übergriffe anderer Menschen zur Wehr setzen. Auch den Unbilden des Wetters gegenüber – wie Sturm, Regen, Feuer, Hitze, Kälte – sind sie, auf sich allein gestellt, hilflos ausgeliefert. Erschwerend kommt hinzu, dass nicht jedes Kind freudig begrüßt wird, wenn es zur Welt kommt. Viele werden vernachlässigt und bekommen nicht das, was sie zum Leben brauchen. In Ländern, wo Menschen über zu wenige Lebens- und Gesundheitsressourcen verfügen, ist die Säuglingssterblichkeit auch heute noch hoch. Dasselbe gilt für sozial benachteiligte Gruppen in reichen Ländern. Kinder in Armut oder auf der Flucht haben deutlich geringere Chancen, gesund und wohlbehalten aufzuwachsen oder überhaupt zu überleben.

Der Blick auf die hohe Vulnerabilität von Neugeborenen macht verständlich, warum Wissenschaften wie die Medizin oder auch die Armutsforschung bestrebt sind, die Vulnerabilität von Menschen zu verringern. Das Absenken der Vulne-

rabilität rettet Leben.⁸⁸ Daher sind weite Teile der Vulnerabilitätsforschung auf die Frage ausgerichtet, welche Handlungsmöglichkeiten einzelne Gesellschaften, aber auch die Weltbevölkerung insgesamt haben, um die multiplen Vulnerabilitäten des Lebens zu verringern.

In *Schöpfung durch Verlust I* (78–96) habe ich bei der Analyse des Vulnerabilitätsdiskurses herausgearbeitet, dass das Absenken der Vulnerabilität einen wichtigen Bereich interdisziplinärer Forschung darstellt; dass diese Fokussierung, die vor allem in Natur- und Lebenswissenschaften praktiziert wird, jedoch zu einer Engführung des Forschungsfeldes geführt hat. Geistes- und Sozialwissenschaften bringen sich in den vergangenen Jahren verstärkt in den Diskurs ein und stellen die grundsätzliche Frage, ob Vulnerabilität immer etwas ist, das man zu vermindern versucht, weil sie das Einfallstor für Schmerz und Leiden ist. Wird Vulnerabilität immer passiv erlitten? Oder gibt es auch Situationen, wo Menschen ihre Vulnerabilität freiwillig erhöhen, weil sie hoffen, damit etwas Schöpferisches in Gang zu setzen? Zu dieser Frage hat die Theologie Entscheidendes zu sagen.

1.1.2 Inkarnation – der riskante Weg in eine von Vulnerabilität und Vulneranz gezeichnete Welt

Die Frage nach der Vulnerabilität von Neugeborenen ist für die Theologie interessant und aufschlussreich. Erst wenn man begriffen hat, dass eine besonders hohe Vulnerabilität diese Winzlinge auszeichnet, kann man den inneren Zusammenhang zwischen Inkarnation und Vulnerabilität erschließen.⁸⁹ Aber gibt es auch umgekehrt einen Gewinn, kann der Vulnerabilitätsdiskurs davon profitieren, dass die Theologie ihre Perspektiven einbringt? Um beides geht es im Folgenden.

Wie kommt Gott in die Welt? Das Christentum gibt auf diese Frage eine einfache Antwort: Gott wird geboren. Er kommt zur Welt als winziges Kind, leiblich

⁸⁸ Dass die EU versucht, mit Aktionen wie „Close the gap“ oder „Determine“ die Ungleichheit der Gesundheitschancen in Europa zu verringern, ist eine Frage der Gerechtigkeit unter Menschen. Die „Vereinten Nationen“ wiederum versuchen beispielsweise mit Programmen zur Absenkung der Säuglingssterblichkeit die potenzierte Vulnerabilität von Kindern, die in Armut hinein geboren werden, zu verringern (Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung: *Gesundheitliche Chancengleichheit*; United Nations: *Health*).

⁸⁹ Es ist frappierend, dass es in der Theologiegeschichte bis zu Beginn des 3. Jahrtausends keinen Ansatz gab, der diesen Zusammenhang besonders herausstellte und von ihm her Inkarnation zu begreifen versuchte. Hier zeigt sich der Vorzug der Heterologie: Erst die theologische Auseinandersetzung mit jenem Vulnerabilitätsdiskurs, der nicht in theologischem Kontext entstand, konnte diese Perspektive freilegen.

geboren von einer Frau. Das Konzil von Nizäa (325) stellt fest: „der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage“ (Denzinger / Hünermann: *Glaubensbekenntnisse*, 125). In der lateinischen Fassung heißt es ausdrücklich: „incarnatus est et homo factus est“ (ebd.). Von dieser Geburt erzählen zwei Evangelien, Matthäus und Lukas (Mt 1,18–2,23; Lk 1,5–2,52). Sie legen den Grundstein für jene Feier der Geburt, die das Christentum und sogar post-christliche Gesellschaften an Weihnachten so beharrlich begehen.⁹⁰ Dem Neuen Testament geht es dabei jedoch nicht um einen Bericht über historisch verbürgte Fakten, sondern die Evangelien wollen dem Glauben an die Auferstehung Ausdruck verleihen.⁹¹ Dass dieser Glaube aufs engste mit der Vulnerabilität verbunden ist, zeigen schon die biblischen Geburtsgeschichten.

Die Theologie nennt die Menschwerdung Gottes mittels Schwangerschaft und Geburt ‚Inkarnation‘. Wie erstaunlich diese ‚Fleischwerdung‘ ist, zeigt ein Vergleich mit der Göttin Athene aus der griechischen Mythologie, zu der es drei markante Unterschiede gibt. Erstens kommt Jesus als Neugeborenes; Athene aber spart sich den Weg über die Kindheit und kommt gleich als Erwachsene. Zweitens wird Jesus von einer Frau zur Welt gebracht; Athene hingegen als Kopfgeburt von Zeus. Und drittens kommt Jesus unbedeutend und unbewaffnet zur Welt, während die Göttin Athene nicht nur bekleidet, sondern kriegsbereit und zur Schlacht aufrufend dem Kopf des Zeus entspringt.⁹² Mit diesem Vergleich wird deutlich, wie hoch die Verwundbarkeit ist, der sich Gott in der Inkarnation aussetzt. Es wären ganz andere Möglichkeiten denkbar, auch ein glanzvoller, weithin wahrnehmbarer, öffentlich diskutierter, heroischer Auftritt. Aber nach christlicher Überzeugung kommt Gott ohne Waffen und als winziger Säugling, der sich weder selbst versorgen noch gegen Gefahren zur Wehr setzen kann. Wie jedes Neugeborene ist Jesus äußerst verwundbar.

Die Vulnerabilität dieses neugeborenen Jesus wird nochmals gesteigert, weil es – so das biblische Narrativ⁹³ – in politische Kontexte verstrickt ist, von denen es nichts weiß und für die es nichts kann. Nicht nur, dass seine Eltern aus steu-

⁹⁰ Über den Zusammenhang von Vulnerabilität, Inkarnation und Weihnachten s. ausführlicher Keul: *Weihnachten*; Ganz: *Kreativität*.

⁹¹ Die Exegetin Marlis Gielen beschreibt anschaulich, wie die biblischen Erzählungen zu Geburt und Kindheit Jesu einander auf der historischen Ebene widersprechen und nicht harmonisierbar sind. Stattdessen bezeichnet Gielen diese Geschichten als „österliche Bekenntniserzählungen“ (Gielen: *Geburt*, 15f). Die Weihnachtserzählungen sind Auferstehungsgeschichten.

⁹² Zur Göttin Athene s. Hesiod: *Theogonie*, Zeile 924–926.

⁹³ Bei der Interpretation der christlichen Gründungsnarrativ verweise ich das Präsens, um deutlich zu machen, dass es nicht um etwas geht, das sich historisch so ereignet haben muss, sondern dass es um die theologische Bedeutung des Narrativs geht.

erpolitischen Gründen ihren Wohnort verlassen müssen und keinen Platz in der Herberge finden. Sie müssen sogar mit dem Kind vor Mord und Totschlag einer skrupellosen Staatsmacht nach Ägypten fliehen. König Herodes (Mt 2,1–18) fasst den Entschluss, dieses Kind von seinen Truppen töten zu lassen. Er plant einen äußerst vulneranten Zugriff. So wird Jesus zu einem Kind mit Migrationshintergrund, das den Gefährdungen des Lebens in besonderer Weise ausgesetzt ist. Seine Vulnerabilität ist nochmals höher als die von Kindern, die in einem behüteten Zuhause zur Welt kommen. Zugleich verbindet sie Jesus mit vielen Kindern der Erde, die sich den Weg ins Leben durch große Bedrängnisse hindurch bahnen müssen. Jesus wird als vulnerabler Säugling mitten in eine Welt hineingebo- ren, in der mit der Vulneranz anderer Menschen zu rechnen ist. Diese Vulneranz erhöht seine naturale Vulnerabilität.

Die theologische Vulnerabilitätsforschung gewichtet die Verwundbarkeit, die mit der Inkarnation im neugeborenen Kind einhergeht, unterschiedlich. So plädiert Hans Jochen Margull, ein Vorläufer dieser spezifischen Forschung, bereits in den 1970er Jahren in einem kurzen, aber prägnanten Artikel dafür, die besondere Verwundbarkeit, die er im interreligiösen Dialog mit dem Islam wahrnahm, aus christlicher Perspektive inkarnationstheologisch zu beleuchten (Margull: *Verwundbarkeit*). Er hat den inneren Zusammenhang von Vulnerabilität und Inkarnation präzise erkannt und benannt. – Etwas später (1998) stellt der US-amerikanische Theologe William Placher wiederum heraus, dass Jesus nicht als Königssohn zur Welt kommt, wie es der Deifizierung wehrhafter Heroen und machtvoller Kaiser in der hellenistischen Welt entsprach. „Machtvolle Heroen und herrliche Kaiser waren es, die in der hellenistischen Welt deifiziert wurden.“ (Placher: *Verwundbarkeit Gottes*, 244) Placher argumentiert, dass sich das Christentum mit der Inkarnation und dem Kind in einer armseligen Krippe hiervon absetzt: „In den Kulturen, in denen das Neue Testament entstand, war – wie in der unseren – eine solche Perspektive extrem ungewöhnlich.“ (ebd.) In seiner Monografie über „Narratives of a vulnerable God“ von 1994 (Placher: *Narratives*) beschreibt er Gott als risikobereiten Liebenden; seine Inkarnation weise darauf hin, dass das Zusammenleben von Menschen nur dort *human* gelingen kann, wo Menschen sich in der Liebe verletzlich machen.

Drei Jahrzehnte nach Margull setzt die anglikanische Systematikerin Sarah Coakley bei der kenotischen Praxis Gottes an, um ihre Spiritualität der Hingabe zu entwickeln. Sie bezieht sich auf den neutestamentlichen Philipper-Hymnus (Phil 2,5–11), der zu den biblischen Grundtexten der Inkarnation gehört. Im Blick auf Jesu Kreuz erarbeitet Coakley eine Theologie, die „die geistlichen Paradoxien, nämlich dass ein Mensch sein Leben verlieren kann, um es zu gewinnen“, umfasst (Coakley: *Unterwerfung*, 26). Coakley kommt das Verdienst zu, dass sie den Begriff „power in vulnerability“ in die Debatte einführt (Coakley: *Powers*,

37); im Kontext der Genderforschung vertritt sie die These, dass die Selbstentäußerung den Menschen vor Gott verwundbar macht, damit aber nicht schwächt, sondern stärkt. Allerdings verortet Coakley die freiwillige Verwundbarkeit ausschließlich in der Beziehung der Menschen zu Gott, im Zwischenmenschlichen bleibt sie genauso ausgeschlossen wie die Verwundbarkeit Gottes, die Coakley undenkbar erscheint. – Kristine A. Culp hat 2010 in ihrem Buch „Vulnerability and Glory“ als eine der Ersten auf die Verbindung der interdisziplinären Debatten über ökologische und ökonomische Vulnerabilität zur Theologie hingewiesen, auch wenn sie diese nicht weiter verfolgt, sondern nach einer kurzen Erwähnung dieser Außenperspektive theologieintern bleibt. Culp ist mit Paulus, Luther und Calvin am Leiden Jesu und der Menschheit sowie an Möglichkeiten des Widerstands als Glaubensakt interessiert und setzt auf „the transforming power of God“ (Culp: *Glory*, 121). – Coakley, Placher und Culp sind in unterschiedlichen Kontexten verortet. Sie greifen primär auf theologische Ressourcen zurück und stellen nur einen mehr oder wenigen losen Bezug zum interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs her.

In der deutschsprachigen Vulnerabilitätsforschung spielt die Inkarnation von Beginn an (d. h. seit etwa 2010) eine besondere Rolle. Der evangelische Theologe Günter Thomas begreift das Kreuz Jesu als Ergebnis jenes Risikos, das Gott mit der Inkarnation eingeht. Er spricht vom grausamen Kreuzestod „als eingetretenem ‚worst case‘ der Inkarnation“ (Thomas: *Risiko der Inkarnation*, 175). Sein Interesse liegt aber eindeutig beim Kreuz, so dass er nach einer allgemeinen Einführung zu „Dynamiken des göttlichen Lebens“ das 2. Kapitel seiner Monographie „Gottes Lebendigkeit“ mit „Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation“ titelt (Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 51–80). Obwohl sie sich um verschiedenste Vulnerabilitäten drehen, spielen die biblischen Geburtsgeschichten keine Rolle bei der Beschreibung der möglichen Vulnerabilität Gottes. Dennoch ist der Ansatz beim Risiko, den Mikkel Gabriel Christoffersen weiter ausbaut (Christoffersen: *Living with risk*), vulnerabilitätstheoretisch sehr fruchtbar. Thomas begreift Inkarnation als: „das Eingehen in das faktische Leben, das dem großen Risiko geschöpflichen Lebens schon immer erlegen ist. Damit setzt sich der Sohn [Jesus Christus] den Mächten der naturalen, sozialen und kulturellen Destruktion aus.“ (Thomas: *Risiko der Inkarnation*, 169f). Dabei ist aus vulnerabilitätstheoretischer Sicht stärker zu betonen, dass Gott sich in Jesus Christus nicht nur den allgemeinen Risiken geschöpflichen Lebens aussetzt, sondern auch

der ungeheuren Vulneranz der Menschheit.⁹⁴ Diese Vulneranz greift nicht erst beim Kreuz zu, wie man bei der Lektüre von „Gottes Lebendigkeit“ denken könnte, sondern bereits bei der Geburt Jesu. Neben der hohen Vulnerabilität, die alles neugeborene menschliche Leben auszeichnet, führen die biblischen Geburtsgeschichten vor Augen, wie sehr das Leben Jesu von Beginn an von menschlicher Vulneranz bedroht ist. Hierfür steht der König Herodes mit seinen Truppen, die zu Mord und Totschlag bereit sind (Mt 2,16).

Einen ganz anderen Stellenwert als bei Thomas nimmt die Geburt bei der katholischen Pastoraltheologin Katharina Ganz ein.⁹⁵ Im Anschluss an Hildegund Keul erschließt sie die neutestamentlichen Geburtsgeschichten (Ganz: *Kreativität*, 269–317) in ihrer Bedeutung für eine heutige Pastoral. Sie fragt danach, was die freiwillige Erniedrigung (Kenosis), die sich im Kind in der Krippe verkörpert – „Gott zeigt sich klein, verwundbar und nackt“ (ebd. 288) – über das Verhältnis von Vulnerabilität und Kreativität aussagt. Dabei spielt „Der Bethlehemische Weg“ eine besondere Rolle, der die Familie Jesu zur Migration bewegt.⁹⁶ Dass hier die Krippe in den Mittelpunkt rückt, wehrt der Gefahr, dass das Kreuz theologisch eine Art Monopol erlangt und damit eine Neigung zum Dolorismus provoziert. Was bedeutet es für die Pastoral, wenn aus Vulnerabilität nicht nur Leiden und Schmerz, sondern auch Kreativität erwachsen kann? Wie ist dies genauer zu verstehen? Um die Bedeutung zu vertiefen, die die Geburt hierbei spielt, bezieht sich Ganz auf die „Gebürtlichkeit bei Hannah Arendt“ (ebd. 345–351; s. auch Keul: *Weihnachten*, 102–107; Leidinger: *Verletzbarkeit gestalten*, 316–321).

⁹⁴ Das *ins Fleisch geboren-Sein* Gottes ist ein irritierender Gedanke, denn Körperlichkeit bringt Unangenehmes, Widriges, gar Ekliges mit sich. Dies ist schon der frühen Kirche aufgefallen. Um die Inkarnation dennoch plausibel zu machen, argumentiert Origenes mit der Metapher von Jesus als Arzt. Er führt ins Feld, dass auch ein Arzt „schreckliche Dinge sieht und sich mit widrigen Sachen befassen muss, um die Kranken zu heilen“, und dass er dabei sogar selbst krank werden kann. Aber der entscheidende Punkt ist, dass Jesus „die Wunden unserer Seele durch den in ihm wohnenden Logos Gottes heilt.“ (Dörnemann: *Krankheit und Heilung*, 148) Hier kommen sowohl die widrigen Seiten der Fleischlichkeit als auch die Verwundungen der Seele zur Sprache, die unausweichlich zu einem Leben im Fleisch gehören. Diesem verletzlichen Leben hat Gott sich ausgesetzt.

⁹⁵ Es ist erstaunlich, dass sich auch heute noch, nach so vielen Jahren der Kooperation, evangelische und katholische Diskurse auf unterschiedlichen Feldern bewegen und unterschiedliche Referenzrahmen nutzen. Die Geburt wird tendenziell eher in der katholischen Vulnerabilitätsforschung bearbeitet, das Kreuz eher in der evangelischen. Günther Thomas schreibt ausführlich über das Leere Grab (Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 187–225), geht aber nicht auf Michel de Certeau ein, was im aktuellen katholischen Diskurs kaum denkbar wäre.

⁹⁶ Katharina Ganz (geb. 1970) und Antonia Werr (1813–1868) gehören zu den Oberzeller Franziskanerinnen, die der Krippe in ihrer Ordensspiritualität einen besonderen Stellenwert beimessen: die Ordensgemeinschaft stellt nicht nur an Weihnachten, sondern jeden Monat am 24. ihre Krippe auf. So schaffen die Franziskanerinnen einen gewissen Ausgleich zur Dominanz des Kreuzes.

Ganz rückt mit Blick auf die Krippe das ‚Neu-Anfangen-Können‘ in den Mittelpunkt. Dieses wird ermöglicht durch das Verzeihen, eine menschliche Praxis, die häufig unterschätzt wird, aber für Neuanfänge entscheidend ist. Natalität steht nicht nur am Anfang, sondern sie ist eine Grunddimension menschlichen Lebens.

Für Menschen ist dieser Weg in die Vulnerabilität unvermeidlich. Wir Menschen werden geboren, ohne dass wir uns dafür oder dagegen entscheiden könnten. Bei Gott sieht dies anders aus. Gott wird nicht Mensch, weil dazu keine Alternative bestünde oder weil er / sie dazu gezwungen würde. Dass Gott den *Weg ins Fleisch* aus freien Stücken geht, ist ein ganz entscheidender Punkt. Inkarnation zeigt sich hier als der bewusst gewählte, hoch riskante Weg in eine Situation, die von Vulnerabilität und Vulneranz gezeichnet ist. Gottes Wagnis der Menschwerdung beginnt nicht erst am Kreuz, sondern schon mit der Geburt. Dieser Punkt tritt offensichtlich erst mit der Vulnerabilitätsforschung klar und deutlich hervor. Das Wagnis der Inkarnation ist das, was Bataille eine „Verlusthandlung“ (Bataille: *Ökonomie*, 13) nennt, „une opération de perte“⁹⁷. Jesus Christus verliert die Unverwundbarkeit, die Gott zu eigen ist. Aber dieser Verlust ist nicht Ergebnis einer Passivität, sondern hier wird freiwillig und aus Liebe zu den Menschen ein Sacrifice gegeben. An dieser Stelle greift die Unterscheidung von Victim und Sacrifice, die aus der Religionstheorie stammt und gerade bei vulnerabilitätstheoretischen Fragen entscheidend ist. Die Geburt Jesu ist ein Sacrifice, eine Gabe an das Leben – ein Akt purer Selbstverschwendung. Wenn man im Christentum nach ‚Schöpfung durch Verlust‘ sucht, so ist sie in der Inkarnation von der Krippe bis zum Kreuz zu finden.

Wenn sich Gott in seiner bzw. in ihrer Menschwerdung „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22), wie dies die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils sagt, so nimmt Gott die Menschheit an, zeigt sich solidarisch mit ihr und scheut weder vor der Vulnerabilität der Welt noch vor der Vulneranz der Menschen zurück. Aber warum wird Gott Mensch? Diese klassische Frage stellte bereits Anselm von Canterbury Ende des 11. Jahrhunderts (Anselm von Canterbury: *Cur Deus Homo*). Vulnerabilitätstheoretisch gefragt: Warum geht Gott diesen riskanten Weg in die vulnerable und zugleich vulnerante Welt? Das Johannes-Evangelium gibt einen Grund an: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“ (Joh 3,16) Weil Gott liebt, macht er bzw. macht sie sich in Jesus Christus verwundbar. William Placher stellt daher heraus, dass Verwundbarkeit eine Konsequenz der Liebe sei. „Liebe bedeutet nämlich, sich bis zum Leiden verletzlich zu machen, sich um andere zu küm-

⁹⁷ S. Schöpfung durch Verlust I, 273–277.

mern, so dass man sich in einer realen, wechselseitigen Relation befindet – alle Risiken eingeschlossen.“ (Placher: *Verwundbarkeit Gottes*, 240)

In der geisteswissenschaftlichen Vulnerabilitätsforschung gehört die innere Verbundenheit von Liebe, menschlicher Zuneigung, Empathie zur Vulnerabilität zu den Basiserkenntnissen. Sie ist das erste und wohl auch stärkste Argument, das gegen eine rein ‚negative‘ Beschreibung der Vulnerabilität ins Feld geführt wird (*Schöpfung durch Verlust I*, 79–86). Empathie und damit Öffnung gegenüber dem Leiden anderer Menschen macht verletzlich. Solidarisches Handeln, aktive Zuwendung, Engagement für Andere setzt bei der Vulnerabilität an, da die hier erfolgende Kommunikation Öffnung voraussetzt und zugleich erzeugt. Öffnungen aber sind prekär. Einerseits bedeuten sie, dass Menschen offen sind, nicht durch Mauern und Stacheldraht abgegrenzt, sondern berührbar, bereit zum Austausch, zur Kommunikation. Andererseits geben sie die Möglichkeit, dass ungewollt etwas aus dem Inneren nach außen verloren geht oder etwas Unwünschtes von außen ins Innere eindringt. Certeau spricht deswegen von „Öffnung und Verletzung zugleich“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 29). Nirgendwo sind Menschen so geöffnet und machen sich so verletzlich wie in der Liebe.

Warum also wird Gott Mensch? Warum öffnet sich Gott für die Menschheit und macht sich verletzlich? Vulnerabilitätstheologisch kann man antworten: Weil Gott eine Schwäche für die Menschen hat. Dies gilt insbesondere für „die Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) – für die Menschen mit ihren Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängsten, mit ihrer Vulnerabilität und allem, was daraus wächst. Ist es immer etwas Schlechtes, Schwäche zu zeigen? ‚Eine Schwäche für jemanden haben‘, ‚avoir un faible pour quelqu’un‘, das sagt man im Deutschen und Französischen, wenn man eine besondere Zuneigung hat, oder mehr noch, wenn man einen Menschen liebt. Liebe und Verletzlichkeit gehören zusammen. Liebe ist ohne Verletzlichkeit unmöglich, denn sie bedarf der Öffnung, die berührbar und zugleich eben verletzlich macht. Wer liebt, baut Barrieren ab, öffnet sich und steht *nackt* und damit besonders verletzlich voreinander da. Dass Gott eine Schwäche für die Menschen hat, ist die größte Stärke der Menschheit. Denn sie führt zur Inkarnation: Gott wird Mensch. Dieses Wagnis Gottes aber eröffnet der Menschheit ihr Heil, weil es ein Akt der Humanität, ein Akt der Liebe ist. Es zeigt zugleich, worauf es bei der Menschwerdung der Menschen ankommt: Liebe ist eine Schwäche, die Menschen stärkt.

1.1.3 Selbstverschwendung für Andere – das Agency-Potential der Vulnerabilität

In der Inkarnation verschwendet sich Gott selbst für die Menschheit. Mit Jesus Christus wird folglich ‚Selbstverschwendung‘ zu einem zentralen Begriff der Theologie, der den Lebensweg Jesu von der Krippe bis zum Kreuz charakterisiert. Aber nicht nur vulnerabilitätstheologisch kommt dieser Begriff ins Spiel. In seiner Studie über ‚Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille‘ arbeitet der Theologe Robert Ochs 1995 heraus, dass ‚Verschwendung‘ generell ein Grundbegriff christlicher Theologie ist.⁹⁸ Ochs macht in der Verschwendung *für Andere* den Kern christlichen Glaubens aus. Das Christentum ist demnach wesentlich eine ‚Praxis der Verschwendung‘ (Ochs: *Verschwendung*, 367); diese ‚erhält ihren Zweck und Sinn zum einen dann, wenn sie um Jesu und der Heilsbotschaft willen (vgl. Mk 8,35) geschieht, und zum anderen, wenn sie um der bedürftigen Menschen willen praktiziert wird‘ (Ochs: *Verschwendung*, 262f). Exemplarisch interpretiert Ochs hierzu eine Stelle aus dem Markus-Evangelium, wo eine namentlich nicht genannte Frau Jesus vor seiner Festnahme und Kreuzigung mit sehr teurem Nardenöl aus einem Alabastergefäß salbt, indem sie es ihm *nutzlos* über den Kopf gießt (ebd. 243–256).⁹⁹ Ochs beleuchtet die christliche ‚Rede von einem verschwenderischen Gott‘ mit den sich wechselseitig ergänzenden Polen von Gott als Liebe und der Gewalt Gottes (ebd. 265–294); sowie das Christentum als verschwenderische Praxis, das einer ‚inkarnatorischen Spiritualität‘ bedarf (ebd. 295–366), und schließt seine Arbeit ab mit einem ‚Plädoyer für die Verschwendung‘ (ebd. 367f).

„Nicht mehr die Erhaltung des eigenen Lebens um jeden Preis, seine quantitative Verlängerung und möglichst langandauernde Bewahrung ist das entscheidende Ziel, sondern die Qualität und damit die Intensität des gelebten Lebens wird ausschlaggebend. Leben steht unter dem Primat der Intensität, das dem Tod begegnet in der verschwenderischen Lebenspraxis zugunsten anderer Menschen.“ (Ochs: *Verschwendung*, 366)

⁹⁸ Die Studie von Robert Ochs machte mich darauf aufmerksam, dass sich Fernando Belo in seiner ‚materialistischen Exegese‘ unter anderem auf Bataille bezieht – in dem Kapitel ‚Die Produktionsweise des biblischen Palästina‘ zieht Belo Bataille heran, um die Themen ‚Unreinheit‘ und ‚Austausch der Frauen‘ zu behandeln. Belos Buch, aus der Zeit des ‚langen Sommers der Theorie‘ (ein Begriff von Philipp Felsch: *Der lange Sommer*) stammend, wirkt mit seiner marxistisch-materialistischen Analyse heute aus der Zeit gefallen, was aber erneutes Interesse weckt. Belo ist einer der wenigen Theologen, die sich schon früh mit Bataille auseinandersetzen (Belo: *Materi- alistisch gelesen*).

⁹⁹ Mk 14,3–9. – Monika Fander interpretiert dies aus guten Gründen als messianische Salbung (Fander: *Frau im Markusevangelium*, 118–134).

Aus vulnerabilitätstheologischer Sicht kann man der Hauptthese von Ochs, dass ‚Verschwendung‘ ein christlicher Schlüsselbegriff sei, nur zustimmen.¹⁰⁰ Inkarnation, so zeigt sich aus vulnerabilitätstheologischer Sicht, ist ein großzügiger Akt der Selbstverschwendung und damit ein souveränes Aufgeben der Souveränität. Dies gilt für die Menschwerdung Gottes wie für die Menschwerdung der Menschen. Dabei ist weiterführend zu differenzieren zwischen Selbst- und Fremdverschwendung. Geht es darum, aus eigenen oder aus fremden Ressourcen zu opfern? Das Erstaunliche an der Inkarnation Gottes ist ja, dass Gott sich in Jesus Christus selbst der menschlichen Vulnerabilität anheimgibt. Gott wird dazu nicht gezwungen, nichts und niemand hätte die Macht dazu. Vielmehr handelt es sich um einen souveränen Akt der Selbstverschwendung, der aus der Schwäche Gottes für die Menschen heraus geschieht. Gott ist hier nicht passiv, sondern aktiv.

Ist die souveräne Selbstverschwendung Gottes in der Menschwerdung auch für die Menschwerdung der Menschen wegweisend? Das 2. Vatikanische Konzil vertritt diese Position. Es stellt heraus, dass sich in der Menschwerdung Gottes das Geheimnis des Menschseins erschließt: „Christus [...] macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (GS 22) Bei der Inkarnation geht es demnach um Gott, aber auch um die Berufung aller Menschen, also nicht nur der Christinnen und Christen. Die Selbstverschwendung Gottes in der Inkarnation eröffnet die Selbstverschwendung der Menschen, die für ein humanes Zusammenleben notwendig ist.¹⁰¹ Jesus Christus ist in dieser Hinsicht der Prototyp der Menschwerdung. Seine Inkarnation führt von der Krippe bis zum Kreuz vor Augen, was die Menschwerdung der Menschen bedeutet. Selbstverschwendung, die aus Liebe, Zuneigung und Wohlwollen *für Andere* geschieht, ist von Gottes Inkarnation her auch für das zwischenmenschliche Zusammenleben entscheidend. Auch für die Menschen gilt: Eine Gabe an das

¹⁰⁰ Zu ‚Selbstverschwendung für Andere‘ und meiner Kritik an Ochs s. *Schöpfung durch Verlust I*, 239–243. Mein Argument ist, dass solche ‚Selbstverschwendung für Andere‘ einerseits ein grundlegendes Lebensprinzip in Batailles Sonnenökonomie ist, andererseits aber im Blick auf das menschliche Zusammenleben von Bataille nicht weiter entfaltet wird, so dass dieser Mangel theologische Perspektiven erforderlich macht. Dass ‚Selbstverschwendung für Andere‘ bei Bataille keine Rolle spielt, wie Ochs es darstellt, halte ich für falsch, da ‚Geburt‘ in der Sonnenökonomie zentral ist und diese wiederum *Selbstverschwendung par excellence* ist.

¹⁰¹ Knut Wenzel drückt diese bleibende Herausforderung der Inkarnation in seiner Monografie „Poesie des aufgegebenen Wortes“ (2019) folgendermaßen aus: „Diese Geschichte, sie muss stets erst noch geschrieben (gelebt) werden – auch wenn Jesus sie für den glaubenden Menschen schon vollendet hat, doch nicht als eine Geschichte, die selbst zu schreiben (zu leben) sich nun erübrigte, sondern dadurch erst möglich geworden ist“ (Wenzel: *Poesie*, 32).

Leben zu bringen, das erhöht die eigene Vulnerabilität, eröffnet aber zugleich die Chance, ‚Schöpfung durch Verlust‘ in Gang zu setzen.

Inkarnation zeigt damit etwas Entscheidendes an der Vulnerabilität auf. Vulnerabilität ist nicht identisch mit Passivität, etwas erleiden müssen, zum Opfer (Victim) werden. Vielmehr hat Vulnerabilität das, was ich ‚Agency-Potential‘ nennen möchte und das in den folgenden Kapiteln näher konturiert wird.¹⁰² Vulnerabilität ist eine unausweichliche Tatsache menschlichen Lebens, die zum Handeln herausfordert, Passivität überschreitet und Menschen zur ‚Agency‘ herausfordert. In der Vulnerabilitätstheologie wird dieses Agency-Potential in verschiedenen Ansätzen und mit verschiedenen Schlüsselbegriffen thematisiert, so wenn Katharina Ganz in ihrem Buchtitel von „Kreativität aus Vulnerabilität“ spricht, oder wenn Miriam Leidinger „Verletzbarkeit gestalten“¹⁰³ zu ihrem Haupttitel wählt. Auch Andrea Bieler zielt auf Handlungspotentiale ab, wenn sie in ihrer Theologie der Seelsorge nach „Möglichkeitssinn“ oder „Möglichkeitssräumen“ fragt.¹⁰⁴

Im Agency-Potential der Vulnerabilität spielt auch die Vulneranz eine entscheidende Rolle, denn neben der Selbstverschwendung, um die es bei der Inkarnation geht, gibt es auch die Fremdverschwendung. Im einen Fall geht man selbst das Risiko ein, Schaden zu erleiden, im anderen Fall mutet man dies Anderen zu. Damit komme ich nochmals auf die biblischen Geburtsgeschichten zurück, einem christlichen Lehrstück darüber, wie Menschen mit eigener und mit fremder Verwundbarkeit umgehen. Bereits hier zeigt sich, dass das Agency-Potential der Vulnerabilität sowohl zur Potenzierung als auch zur Reduzierung von Gewalt genutzt werden kann.

Auf den ersten Blick ist bei den biblischen Geburtserzählungen Jesu die Vulnerabilität des Neugeborenen zu erkennen, die oben bereits thematisiert wurde. Erst auf den zweiten Blick wird erkennbar, dass Vulnerabilität auch darüber hinaus eine ganz entscheidende Rolle spielt. Denn alle Menschen, die mit dem vul-

¹⁰² Dass diese Handlungsmacht im aktuellen Vulnerabilitätsdiskurs – insbesondere im Kontext der Migration – unter dem Schlüsselwort ‚Agency‘ diskutiert wird, spielt später eine wichtige Rolle, s. u. 1.2.3.

¹⁰³ Die Rede von „Verletzbarkeit gestalten“ hat etwas sehr Inspirierendes. Dennoch bin ich mir nicht sicher, ob die Formulierung den Punkt genau trifft, auf den es Leidinger ankommt. Geht es wirklich darum, die Verletzlichkeit zu gestalten? Oder vielmehr darum, das Leben zu gestalten, das immer ein Leben in Verletzlichkeit ist? Hier zeigt sich, wie schwer greifbar die Vulnerabilität ist.

¹⁰⁴ „Die seelsorgliche Ermutigung, ein Leben aus Leidenschaft zu führen, wird sich in sensibler und kritischer Weise erfahrener Verletzlichkeit zuwenden, und danach streben, den Möglichkeitssinn, der einer Situation inhärent ist, aufzuspüren und so die Immanenz der Realitätstüchtigkeit im Hinblick auf transzendierende Perspektiven zu eröffnen.“ (Bieler: *Verletzliches Leben*, 14) – Der Begriff „Möglichkeitssinn“ wird hier als bekannt vorausgesetzt; ich hätte mir eine nähere Bestimmung des Begriffs in seinem Bezug zur Vulnerabilität gewünscht.

nerablen Säugling in Berührung kommen, sind vom Agency-Potential der Vulnerabilität herausgefordert. Wie gehen sie mit der Vulnerabilität des Säuglings, aber auch mit der eigenen um? Wie andere Säuglinge hat das hoch vulnerable ‚Kind in der Krippe‘ nur dann eine Lebenschance, wenn andere Menschen sich um es kümmern und ihm alles geben, was es braucht. Wenn sich niemand um einen Säugling kümmert, stirbt er in kürzester Zeit. Neugeborene sind darauf angewiesen, dass andere Menschen ihnen ihre Lebensressourcen schenken, aber auch körperliche Zuwendung, menschliche Empathie und Schutz vor den Gefahren, denen jedes Kind akut ausgesetzt ist. Die hohe Vulnerabilität von Neugeborenen, die Jesus in der Krippe verkörpert, macht eine Gegenbewegung erforderlich, dass nämlich andere Menschen für dieses Kind die eigene Vulnerabilität erhöhen.¹⁰⁵ Man muss Lebensressourcen hergeben, aus freien Stücken und ohne eine Gegengabe zu verlangen, denn zu einer solchen Gegengabe wäre ein Neugeborenes nicht in der Lage. Wie sollte ein solcher Winzling, der in allem der Zuwendung bedürftig ist, etwas ‚zurückzahlen‘ können? Wenn man aber eigene Lebensressourcen ohne Gegengabe an andere Menschen abgibt, sie großzügig teilt, so ist dies ein Akt der Selbstverschwendung. Eine solche Verschwendung überschreitet das ökonomische Kalkül des ‚do ut des‘. Es ist eine Gabe, deren Rückzahlung nicht erwartet werden kann. Ob in der Zukunft etwas zurückkommen wird, ist ungewiss. Man gibt etwas her, von dem man nicht weiß, ob man es in Zukunft nicht dringend selbst brauchen wird, vielleicht sogar, um überleben zu können. Ein Kind zu versorgen ist ein Akt der Selbstverschwendung für Andere.

Um die erhöhte Vulnerabilität des Säuglings zu schützen, müssen Andere unter Umständen sogar das eigene Leben riskiert. In den Geburtsgeschichten Jesu hat auch das seinen Platz, denn das Leben der jungen Familie ist in Gefahr, sobald der diktatorische König Herodes ins Spiel kommt und dem Kind nach dem Leben trachtet. Herodes setzt auf Fremdverschwendung. Er fühlt sich durch den messianischen Jesus in seiner Verwundbarkeit angetastet und reagiert darauf mit der ‚Herodes-Strategie‘ (Keul: *Weihnachten*, 19–25): Andere verwunden, um selbst nicht verwundet zu werden. Dass solche Strategien der Fremdverschwendung zur explosiven Vulneranz neigen, wie Bataille dies immer wieder beschreibt, bringt das biblische Narrativ folgendermaßen auf den Punkt: Als Herodes merkte, dass er Jesus nicht identifizieren und gezielt auslöschen konnte,

¹⁰⁵ Ist die Vulnerabilität eines Kindes aufgrund seiner Lebensumstände besonders erhöht, wie dies beispielsweise bei Krankheit, Migration, Hungersnöten, Katastrophen und jeglicher Bedrohung durch interpersonelle Gewalt der Fall ist, so braucht es eine umso höhere Bereitschaft anderer Menschen, eigene Ressourcen herzugeben, damit das Kind eine Chance auf Überleben erhält. In Hungersnöten sparen sich Eltern häufig den letzten Bissen vom Munde ab, damit sie ihren Kindern überhaupt noch etwas zu essen geben können – eine Tatsache, die die Inhumanität der Menschheit, die Lebensmittel im Überfluss verfügbar hat, *in nuce* vor Augen führt.

„wurde er sehr zornig, und er ließ in Betlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten“ (Mt 2,16). Auch die Vulneranz, die in der Herodes-Strategie zum Ausbruch kommt, gehört zum Agency-Potential der Vulnerabilität.

Wollen die Eltern, hier Maria und Josef, das Leben des Kindes retten, so können sie sich nicht einfach der Gefahr entziehen. Vielmehr müssen sie so handeln, dass die Gefährdung des eigenen Lebens akut steigt. Die Vulnerabilität der Eltern erhöht sich schlagartig, als sie versuchen, das Kind dem Zugriff des Diktators zu entziehen. Die Flucht nach Ägypten, die das Matthäus-Evangelium erwähnt (Mt 2,13), ist ein hoch riskanter Widerstand gegen die vulneranten Pläne des Diktators, der alle Macht in Händen zu halten scheint. Wenn man ins Ausland fliehen muss, verliert man viel, manchmal alles bis hin zum eigenen Leben. Die politische Macht, die dem Neugeborenen nach dem Leben trachtet, ist bei Weitem mächtiger als der kleine Zimmermann, der seine Familie zu schützen versucht, oder die Frau, die gerade eine Geburt durchlebt hat. Die Chance der Eltern, dass sie die politisch motivierte Tötung ihres Kindes überleben werden, ist ungewiss. Spätestens jetzt könnte Josef, der dem Lukas-Evangelium zufolge nicht einmal der biologische Vater des Kindes ist (Mt 1,18–25), sagen: Was kümmert es mich, es ist nicht mein Kind. Er könnte das Todesrisiko meiden, indem er Maria verlässt. Aber das biblische Narrativ besagt das Gegenteil, Josef erweist sich in wahrstem Sinn als sozialer Vater: „Da stand Josef in der Nacht auf und floh mit dem Kind und dessen Mutter nach Ägypten.“ (Mt 2,14)

Maria und Josef sind bereit, alles zu verlieren, damit dieses Kind eine Chance erhält, alles zu gewinnen.¹⁰⁶ Damit stehen sie exemplarisch für *humanes* Verhalten, das gefährdetes Leben nicht sich selbst überlässt. Hier geschieht eine Selbstverschwendung, die durch Verlust – der Heimat, der finanziellen Absicherung, der sozialen Beziehungen – Schöpfung ermöglicht. In ihrem Handeln spiegelt sich die Selbstverschwendung Gottes: Sie werden Mensch, indem sie für Andere zur Selbstverschwendung bereit sind. Gottes Inkarnation folgend, liegt die Berufung der Menschen darin, sich für Andere zu engagieren und eigene Verwundungen zu riskieren, um Leben zu fördern, zu unterstützen oder überhaupt erst zu ermöglichen.

Selbstverschwendung und Fremdverschwendung sind zwei Arten, das Agency-Potential der Vulnerabilität zu nutzen. Das Schwierige an Verschwen-

¹⁰⁶ Die biblischen Geburtserzählungen habe ich bereits in einem Buch von 2013 eingehender auf die vielschichtige Bedeutung der Vulnerabilität hin beleuchtet (Keul: *Weihnachten*). Sie wird an dieser Stelle knapp an der Figur des sozialen Vaters Josef zusammengefasst und mit dem Aspekt ‚Inkarnation als Selbstverschwendung‘ neu interpretiert, weil dies für den systematisch-theologischen Begriff der Inkarnation entscheidend ist.

dungen liegt darin, dass sie in ihren Machtwirkungen zwar abschätzbar, aber nicht kalkulierbar sind. Jede Verlusthandlung bedeutet, eine Chance zu ergreifen. Eine Chance ist jedoch keine Garantie. Sie ist mit Unsicherheiten verbunden und kann schiefgehen, von der erhofften ‚bonne-chance‘ zur ‚mal-chance‘ werden. Diese Ungewissheit entspricht der Vulnerabilität als Zukunftsbegriff und gehört wesentlich zu ihrem Agency-Potential.

Eine solche Chance zu ergreifen, geschieht nicht nur am Lebensanfang Jesu, bei seiner Geburt. Vielmehr geht es auch in seinem öffentlichen Wirken um diese inkarnatorische Praxis, die für Andere die eigene Vulnerabilität erhöht. Wie seine Eltern, so schreibt Jesus in seinem Leben und Wirken die Inkarnation Gottes fort.

1.2 Option für Menschen in ihrer vielfältigen Vulnerabilität – die inkarnatorische Praxis Jesu

Der Befreiungstheologie kommt das Verdienst zu, dass sie die Positionierung Jesu zu den sozialen Fragen seiner Zeit, die zugleich von religiöser Bedeutung sind, auf den Begriff ‚Option für die Armen‘ brachte. Seit Ende der fünfziger Jahre wurde sie damit wegweisend für das 2. Vatikanum und seine Rezeption in Theorie und Praxis. Im Folgenden geht es nicht darum, diese Option im Zentrum der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und ihre Bedeutung für das 2. Vatikanum umfassend darzustellen. Dazu gibt es bereits hervorragende Literatur.¹⁰⁷ Zudem hat Miriam Leidinger 2018 eine ausführliche, kritisch-würdigende Analyse des Werks von Jon Sobrino speziell aus vulnerabilitätstheologischer Sicht vorgelegt (Leidinger: *Verletzbarkeit gestalten*, 109–166). Im Folgenden geht es um die Bedeutung der Vulnerabilität für Jesu Option für Menschen in Armut und Bedrängnis. Denn schon bei der Formulierung ‚Option für die Armen‘ gibt es ein Problem, da die Bezeichnung ‚die Armen‘ eine Gefahr der Vulnerabilisierung und damit einer versteckten, aber wirksamen Vulneranz birgt. Daher ziehe ich der Rede von ‚die Armen‘ die Formulierung ‚Menschen in Armut und Bedrängnis‘ vor. Dies geschieht mit Rückbezug auf die Pastoralkonstitution, wo von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders

¹⁰⁷ Hier weise ich gern auf das Grundlagenwerk von Elmar Klinger hin, der Armut in doppeltem Sinn als „Herausforderung Gottes“ (s. Buchtitel) begreift, das 2. Vatikanum in seiner inneren Beziehung zur Befreiungstheologie darstellt und damit zugleich eine veritable Darstellung der Dogmatik des Konzils liefert (Klinger: *Armut*).

der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) die Rede ist.¹⁰⁸ Die alternative Formulierung beugt der Gefahr vor, Armut auf finanzielle Armut zu beschränken. Wie das Zachäus-Narrativ zeigen wird, ist es vulnerabilitätstheologisch notwendig, sogar noch einen Schritt weiter zu gehen und Menschen in ihrer vielfältigen Vulnerabilität in den Blick zu nehmen. Lässt sich biblisch von einer Option Jesu für Menschen in ihren vielfältigen Verwundbarkeiten sprechen?

Was zeigt sich, wenn das Thema ‚Vulnerabilität und Armut‘, das in der interdisziplinären Armutsforschung intensiv debattiert wird, mit dieser Option heterolog zusammengeführt wird? Mit dieser Frage werfe ich zunächst einen Blick auf die Debatten um Armut und Vulnerabilität, die bereits in *Schöpfung durch Verlust I* (47–51) thematisiert wurden; sie werden nun in Bezug auf das Gerechtigkeitsproblem im Verletzlichkeitsparadox weitergeführt. Danach stelle ich *in nuce* dar, wie Jesus mit seiner inkarnatorischen Praxis das Agency-Potential der Vulnerabilität in verschiedene Richtungen nutzt. Lässt sich Jesu Option für die Armen weiterführend auch als Option für die Agency von Menschen in Armut und Bedrängnis verstehen? Inwiefern braucht dies eine besondere Aufmerksamkeit für die menschliche Vulnerabilität? Im dritten Unterpunkt geht es darum, welche Bedeutung dem Sacrifice im Sinne einer Selbstverschwendung in dieser Problematik zukommt. Kann eine solche Selbstverschwendung als ‚contre-conduite‘¹⁰⁹ eine Antwort geben auf die Ungerechtigkeit, die das Verletzlichkeitsparadox birgt?

Auch das folgende Kapitel geht heterolog vor und setzt bei säkularen Fragestellungen an, die im Kontext der Armuts- und Migrationsforschung stehen.

¹⁰⁸ Im Lateinischen heißt es „pauperum praesertim et quorumvis afflictorum“, wobei das Wort „afflictorum“ bereits deutlich macht, dass es nicht um einen Tunnelblick auf finanzielle Armut geht, der weitgreifende Verwundbarkeiten ausschließen würde. Das lateinische Verb ‚affligo‘ umfasst die Bedeutung (an)schlagen, schmettern, werfen; beschädigen, verletzen, niederwerfen; bedrängen, schwächen, entmutigen (PONS: Latein-Deutsch). Das Wort markiert Verletzungen verschiedenster Art.

¹⁰⁹ ‚Contre-conduite‘ ist ein Begriff von Michel Foucault und bezeichnet ein ‚Gegen-Verhalten‘, das sich dem Machtzugriff der Gouvernamentalität entzieht (vgl. Foucault: *Sicherheit*, 296–312). Dabei geht es um die Kunst, sich nicht fraglos von Mächten regieren zu lassen, die übermächtig auftreten – wie die Vulnerabilität, die das Verhalten in Richtung Vulneranz zu lenken versucht. Auf eine erlittene Verwundung nicht mit Schutz- und Sicherheitsstrategien zu reagieren, sondern mit einer Erhöhung der eigenen Vulnerabilität, ist ein solches paradoxes Gegen-Verhalten (s. *Schöpfung durch Verlust I*, 334–339).

1.2.1 Säkularer Ansatzpunkt: Armut und die Ungerechtigkeit im Verletzlichkeitsparadox

In UN-Gremien, die für Armutsbekämpfung, Entwicklungspolitik und Gesundheitsfürsorge zuständig sind, ist ‚poverty and vulnerability‘ seit der Wende zum 21. Jahrhundert ein feststehender Doppelbegriff. Dies ist kein Zufall, denn die Armutsforschung gehört zu den ersten Forschungsbereichen, die ‚Vulnerabilität‘ seit den 1980er Jahren zum Schlüsselwort ausbauen.¹¹⁰ Der Doppelbegriff erweitert den Fokus, da Vulnerabilität ein Zukunftsbegriff ist und damit die Gefahren und Chancen einbezieht, die sich in der Gegenwart für zukünftige Entwicklungen zeigen. So werden auch Kinder erfasst, die aus gesicherten finanziellen Verhältnissen stammen, aber zuhause geschlagen werden oder sexualisierte Gewalt erleiden und daher langfristig besonderen Gefahren, auch der Gefahr der Verarmung, ausgesetzt sind.

Vulnerabilität hat einen engen Bezug zur Armut, weil Armut Menschen oder Gruppen verletzt, manchmal sogar bis in den Tod: Hunger *nagt*, d. h. er erzeugt körperliche und seelische Wunden; Flucht beraubt Menschen ihres Besitzes und bringt sie vielfach in Lebensgefahr; im Krieg, der Armut explosionsartig wachsen lässt, ist die Verwundung des Gegners das erklärte Ziel. Wie die vielgestaltige Armut so hat auch die Vulnerabilität multiple, häufig überraschende und meist schwer kontrollierbare Machtwirkungen. Alleinerziehende haben eine höhere Anfälligkeit für Erkrankungen, die mit finanzieller Armut und schlechter Ernährung, erhöhtem Stress und Überlastung sowie unter Umständen mit sozialer Ausgrenzung einhergehen.

Ähnlich wie der Begriff ‚Armutgefährdung‘ richtet ‚Vulnerabilität‘ den Blick nicht nur auf das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt bereits ist, sondern zugleich auf das, was in Zukunft eventuell oder wahrscheinlich geschehen kann. Vulnerabilität als Zukunftskategorie fragt aber nicht nur nach der Gefährdung, sondern auch nach den Handlungsperspektiven, die sich aus dem zukünftig-Möglichen für die Gegenwart ergeben. In der Armutsbekämpfung bedeutet dies, die Vulnerabilität bestimmter sozialer Gruppen (z. B. Alleinerziehende, Flüchtlinge und Geflüchtete, religiöse oder kulturelle Minderheiten, Menschen im Niedriglohnsektor, Schwerkranke, Menschen mit Behinderung, Langzeitarbeitslose) möglichst genau zu erfassen, um geeignete Gegenmaßnahmen ergreifen zu

¹¹⁰ S. *Schöpfung durch Verlust I*, 47–51. Zu den vielfältigen Zusammenhängen zwischen Armut und Vulnerabilität s. meinen Artikel Keul: *Armut* im „Handbuch Philosophie und Armut“ von 2021 (Schweiger / Sedmak: *Handbuch*), das die Armutproblematik in ihrer Komplexität interdisziplinär hervorragend erfasst.

können, damit aus der Vulnerabilität als *möglicher* keine *tatsächliche* Verwundung wird.

Die neuere Armutsforschung gibt aber auch zu bedenken, dass es problematisch ist, beispielsweise eine Bevölkerung in Hungerkrisen, die unter dem Klimawandel leidet, allein unter der Perspektive passiver Vulnerabilität zu betrachten. So bestünde die Gefahr, dass diese Bevölkerung *ausschließlich* als Opfer erfasst wird, ohne dass ihre Handlungskompetenzen und ihre faktischen Aktivitäten beachtet werden:

„Anstatt als aktiv Handelnde werden die betroffenen Gruppen als passive Opfer in einem zunehmend bedrohten Ökosystem wahrgenommen. Übersehen wird so, dass Individuen und Gruppen Risiken auch absichtsvoll eingehen können und sollen und dass Adaptionen nicht nur Verlust, sondern auch Chancen bedeuten“ (Collet: *Brückenkonzept*, 19).

Allerdings liegt diese Problematik auch am Vulnerabilitätsbegriff. Wenn man Vulnerabilität ausschließlich als etwas Passives betrachtet, das als Schwächung erlitten wird, so rückt nur das Victim-Sein in den Mittelpunkt. Dass auch und gerade Menschen in Armut Risiken eingehen, damit ihre Vulnerabilität gezielt erhöhen und damit als Handelnde aktiv sind, um ein bestimmtes Ziel (z. B. bessere Bildungschancen für ihre Kinder) zu erreichen, wird dann übersehen. In dieser Argumentationslinie¹¹¹ plädiert Collet dafür, den Vulnerabilitätsbegriff weiter und dynamischer zu fassen.

Die Corona-Pandemie hat eine weitere Problematik freigelegt, die dem Verletzlichkeitsparadox inhärent ist. Dieses Paradox besagt, dass Sicherungsstrategien neue Verwundbarkeiten erzeugen, so dass im Schadensfall der Schaden umso größer wird. So sind Pandemien ein Ergebnis des Verletzlichkeitsparadoxes, denn Pandemien, also *weltweite* Epidemien, gibt es erst, seit die Menschheit global vernetzt ist und damit ihren Wohlstand steigert und absichert. Die destruktive Kraft einer Pandemie, die kein Land der Erde verschont, führt die exponentielle Schadwirkung, um die es im Verletzlichkeitsparadox geht, eindrücklich vor Augen. Allerdings wurde in *Schöpfung durch Verlust I* ein Gerechtigkeitsproblem noch nicht beleuchtet, das sich aus dem Verletzlichkeitsparadox ergibt. Der größere Schaden, um den es in diesem Paradox geht, trifft häufig diejenigen, die nicht von den vorigen, den Wohlstand steigernden Sicherungen profitiert hatten. An den Folgen von Pandemien leiden diejenigen am meisten, die von diesem Wohlstand gar nicht profitiert hatten, dann aber vom Schaden umso

¹¹¹ Collet arbeitet nicht mit der Unterscheidung zwischen Victim und Sacrifice, die sich in der interdisziplinären Vulnerabilitätsforschung ja noch nicht etabliert hat. Aber sein Ansatz lässt sich mit dieser Unterscheidung klarer fassen. Collet kritisiert den Tunnelblick auf das Victim-Sein, der die Aktivität des Sacrifice verdeckt.

mehr betroffen sind – weil sie kaum Ressourcen haben, um die Schädwirkungen einzudämmen. Der Schaden der Corona-Pandemie ist in Ländern und Personen-
gruppen, die von Armut gezeichnet sind, am größten. Dennoch kommen Impfstoffe den finanziell wohlhabenden Ländern, die von der Globalisierung stark profitierten, schneller zugute. Von den Sicherungen profitieren diejenigen am meisten, die in finan-
ziellem Reichtum leben; zu Schaden kommen diejenigen am stärksten, die nicht von den Sicherungen profitierten. Insofern birgt das Verletzlichkeitsparadox ein Gerechtigkeitsproblem. – Lässt sich dieses Gerechtigkeitsproblem mit der Option Jesu für Menschen in ihren vielfältigen Verwundbarkeiten in Beziehung setzen?

1.2.2 Leben und öffentliches Wirken Jesu – praktizierte Inkarnation

Armut und Verwundbarkeit sind im Leben und öffentlichen Wirken Jesu zentral. Der Spur folgend, die die Inkarnation Gottes für ein humanes Leben zeichnet, schreibt sich die menschliche Vulnerabilität auf verschiedene Weise in sein Wirken ein. Die Vulnerabilität beginnt mit Zeugung und Geburt und wird von Jesus aktiv fortgeführt in einem Leben, das aus der Zuwendung und dem Engagement für andere und mit anderen Menschen lebt. Der biblische Jesus vertritt seine Reich-Gottes-Botschaft, indem er sie in Gleichnissen, Lehrreden und Wunderhandlungen praktiziert und beleuchtet. Bei seinem Engagement für Gerechtigkeit und für das Wohlergehen anderer Menschen ist er bereit, große Risiken einzugehen, die ihn am Ende sogar das Leben kosten. Jesus folgt der inkarnatorischen Spur, die die Menschwerdung Gottes zeichnet. Sein Handeln spiegelt, was Gott in der Menschwerdung tut: Er macht sich verwundbar für Andere, auch wenn es ihn selbst in Schwierigkeiten bringt. Er geht mitten hinein in die religiösen Auseinandersetzungen, die sozialen Turbulenzen und den politischen Aufbruch seiner Zeit. Sein Leben praktiziert von der Krippe bis zum Kreuz Inkarnation, denn er geht den riskanten Weg in eine vulnerable und vulnerante Welt. „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1,15)

Umkehr zu predigen, das ist eine riskante Sache. Man sagt anderen Menschen, dass sie in eine falsche Richtung laufen und einen Richtungswechsel vollziehen sollen. Viele Menschen mögen es nicht, wenn Andere ihnen sagen, was sie zu tun und zu lassen haben. Wer sich in die Öffentlichkeit wagt, macht sich angreifbar. Das war in Jesu Zeit genauso wie es das heute ist. Die eigene Verwundbarkeit wird erhöht, weil nicht nur die Familie, die Nachbarschaft, der Freundeskreis und die Arbeitskolleg:innen mit kritischem Blick beobachten, was man tut. Vielmehr schauen, hören und urteilen auch viele Menschen, die einen

gar nicht persönlich kennen. In einer Diktatur hat es besondere Brisanz, bewusst in die Öffentlichkeit zu gehen. Wenn dieses Auftreten nicht linienkonform ist, kann es den Kopf kosten. Bald schon hat Jesus Johannes den Täufer vor Augen, der ins Gefängnis geworfen und geköpft wurde; nach biblischer Darstellung hatte dieser es gewagt, die Ehe des Herodes zu kritisieren: „Du hattest nicht das Recht, die Frau deines Bruders zur Frau zu nehmen.“ (Mk 6,18) Kritik an Herrschenden ist eine riskante Sache, vor allem in einem Machtsystem, das an öffentlichem Ansehen, unschlagbarer Finanzstärke und unbedingter Verteidigungsmacht von Herodes-Strategien aller Couleur orientiert ist. Vielleicht entsteht das Engagement sogar im Widerspruch zu dem, was in der (Religions-)Politik geschieht. Wenn aber die ‚Machthaber‘ auf der anderen Seite stehen, wird es gefährlich, denn sie haben schlagkräftige Verteidigungsmittel.

Man braucht schon etwas Besonderes, um in dieser Herausforderung zu bestehen. Vielleicht verdankt sich die Belastbarkeit einer dicken Schutzhaut, die man sich im Lauf der Jahre aneignet und wie eine Rüstung um sich legt, damit sie vor Verwundungen bewahrt. Oder aber man will diese Rüstung gerade nicht, weil man berührbar bleiben will und damit zwangsläufig verletzlich ist. Bei Jesus war Letzteres der Fall. Seine Option für Menschen in Armut und Bedrängnis wächst aus seinem besonderen Umgang mit der menschlichen Vulnerabilität. Ihn zeichnet aus, dass er Menschen nicht über einen Kamm schert, sondern sie in ihrer konkreten, spezifischen Vulnerabilität, in ihren multiplen Verwundbarkeiten, wahrnimmt. Seine Gleichnisse, Lehrreden, Heilungen und Wunder zeigen, wie er sich Menschen in ihrer Verwundbarkeit zuwendet und deswegen ihre Armut und Bedrängnis wahrnimmt. Er schaut hin und sieht sogar jene Wunden und Verwundbarkeiten, die sich verstecken. Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, worum es dabei geht, die Erzählung von der an Blutfluss leidenden Frau und die Erzählung vom Zöllner Zachäus.

Die Evangelien stellen heraus, dass Jesus sich durch Sensibilität für Wunden und Verwundbarkeiten aller Art auszeichnet – und dass er bereit sei, die verursachende Vulneranz offenzulegen. Das zeigt die Heilung einer Frau, „die schon zwölf Jahre an Blutfluss litt. Sie war von vielen Ärzten behandelt worden und hatte dabei sehr zu leiden; ihr ganzes Vermögen hatte sie ausgegeben, aber es hatte ihr nichts genutzt, sondern ihr Zustand war immer schlimmer geworden.“ (Mk 5,25–34, hier 25) Die Frau, deren Namen nicht genannt wird, drängt sich in der Menschenmenge heimlich an Jesus heran, so dass er sie nicht sieht. Sie will und kann ihre Verwundung nicht öffentlich machen, setzt aber ihre Hoffnung auf Heilung. Sie berührt seine Kleidung, und „sobald sie die Quelle des Blutes und sie spürte in ihrem Leib, dass sie von ihrem Leiden geheilt war.“ Jesus aber fragt nach und holt ihre verletzende Krankheit aus dem Dunkelraum des Verschweigens heraus. Noch voller Furcht erzählte sie ihm, was ihr geschehen

ist. „Er aber sagte zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.“ (Mk 5,34)

Verwundungen funktionieren überaus machtvoll, weil sie sich wegen der Vulnerabilität, die sie verkörpern, potenzieren können. Ständige Blutungen schwächen den Körper. Zudem galt eine ‚blutflüssige‘ Frau damals als kultisch unrein. Auf das körperliche Phänomen folgt verstärkend die soziale Ächtung.¹¹² Diese wiederum gräbt sich alltäglich in das Leben hinein. Eine Frau mit Blutfluss ist sozial ausgegrenzt, weil die Berührung mit ihr oder mit einem Gegenstand, den sie berührt hat, die Unreinheit angeblich überträgt. Wenn sie sich auf einen Stuhl setzt, so wird dieser tabu. Soziale Kontakte und menschliche Kommunikation sind damit gravierend behindert. Soziale Ausgrenzung aber wirken als Verstärker auf das Zerstörerische der körperlichen Wunde. Auffällig ist, dass die Frau von Jesus die Heilung erhofft, dass er sie aber auf ihren eigenen Glauben zurückverweist: „dein Glaube hat dir geholfen“. Jesus rückt sie, die buchstäblich an den Rand gedrängt und ausgegrenzt war, in den Mittelpunkt. Und sie bekommt einen Segen mit auf den Weg, ein ‚Benedicat‘, das gutheißt, was sie tat: „Geh in Frieden!“

In dieser Geschichte gehen zwei Menschen – die Frau, deren Name nicht genannt wird, und Jesus – Risiken ein und erhöhen durch ihr eigenes Handeln ihre Vulnerabilität. Sie bleiben beide nicht passiv, sondern nutzen das Agency-Potential ihrer Vulnerabilität. Hätte Jesus die ganze Sache schweigend übergangen, würde er sich nicht dem Vorwurf des Tabubruchs aussetzen. Auch wenn die biblischen Narrative Jesus oft heldenhaft stilisieren und ihm alle möglichen Kompetenzen zuschreiben, so geht es in den Heilungsgeschichten dennoch darum, dass Menschen in Bedrängnis ihre eigene Handlungsfähigkeit steigern oder zurück-erlangen. Das Neue Testament erzählt von vielen Heilungen, die dies symbolisch ausdrücken. Demnach heilt Jesus die „verdorrte“, kraftlose und handlungsunfähige Hand eines Mannes, so dass dieser wieder anpacken und ‚handeln‘ kann (Mt 12,9–13). Eine verkrümmte Frau wurde aufgerichtet, so dass sie anderen Menschen wieder auf Augenhöhe begegnen und aufrecht durchs Leben gehen kann (Lk 13,10–17). Dass die Frau, die an Blutfluss litt, durch ihre eigene Aktivität ihre Handlungskompetenz zurückerlangt, indem sie durch die unerlaubte Berührung ihre Vulnerabilität erhöht, ist das Besondere dieser Heilungsgeschichte. Daraus lässt sich die These ableiten, dass die Reich-Gottes-Botschaft eine Option für die

¹¹² Monika Fander versteht diese Heilungsgeschichte „als eine Art Auferweckungsgeschichte“ (Fander: *Frau im Markusevangelium*, 59), da sie mit der Erzählung von der Auferweckung der Jairustochter zu einem Erzählstück verwoben ist. Die Analysen von Fander (1989), auch die sozialgeschichtlichen, sind heute noch lesenswert, auch wenn die neutestamentliche Exegese nicht mehr mit der Gegenüberstellung Judentum – Christentum arbeitet.

Agency von Menschen in Armut und Bedrängnis inkludiert, die bei den komplexen Verwundbarkeiten ansetzt. Ohne Aufmerksamkeit für konkrete Verwundbarkeiten im Hier und Jetzt kann die Option nicht greifen.

Dass es bei der Option für Menschen in Armut und Bedrängnis nicht ausschließlich um finanzielle Armut geht, sondern tiefergreifend um Vulnerabilität, zeigt die Episode mit dem Zöllner Zachäus. Als Jesus in Jericho auf Zachäus trifft (Lk 19,1–10), war dieser auf einen Maulbeerfeigenbaum gestiegen, um Jesus zu sehen; „er war der oberste Zollpächter und war reich“ (ebd. 2). Jesus geht im Blick auf dessen kleine Gestalt über die soziale Ächtung, die dieser als Zöllner erfuhr, einfach hinweg, spricht ihn bei seinen Stärken an und bittet um Gastfreundschaft. Dieses Gegenverhalten überrascht den Zöllner, und er reagiert selbst mit einer Überraschung: Er nimmt Jesus „freudig“ bei sich auf und gelobt, seinen finanziellen Reichtum zu teilen und vierfach zurückzugeben, was er unrechtmäßig erworben hatte. In dieser doppelten ‚contre-conduite‘ werden die destruktiven Machtwirkungen der Vulnerabilität ins Kreative umgekehrt. Zachäus wird fähig zu einer Verschwendungspraxis, die zu seinen eigenen Gunsten ausgeht und zugleich zum sozialen Frieden beiträgt.

Wer auf Vulnerabilität achtet, stößt auf Armut. Wer auf Armut achtet, stößt auf Vulnerabilität. Im Neuen Testament wird dieser Zusammenhang, der in der Armutforschung heute sehr komplex diskutiert wird, ebenfalls offensichtlich. Dass die Befreiungstheologie von einer ‚Option für die Armen‘ spricht, kommt daher nicht von ungefähr. Wolfgang Stegemann stellt in seiner sozialgeschichtlichen Forschung über die Zeit Jesu fest: „Die große Mehrheit der antiken Landbevölkerung lebte auf dem schmalen Grat zwischen der Sicherung der Subsistenz und dem Hunger.“ (Stegemann: *Jesus*, 256) Israel durchlitt damals eine wirtschaftliche Krise, viele Menschen waren ‚arm dran‘, wie man im Deutschen heute sagt. Aber es gab auch finanziell Reiche, die in Politik und Wirtschaftsleben das Sagen hatten. Verwundungen und Krankheiten, Armut und Hunger sind häufig auf Ungerechtigkeiten zurückzuführen. Verbesserungen bei Einzelnen zu unterstützen, reicht nicht aus. Jesus will Veränderungen herbeiführen, denn die Ordnung der Dinge ist nicht in Ordnung. Weil die Arbeitsbedingungen zu hart sind, ereignen sich schwere Unfälle. Weil der Arbeitsmarkt prekär ist, gibt es Stundenlöhner, die viel zu gering entlohnt werden. Weil Einige wachsenden Besitz anhäufen, werden Andere ärmer. Einem reichen jungen Mann, der Jesus nachfolgen will, sagt dieser: „Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“ (Mk 10,25) Das ist eine klare Ansage. Wer sich die Wunden und Verwundbarkeiten Anderer vom Leib hält, kann nicht mit dem Zuspruch Gottes rechnen. „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes.“ (Lk 6,20), so verheißt es die Bergpredigt. Diese provozierende Verheißung ist ein Affront gegenüber einer Gesellschaft, die Menschen nach finanziel-

lem Reichtum und öffentlichem Ansehen bemisst und denkt, dass diese Ordnung der Dinge auch vor Gott gültig sei.

Karlheinz Ruhstorfer betont: „Das Gottesreich [...] betrifft den ganzen Menschen in seinen leiblichen, seelischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen.“ (Ruhstorfer: *Christologie*, 239) Die mangelnde Bereitschaft von Menschen, solidarisch zu handeln und Gerechtigkeit zu praktizieren, erzeugt Vulneranz und damit eine Ordnung, die dem Reich Gottes widerspricht. Wer aber die Ordnung der Dinge umzukehren versucht – „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten“ (Mt 20,16) – muss mit dem Widerstand derer rechnen, die von der geltenden Ordnung profitieren. Wenn die Zahl der Anhänger:innen steigt, steigt auch das Risiko, selbst Schaden zu erleiden. Konflikte auf verschiedenen Ebenen, auch innerhalb der eigenen Gemeinschaft, sind vorprogrammiert. Jesus geht dieses Risiko ein, weil es um etwas geht, das ihm heilig ist, das ihm am Herzen liegt, wofür er brennt und wofür er sich leidenschaftlich engagiert. „Euch aber muss es zuerst um Gottes Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33) ‚Gottes Reich und seine Gerechtigkeit‘ sind zwei Größen, die nicht voneinander zu trennen sind. Das ist ein entscheidender Punkt. Gottesliebe ist ohne Nächstenliebe, die sich für Gerechtigkeit einsetzt, gar keine Gottesliebe. Hier kommt der Kerngedanke der Inkarnation aus einer anderen Perspektive zum Ausdruck. Die Menschwerdung Gottes ist ein Akt der Liebe und der Solidarisierung mit den Menschen in ihrer Vulnerabilität. Daher ist die Gottesliebe nicht ohne die Nächstenliebe zu haben (s. u. 1.3.2). Dass Jesus bereit ist, für diesen unlösbaren Zusammenhang Risiken für Leib und Leben einzugehen, ohne dass er dazu gezwungen würde, zeichnet sein Handeln als praktizierte Inkarnation aus. Er setzt seine Verwundbarkeit aufs Spiel, um Leben zu eröffnen – für sich selbst und für Andere. Kranke und Sterbende, Hungernde und Gefangene, marginalisierte Fischer und geächtete Prostituierte erhalten seine Aufmerksamkeit.

Den Finger in die Wunde von Armut und Unrecht zu legen und Ungerechtigkeiten öffentlich zu benennen ist besonders gefährlich für einen Menschen wie Jesus, der keine militärische Macht hat, mit der er sich gegen drohende Angriffe zur Wehr setzen könnte; kein Geld für Top-Anwälte oder zur Bestechung von Richtern; keinen Besitz, hinter dessen Schutzmauern er sich verschanzen könnte. Sein öffentliches Auftreten macht ihn öffentlich verwundbar und bringt viele Opfer, um die Reich-Gottes-Botschaft überzeugend vertreten zu können. Nicht erst mit dem Kreuz, sondern schon im Leben und öffentlichen Wirken Jesu wird ‚Opfer‘ zum Thema der Theologie. Um den Punkt, wie ein solches Opfer theoretisch einzuordnen und zu begreifen sei, geht es im Folgenden.

1.2.3 Sacrifice für Andere, eine Gabe an das Leben. Selbstverschwendung als ‚contre-conduite‘ zum Verletzlichkeitsparadox

Den biblischen Narrativen zu Leben und Sterben Jesu folgend, ist ‚Opfer‘ ein zentrales Thema der Christologie, aber auch der Theologie insgesamt.¹¹³ Mit der Auseinandersetzung um ‚die Gabe‘ (Hoffmann: *Skizzen*; Hoffmann u. a.: *Gabe*) erhielt die Debatte einen neuen, auch interdisziplinären Akzent. Für den vorliegenden Kontext ist die Studie von Miriam Leidinger besonders interessant, die aus vulnerabilitätstheologischer Sicht unter dem Stichwort „Mit den Opfern“ die Christologie Jon Sobrinos (Leidinger: *Verletzbarkeit gestalten*, 109–166) untersucht. Sie kommt zu dem kritischen Schluss: „Die Opposition zwischen dem aktiven, freiwilligen Leiden und Handeln der Nicht-Opfer auf der einen Seite und dem passiven, unfreiwilligen Leiden der Opfer auf der anderen wird mit Sobrinos Christologie implizit festgeschrieben.“ (ebd. 166) Inwieweit diese Kritik auf Sobrino zutrifft, steht hier nicht zur Debatte. Aber die Frage nach dem Opfer ist im Blick auf das Neue Testament sowie für die aktuellen Vulnerabilitätsdebatten ganz entscheidend. In *Schöpfung durch Verlust I* habe ich dafür argumentiert, Opfer im Sinn von Victim und Sacrifice voneinander zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Zu unterscheiden sind sie, weil es in der Tat etwas Anderes ist, ob jemand sich selbst zu einem Handeln entscheidet, das die Vulnerabilität (die eigene oder die von anderen Menschen) erhöht – was bedeutet, ein Selbst- oder Fremd-Sacrifice zu bringen; oder ob jemand eine Verletzung erleidet, eine Schädigung erfährt, auf die diese Person selbst keinen Einfluss hat wie bei Victims eines Verkehrsunfalls, einer Naturkatastrophe, eines Raubüberfalls, sexueller Gewalt, Folter oder andere furchtbare Widerfahrnisse – sie werden victimisiert. Aber beides lässt sich zugleich nicht voneinander trennen, weil sie in der Realität wechselseitig aufeinander bezogen sind und kein statisches, sondern ein sehr bewegliches, komplexes System bilden. Wer selbst zum Victim geworden ist, kann andere Menschen opfern und hoffen, auf diesem Weg die eigene Ohnmachtserfahrung überwinden zu können. Wenn jemand *jetzt* ein Sacrifice bringt, so kann es sein, dass dieses Opfer *einige Jahre später* als Victimisierung erscheint oder sich als solche herausstellt, z. B. wenn man in einem religiösen Zwangssystem manipuliert wurde; Frauen, die in Orden oder Geistlichen Gemeinschaften Missbrauch erfahren haben, können ein erschütterndes Lied davon

¹¹³ Fundamentaltheologisch ist hier besonders die viel zu wenig beachtete Studie von Joachim Negel (2005) einschlägig, die den Opferbegriff umfassend historisch und systematisch als Fundamentaltbegriff der Theologie beleuchtet (Negel: *Ambivalentes Opfer*).

singen.¹¹⁴ Jedes Sacrifice, das gebracht wird, erzeugt eine gewisse Victimisierung, auch wenn Menschen diese keinesfalls immer gleich intensiv erleben – es geschieht ein Verlust, Lebensressourcen werden hergegeben oder geraubt. Ein Selbst-Sacrifice, bei dem jemand eine gewisse Victimisierung in Kauf nimmt, weil nur mit ihr ein bestimmtes Ziel erreicht werden kann, hat häufig ganz andere Machtwirkungen als ein Fremd-Sacrifice, das Andere victimisiert. Das einfachste und grundlegendste Beispiel hierfür ist die Geburt eines Kindes. Sie ist mit Verletzungen, Schmerzen, Verlust von Lebensressourcen verbunden, aber dies geschieht mit dem Ziel, einem Kind das Leben zu *schenken*. Trotzdem kann die Victimisierung sehr hoch sein, insbesondere, wenn die Geburt für die Mutter tödlich ausgeht.

Weil das Verhältnis zwischen Victim und Sacrifice so hoch komplex ist, argumentiere ich dafür, die Vulneranz *systematisch* in ihre Analysen einzubeziehen. Eine Frau kann auch in einer sozial-politischen Struktur, beispielsweise in der Leibeigenschaft, dazu gezwungen werden, schwanger zu werden und ein Kind zur Welt zu bringen, was äußerst vulnerant ist und die Frau victimisiert. Das bedeutet aber nicht automatisch, dass sie dieses Kind später nicht liebt, sondern vielleicht tut sie alles dafür, dass dieses Kind trotzdem einen guten Start ins Leben hat. Ihre Victimisierung schließt nicht aus, dass sie ein Sacrifice bringt, eine angesichts ihres Schicksals überaus großzügige Gabe an dieses neue Leben, das nichts für die Victimisierung kann. Eine solche Liebe der Mutter zu ihrem Kind würde aber keinesfalls die Vulneranz dessen legitimieren, der die Schwangerschaft erzwungen hatte.

Das Problem, das Leidinger im Blick auf Sobrino benennt, ist die *binäre Codierung* zwischen Victim und Sacrifice, die diese komplexen Wechselwirkungen nicht erfassen kann. Man muss das ‚aktive, freiwillige Leiden‘, das Sobrino vor Augen führt und das Jesus Christus verkörpert, von dem ‚passiven, unfreiwilligen Leiden von Menschen in Armut‘ unterscheiden. Bei dem einen geht es um ein Opfer im Sinn von Selbst-Sacrifice, bei dem anderen um ein Opfer im Sinn von Victim. Aber man kann beides, Victim und Sacrifice, zugleich nicht voneinander trennen. Denn auch Menschen in Armut und Bedrängnis gehen aktiv und freiwillig Leiden ein, häufig für andere Menschen und mit dem Ziel, die Machtwirkungen von Armut und Bedrängnis wenigstens einzuschränken, wenn man sie schon nicht abschaffen kann. Der biblische Jesus ist das beste Beispiel hierfür:

¹¹⁴ S. hierzu den Sammelband „Erzählen als Widerstand“, der autobiographische Berichte über Manipulation, Missbrauch und Gewalt von ‚Geistlichen‘ (weiblich und männlich) gegen Frauen vorlegt und damit das Schweigen bricht, das zuvor gegenüber dieser besonderen, mit der Ambivalenz des Heiligen eng verwobenen Vulneranz herrschte (Haslbeck u. a.: *Erzählen als Widerstand*).

Wenn er schon als Neugeborenes von einem Diktator verfolgt wurde und seine Familie mit ihm fliehen musste, so ist er eindeutig ein Victim. Er erleidet nicht nur aktiv-freiwillig, sondern auch passiv-unfreiwillig und steht daher für beides. In seinem öffentlichen Wirken ist er zum Selbst-Sacrifice bereit bis dahin, dass er dem Kreuzestod nicht ausweicht. Dieses Selbst-Sacrifice führt dazu, dass er am Kreuz victimisiert wird. Ein solcher Foltertod ist nicht weniger schmerzlich, weil man zuvor das Risiko der Verurteilung eingegangen ist – er bleibt eine Victimisierung.¹¹⁵ Victim sein und ein Sacrifice bringen schließen sich nicht aus. Sie hängen zusammen, beispielsweise wenn Menschen selbst erlebt und erlitten haben, was es bedeutet, zur Flucht gezwungen zu sein, und später bereit sind, eigene Lebensressourcen herzugeben, um Anderen in ihrem Leiden beizustehen und dieses Leiden zu minimieren.¹¹⁶ Nach Lukas sagt Jesus einmal von sich selbst: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ (Lk 9,58) Mit dieser eindrücklichen Migrationsmetapher bringt Lukas das Ausgesetztsein Jesu auf den Punkt.

Geht man im Blick auf Menschen mit erhöhter Vulnerabilität von einer binären Codierung zwischen Victim und Sacrifice aus, so führt dies zu dem, was der Geograph Hans-Joachim Bürkner „Vulnerabilisierung“ nennt (Bürkner: *Vulnerabilität*, 36). Menschen werden auf den Victim-Status fixiert, nicht als Agents wahrgenommen und in der Folge eines Teils ihrer Handlungspotentiale beraubt. Aktuell diskutiert die Vulnerabilitätsforschung dieses Problem vor allem im Migrationsdiskurs, wo Vulnerabilität in Asyl- und Schutzstatusverfahren ein Kriterium zur Feststellung des Gefährdungsgrades ist. Die Orientierung an oder gar Fixierung auf die Vulnerabilität verdeckt die Agency, die Handlungsstärke der Victims. Sabine Bauer-Amin bringt das Problem mit einer Frage auf den Punkt: „What is the Problem with Current Perceptions of Refugees as Mere Victims?“ (Bauer-Amin: *Refugees*) Kommen Geflüchtete aufgrund ihrer erhöhten Vulnerabilität in Deutschland an, werden sie als Victims und damit als hand-

¹¹⁵ „Die Inkarnation Gottes in der Person Jesu würdigen bedeutet [...], Jesu reales Leiden als böses Leiden durch und durch ernst zu nehmen und nicht auf ein Erkenntnisproblem zu reduzieren. Am Kreuz zeigt sich, wie konsequent und risikoreich die Inkarnation, die Selbsthingabe Gottes an die Welt zu denken ist.“ (Schübler: *Entzogenes Ereignis?*, 158).

¹¹⁶ Das ist allerdings kein Automatismus, sondern eine Gabe, zu der man sich entscheidet oder auch nicht. Auch etliche Menschen, die beispielsweise in Deutschland aufgrund von Flucht aus anderen Ländern angekommen sind und sich integrieren konnten, haben gegenüber neuen Flüchtlingen gruppenbezogene Vorurteile, die solidarisches Verhalten verhindern (Matic: *Gegen Flüchtlinge*). Die empirische Erhebung der Mercator-Stiftung zu „Einstellungen zur Integration in der deutschen Bevölkerung“ stellt für das Jahr 2020 jedoch fest: „Befragte ohne Einwanderungsgeschichte zeigen eine verstärkte Abwertung von Geflüchteten verglichen mit Menschen mit eigener Einwanderungsgeschichte.“ (Zick / Krott: *Studienbericht*, 26).

lungsschwach wahrgenommen und definiert. Hier zeigen sich Auswirkungen der Tendenz, Vulnerabilitätsforschung ausschließlich als Schwachstellenanalyse zu betreiben und die aktiven Potentiale der Vulnerabilität im Sacrifice zu ignorieren.

Der entscheidende Punkt ist demnach, die binäre Codierung zu überwinden, die mit einem eingeschränkten Begriff von Vulnerabilität verbunden ist. Eine erhöhte Vulnerabilität muss nicht Folge einer Victimisierung, sondern sie kann auch Folge eines Sacrifices sein. Dann ist sie ein Zeichen von Handlungsstärke, nicht von Schwäche. Das öffentliche Auftreten Jesu – seine Kritik an Strukturen und Ritualen, die nicht den Menschen dienen („Der Sabbat ist für den Menschen da“, Mk 2,27); sein Entlarven religiöser Ausgrenzungen (der barmherzige Samariter, Lk 10, 30–37) und sozialer Exklusionsmechanismen (die Frau, die unter Blutfluss leidet); sein Brandmarken der Geldgier im heiligen Raum des Tempels – steht hierfür. Die Sacrifices, die Jesus gibt, angefangen allein schon bei seinem Wanderleben, sind eine Gabe an das Leben.

Auch die binäre Codierung von ‚Täter – Opfer‘ gilt es in diesem Sinn zu überwinden und damit eine angemessenere Darstellung der Komplexität zu ermöglichen. Zu fragen ist dabei, warum das Wort ‚Täter‘ in solchen Kontexten immer mit ‚Gewalttäter‘ identisch gesetzt wird. Die Täterschaft eines Sacrifices, das anderen Menschen in Armut und Bedrängnis beisteht, wird gar nicht als Täterschaft, als Handlungsstärke begriffen. Wo es ein Victim gibt, gibt es anscheinend nur einen Gewalttäter (oder eine Gewalttäterin), nichts Drittes. Aber ein Victim kann selbst zur Tat schreiten und entweder ein Selbst-Sacrifice bringen oder ein Fremd-Sacrifice, um aus der Ohnmachtserfahrung des Opferseins herauszukommen. Wird das Victim nur in letzterem Fall selbst zum Täter, zur Täterin?

Diese Frage hat Konsequenzen im Blick auf das zu Beginn benannte Gerechtigkeitsproblem, das sich im Verletzlichkeitsparadox verbirgt (1.2.1). Dies möchte ich an einem Beispiel erläutern, bei dem der Zusammenhang von Armut und Vulnerabilität besonders deutlich wird: dem globalen Hunger, der einer der größten Katastrophen der Menschheit ist. Seit 1999 bis 2019 hatte sich die Zahl der Menschen in extremer Armut weltweit um etwa eine Milliarde verringert. Im Januar 2021 aber musste die Nichtregierungsorganisation Oxfam berichten, dass diese Zahl im ersten Corona-Jahr 2020 wieder deutlich angestiegen war (Oxfam Deutschland e. V.: *Ungleichheit*). Während der Pandemie stiegen die Börsenkurse, aber das Einkommen von weiteren geschätzt 88 Millionen Menschen sank unter die Grenze extremer Armut, d. h. sie hatten weniger als 1,90 Dollar pro Tag zur Verfügung. An diesem Widerspruch zwischen steigenden Börsenkursen einerseits und sinkendem Einkommen bei Menschen in Armut zeigt sich, welche Ungerechtigkeit mit dem Verletzlichkeitsparadox verbunden ist. Es leiden pri-

mär nicht diejenigen, die von der Globalisierung profitiert haben, sondern diejenigen, die dies gerade nicht konnten.

Die Unterscheidung von Victim und Sacrifice trägt Entscheidendes dazu bei, dieses Problem komplexer analysieren zu können. Sie bietet ein begriffliches Handwerkszeug, um sowohl die Agency der Hungernden selbst als auch die Agency im solidarischen Handeln Anderer differenzierter zu erfassen. Wo sind *die Betroffenen* victimisiert – wo sind sie aber auch bereit, selbst Risiken einzugehen, ihre Vulnerabilität zu erhöhen und damit der Vulneranz, die sich im Verletzlichkeitsparadox verbirgt, zu widerstehen? Die Agency der von Hunger betroffenen Menschen darf nicht unterschätzt werden.¹¹⁷ Victim zu sein und eine erhöhte Vulnerabilität zu erfahren bedeutet nicht, zur Passivität verdammt zu sein. Victims agieren auch, solange sie nicht die Extremform der Lethargie des Hungers erreicht haben. Sie praktizieren sogar Selbstverschwendung und erhöhen damit ihre Vulnerabilität: Sie bringen ein Sacrifice. Dieses entsteht aus der Bereitschaft, füreinander Risiken einzugehen und die eigene Vulnerabilität für sich selbst und für Andere ins Spiel zu bringen. Ein extremes Beispiel hierfür sind Menschen, die selbst Hunger leiden, sich aber das Essen vom Mund absparen, um ihren Kindern etwas zu essen geben zu können.

Das Buch von Dominik Collet u. a. „Handeln in *Hungerkrisen*“ (2012), das „neue Perspektiven auf soziale und klimatische Vulnerabilität“ (so der Untertitel) erschließen will, bietet hierzu empirische Untersuchungen und theoretische Debatten (Collet u. a.: *Hungerkrisen*). Gerd Spittler schreibt in seinem Beitrag über eine Hungerkrise in Ostafrika bei den Kel Ewey Tuareg: „Man muss sich darüber klar sein, dass in allen Hungerkrisen nur eine kleine Minderheit durch die Aktionen von Regierungen und Nichtregierungsorganisationen erfasst werden. Was ist eigentlich mit den anderen?“ (Spittler: *Hungerkrise*, 27) Die Analyse ihrer Handlungsstrategien zeigt, dass diese Menschen, die vom Klimawandel betroffen sind und an der Hungerkrise bis zum kurz bevorstehenden Hungertod extrem leiden, einander brauchen, um überleben zu können.¹¹⁸ Sie teilen das Essen miteinander und gestalteten sogar ein Fest mit ihren Verwandten und Nachbar:innen: „Das große Fest des Jahres, der Geburtstag des Propheten Mohamed (Ganifest), wurde am 6. Dezember 1984, mitten in der Hungerkrise, gefeiert wie

¹¹⁷ Gerd Spittler drückt diese Wertschätzung auch persönlich aus: „Ich war und bin sehr davon beeindruckt, wie sie [die von der Hungerkrise Betroffenen] mit dieser Situation umgingen.“ (Spittler: *Hungerkrise*, 38).

¹¹⁸ „Um eine Hungerkrise zu überwinden, bedarf es nicht nur einer Palette von Überlebensstrategien, sondern vor allem der Kommunikation unter den Menschen. [...] Ohne eine Kommunikation, bei der die Betroffenen der Krise einen Sinn geben und ihrem Handeln Sicherheit verleihen, würden die Überlebensstrategien eher zu einem Hobbesschen Krieg aller gegen alle führen als zu einer Bewältigung der Krise.“ (ebd. 42).

in einem normalen Jahr.“ (ebd. 39) Dass dieses Fest intensiv gefeiert wurde, verwundert aus religionstheoretischer Sicht keineswegs, wenn man mit Georges Bataille und Roger Caillois die gemeinschaftsbildende Kraft von Festen im Blick hat. Vermutlich wurde das Fest sogar nicht nur *normal*, sondern angesichts der Todesgefahr besonders intensiv gefeiert.¹¹⁹

Zugleich bietet die Agency von Betroffenen keinen Grund, bei der globalen Bekämpfung des Hungers nachzulassen. Der Kampf gegen den Hunger in der Welt erscheint derzeit als eine Sisyphus-Arbeit, weil die Corona-Pandemie die Ungerechtigkeit potenziert. Aber das Engagement lohnt sich für jeden Menschen, der von ihm profitiert. Auch hier hängt alles davon ab, dass Menschen und Gesellschaften bereit sind, ihre Lebensressourcen zu teilen und Risiken einzugehen, deren Ausgang ungewiss ist. Die Ungerechtigkeit, die das Verletzlichkeitsparadox birgt, braucht die ‚contre-conduite‘, für die die Inkarnation steht: das Sacrifice als Gabe an das Leben. Das Riskante eines solchen Sacrifices trat in Europa im Jahr 2015 zutage, als in Deutschland die Grenzen für die Menschen geöffnet wurden, die vom Syrienkrieg und damit von Hunger, Krankheit, politischer Verfolgung bedroht waren. Dieser humanitäre Akt hat die Grenze auch für Menschen geöffnet, die keine Zuflucht suchten, sondern Terror im Sinn hatten. Grenzöffnungen sind riskant. Sacrifices bieten ein Potential der Victimisierung, das schmerzlich oder gar tödlich ausgehen kann. Aber nur mit ihnen kann Europa eine Wertegemeinschaft sein, die die Menschenrechte verteidigt und selbst praktiziert. Die Menschenrechte sind kein siebter Himmel. Sie erfordern Sacrifices, Gaben an das Leben, die nichts Kalkulierbares zurückverlangen. Das Gründungsnarrativ vom Reich Gottes, das ohne Gerechtigkeit unter den Menschen nicht zu haben ist, steht hierfür ein.

Die Problematik der Ungerechtigkeit, die das Verletzlichkeitsparadox birgt, zeigt sich vulnerabilitätstheologisch demnach in neuem Licht. Die Auseinandersetzung um ‚das Opfer‘ ändert sich, wenn die aktive Seite der Vulnerabilität einbezogen wird im Sinne von *Spieleinsatz, den man riskiert* (Sacrifice). Menschen in Armut sind nicht nur passive Victims, sondern sie entwickeln z. B. in Familienverbänden oder Nachbarschaften eigene Strategien, um in der Armut und in vielfältigen Verwundbarkeiten bestehen zu können. Wenn das freiwillige Erhöhen der eigenen Verwundbarkeit (aktiv) außer Acht gelassen und nur die Victi-

¹¹⁹ Viele weitere Beispiele dafür, wie Menschen in einer extremen Mangelsituation nicht egoistisch handeln, sondern aufeinander achten, sich gegenseitig unterstützen und eine hohe Opferbereitschaft für Andere zeigen, bietet die Migrationsanalyse von Doug Saunders: *Arrival City*. Bei Menschen, die vom Land in die Städte ziehen und dort in von Armut gezeichneten ‚Arrival Cities‘ leben, zeigt sich eine Gemeinsamkeit: sie rücken zusammen, wenn beispielsweise ein Verwandter, eine Verwandte nachkommt, selbst wenn der Lebensraum sowieso schon eng ist: Einander zu unterstützen ist in Extremsituationen eine unverzichtbare Überlebensstrategie.

misierung (passiv) beleuchtet wird, erfolgt eine Vulnerabilisierung. Eine verwundbare soziale Gruppe erscheint dann ausschließlich als Victim und damit schwach, wodurch der Diskurs selbst eine „Vulnerabilisierung des Sozialen“ (Bürkner: *Vulnerabilität*, 36) betreibt. Wenn man Stärken erfassen will, muss man auch erforschen, wo und warum freiwillig Vulnerabilität erhöht wird. Vulnerabilität ist nicht *nur* eine Victimisierung, etwas, das man erleidet und das passiv macht. Menschen bringen ein Sacrifice, weil sie die eigene Victimisierung oder auch die Victimisierung anderer Menschen verhindern oder, wenn sie bereits geschehen ist, deren Machtwirkungen abmildern wollen. Wo Menschen nicht bereit sind, ihre Vulnerabilität für Andere zu erhöhen, da nimmt die Vulneranz überhand. Agency ist nicht möglich ohne die *contre-conduite* des Sacrifice. Die Machtwirkungen in jenem Raum, den Victim und Sacrifice miteinander bilden, sind komplex und aufgrund ihrer Risiken prekär. Der Grat ist schmal, auf dem Menschen und Gesellschaften hier unterwegs sind. Dies kann aber nicht als Ausrede dienen, diesen riskanten Pfad nicht zu gehen.

1.3 Die Liebe zu den Nächsten und die Feindesliebe – Selbstverschwendung im Widerstand gegen eigene Vulneranz

Verbunden mit der Option für Menschen in ihrer vielfältigen Vulnerabilität gehören die Nächsten- und die Feindesliebe unverzichtbar zum Profil der jesuanischen Botschaft, wie sie das Neue Testament überliefert. Aus vulnerabilitätstheoretischer Sicht stellt sich im Folgenden heraus, dass die Nächstenliebe eine Vulneranzgefahr birgt und daher der Feindesliebe bedarf. Feindesliebe ist eine Selbstverschwendung, die Widerstand gegen die *eigene* Vulneranz praktiziert. In der Feindesliebe tritt etwas zutage, was für eine christliche Theologie der Vulnerabilität entscheidend ist: das Verschwendungsparadox, das auf Lebensgewinn durch Lebensverlust setzt.

1.3.1 Säkularer Ansatzpunkt: Die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe

Die Liebe zu den Nächsten genießt in christlich geprägten Kulturen hohes Ansehen. Ein bekannter und vielzitatierter Satz des Neuen Testaments lautet: „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.*“ (Mt 22,39) Die Nächstenliebe ist ein Gebot der Stunde in Gesellschaften, die von Konflikten durchzogen sind und deren gesellschaftlicher Zusammenhalt gefährdet ist. Sie steht für Zuwendung, Empathie und solidarisches Handeln. Aber die Nächstenliebe hat auch eine andere

Seite, in deren Schatten sich eine Vulneranzgefahr verbirgt. Diese Schattenseite trat ans Licht, als die deutsche Gesellschaft zum Jahreswechsel 2015 / 2016 eine Kehrtwende in ihrem Migrationsdiskurs vollzog. Zuvor gab es zwar ebenfalls Widerstand und Protest gegen die Öffnung der Grenzen für Geflüchtete, aber dennoch wurde gesellschaftlich eine Willkommenskultur praktiziert und erhielt große Unterstützung. Mit der Silvesternacht 2015 / 2016 drehte sich der Wind, die Zeichen wurden stärker auf Migrationsabwehr gestellt. Die Asylpolitik wurde restriktiver. Anlass war eine hohe Zahl von sexuellen Übergriffen von Migranten auf Frauen, darunter viele sehr junge Frauen, an Bahnhöfen von Großstädten in der Silvesternacht.¹²⁰ Der Kölner Hauptbahnhof wirkte wie ein rechtsfreier Raum, in dem kriminelle Handlungen ungestört vorstattgehen konnten.

In den folgenden politischen Debatten, die zur Abkehr von der Willkommenskultur führten, spielten jedoch nicht nur diese schrecklichen Verwundungen eine Rolle. Vielmehr war ein entscheidendes Argument für die Wende zur Migrationsabwehr die Sorge, dass den eigenen Kindern, insbesondere den Töchtern der Familie, ebenfalls Gewalt angetan werden könnte – selbst wenn die Wahrscheinlichkeit, dass dies passiert, gering ist. Rechtspopulistische und rechtsextreme Gruppen und Parteien nutzten diese Angst vor Verwundung, die Angehörige erleiden *könnten* (Vulnerabilität als Zukunftskategorie), für ihre Zwecke aus. Bei der Landtagswahl in Rheinland-Pfalz Anfang März 2016 warb eine rechtsextreme Partei mit den Worten „Köln – Stuttgart – Hamburg ... Mehr Sicherheit für unsere Frauen und Töchter“¹²¹. Weit über die tatsächlichen Verwundungen hinaus wurde die *Angst* vor Verwundung zu einem entscheidenden Machtfaktor.¹²² Die Gefahr, victimisiert zu werden, sollte der Legitimation die-

¹²⁰ Siehe zum Folgenden auch Keul: *Heterogenität*. – Der WDR hat 2020 ‚fünf Jahr danach‘ die Ereignisse und ihre Folgen ausführlich dokumentiert und kommentiert, s. Hilgers: *Fünf Jahre danach*. Allein die schiere Zahl von 1.600 Verfahren, die nur zu wenigen Verurteilungen führten, zeigt die Ohnmacht von Justiz und Polizei, in dieser Situation Rechtsstaatlichkeit durchzusetzen, was der explosiven Vulneranz den Raum eröffnete.

¹²¹ Zur Vermeidung von Parteienwerbung wird dieses Plakat hier nicht näher bezeichnet. Es war mit dem großflächigen Bild einer jungen Frau, die mit einer Träne im Gesicht in ihrer (inszenierten) Verwundbarkeit gezeigt wurde und einen Schutzreflex auslösen sollte (Keul: *Heterogenität*).

¹²² Zu dieser These kann ich trotz Recherche keinen wissenschaftlichen Beleg anführen, sondern sie stammt aus eigener Beobachtung sowohl im persönlichen Umfeld, wo dieser Punkt 2016 immer wieder auftauchte, als auch aus der Nachverfolgung der öffentlichen Debatten, die den Umschwung von Willkommenskultur zur Migrationsabwehr beschrieben. Nach meiner Einschätzung ist der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs noch nicht so weit, dass er die unerhörte Macht der Vulnerabilität in solchen gesellschaftlichen Prozessen zeitnah intensiv beforschen würde.

nen, die Grenzen zu verdichten und Schutzbedürftige aus dem Schutzraum Europa auszuschließen.

Hier ist nicht der Ort, diese Problematik soziologisch, ökonomisch oder politisch zu analysieren. Vielmehr geht es um die Vulneranzgefahr, die in der Nächstenliebe stecken kann und die mit dem Heiligen verbunden ist. Menschen werden verführbar, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist: die eigenen Kinder, hier die eigenen Töchter, ja sogar in patriarchaler Manier „unsere Frauen“. Um die Nächsten zu verteidigen, die eigenen Kinder und die eigene Familie, die einem am Herzen liegen, ist man bereit, zu Sicherungsmaßnahmen und Schutzstrategien zu greifen, die die Vulnerabilität anderer Flüchtlinge erhöhen, obwohl diese gar nichts mit den Verbrechen in der Silvesternacht zu tun haben. Die Grenzen werden dichtgemacht und werden für viele Menschen in Not, Bedrängnis und politischer Verfolgung undurchlässig. Die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe hat damit auch eine gesellschaftspolitische Dimension, in der sich die unerhörte Macht der Vulnerabilität besonders wirksam zu entfalten vermag.

Das, was zum Eigenen gehört, gilt als schützenswert und damit als etwas, das es zu verteidigen gilt. Was nicht zum Eigenen gehört, kann nicht mit solchem Schutz rechnen. Im Gegenteil, das Nicht-Eigene wird dem unterworfen, was in der Fachsprache „Othering“¹²³ genannt wird: Das Eigene, Nächste, das man schätzt und liebt, was einem heilig ist, wird dem gegenübergestellt, was anders ist. Das Andere wird zum Fremden, zu dem es keine innere Verbindung gibt und Intimität unmöglich erscheint. So findet ein Identifikationsprozess statt, der die angeblichen Schwächen und Fehler der Anderen herausstellt, um damit die eigenen Stärken zu betonen und ihnen besonderen Glanz zu verleihen. ‚Die Anderen‘ werden zu einer potentiellen Gefahr, die es unter Umständen auszumerzen gilt. Das Othering ist daher mit Vulnerabilität und Vulneranz verbunden. Man befürchtet, dass die andere Religion die eigene marginalisiert; dass die andere Kultur die eigene zersetzt; dass die andere Tradition die eigene aufsaugt. Der wunde Punkt in der Nächstenliebe ist die Vulnerabilität, und zwar insbesondere die eigene. Denn sie birgt ein Gewaltpotential, dem man nicht gern in die Augen schaut, da sie eine unerhörte Macht ausübt. Dabei gerät man in die Versuchung, Herodes-Strategien anzuwenden. Man sichert sich selbst und das Eigene, die Nächsten, ab, indem man Gewalt gegen Andere zulässt oder selbst ausübt.

Diese Vulneranzgefahr wird noch gesteigert durch die Tendenz menschlicher Gewalt, über das Ziel von Schutz und Sicherheit hinauszuschießen und explosiv

¹²³ Die Literatur- und Sprachwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak, die durch ihre These ‚The subaltern can not speak‘ (Spivak: *Subaltern*) berühmt wurde, entwickelte aufgrund ihrer Analyse von Tagebüchern britischer Kolonialmächte in Indien ein Othering-Konzept, das insbesondere in postkolonialen Theorien rezipiert wird.

zu werden. Bataille kommt in seinen Analysen zu dem Schluss, dass dies ein entscheidender Punkt in der menschlichen Vulneranz ist, die aus der eigenen Vulnerabilität entsteht: Sie beginnt demnach bei Schutzstrategien, belässt es aber nicht dabei, sondern steigert sich selbst exponentiell.¹²⁴ Menschliche Vulneranz tendiert dazu, sich in der Rache oder anderer sadistischer Lust an der gewaltsamen Macht über Andere zu potenzieren. Dass eine solche explosive Vulneranz aus der Nächstenliebe entstehen kann, ist vulnerabilitätstheoretisch genauso wie vulnerabilitätstheologisch ein Knackpunkt, der bislang zu wenig gesehen und beleuchtet wird.¹²⁵

1.3.2 Nächstenliebe – sich öffnen und Leben schützen. Auf Kosten von Dritten?

In *Schöpfung durch Verlust I* war von der Liebe bereits ausführlich die Rede (insbesondere 244–254). Dabei ging es um die Bereitschaft der Liebe, sich für andere Menschen verletzlich zu machen, weil man das Wohlergehen der Geliebten will; sowie um die Bereitschaft, die eigenen Wunden zu zeigen, weil man den Schutz der anderen Person annimmt und sich ganz füreinander öffnet. Allerdings zeigten sich bereits die Gefahren, die solche Öffnungen bedeuten können, wenn die Liebe zerbricht und die ‚wunden Stellen‘ so bekannt sind, dass sie im Konfliktfall besonders schnell getroffen werden. In Liebesbeziehungen, die sich zum Rosenkrieg wandeln und damit der explosiven Vulneranz Tür und Tor öffnen, stellt dies ein gravierendes Problem dar.

Im Folgenden geht es um die Nächstenliebe, die in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu eine besondere Stellung einnimmt, da Jesus sie mit der Gottesliebe gleichrangig stellt und sie zugleich in innere Beziehung zur Selbstliebe setzt. „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deinem ganzen Denken.* Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* An diesen beiden

¹²⁴ S. *Schöpfung durch Verlust I*, 105–112; 211–298.

¹²⁵ Die umfangreiche Monographie des Neutestamentlers Thomas Söding (2005) geht beispielsweise nicht auf diese Problematik ein. Die Feindesliebe, die in einem eigenen Kapitel behandelt wird (Söding: *Nächstenliebe*, 145–188), erscheint als jesuanisches Alleinstellungsmerkmal, das auf Andere ausstrahlen soll, und wird als „konsequente Nächstenliebe“ verstanden: „Man kann nicht jeden Menschen lieben, sondern nur diejenigen, die in der Nähe sind. In diese Nähe geraten auch Feinde.“ (ebd. 188) Die explosive Vulneranz – beispielsweise gegenüber Migrant:innen im Rechtspopulismus – lässt die ‚Feinde‘ ja gerade nicht in die Nähe kommen, sondern betreibt Exklusion, so durch asymmetrische Gegenbegriffe (Bauer: *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft*).

Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ (Mt 22, 37–40)¹²⁶ Gottesliebe gibt es nicht ohne Nächstenliebe. Diese wiederum relativiert die Selbstliebe, genauso, wie diese umgekehrt die Nächstenliebe relativiert; beide sind kein Nullsummenspiel, wo das Eine zulasten des Anderen geht. Ohne einander ist beides nicht christlich zu denken. Vielmehr geht es darum, dass Selbst- und Nächstenliebe sich wechselseitig intensivieren – dass die Liebe zu Anderen die Selbstliebe stärkt und die Liebe zu sich selbst die Liebe zu Anderen. Eine Gottesliebe ohne Nächstenliebe ist keine Gottesliebe. Eine Nächstenliebe ohne Selbstliebe ist keine Nächstenliebe. Eine Selbstliebe ohne Gottesliebe ist keine Selbstliebe. So kann man den Kontext des Gebots der Nächstenliebe kurz skizzieren.

Aber ‚Liebe‘ ist kein einfaches, sondern eher ein prekäres Wort. Die US-amerikanische Prozesstheologin Catherine Keller bringt dies treffend auf den Punkt:

„But then what do we do with the saccharine sentimentality and the passionate destructiveness of love? What strength can we find in such an over-processed notion? How can a Hallmarked and Hollywooden culture yield any honest theological metaphor of love? How should the power of love, even Love Supreme (to cite Coltrane), resist the forces of destruction, empower the powerless, and embolden the meek?“ (Keller: *On the Mystery*, 91)

Neben der ‚zuckersüßen Sentimentalität‘, in die der Begriff hineingeraten kann, spricht Keller zu Recht die destruktiven Seiten der Liebe an, die aus den Fugen gerät und nicht mehr dem Leben dient, sondern in gewaltbeherrschten Rosenkriegen endet. Gerade feministische Kontexte, aus denen Keller kommt, haben die Gewaltgefahr von Liebes- und anderen Nahbeziehungen ausführlich thematisiert. Im Folgenden soll es um einen anderen Aspekt der Vulneranz gehen, der deutlich macht, warum die Zweierkonstellation von Selbst- und Nächstenliebe nicht ausreicht, sondern warum aus christlicher Perspektive die Gottesliebe unverzichtbar ist. Hier zeigt sich eine andere Facette der Vulnerabilität, die ebenfalls mit dem Schutzbedürfnis zu tun hat, sowie mit der Bereitschaft von Menschen, ihren Nächsten einen solchen Schutz zu gewähren. Geht man von den Analysen zu Vulnerabilität, dem Heiligen und der Vulneranz aus, die *Schöpfung durch Verlust I* entwickelt hat, so zeigt sich eine überraschende Perspektive. Dabei spielt das Verhältnis von Nächstenliebe und Schutzbedürfnis eine besondere

¹²⁶ Auch im Alten Testament gibt es die Feindesliebe, wenn auch nicht so pointiert wie im Mund des jüdischen Jesus: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt und der HERR wird es dir vergelten.“ (Spr 25,21f) Obwohl die Begründung Anderes vermuten lässt, geschieht hier eine *contre-conduite*: diejenigen, die eine Bedrohung für einen selbst darstellen, werden gestärkt.

Rolle, das Vulneranz gegenüber Dritten auszulösen vermag und daher die Gottesliebe braucht.

Nächstenliebe ist eine humane Praxis, die besondere Wirksamkeit erlangt, wenn sie erwidert und gemeinschaftlich praktiziert wird. Menschen öffnen sich füreinander, sie zeigen ihre Wunden und reagieren empathisch auf die Wunden Anderer. In Familienkonstellationen, aber auch in Freundschaften und am Arbeitsplatz, in Nachbarschaft und sogar in Beziehungen weit über Landesgrenzen hinaus sind sie bereit, einander zu unterstützen, Lebensressourcen miteinander zu teilen und füreinander einzustehen, wo immer dies notwendig ist. In besonderen Augenblicken der Menschheit geschieht dies sogar auf gesellschaftlicher Ebene wie im Sommer 2015, als Angela Merkel ihr „Wir schaffen das!“ sprach und die grausame Not von Menschen auf der Flucht zu einer Welle der Hilfsbereitschaft führte. Eine Willkommenskultur wurde aktiv und rettete zahlreiche Menschenleben.

Liebe ist eine Erfahrung, die in die Intensität des Lebens hineinführt und damit zum Bereich des Heiligen gehört, das die Profanität des Alltags überschreitet. Sie verbindet Menschen zu einer Gemeinschaft, die in dieser Verbundenheit den Vulnerabilitäten des Lebens besser gewachsen ist. In der Liebe sind Menschen zu Opfern bereit, d. h. bereit, für das Wohlergehen anderer Menschen selbst ein Sacrifice zu bringen, eine Gabe an das Leben. Liebe ist Selbstverschwendung für Andere, die das eigene Leben intensiviert, indem sie die eigene Vulnerabilität erhöht. Der Friedensaktivist, Mönch und Mystiker Thomas Merton (1915–1968) sagt daher:

„But the plain truth is: love is not a matter of getting what you want. Quite the contrary. The insistence on always having what you want, on always being satisfied, on always being fulfilled, makes love impossible. To love you have to climb out of the cradle, where everything is ‚getting‘, and grow up to the maturity of giving, without concern for getting anything special in return. Love is not a deal, it is a sacrifice. It is not marketing, it is a form of worship.” (Merton: *Love*, 34)

In der Liebe kommunizieren Menschen im Verletzlichkeitsmodus miteinander, so dass das Leben aufblühen kann und ‚Schöpfung durch Verlust‘ geschieht, wenn beispielsweise Eltern alles dafür geben, dass ihre Kinder gut aufwachsen können, ohne etwas zurückzuverlangen. Ihr eigenes Leben wird intensiver, sie gewinnen Selbstliebe durch Selbstverschwendung in der Liebe zu denen, die ihnen am Herzen liegen.

Die Nächstenliebe könnte in ihrem Wechselverhältnis zur Selbstliebe genügen. Aber auch da, wo dieses Wechselverhältnis gelingt, oder gerade in diesem Gelingen, liegt eine Vulneranzgefahr, die zum verworfenen Teil (*la part maudite*)

der Nächstenliebe gehört. Menschen sind zu Opfern (Sacrifice) bereit, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist. Das Problematische ist jedoch, dass solche Opfer nicht immer aus den eigenen, sondern sehr häufig aus den Lebensressourcen anderer Menschen stammen.¹²⁷ Dies gilt auch für die Nächstenliebe, die das Schutzbedürfnis der Nächsten sieht – und daher bereit ist, um dieses Schutzes willen Dritte zu victimisieren. Nächstenliebe kann dann sehr vulnerant werden. Weil man die eigenen Kinder liebt, versucht man in der Schule deren Interessen durchzusetzen, auch wenn dies zum Schaden anderer Kinder geschieht. Oder man stellt sich politisch dagegen, dass Familien auf der Flucht ins eigene Land kommen, und überlässt sie lieber der Lebensgefahr, der sie als Flüchtlinge ausgesetzt sind. Menschen, die in Gefahr sind, werden damit zu einer Gefahr definiert, weil sie die Vulnerabilität des Eigenen antasten. Für das eigene Kind ist nichts gut genug und kein Opfer zu groß, schon gar nicht von anderer Seite. Das Sacrifice, das hier von Anderen erzwungen wird, victimisiert und wird damit vulnerant. Es nimmt die Victimisierung Anderer als eine Art Kollateralschaden hin.

Selbst- und Nächstenliebe gehen hier eine gefährliche Melange ein, bei der das Wechselverhältnis von Sacrifice und Heiligkeit eine entscheidende Rolle spielt. Je mehr Opfer man bringt, desto heiliger wird das, was einem am Herzen liegt. Und je heiliger etwas ist, desto mehr steigert es die Opferbereitschaft, die sowohl als Selbst- als auch als Fremdropfer gebracht werden kann. Weil man selbst schon so viele Opfer gebracht hat für das Wohlergehen der Nächsten, spielt die Victimisierung Anderer keine entscheidende Rolle mehr. Schlimmstenfalls werden Andere, die im Weg stehen, aus dem Weg geräumt. Man begegnet ihnen nicht im Verletzlichkeits-, sondern im Rüstungsmodus, d. h. man tritt möglichst geschlossen, geschützt und kampfbereit auf. Die daraus entstehende Victimisierung stößt jedoch auf Widerstand und kann Gegengewalt zur Folge haben, so dass wechselseitige Victimisierung bis hin zur erbitterten Feindschaft führt. So entsteht aus der Liebe zu den Nächsten, die einem am Herzen liegen und heilig sind, ein prekärer Machteffekt: Je stärker die Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft nach innen, desto größer wird in der Folge die Feindschaft nach außen.¹²⁸

¹²⁷ Hier sei nochmals an die Vulneranzgefahr des Opfers im Sinn von Sacrifice erinnert. Aus der Überzeugung heraus, selbst im Dienst des Heiligen zu stehen, Andere aber nicht, kann eine Überheblichkeit wachsen, die dazu zu legitimieren scheint, von Anderen Sacrifices zu verlangen oder diese zu erzwingen; Sacrifices, die diese Anderen victimisieren, ihnen Gewalt antun. Dies ist nicht nur bei den Taliban in Afghanistan seit 2021 erneut zu beobachten, sondern es geschieht in vielen sozial-politischen Kontexten.

¹²⁸ Andreas von Westphalen sagt es umgekehrt: „Je erbitterter die Feindschaft nach außen, desto stärker die Selbstlosigkeit nach innen.“ (Westphalen: *Wiederentdeckung*, 123) Er bezieht sich auf das ‚Robbers Cave Experiment‘ (1954) von Muzafer Sharif (einem Mitbegründer der Sozialpsychologie), das sich auf Gruppenkonflikte und Möglichkeiten ihrer Lösung bezieht.

Nächstenliebe, die in christlichen Kulturen einen so guten Ruf genießt, kann höchst vulnerant werden. Aus diesem Grund braucht es die Gottesliebe, die das Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe aufbricht und weitet. Die Johannes-Tradition gibt dazu die Möglichkeit, indem sie die Liebe als Zeichen der Gottespräsenz begreift: „Geliebte, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe.“ (1 Joh 4, 7f) Es kommt demnach nicht auf ein verbales Bekenntnis an, sondern auf eine Praxis. Im jüdisch-christlichen Kontext liefert die Gottebenbildlichkeit der Menschen den Grund, warum die Nächstenliebe in engerem Sinn überschritten werden muss, um die Vulneranzgefahr zu unterlaufen. Der Vulnerabilitätsforscher Bernhard Kohl hat dies in seiner Studie über Judith Butler, Axel Honneth und Edward Schillebeeckx eindrücklich herausgearbeitet (Kohl: *Anerkennung*). Wo die Ebenbildlichkeit eines jeden Menschen auch in seiner Verletzlichkeit gesehen und im Sinne Honneths *anerkannt* wird, kann man Menschen nicht einfach zum Zweck des eigenen Heiligen victimisieren. Im Christlichen kommt ein weiteres Argument hinzu: Wenn Gott sich in der Menschwerdung mit allen Menschen vereinigt und solidarisch mit ihnen handelt, so erfordert es die Nachfolge, auch diejenigen als Nächste anzusehen, die nicht ohne weiteres als solche wahrgenommen werden. Es braucht eine Öffnung, die den Rüstungsmodus gegen Andere überwindet, damit auch diejenigen, die dem vulneranten ‚Othering‘ unterworfen wurden, als Nächste angesehen werden.

1.3.3 Feindesliebe – eine christliche Antwort auf die Vulneranzgefahr der Nächstenliebe

Das Gebot der Feindesliebe, das die Nächstenliebe ergänzt und weitet, weist auf eine solche Öffnung des Rüstungsmodus hin.¹²⁹ In der Bergpredigt nach Matthäus, in der auf den Punkt gebracht wird, was Jesus zu sagen hat und wofür er einsteht, heißt es:

„Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne ausgehen über

¹²⁹ Dass das Christentum kein Monopol auf die Feindesliebe erheben kann, darauf verwies bereits der jüdische Religionswissenschaftler Pinchas Lapide; er sieht die Feindesliebe auch im Judentum verankert (vgl. Lapide: *Feinde*). Zum heutigen Diskussionsstand vgl. Stegemann: *Jesus*, 290–299: „In der Feindesliebe und der Ausweitung auf Fremde im Gleichnis vom barmherzigen Samariter soll Jesus auch die angeblich nur auf die Angehörigen des eigenen Volkes beschränkte jüdische Auffassung von Nächstenliebe ausgeweitet und damit auch moralisch überboten haben. Doch diese vermeintliche Antithese überzeugt nicht.“ (ebd. 290).

Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten?“ (Mt 5,44–46)

Die Nächsten zu lieben ist auch nicht immer leicht; die Feinde zu lieben, die man ja gerade als die nicht-Schützenswerten definiert hat, mit denen man so wieso nicht reden kann, erfordert eine noch größere Anstrengung. Aber die Nächstenliebe braucht die Feindesliebe, um nicht vulnerant zu werden. Die Feindesliebe widersteht der Vulneranzgefahr der Nächstenliebe. Dies wird an den Konkretionen deutlich, mit denen das Gebot der Feindesliebe umschrieben wird.

„Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin! Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel! Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm! Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab!“ (Mt 5,39–42; par. Lk)

Besonders bekannt geworden ist hieraus ‚die andere Wange‘,¹³⁰ die nach einem Schlag ins Gesicht bereitwillig hingehalten werden soll. Die Aussage ist höchst provokant, denn ein Schlag ins Gesicht hat etwas Demütigendes, Beschämendes, das Ohnmacht und Hilflosigkeit, aber zugleich auch Wut und Aggression hervorruft. Ein solcher Schlag ist ein vulneranter Übergriff in die Intimsphäre eines Menschen, der die eigene Vulnerabilität demonstrativ bloßstellt und eine öffentliche Beleidigung vollzieht. Daher klingt die Aufforderung auf den ersten Blick nach Dolorismus, einer Art Schmerzensverliebtheit, die die Theologin Michaela Neulinger in anderem Kontext zu Recht kritisiert.¹³¹ Man wird victimisiert und verstärkt die Victimisierung noch. Aber die Bergpredigt (bzw. die ‚lukanische Feldrede‘) schlägt hier etwas ganz Anderes vor, weil Jesus nicht auf die verstärkte Victimisierung, sondern auf das Agency-Potential der Vulnerabilität zielt. Um dies zu erschließen, hilft ein Blick in die Exegese.

¹³⁰ Elmar Mitterstieler benannte den Sammelband über „Gottes andere Wange“ im Untertitel mit „Zumutung und Erlösung“ und markiert damit den Spannungsraum der Aufforderung Jesu (Mitterstieler: *Gottes andere Wange*).

¹³¹ „Der Dolorismus, die Verherrlichung des Leidens als Nachahmung Christi ist tatsächlich eine quer durch die Jahrhunderte zu verfolgende Versuchung angesichts des Kreuzes. [...] In seinem Kern ist der Dolorismus jedoch keine Überwindung des von vielen ihrer Anhängerinnen und Anhänger bekämpften Egoismus, sondern im Gegenteil, nur zu oft Ausdruck eines verstörenden Narzissmus oder ein Machtinstrument. Wer sich selbst aus doloristischem Motiv in den Schmerz ergibt, betont: ‚Ich leide, ich erlöse, ich opfere mich für das Unheil der Welt.‘“ (Neulinger: *Dolorismus*, 304).

Martin Ebner verortet den ‚Sitz im Leben‘ des Textes bei den Wanderprediger:innen des frühen Christentums, die in Kontrast zur römischen Besatzungsmacht gestellt werden. Ein wichtiger Teil der damaligen Jesus-Bewegung waren sogenannte „Wanderradikale“¹³², deren Glaubenspraxis sich in einem speziellen Lebensstil verkörperte. Nach dem Vorbild Jesu ließen sie Besitz, Familie, Verwurzelung in der (Dorf-)Gemeinschaft hinter sich und waren wandernd unterwegs, um ihren Glauben mit ihrem Leben zu bezeugen. Sie standen konsequent für Gewaltlosigkeit. Daher gehörte es zu ihrem Lebensstil, ihre eigene Vulnerabilität zu erhöhen, um anderen Menschen einen Zugang zu ihrem Glauben zu eröffnen. Diesen hielten sie für so wertvoll für sich selbst und für Andere, dass sie eine hohe Opferbereitschaft (Sacrifice) zeigten. Sie gingen Risiken für Leib und Leben ein.

„Im sozialgeschichtlichen Kontext betrachtet, wird die Mindestausrüstung für Reisende noch erheblich unterschritten: Auf ein zweites Untergewand zum Wechseln, auf einen Beutel für einen kleinen Geldvorrat, auf einen Ranzen für Proviant und vor allem auf den unentbehrlichen Stock zur Notwehr gegen Räuber und wilde Tiere soll verzichtet werden. Diese Leute stehen für ihre gewaltfreie Botschaft von der ‚Feindesliebe‘ mit ihrem eigenen Leben ein.“ (Ebner / Heiningen: *Exegese*, 233)

Ebner weist darauf hin, dass Soldaten der Besatzungsmacht das Recht hatten, Reisende eine Meile lang ihr Gepäck tragen zu lassen, das mit Waffen und diversen Gerätschaften besonders schwer war. Wenn diese Reisenden dann freiwillig bereit waren, das schwere Soldatengepäck noch eine weitere Meile zu tragen, stellte sich wahrscheinlich Überraschung ein – vulnerabilitätstheoretisch: eine Öffnung, die rüstungsfreie Kommunikation ermöglicht.

„Oder: Banditen stoßen auf einen Reisenden, dem sie den Mantel vom Körper reißen, weil sie darunter die Geldbörse vermuten; der aber wehrt sich nicht, sondern zieht auch noch sein Untergewand aus – und steht nackt vor ihnen!“ (Ebner: *Jesus von Nazaret*, 172)¹³³

Christian Bauer interpretiert ‚die andere Wange‘ im Anschluss an Ebner vulnerabilitätstheologisch von asymmetrischen Gewaltsituationen her, die Menschen eigentlich in Ohnmacht setzen; diese übernehmen aber die feindliche Perspektive des Gegenübers nicht und reagieren stattdessen gewaltfrei und kreativ-

¹³² Der Neutestamentler Gerd Theißen prägte 1977 diesen Begriff, der sich zunächst in der Exegese, dann in der Theologie insgesamt etablierte (Theißen: *Soziologie der Jesusbewegung*). Er bezieht sich insbesondere auf die berühmte Logienquelle Q.

¹³³ Dies bezieht sich auf die Stelle im Lukas-Evangelium, das umgekehrt zu Matthäus sagt: „und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd!“ (Lk 6,29)

verblüffend. Sie handeln nach dem Motto: „Auch wenn ihr mich als Feind begreift, weigere ich mich, auch euch als solchen zu behandeln.“ (Bauer: *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft*, 35) So unterlaufen sie den „Terror asymmetrischer Gegenbegriffe“ (ebd. 21), den das Otherring mit sich bringt. Die Feindesliebe ist demnach ein Gebot „der asymmetrischen Nicht-Gegensätzlichkeit“ (ebd. 38).

Versteht man die Feindesliebe als Überwindung der Vulneranzgefahr der Nächstenliebe, so kann man diesen Gedanken zur ‚anderen Wange‘ einen Schritt weiterführen. Die Nächstenliebe lebt aus einer Öffnung heraus, die intensive Kommunikation mit offenem Visier ermöglicht und damit die Wunden und die Vulnerabilität der Nächsten wahrnehmen lässt. Wird sie aber gegen Dritte vulnerant, so passieren zwei Dinge. Zum einen nimmt man die Wunden und Verwundbarkeiten der Anderen, Fremden, Feinde nicht wahr. Die Vulnerabilität auf der eigenen Seite verdeckt sie. Die eigene Vulnerabilität (einschließlich der eigenen Familie, Kultur, Religion ...) ist im wahrsten Sinn des Wortes naheliegender. Sie drängt sich schneller auf und ist stärker zu spüren. Zum anderen sieht man nicht die Vulneranz, die man selbst ausübt, redet sie klein oder legitimiert sie mit dem Schutzbedürfnis der Nächsten. Man will sie nicht wahrhaben, denn das Selbstbild besagt, dass man friedliebend, kommunikativ und human ist.

Wenn man Gewaltspiralen unterbrechen will, muss man in beiden Punkten gegensteuern. Statt nur die Vulneranz der Anderen wahrzunehmen, richtet man erstens den Blick auf deren Vulnerabilität. Sie relativiert die eigene, setzt sie ins Verhältnis und nicht mehr absolut. Und zweitens muss man vor allen Dingen der eigenen Vulneranz widerstehen. Dies geschieht, indem man nicht die mögliche Vulneranz der Anderen fokussiert, sondern die Vulneranz bei sich selbst wahrnimmt. Man schreckt vor der eigenen Vulneranz zurück und wird empathisch mit den Verwundungen der ‚Feinde‘. Der doppelte Blickwechsel – *bei sich selbst auf die Vulneranz und bei den Anderen auf die Vulnerabilität* – ermöglicht, dass man nicht im Rüstungsmodus agiert, sondern im Modus der Öffnung und damit der Verletzlichkeit.

‚Die andere Wange hinhalten‘ ist eine Praxis, die diesen Verletzlichkeitsmodus verkörpert. Sie ist ein Akt des Widerstands gegen die eigene Vulneranz, indem die eigene Vulnerabilität erhöht wird. Dabei ist man gerade nicht passiv, sondern sehr aktiv. Zwar erfordert das Ausüben von Gewalt Stärke, das gilt im persönlichen Umgang wie in der Welt der Politik. Man braucht Schlagkraft, die auf materielle oder verbale Waffen setzt. Aber nicht nur Gewalt auszuüben, sondern auch ihr zu widerstehen, also die Gewaltlosigkeit, braucht Stärke. Allerdings ist dies eine andere Stärke, die nicht auf Waffen setzt, sondern auf die eigene Verletzlichkeit. Obwohl man sich selbst bedroht fühlt oder bereits durch den Konflikt verwundet ist, wechselt man nicht in einen Rüstungsmodus, der allzu schnell

zu einem Aufrüstungsmodus wird. Vielmehr bleibt man *offen* und im Modus der *Verletzlichkeit*. Statt mit Vulneranz begegnet man dem Konfliktpartner, der Konfliktpartnerin mit Vulnerabilität. Man wird der gesteigerten Verantwortung gerecht, die paradoxer Weise in dem Moment entsteht, wenn man der Gewalt Anderer ausgesetzt ist, weil die Aggression hochkocht.

Feindesliebe erfordert demnach eine ‚*contre-conduite*‘, ein paradoxes Gegenverhalten. Auf die eigene Verwundbarkeit reagiert man mit einer Erhöhung dieser Verwundbarkeit. Ein solches Gegenverhalten ist riskant, denn wenn das Gegenüber dennoch zuschlägt oder seine Waffen gebraucht, erleichtert man dies sogar noch durch Öffnung, die Schutzlosigkeit erzeugt. In einem riskanten Akt der Verschwendung setzt man nicht nur etwas, sondern sich selbst aufs Spiel. Man verliert jene Handlungsmacht, die man in Händen zu halten meint, wenn man Gewalt ausübt. Man vertraut sich, alles riskierend, dem Anderen an. Der Begriff der *Selbstverschwendung* ist hier sehr angebracht. Aber es ist eine Verschwendung, die auf Schöpfung setzt. Denn die freiwillige Steigerung der eigenen Vulnerabilität erzeugt die Chance, eine drohende Gewaltspirale zu durchbrechen. Man wagt das Außergewöhnliche, durchbricht die zwingende Logik der Vulneranz und setzt einen neuen Anfang, statt die Gewaltspirale weiter anzuhetzen. Entgegen allen Wahrscheinlichkeiten geschieht eine Öffnung, die, um es mit den Worten von Hannah Arendt zu sagen, „einen neuen Anfang in das Spiel der Welt“ (Arendt: *Vita Activa*, 199) einbringt. Wer mit Waffen anrückt, muss damit rechnen, dass die Anderen ebenfalls oder sogar verstärkt von Waffen Gebrauch machen. Wer ohne Waffe dasteht, eröffnet die Chance, *entwaffnend* zu wirken.

Bei der christlichen Feindesliebe geht es demnach darum, im Widerstand gegen die eigene Vulneranz in den Modus der Öffnung zu gehen, die zugleich Vulnerabilität bedeutet. Dass Liebe verletzlich macht, muss daher selbst im Konfliktfall bis in den Rosenkrieg hinein kein Nachteil sein. Wenn Menschen sich in ihrer Verwundbarkeit verbunden wissen, die Vulnerabilität der Anderen nicht zu ihren eigenen Gunsten missbrauchen und ihrer eigenen Vulneranz *widerstehen*, erhalten Wunden eine Chance, dass aus ihrem Schmerz etwas Neues entsteht. Im Konfliktfall hält man die andere Wange nicht hin, um geschlagen zu werden, sondern um der überbordenden Vulneranz zu widerstehen.

Aus dieser Perspektive zeigt sich etwas Neues an der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Nachdem bereits die Erschaffung der Welt ein riskanter Akt war, der Gott der Verwundbarkeit aussetzt, so stellt sich Gott in Jesus Christus erneut den Verwundbarkeiten der Welt. Gott bringt seine bzw. ihre Vulnerabilität ins Spiel der Kräfte ein. Daher kann man sagen, dass mit der Menschwerdung Jesus selbst *zur anderen Wange Gottes* wird.

1.3.4 „Für Andere“ – das christliche Verschwendungsparadox

Wie oben bereits erwähnt (1.1.3), betont Robert Ochs, dass das Christentum sich durch die Verschwendung *für Andere* auszeichnet. Die Rücksicht auf andere Menschen, ein empathischer Umgang miteinander, Solidarität in Zeiten von Not und Bedrängnis können durchaus als christliche Grundhaltung bezeichnet werden. Aber das ‚für Andere‘ hat etwas Ambivalentes, das die Sache frag-würdig macht und einer kritischen Reflexion bedarf. Geht es hier um einen Altruismus, der selbstlos die eigene Person hintenanstellt? Nur für Andere leben, aber niemals an sich selbst denken? Auch hier steckt im Kern das Opfer im Sinne von ‚Sacrifice mit Victimisierungspotential‘. Opfer bedeutet Verlust. Lohnt sich dieser? Und für wen, wirklich für die Anderen? Oder ist der Altruismus, mit dem das Christentum daherkommt, ein verkappter Egoismus? Bringen Menschen solche Opfer, damit sie sich nachher besser fühlen, weil sie ihre Stärke unter Beweis gestellt haben?

Wo auch immer das ‚für Andere‘ ins Spiel kommt, müssen diese Fragen gestellt werden. Das Matthäus-Evangelium gibt eine simpel klingende, aber gar nicht so leicht zu praktizierende Antwort: „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.*“ (Mt 22,39) Selbst- und Nächstenliebe werden hier in untrennbaren Zusammenhang gestellt. Aber fällt beides nicht gar zu häufig auseinander? Insbesondere in religiösen Strukturen wird die Nächstenliebe schnell missbraucht, um die Opferbereitschaft von Menschen zugunsten der Strukturen und ihres Machterhalts zu steigern. Die Frauenorden der römisch-katholischen Kirche waren (und sind es global noch immer) besonders hiervon betroffen, aber auch Frauen generell. In einer Gender-Spaltung wurde das Dienen den Frauen, die Macht den Männern zugesprochen.¹³⁴ Aber auch in säkularen Kontexten ist das ‚für Andere‘ problematisch. Dies zeigt insbesondere der Einwand der Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak (Spivak: *Subaltern*): Wenn Subalterne in dominanten Strukturen nicht für sich selbst sprechen können, so tun dies Andere für sie und definieren damit, was für die Subalternen angeblich gut sei, was ihnen angeblich dient. Eine Reflexion auf die Frage, ob das ‚für Andere‘ tatsächlich für diese Anderen ist und wie dies eigentlich herauszufinden sei, ist

¹³⁴ Das Schreiben des damaligen Papst Benedikt an die Bischöfe der Katholischen Kirche „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ liefert ein Beispiel für diese machtgetränkte Gender-Spaltung. Über „die Frau“ heißt es dort: „Auf die Missbräuche der Macht antwortet sie mit einer Strategie des Strebens nach Macht. Dieser Prozess führt zu einer Rivalität der Geschlechter, bei der die Identität und die Rolle des einen zum Nachteil des anderen reichen.“ (Papst Benedikt: *Zusammenarbeit*, Nr. 2) Macht in den Händen von Männern erscheint demnach normal, wenn auch missbrauchsanfällig; doch in den Händen von Frauen stellt sie grundsätzlich eine Gefährdung des friedlichen Zusammenlebens dar.

damit notwendig, um die Vulneranz des Paternalismus zu verhindern. Die Problematik des ‚für Andere‘ ist in diesem Kontext besonders offensichtlich.

Die Forderung einer Praxis, die Selbst- und Nächstenliebe innerlich verbindet, ist damit jedoch nicht hinfällig. Man kann Spivak nicht als Ausrede dafür heranziehen, um die Zuwendung zu Anderen und solidarisches Handeln in Not zu unterlassen. Daher erscheint mir ein Aspekt wichtig, der mit dem Verschwendungsparadox in Zusammenhang steht. Er entsteht aus der Besonderheit der Wunde, die ein Ort sowohl der inneren Erfahrung als auch der intensiven, ja ‚in-nigen‘ Kommunikation ist.¹³⁵ Warum lieben es Menschen, etwas ‚für Andere‘ zu tun? Warum bringen sie – wahrlich nicht in jedem Fall, aber doch sehr häufig – ein Selbst-Sacrifice? Warum riskieren sie Verluste und geben oft voller Freude Lebensressourcen her, von denen sie befürchten müssen, diese später vielleicht dringend selbst zu brauchen?

Eine Antwort liegt darin, dass *das Schenken*, das selbstlose Engagement für Andere, das gerade keine Gegengabe verlangt, in die Welt des Heiligen gehört. Es folgt nicht der Logik des Profanen, die Berechnung und einen sparsamen Umgang mit Lebensressourcen einfordert. Das Schenken gehört zum Heiligen, wo sich das Grundprinzip des Lebens in der *Selbstverschwendung* zeigt. Georges Bataille arbeitet diesen Grundgedanken in seinem Werk ‚La Part Maudite‘ heraus und nennt es – in Absetzung der ‚beschränkten Ökonomie‘ der Berechnung – „Sonnenökonomie“.¹³⁶ Das erste und grundlegende Lebensprinzip ist die Verschwendung, die durch Verlust neue Schöpfung ermöglicht – nur so ist alles Leben auf der Erde möglich. Das Leben erhält seine gesamte Energie von der Sonne, die gibt, ohne dass ihr zurückgegeben werden kann. Wo Selbstverschwendung versiegt, hört das Leben auf.

Wenn Menschen Selbstverschwendung für Andere praktizieren, geschieht etwas Paradoxes: Sie kommen zu sich selbst. Sie sind nicht mehr ein beschränktes Wesen, das sich von Anderen abgrenzt und eine Rüstung trägt, das knausert und den Gewinn kalkuliert. Selbstverschwendung bedeutet, am Leben selbst zu partizipieren, mittendrin zu sein wie eine Welle, die aufbraust, um sich in den anderen Wellen zu verlieren.¹³⁷ Wo dies geschieht, macht Selbstverschwendung durch den Verlust, den man erfährt, durch die Gabe, die man gibt, glücklich. Man er-

¹³⁵ S. hierzu Schöpfung durch Verlust I, 325–344.

¹³⁶ Bataille: *La Part Maudite*; Bataille: *Ökonomie*, 33–234. – Zum Verhältnis ‚beschränkte Ökonomie – Sonnenökonomie s. *Schöpfung durch Verlust I*, 156–253.

¹³⁷ Certeau bezieht dies auch auf die Vulnerabilität der Heilige Schrift: „Die gläubige Schrift in ihrer Schwachheit erscheint auf dem Ozean der Sprache nur, um dort zu verschwinden, selbst ganz gefangen in dem Bemühen, in anderen Schriften die Bewegung zu entziffern, mit der sie unentwegt ‚kommen‘ und ‚gehen‘. Sie ist, mit einem Ausdruck der Mystiker, ‚ein Wassertropfen im Ozean‘ [Bernhard von Clairvaux].“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 243)

fährt das, was Bataille ‚l’effervescence de la vie‘ nennt, das Aufbrausen, Aufblühen, Ausbrechen des Lebens im Hier und Jetzt. Die Gabe, die man zurückbekommt, ist eine Lebendigkeit, die keine Konten bestückt, aber mit der Fülle des Lebens beschenkt. Hier kommt das zum Zug, was Bataille unter Religion versteht: „die Suche nach der verlorenen Intimität“ (Bataille: *Religion*, 50). Im Aufbrausen des Lebens, das sich an Andere verschwendet, braucht man die verlorene Intimität nicht mehr zu suchen, weil sie sich in der Verschwendung *ereignet*.

Die christliche Mystik versteht das Schenken in diesem Sinn. In der Armbewegung des Hochmittelalters, aus der das entstand, was heute mit ‚Mystik‘ bezeichnet wird, war dieser paradoxe Zusammenhang entscheidend: Geben als Weg, die Fülle des Lebens zu erlangen, ohne aus diesem Grund zu geben. Es ist ein Geschenk des Lebens, das sich weder erzwingen noch verdienen lässt. Franziskus von Assisi lebt aus dieser Erfahrung heraus, dass das Teilen das Leben reich macht. Bei Mechthild von Magdeburg heißt es über die Seele: „je reicher sie wird, desto ärmer wird sie“; hier benennt sie das Verletzlichkeitsparadox; und umgekehrt: „je schwächer sie wird, desto mehr fließt ihr zu“ (Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht*, 39); hier benennt sie das Verschwendungsparadox: je größer die Schwäche für andere Menschen und je größer die Gabe an das Leben, desto größer ist die Lebensintensität, die zurückfließt.

Dieser Punkt ist für die Einschätzung menschlichen Handelns außerordentlich wichtig. Wenn Menschen ein Aufblühen, Aufbrausen des Lebens erfahren in der Hinwendung zu und im Engagement für andere Menschen (oder auch für die Schöpfung und die Diversität des Lebens), so schmälert dies die Gabe, den Akt des Schenkens, keinesfalls. Vielmehr ist es gerade die Selbstlosigkeit in der Praxis des Schenkens, die ‚l’effervescence de la vie‘ auslöst. Nach Katastrophen ist dies zu beobachten, wenn Menschen, die nicht selbst betroffen sind oder selbst überlebt haben, alles dafür tun, anderen Menschen in ihrer Bedrängnis beizustehen. Sie sind geschockt von dem, was sie vor Ort erleben müssen. Zugleich sind sie erfüllt von dem Leben, das sich im Widerstand gegen den Tod und gegen die Zerstörung erschließt. Diese ‚effervescence de la vie‘ gehört zur Selbstverschwendung dazu, und es gibt keinen Grund, sie zu verfemen. Sie beflügelt das Leben und verleiht jene Kraft, die für den Akt der Selbstverschwendung, für die Gabe an das Leben erforderlich ist. In einem solchen Moment der Selbstlosigkeit bilden Selbst- und Nächstenliebe eine lebendige, lebensstiftende Einheit. Theologisch ist davon auszugehen, dass hier auf behutsam-verschwiegene Art auch die Gottesliebe präsent und sogar am Werk ist.

1.4 Selbstverschwendung am Kreuz – Schöpfung durch Verlust

Mit der Inkarnation steht Gott für eine Selbstverschwendung, die nicht Andere verletzt, opfert und damit victimisiert, sondern selbst zu einem Sacrifice bereit ist, das dem Leben dient. In der Folge führt Jesus ein hoch riskantes Leben, das für Menschen in ihrer Verwundbarkeit einsteht und Kritik an jenen nicht scheut, die ihre Macht und ihre Ressourcen nicht in den Dienst der Nächsten stellen. Dieses gewagte Leben führt Jesus in Folter, Kreuzigung und Tod. Das eigene Leben zu opfern für Andere, das ist die höchste Gabe, zu der ein Mensch in der Lage ist. Eine prekäre Mischung aus Kritik an der eigenen Religionsgemeinschaft¹³⁸ und Kritik an den verletzenden Machtwirkungen des politischen Systems führt dazu, dass Jesus gefangen genommen, gefoltert und ans Kreuz geschlagen wird. Am Kreuz zeigt sich das ganze Ausmaß, das im Wagnis der Inkarnation liegt. Gott setzt sich in Jesus nicht nur der Schwachheit des Fleisches, sondern sogar der Grausamkeit der Menschen aus. Ist ein solches Sacrifice, eine solche Hingabe „eine absolute Pervertierung dessen, was Liebe ist“¹³⁹, wie Doris Strahm befürchtet? Oder zeigt das Kreuz nicht eine ganz andere Form der Hingabe, die aus Liebe dem Leben dient?

Dieser Frage gehe ich im Folgenden in drei Schritten nach. Zunächst greife ich den Gedanken zu Vulnerabilität und „the deliberate exposure to harms“ auf, den Judith Butler in die Debatte einbrachte (*Schöpfung durch Verlust I*, 86–91) und der die Frage nach dem Sacrifice im säkularen Kontext verortet. Danach beleuchte ich die Frage nach dem Kreuz aus vulnerabilitätstheologischer Sicht mit der Unterscheidung von Victim und Sacrifice. Abschließend rückt das Verschwendungsparadox in den Mittelpunkt, das einen Gegenpol zum Verletzlichkeitsparadox darstellt.

¹³⁸ Dass Jesus ein Jude war und seine Religionsgemeinschaft nicht verlassen hat, das ist seit der sogenannten „third quest“, der 3. Suchbewegung in der Jesus-Forschung, unumstritten (vgl. Stegemann: *Jesus*, 88f; 153–180). Wenn Jesus Kritik übt an Hohepriestern, Schriftgelehrten und anderen jüdischen Amtsträgern, dann geschieht dies nicht in Abgrenzung zum Judentum, sondern als innerjüdische Kritik. Die christliche Kirche kam deutlich später, auch wenn umstritten ist, wann genau.

¹³⁹ Strahm: *Kreuzestheologie*, 296. Strahm unterscheidet nicht zwischen Victim und Sacrifice und qualifiziert den Tod Jesu ausschließlich als Victimisierung; der sacrifice-Charakter geht verloren. – Die spezielle Problematik des Opfer-Begriffs in der deutschen Sprache, die nicht zwischen Victim und Sacrifice unterscheidet, wurde bereits in *Schöpfung durch Verlust I* ausführlich diskutiert (253–298). Zum Opferbegriff im Kontext des Vulnerabilitätsdiskurses s. Thomas: *Divine Vulnerability*, 46, Fn. 40; allerdings spricht Thomas nur sehr allgemein von „the creativity and transformative power of vulnerable love“ (ebd. 47), ohne dies in säkularen Kontexten zu verorten.

1.4.1 Säkularer Ansatzpunkt: „the deliberate exposure to harms“

Nach Katastrophen zeigt es sich besonders eindrucksvoll: Menschen sind bereit, ihr Leben zu riskieren, um das Leben anderer Menschen zu schützen oder es aus höchster Gefahr zu retten. Sie wissen um die Gefahr, tun es aber dennoch. Bei der Flutkatastrophe vom 14. Juli 2021 kamen in Westdeutschland sechs Feuerwehrleute bei ihrem Katastropheneinsatz ums Leben; nach dem Terroranschlag 9/11 in New York waren es sogar 343 Firefighters.¹⁴⁰ Weil Menschen ihre Mitmenschen in Angst und akuter Todesgefahr nicht allein lassen wollen, gehen sie in die Gefahrenzone. Dies ist sogar während noch laufender Terroranschläge der Fall wie am 2.11.2020, als drei junge Männer (Osama Abu el Hosna, Mikail Özen und Recep Gültekin) in die Schusslinie des Attentäters gingen, um bedrohte Mitmenschen aus der Schusslinie herauszuholen.¹⁴¹

Das Phänomen, dass Menschen für andere Menschen Risiken eingehen, die bis zum Verlust des Lebens gehen können, ist erstaunlich weit verbreitet. Unter dem Stichwort „deliberate exposure to harms“ diskutierte eine Gruppe um Judith Butler 2013 dieses Phänomen, nachdem die Gezi-Protteste („Occupy Gezi“) in Istanbul, die sich gegen die autoritäre Politik der Regierungspartei richteten, durch massiven Polizeieinsatz niedergeschlagen worden waren (s. *Schöpfung durch Verlust I*, 86–91). Bei den Protesten hatten ‚Menschen auf der Straße‘ viel riskiert und hatten ihre Vulnerabilität drastisch erhöht, um Widerstand zu leisten. „Vulnerability in Resistance“ lautet entsprechend der 2016 publizierte Sammelband zu diesem Thema. Die Gruppe stellte fest, dass Vulnerabilität häufig zu einseitig verstanden wird, nämlich: „only as victimization and passivity, invariably the site of inaction“ (Butler / Gambetti / Sabsay: *Resistance*, 1) Die Gruppe weitet den Begriff der Vulnerabilität, indem sie diese als „one of the conditions of the very possibility of resistance“ (ebd.) begreifen.¹⁴² Das Riskieren von Verletzungen, das die eigene Vulnerabilität erhöht, spielt demnach in Strategien des Widerstands gegen ein vulnerantes System eine besondere Rolle.

Allerdings fehlt bei diesem Ansatz, der die Beschränkung von Vulnerabilität auf eine Victimisierung und damit auf Passivität kritisiert, jener andere Begriff,

¹⁴⁰ Zu den toten Katastrophenhelfer:innen der Flutkatastrophe s. den entsprechenden Bericht im Feuerwehrmagazin (Klöpfer: *Sechstes Todesopfer*). – Wikipedia führt alle im September 2021 zu Tode gekommenen 343 Feuerwehrleute mit Namen, Alter und Dienstort / Rang auf (Wikipedia: *Emergency workers killed*).

¹⁴¹ Zum Selbst-Sacrifice für Andere s. *Schöpfung durch Verlust I*, 281–287.

¹⁴² In dieser Linie spricht Anna Mercedes in ihrer Studie „Power For: Feminism and Christ’s Self-Giving“ von „Self-Giving Care as a Resistance Strategy“ (Mercedes: *Power for*, 114–121). Sie setzt ebenfalls inkarnatorisch an und stellt den theologischen Schlüsselbegriff ‚Kenosis‘ in den Mittelpunkt, um den christlichen Machtbegriff als ‚power for‘ statt ‚power over‘ zu fassen.

den Religionstheorien und die christliche Theologie geprägt haben: der Begriff ‚Sacrifice‘, die freiwillige Gabe, die Vulnerabilität erhöht und damit die aktive Seite der Vulnerabilität bezeichnet. In *Schöpfung durch Verlust I* wurde das bereits religionstheoretisch diskutiert. Aus christlicher Sicht ist ein weiterer Punkt wichtig. Nicht immer, wenn Menschen ihr Leben aufs Spiel setzen, geschieht dies um des Lebens anderer Menschen willen. Im Gegenteil, das Selbst-Sacrifice wird häufig mit einem prekären Fremd-Sacrifice verbunden. Das zeigen jene Suizidattentate, wo Menschen nicht nur ihr eigenes Leben riskieren, sondern ihr Leben aktiv auslöschen mit dem Ziel, möglichst viele andere Menschen mit in den Tod zu ziehen – und noch mehr Angehörige und Betroffene, einen Staat oder eine Religion mit dieser Tat zu verletzen. Die Attentate vom 11. September 2001, jenem „Geburtsstrauma des 21. Jahrhunderts“ (Weidner: *Ground Zero*, 10), stehen hierfür.

‚The deliberate exposure to harms‘, das freiwillige Erhöhen der eigenen Vulnerabilität, wird in der vorliegenden Studie kurz ‚freiwillige Vulnerabilität‘ genannt: sich freiwillig einer Gefahr aussetzen, ein Risiko eingehen, eine Verwundung in Kauf nehmen. Ein solches Sacrifice ist eine gegenläufige Praxis zu Schutz- und Sicherheitsstrategien, die Vulnerabilität minimieren wollen und in den Bereich des Profanen gehören. Das Sacrifice gehört zum Bereich des Heiligen, wo Menschen Vieles oder gar Alles zu opfern bereit sind, weil es gilt, ein höheres Ziel zu erreichen, für das es sich zu leben oder gar zu sterben lohnt; für einen höheren Wert einzustehen, der bedroht ist, aber durch solche freiwillige Vulnerabilität realisiert wird. Im Christentum spielt das Sacrifice eine entscheidende Rolle, denn in seinem Mittelpunkt steht das Kreuz Jesu Christi.

1.4.2 Das Sacrifice des Kreuzes – ein unerträglicher Verzicht auf Leben, um Leben möglich zu machen

„Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22,19). Mit diesen Worten kündigt Jesus nach biblischer Darstellung bei seinem letzten Pascha-Fest etwas an, das kein Mensch von einem Anderen verlangen kann. Dass Menschen ihr eigenes Leben hingeben für das Leben Anderer, ist nichts, was zu erzwingen ist – das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Bei Hin-Gabe seiner selbst geht es um eine freiwillige Gabe, ein Selbst-Sacrifice. Weil er bis zum Ende für das einstehen will, was er zuvor gelehrt und praktiziert hat, ist Jesus zu dieser Hingabe bereit. Sein Geburtsnarrativ besagt, dass andere Menschen ihr Leben riskiert haben, um dem neugeborenen Jesus ins Leben zu verhelfen und es vor dem tödlichen Zugriff einer Diktatur zu bewahren. Am Ende seines Lebens zeigt Jesus, dass er hierzu ebenfalls bereit ist. Um sich für die Menschlichkeit der Menschen einzusetzen,

die als Ebenbild Gottes geschaffen wurden, ist Jesus bereit, auch das schwerste Opfer überhaupt zu bringen. Indem er die größtmögliche Unmenschlichkeit erträgt, setzt er sich für Mitmenschlichkeit ein. Seine Leidenschaft für Menschen in ihrer Vulnerabilität bringt ihn dazu, seine Vulnerabilität ins Spiel unwägbarer religiöser und politischer Kräfte einzubringen. Sein Tod ist eine Gabe an das Leben, eine Gabe, die dem Tod widersteht.

Die biblischen Passionsnarrative legen großen Wert auf jene Momente, wo die Vulnerabilität mit ihrer unerhörten Macht eine besondere Rolle spielt. Am deutlichsten tritt dies bei der Getsemani-Szene in Erscheinung, wo Jesus zum letzten Mal die Möglichkeit hat, dem Martyrium auszuweichen und aus Jerusalem zu fliehen (Mk 14,32–42 parr). Die Verwundung ist noch nicht eingetreten, sie liegt noch in einer Zukunft, die immer potentiell ist und noch ganz anders werden kann. Aber schon in diesem Moment, wo der Zugriff auf sein Leben bevorsteht und Jesus diesen Punkt – so das Narrativ – genau richtig einschätzt, schlägt die Stunde der Vulnerabilität. „Und er nahm Petrus, Jakobus und Johannes mit sich. Da ergriff ihn Furcht und Angst, und er sagte zu ihnen: *Meine Seele ist zu Tode betrübt*. Bleibt hier und wacht!“ (Mk 14,33f) Die Angst vor einer Verwundung, die mit unsäglichem Grauen verbunden ist, schlägt zu. Das Bedürfnis, dem Bevorstehenden auszuweichen, ist mehr als verständlich. Der Beistand, den Jesus sich insbesondere von den drei namentlich genannten Jüngern erhofft, bleibt aus, da sie vom Schlaf *übermannt* werden.

„Und er ging ein Stück weiter, warf sich auf die Erde nieder und betete, dass die Stunde, wenn möglich, an ihm vorübergehe. Er sprach: Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“ (ebd. 35f)

Im Garten von Getsemani gilt es, die Vulnerabilität auszuhalten, die mit ihrer Zukunftsangst auf die Gegenwart zugreift und darauf drängt, das Risiko nicht einzugehen und der Gefahr auszuweichen. Wird das grausame Leiden am Ende so schrecklich sein, dass er seine Entscheidung zum Bleiben bereut? Wird seine Gemeinschaft, die er liebt, aufgrund seiner Kreuzigung zerstört werden? Wäre sein Leiden am Ende nicht doch umsonst? In dieser Situation gibt Jesus sich in die Hände Gottes.¹⁴³ Dies relativiert den bedrängenden Zugriff der Vulnerabilität und kehrt ihn letztlich sogar um: Jesus nutzt seine Vulnerabilität aktiv als ‚one of the conditions of the very possibility of resistance‘. Durch alle Zweifel, Ängste

¹⁴³ Hier setzt der spirituelle Umgang mit Vulnerabilität an, den Sarah Coakley (Coakley: *Powers*, XII–39) entwickelt und den Katharina Ganz in ihrer „Spiritualität der Vulnerabilität“ (Ganz: *Kreativität*, 265–395) aufgreift, anders als Coakley aber *sozial* verortet. Von meinem Ansatz her formuliert: In der Spiritualität geht es darum, vor Gott die unerhörte, weil gewaltpotenzierende Macht der Vulnerabilität in ihre Schranken zu weisen.

und Unsicherheiten hindurch entscheidet er sich für das Wagnis zu bleiben. In dieser Entscheidung verkörpert sich seine Souveränität. Die Selbstverschwendung ist kein Zeichen von Schwäche, sondern sie erfordert und erzeugt zugleich eine souveräne Stärke, ohne die die Selbstverschwendung unmöglich wäre.

Ganz anders als Jesus wird einige Verse später Petrus mit seiner Angst vor Verwundung umgehen. Um sich und sein Leben abzusichern, wird er Jesus dreimal verleugnen, noch bevor der Hahn zu krähen beginnt (Mk 14,66–72 parr). Auch hier wird etwas beschrieben, das menschlich verständlich ist, aber häufig zur Potenzierung von Gewalt beiträgt. Um sich selbst und das Eigene zu schützen, bleibt Petrus nicht bei der Wahrheit; er traut sich nicht, zu ihr zu stehen. Von dieser Verleugnung hin zum Verrat, der Andere ans Messer liefert, ist es manchmal nur ein Schritt. Jesus sagt zu den schlafenden Jüngern: „Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet! Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“ (Mt 14,38) Die Angst vor Verwundung kann Menschen in Versuchung führen, der Gewalt zu dienen und Dinge zu tun, die nicht vertretbar sind, die man später bereut und eigentlich nicht mehr wiedergutmachen kann. Vulnerabilität ist eine unerhörte Macht.¹⁴⁴

Jesus hingegen zeigt sich bereit, sogar drohende Folter und tödliche Verwundung auf sich zu nehmen, wenn dies jener Leidenschaft für Menschen in ihrer Vulnerabilität dient, auf die es im Reich Gottes ankommt. Trotz Fluchtbedürfnis harrt er aus und setzt sich der menschlichen Vulneranz gänzlich aus. Catherine Keller stellt zu Recht die Gefahr heraus, dass das Christentum Victimisierungen glorifiziert, weil ein Victim in seinem Mittelpunkt steht. „Christianity has been perennially tempted to glorify victimization in its glorification of its central victim.“ (Keller: *Soop Up*, 105f) Hier zeigt sich, wie wichtig auch in der Theologie die Unterscheidung von Victim und Sacrifice ist. Die Opferbereitschaft von Menschen kann jederzeit missbraucht werden, sowohl im Persönlichen wie im Politischen. Aber dennoch gibt es kein mitmenschliches Zusammenleben ohne Bereitschaft, um eines höheren Zieles willen ein Sacrifice als Gabe an das Leben zu bringen. Jesus hat sich die tödlichen Folterqualen nicht freiwillig ausgesucht. Er nimmt sie als unerwünschte, überaus beängstigende und eigentlich unerträg-

¹⁴⁴ Jeff B. Pool setzt in seinem zweibändigen Werk „God’s Wounds“ (2009 und 2010) einen ganz anderen Akzent, indem er in einem weiten kultur- und religionsgeschichtlichen Kontext nach der Bedeutung des Leidens Gottes fragt und dabei u. a. das gesamte Alte und Neue Testament behandelt. Das Spezifische der Vulnerabilität ist nicht sein Thema, es ist auch kein direkter Bezug zum interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs erkennbar, auch wenn der erste Band „Divine Vulnerability and Creation“ zum Untertitel hat. Seine Kernfrage lautet: „What are the structure and dynamics of the Christian symbol of divine suffering?“ (Pool: *God’s wounds I*, 95) Daher ordne ich das Werk als wichtigen Beitrag zum Paradigma von Kreuz und Leiden zu und nicht zum expliziten Vulnerabilitätsdiskurs.

liche Konsequenz seines Handelns in Kauf. Sein Weg in die Kreuzigung ist eine radikale Selbstverschwendung, die sich für ihn selbst nicht *rechnet*. Wenn jemand sich in diesem Sinn freiwillig *hingibt*, ein Selbst-Sacrifice bringt, so heißt dies nicht, dass er nicht victimisiert würde. Victim und Sacrifice schließen sich gerade nicht gegenseitig aus, das ist das Prekäre daran. Jesus fällt der Gewalttätigkeit der Menschen zum Opfer. Sein gemarterter, verstümmler Körper offenbart schonungslos die Vulneranz, die in Beziehungen von Menschen lauert. Hier wird deutlich, was Menschen einander anzutun in der Lage sind. Jesus wird auf brutalste und noch dazu schändlichste Weise gefoltert und umgebracht. Sein ganzer Körper wird zu einer klaffenden Wunde. Er muss auch sexuelle Gewalt erleiden, denn er wird seiner Kleider beraubt und damit *entblößt*, gänzlich nackt und ungeschützt in der Öffentlichkeit *bloßgestellt* (hierzu Figueroa u. a.: *Naked*). Weil er zu seiner Option für Menschen in ihrer Verwundbarkeit steht, wird er selbst zur Wunde und verkörpert die menschliche Verwundbarkeit. Die Inkarnation als riskanter Weg in eine verwundbare und vulnerante Welt kommt zu ihrem Entscheidungspunkt.

Im Gegensatz zu Petrus ist Jesus bereit, seine Verwundbarkeit zu erhöhen, um dem Leben im Zeichen des Gottesreiches zu dienen. Er wechselt nicht die Seiten und verrät diejenigen nicht, die seine Hinwendung erwarten. An dem unerträglichen Sacrifice, das er bringt, ist abzulesen, dass es ihm um das Allerheiligste geht: die innere Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe. Ein Verrat an den Menschen in ihrer Vulnerabilität wäre demnach ein Verrat an Gott. In seiner Bereitschaft, trotz allem den Kreuzweg zu gehen, praktiziert er das Gegenteil der Herodes-Strategie ‚lieber Andere verletzen, als selbst verletzt werden‘ (Verwundung Anderer als Selbstschutz). Jesus verwundet nicht Andere, sondern er lässt sich verwunden bis in den Tod. Hier wird eine Alternative sichtbar zur Gewalt, die unter Menschen herrscht. Sie besteht in der Liebe, die zur Hingabe bereit ist und die *eigene* Verwundung nicht scheut, um für das Leben Anderer einzustehen. Das lässt sich auf die kurze Formel bringen: lieber selbst verletzt als selbst gewaltsam werden. Lieber selbst ein Opfer (sacrifice) bringen und dadurch victimisiert werden, als andere Menschen zu victimisieren.¹⁴⁵

Damit ist das Handeln Jesu paradox. Es lässt sich mit den Worten Batailles, die aus einem ganz anderen Kontext stammen, zum Ausdruck bringen: „sich selbst einen unerträglichen Verzicht auf Leben aufzuerlegen, um Leben möglich

¹⁴⁵ Die Theologin Christa Anbeek, Universität Amsterdam, spricht 2021 in einem Artikel von „the courage to be vulnerable“ (Anbeek: *Courage*). Vulnerabel sind Menschen von Zeugung und Geburt an; zu dieser Vulnerabilität zu stehen erfordert in der Tat Mut, weil es einen ‚wunden Punkt‘ bei sich selbst offenbart. Aber noch größer erscheint mir der Mut dabei, die eigene Vulnerabilität aufs Spiel zu setzen, sie als Sacrifice in die Um- und Auf-Brüche des Lebens einzubringen.

zu machen.“ (Bataille: *Ökonomie*, 193)¹⁴⁶ Wo Menschen bereit sind, ihr eigenes Leben zu riskieren und dann schlimmstenfalls auch zu geben, um das Leben anderer Menschen zu schützen oder zu ermöglichen, da geschieht ein solcher Verzicht, den man sich selbst auferlegt und der unerträglich ist; aber der Verzicht geschieht um eines höheren Zieles, des Lebens Anderer willen. Daher macht das Kreuz Jesu den Unterschied deutlich zwischen ‚Schöpfung *aus* Verlust‘ und ‚Schöpfung *durch* Verlust‘. Es ist der Verlust selbst, hier der Verzicht als freiwillig praktizierter Verlust, der das Schöpferische freisetzt, das sich in der Auferstehung ereignet. Auch Certeau sieht den Verlust selbst als wesentlich an: „La perte comme essentielle.“ (Certeau: *Le lieu de l'autre*, 74f) Schöpfung geschieht *mittels* des Verlustes, *durch* den Verlust, durch einen Akt reiner Selbstverschwendung. Das Sacrifice ist kein passives Erleiden, sondern etwas aktiv Betriebenes, eine Verlusthandlung, die durch die erlittene Victimisierung hindurch auf Schöpfung setzt.

Das Kreuz Jesu folgt dem Lebensprinzip der Selbstverschwendung, denn Jesus setzt sein Leben und damit alles aufs Spiel, um der Macht des Todes nicht das letzte Wort zu lassen. Als Sacrifice ist die Kreuzigung Jesu ein „deliberate exposure to harms“, das allen Kreuzigungen des Lebens, die unzählige Menschen erleiden müssen, widerspricht. Auch Certeau setzt daher die Kreuzigung Jesu in Beziehung zu anderen Kreuzigungen der Welt.¹⁴⁷ In seinem Text von 1971 über „Christliches Gewissen und politisches Bewusstsein in den USA: die Brüder Berrigan“ schreibt er über das Sacrifice, das für Andere gegeben wird:

„Solche Akte rechnen sich nicht für den, der sie setzt, aber sie sind von einer über ihn hinausgehenden Wirkung [...]. Ein ‚Opfer‘, vielleicht ein Tod, *bahnt Wege zu anderen Menschen.*“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 150)

¹⁴⁶ Das Zitat stammt aus Batailles Hauptwerk „Der verfemte Teil“, wo er „Die sowjetische Industrialisierung“ (Bataille: *Ökonomie*, 182–207) und die Arbeiterbewegung als Gegenbewegung zur Akkumulation beschreibt.

¹⁴⁷ Er bezieht sich auf die Brüder Daniel Berrigan SJ und Philips Berrigan, die als US-amerikanische Friedensaktivisten gewaltlose, aber illegale Aktionen gegen Kriegsaktivitäten der USA durchführten. Die Brüder erhielten weltweit Aufmerksamkeit, als sie zusammen mit sieben Mitsreitern am 17. Mai 1968 in Catonsville, Maryland, in das Büro der dortigen Wehrpflichtbehörde eindringen und anschließend in aller Öffentlichkeit Einberufungsbefehle zum Vietnam-Krieg verbrannten. Sie wurden zu Gefängnisstrafen verurteilt, aber auch zweimal für den Friedensnobelpreis nominiert.

„Un ‚sacrifice‘, peut-être une mort, *permettra* des voies à *d’autre*“ (Certeau: *Faiblesse*, 179f):¹⁴⁸ In dem kühnen Wagnis, dem Weg der Inkarnation zu folgen, gilt es Risiken einzugehen („les risques à prendre“, ebd. 179) in der Bereitschaft, sich für Andere zu verschwenden. Jesus setzt seine Hoffnung darauf, dass sein Sacrifice am Kreuz Leben stiftet, indem es Gewaltspiralen durchbricht – eine ‚über ihn hinausgehende Wirkung‘, die sich bei ihm selbst in der Auferstehung und in seiner Gemeinschaft in kreativen Wegen der Nachfolge zeigen (s. u. 2.).

1.4.3 Das Verschwendungsparadox – vom Schadensfall zum Glücksfall

Wenn man die Kreuzigung in diesem Sinn als souveräne Selbstverschwendung für Andere begreift, so hat dies Bedeutung über den theologischen Vulnerabilitätsdiskurs hinaus. Denn hier treten innere Verbindungen der Theologie zu säkularen Problemstellungen hervor, die auch andernorts im Vulnerabilitätsdiskurs virulent sind. Butler / Gambetti / Sabsay stellen die Bedeutung von ‚the deliberate exposure to harms‘ in Bezug auf den Widerstand in politischen Bewegungen heraus. Das Kreuz als Symbol des Christentums zeigt, dass dieses Sich-Aussetzen als Selbstverschwendung für Andere weiter zu fassen ist und *auch*, aber *nicht nur* im politischen Widerstand seine Wirkmacht entfaltet. Selbstverschwendung für Andere ist ein Lebensprinzip, das auch anderswo auf Schöpfung durch Verlust setzt. Dabei geht es gerade nicht darum, leichtsinnig Risiken einzugehen oder schmerzversessen auf die Victimisierung zu hoffen. Die Victimisierung der eigenen Person wird möglichst vermieden, keineswegs angestrebt, aber wenn nötig in Kauf genommen. Christlich gesehen ist ein Sacrifice dann sinnvoll, wenn der Verlust eine Gabe an das Leben ist, denn nur als solche widersteht sie dem Tod. Daher ist die Frage entscheidend, ob das Unmögliche des Verlusts die Möglichkeit von Schöpfung eröffnet.

Bei der Kreuzigung als Sacrifice liegt das vor, was ich in *Schöpfung durch Verlust I* (bes. 420–435) ‚Verschwendungsparadox‘ genannt habe. Es ist in der Tat paradox, wenn Menschen in einer Situation erhöhter Vulnerabilität nicht mit Absenkung, sondern mit Steigerung der Vulnerabilität reagieren, um Gewalt einzudämmen und Leben zu eröffnen. Für dieses Verschwendungsparadox bietet das Neue Testament eine geradezu klassische Formulierung. Im Lukas-Evange-

¹⁴⁸ Certeau schreibt an dieser Stelle, dass ein solches gewagtes Sacrifice „zweifelloes etwas ‚Suizidäres‘“ habe [„il y avait sans nul doute un aspect ‚suicidaire‘“] (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 150). Das halte ich für falsch. In christlichem Sinn geht es beim Martyrium um einen Verlust, der riskiert wird, obwohl er nicht gewollt ist. Die Kreuzigung hat gerade nichts Suizidäres, sondern sie ist eine grausame Tötung durch Andere.

lium heißt es: „Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.“ (Lk 17,33) Die Auferstehung realisiert dieses Prinzip, das Verletzung bei sich selbst in Kauf nimmt, damit aber Leben für sich selbst und für Andere gewinnt.

Interessanter Weise nennt die Bibel an dieser Stelle auch jenes andere Paradox, das im Vulnerabilitätsdiskurs aus der Sicherheitsforschung bekannt ist: das Verletzlichkeitsparadox. Es besagt, dass eine Steigerung der Sicherheit durch Schutz- und Abgrenzungsstrategien in dem Fall, dass der Schaden dennoch eintritt, zu einem ungleich größeren Schaden führt. Christlich ausgedrückt: „Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren.“ Der Satz gilt nicht generell. Leben braucht Selbstschutz. Wer nichts isst und trinkt, beim Überqueren einer Straße nicht auf den Autoverkehr achtet, nicht für die eigene Gesundheit sorgt, ist wahrscheinlich sehr schnell tot. Und dennoch stimmt das Paradox, dass Menschen ihr Leben verlieren, indem sie es zu bewahren versuchen. Diesen Punkt habe ich in *Schöpfung durch Verlust I* (17–19; 184–188) bereits herausgearbeitet: Wo Menschen sich durch Sicherungsstrategien abgrenzen, geschieht dies oft auf Kosten Anderer, die wiederum durch diesen Selbstschutz zu Schaden kommen. Das Verletzlichkeitsparadox bringt zum Ausdruck, dass Sicherungsstrategien ein Gewaltpotential bergen, das verdeckt ist, aber jederzeit wirksam werden kann. Tritt dann der Schadensfall ein, so ist er umso höher. Wenn Menschen auf Sicherung des Eigenen setzten, damit aber das Leben Anderer in Gefahr bringen, wirken sie an Gewaltspiralen mit.¹⁴⁹

Besonders prekär wird dieser Punkt mit der Feststellung, dass Vulneranz, die zunächst aus dem Bedürfnis nach Schutz und Sicherung geschieht, dazu tendiert, bewusst oder unmerklich in explosive Vulneranz umzuschlagen (*Schöpfung durch Verlust I*, 211–253). Hat sie erst einmal begonnen, lässt sich die Vulneranz nur schwer eingrenzen, nimmt schnell Fahrt auf und wird explosiv. Wo sie aber explosiv wird, macht sie vor nichts Halt und überschreitet auch die Grenzen des Selbstschutzes, so dass die Vulneranz auf einen selbst zurückfällt. Was mit der Begründung, dem Selbstschutz zu dienen, begonnen hatte, bewirkt Selbstzerstörung. Jeder Rosenkrieg, ob im privaten oder politischen Leben, legt Zeugnis hierfür ab. Wer gegen Andere vulnerant wird, wird daher häufig zum Opfer von Vulneranz; genauso wie der umgekehrte Weg möglich ist, dass das Sacrifice, das man selbst bringt, zu legitimieren scheint, von Anderen ebenfalls solche Opfer zu verlangen oder sie gar zu erzwingen. Demnach ist es sehr realistisch, wenn Jesus im

¹⁴⁹ Das Problem hat globale Effekte zum einen in der wachsenden Ungerechtigkeit bei der Verteilung von Lebensressourcen und zum anderen bei der Zerstörung der Diversität von Leben in der Schöpfung insgesamt. Diesen Punkt schöpfungstheologisch auszuarbeiten, wäre ein lohnendes Unterfangen.

Kontext seiner Gefangennahme zu seinem Jünger, der zur Verteidigung Jesu das Schwert benutzt, sagt: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen.“ (Mt 26,52) Selbstverteidigung bewirkt Selbstzerstörung – eine Variante des Verletzlichkeitsparadoxes.

Die Selbstverschwendung Jesu wiederum ist eine ‚contre-conduite‘, eine Gegenbewegung zum Verletzlichkeitsparadox. Anders ausgedrückt: Auf das Verletzlichkeitsparadox im Profanen antwortet das Verschwendungsparadox des Heiligen. Gegen das Schadenspotential des Verletzlichkeitsparadoxes kommt man überhaupt nur mit einer Selbstverschwendung an, die die Chance eröffnet, dass sich der Schadensfall zum Glücksfall transformiert (s. u. 2.1 zu ‚glückhafte Wunde‘). Mit dem Sacrifice des Kreuzes als Gabe an das Leben für das Leben nutzt Jesus die aktive Seite der Vulnerabilität. Dieser Punkt lässt sich vulnerabilitätstheoretisch auswerten: das Agency-Potential der Vulnerabilität liegt im Sacrifice. Denn zu einem Verlust oder Verzicht auf Leben sind Menschen dort bereit, wo es um etwas geht, das ihnen heilig ist. An dieser Stelle bestätigt sich ein Punkt, der bereits mit Bataille zu erfassen war, der aber hier eine spezifisch christliche Gravur erhält. Im Bereich des Profanen (Arbeit, Ordnung, Verbote, Sammeln von Ressourcen) versucht man, sich konsequent vor Verwundungen zu schützen; im Bereich des Heiligen ist man jedoch zu Opfern und Verschwendungen aller Art bereit. Bataille untersucht dies in verschiedene Richtungen, wobei ihn die Selbstverschwendung in der explosiven Vulneranz besonders interessiert. Hier potenzieren sich die Opferung von Anderen und die Selbst-Opferung wechselseitig, so dass die Vulneranz immer weiter wächst. Aus christlicher Sicht geht es hingegen darum, eine Form der Selbstverschwendung zu finden, die Gewaltspiralen *durchbricht* und dem Explosiven der Vulneranz Einhalt zu gebieten vermag, indem sie für Andere geschieht und nicht gegen sie. Die christliche Antwort auf das Vulneranzproblem der Vulnerabilität ist das Kreuz, das sich im Zeichen der Auferstehung vom Tod zum Leben wendet.

Bei dieser Selbstverschwendung für Andere ereignet sich der Glücksfall durch den Schadensfall hindurch. Der entscheidende Punkt ist, dass der Schaden längst eingetreten ist. Menschen in Armut werden bereits marginalisiert, die religiösen Minderheiten (zu Jesu Zeit bspw. die Samaritaner) werden bereits diskriminiert, die Menschen werden bereits dem Sabbat untergeordnet, obwohl er ihnen dienen sollte. Das Lebensprinzip der Verschwendung besagt, dass in einem solchen ‚Schadensfall‘ die eigene Vulnerabilität gesteigert wird in der Hoffnung darauf, dass Andere – ein ganz Anderer, eine ganz Andere? – aus diesem Verlust Schöpfung hervorbringen. Indem man eine Verwundung bewusst in Kauf nimmt und dann vielleicht sogar erleidet, geschieht eine aktive Beteiligung an einem Schöpfungsprozess, den man aber nicht in der Hand hat. Das Risiko bleibt und hat

damit etwas Unmögliches. Aber der Verlust eröffnet die *Chance*, dass durch das Sacrifice Schöpfung entsteht. Wo Menschen dem Prinzip der Selbstverschwendung für Andere folgen und sich um des Lebens willen freiwillig verwundbar machen, eröffnen sie die Chance eines überraschenden Lebensgewinns. Dieser Lebensgewinn entsteht durch Lebensverlust, als ‚Schöpfung durch Verlust‘.

Von dieser christlichen Positionierung aus lässt sich der Bogen schlagen zurück zum säkularen Ansatzpunkt von ‚the deliberate exposure to harms‘ und dem Beispiel der Feuerwehrleute, die im Katastropheneinsatz ihr Leben riskieren. In der explosiven Vulneranz steigern sich die Gewalt gegen Andere und die Gewalt gegen sich selbst wechselseitig. Interpersonelle Gewalt erhöht den *Verletzungseffekt* der Gewalt, weil sie das Vertrauen zu anderen Menschen beschädigt oder gar zerstört. Ganz anders, ja umgekehrt verhält es sich im Selbst-Sacrifice der Feuerwehrleute, die sich in den Dienst des Lebens stellen. Das Sacrifice erzeugt eine Gegenbewegung zu dieser sich selbst potenzierenden Vulneranz und erhöht den *Heilungseffekt*, der im Schadensfall erforderlich ist. Der ‚Glücksfall‘ der Solidarität reduziert die destruktiven Wirkungen des Schadensfalls. Wenn Feuerwehrleute beim Katastropheneinsatz ihr Leben verlieren, so ist dies überaus grausam und ein unerträglicher Verlust. Zugleich praktiziert die Bereitschaft dieser Menschen, ihr Leben für Andere zu riskieren, Humanität. Die Feuerwehrleute erzeugen einen Wert, der über sie selbst hinaus Wirkung zeigt in dem sozialen Zusammenhalt, den das Sacrifice erzeugt. Der Schadensfall kann jederzeit eintreten. Um seine destruktiven Machtwirkungen zu reduzieren braucht es Menschen, die zur Selbstverschwendung bereit sind – „mit den gemeinschaftlichen Praktiken, die eine Liebe präsent machen“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 128).

Menschen, die für das Wohlergehen ihrer Mitmenschen Risiken eingehen und eigene Ressourcen verschwenden, sind mit dem christlichen Glauben innerlich verbunden. Sie erinnern Theologie und Kirche daran, was es bedeutet, ‚christlich zu glauben im gründenden Bruch‘: anders umzugehen mit der Vulnerabilität, die das menschliche Leben persönlich und gemeinschaftlich herausfordert. Was dies für die Jesus-Gemeinschaft nach dessen Tod am Kreuz bedeutet, also für die Kirche in ihren frühen Anfängen, darum geht es im folgenden Hauptkapitel. Die heterologe Verbindung entsteht hier in besonderer Weise mit der Traumaforschung, die in der Exegese mittlerweile Fuß gefasst hat.

2. Können Wunden eine glückliche Wendung nehmen? Das Leere Grab und die Fülle des Lebens

Als Jesus am Kreuz stirbt, lässt er eine Gemeinschaft zurück, der ein *Angehöriger*, ein wertgeschätzter, verbundener und geliebter Mensch auf brutalste Weise geraubt wurde. Vulnerabilitätstheoretisch liegt es nahe, dass die am Kreuz praktizierte Vulneranz sich in der trauernden Gemeinschaft fortsetzt und potenziert. Vulneranz wird schnell explosiv. Eine verbreitete Reaktion auf das Erleiden von Gewalt, das Menschen victimisiert, ist der Griff zu den Waffen. Wer zu den Waffen ruft oder sie selbst ergreift, überschreitet die Passivität der Victimisierung. Aus Victims werden *Täter:innen*, handlungsfähige Menschen, die sich nicht in ihr Schicksal ergeben, sondern selbst aktiv werden. Dies aber würde die Vulneranz potenzieren und in Gewaltspiralen hineinführen. Wie kann aus der Trauer um die Toten und aus der Verzweiflung am Lebensverlust etwas Anderes entstehen als der Ruf nach Krieg?

Vor dieser Frage stehen damals die Jünger:innen Jesu nach dessen Tod, aber genauso heute in besonderer Weise all jene Menschen und Städte, Staaten und Religionen, die von Terroranschlägen getroffen werden: Paris und Christchurch, Al-Minya und Hanau, London und Kabul sowie viele andere Orte der Welt. Wie können Menschen mit der eigenen Vulnerabilität umgehen, die durch die Vulneranz anderer Menschen freigelegt wird? Nach einem solchen Anschlag stehen persönliche, gesellschaftliche und religiöse Weichenstellungen an, denn die un-menschliche Brutalität, ja Gnadenlosigkeit solcher Anschläge fordert dazu heraus, die eigenen Handlungsstrategien zu überdenken und unter Umständen zu verändern. Nach dem Anschlag 9/11 in New York und im Blick auf die etwa 3.000 Toten stellte Judith Butler jene Frage, die für diese Weichenstellungen entscheidend ist: „what, politically, might be made of grief besides a cry for war“ (Butler: *Precarious life*, XII); „was politisch gesehen aus der Trauer anderes entstehen könnte als der Ruf nach Krieg“ (Butler: *Gefährdetes Leben*, 7). Damit formulierte sie eine zentrale Herausforderung der Gegenwart, die mit jedem Attentat und Terroranschlag auch in Europa an Relevanz gewinnt.

Wie ist hier jene unerhörte, weil gewaltpotenzierende Macht der Vulnerabilität am Werk – individuell und politisch, kulturell und ökonomisch, aber auch religiös? Ruft die Vulnerabilität Vulneranz hervor gegen sich selbst, gegen die eigene Gemeinschaft, gegen Dritte? Die Frage nach Alternativen zum Ruf nach Gewalt und Krieg ist eine Kernfrage in den Forschungen zu Vulnerabilität und Vulneranz. Das gesellschaftliche Problem explosiver Vulneranz verleiht dieser

Forschung Dringlichkeit.¹⁵⁰ Auch die Theologie ist hier mit ihrer Kernkompetenz bezüglich Wunden und Verwundbarkeiten herausgefordert.

Butlers Frage legt einen entscheidenden Punkt in der Situation von Städten, Staaten und Religionen nach einem Terroranschlag frei. Sie wirft aber auch neues Licht auf die Situation, in der die Jüngerinnen und Jünger Jesu nach seinem Tod am Kreuz standen. Auch sie waren Trauernde, die darum ringen mussten, ob sie der Vulneranz, die von der Kreuzesverletzung ausging, das Feld überlassen. Wie leben mit einem solchen Verlust, der die mögliche Brutalität von Menschen gegen Menschen am eigenen Leib spürbar macht? Dass Jesus am Kreuz getötet wurde, verwundet auch seine Gemeinschaft, die er zurücklässt. Was muss geschehen, damit sich die gefährliche, weil gewaltpotenzierende Verwundbarkeit wandelt, tragfähige Zeichen der Hoffnung setzt und zu humanem Handeln befähigt? Findet die Jesus-Gemeinschaft nach seinem Tod eine Alternative zum Ruf nach Krieg, der von allen Seiten, auch aus den eigenen Reihen und sogar aus dem eigenen Inneren, laut wird und der nach jeder Gewalttat so erschreckend nahe liegt? Um diese Alternative geht es im folgenden Kapitel.

Nach dem Tod Jesu stehen seine Jünger:innen vor einer existenziellen Herausforderung, die sie an die Grenze des Lebens reißt. Die Vulneranz, die Jesus in Folter und Kreuzigung erleiden musste, verwundet sie selbst. Sie sind in ihrer Vulnerabilität bloßgestellt, vom Tod verletzt und müssen weitere Verletzungen befürchten. Auf ihre Gemeinschaft greift eine unerhörte Macht zu. Hierauf können Menschen mit drei Praktiken reagieren, die auf jeweils unterschiedliche Weise die Gewalt potenzieren würden: sich mit dem bohrenden Schmerz auf sich selbst zurückziehen – die Gewalt richtet sich gegen einen selbst; davonlaufen – und die Gemeinschaft zerbrechen lassen; oder als Gemeinschaft Dritte angreifen und damit die Gewalt nach außen richten. Im Folgenden werden drei Narrative beleuchtet, die mit diesen drei möglichen Praktiken arbeiten. Alle drei thematisieren die unerhörte Macht, die vom Tod Jesu auf die trauernde Gemeinschaft zugreift. Und sie führen vor Augen, wie diese unerhörte Macht am Leeren Grab eine Wendung vom Tod zum Leben nimmt.

¹⁵⁰ Wohin es führen kann, wenn eine Gesellschaft keine solche Alternative findet oder erst gar nicht gemeinschaftlich nach einer solchen Alternative fragt, hat der ‚Anti-Terrorkampf‘ der USA und ihrer Verbündeten gezeigt, als er im Sommer 2021 in Afghanistan scheiterte. Dieses Scheitern hinterließ nicht nur verbrannte Erde, sondern ungezählte Tote, und es eröffnete einem vulneranten Regime Tür und Tor. Terror und Anti-Terror erzeugten eine explosive Vulneranz, die nun sogar mit Verrat an Verbündeten gekoppelt ist.

- Erstens (2.1) kann sich die Vulneranz gegen jede einzelne Person richten, auf die die Verletzung mit bedrängender Kraft zugreift. Sie kann ihr Leben zerstören. Im Neuen Testament steht hierfür in besonderer Weise Maria Magdalena, die Certeau als „eponyme Gestalt der modernen Mystik“ schätzt (Joh 20,1–31).
- Zweitens (2.2) hat die Vulneranz eine soziale Dimension und kann sich gegen die Jesus-Gemeinschaft richten, deren Überleben längst nicht gesichert ist. Hierfür stehen die Zwei, die unterwegs nach Emmaus sind und die Certeau als „die beiden Verletzten“ bezeichnet (Lk 24,13–35).
- Drittens (2.3) kann die vulnerante Kraft der Kreuzesverletzung aus einer Gemeinschaft heraus gegen Dritte gerichtet und damit externalisiert werden. In Auseinandersetzung mit dieser Gefahr, so die hier vertretene These, entsteht die christliche Tradition der Abendmahlsfeier (Lk 22,17–20; 1 Kor 11,23–25).¹⁵¹

2.1 Auferstehung – Maria Magdalenas unerhörte Ermächtigung

Können Wunden eine glückliche Wendung nehmen? Vor dieser Frage stehen Menschen, die eine tiefe Verletzung erfahren haben, von der sie an die Grenze des Todes katapultiert werden. Das Wort *Wunde* hier in irgendeiner Form mit *Glück* zu verbinden, erscheint absurd oder gar zynisch. Michel de Certeau tut es dennoch. Er spricht von „glückhafte Wunde“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 56), „glücklicher Schiffbruch“ (ebd. 144), „glücklich ertrunken“ (ebd. 213); „köstliche Verwundung“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 172). Auch der ‚glückliche Bettler‘ ist zum Problemfeld zu zählen (Certeau: *Mystische Fabel*, 388 Fn. 181).

¹⁵¹ Fragen nach Vulnerabilität und Vulneranz lassen sich auch anhand weiterer biblischer Auferstehungsnarrative beleuchten. So beschreibt Kurt Appel im Blick auf die Begegnung Jesu mit dem Apostel Thomas (Joh 20,19–28) eine vierfache Öffnungs-Verletzung im Narrativ – *Raum, Zeit, Körper Jesu, Augen der Jünger:innen*. Das Glaubensbekenntnis des Thomas begreift Appel als Bestätigung dessen, was er gesehen hat: „die Offenheit des Körpers, d. h. die Offenheit der Haut, der Verwundbarkeit und Verletzlichkeit unseres Daseins, in der sich das göttliche Wort inkarniert und ver(w)ortet ist“ (Appel: *Ver(w)ortung Gottes*, 57). – Die Jesus-Thomas-Szene brachte Caravaggio etwa 1601 in einem berühmten Gemälde ins Bild, was wiederum Sophie Wenerscheid großartig im Blick auf das ambivalente ‚Begehren nach der Wunde‘ interpretiert (Wenerscheid: *Begehren*, 9f).

Dieses Paradox einer ‚glückhaften Wunde‘ zeigt sich an einer biblischen Figur, der Certeau größte Wertschätzung entgegenbringt: Maria Magdalena.¹⁵² Von ihr sagt er, sie sei eine „figure éponymique des mystiques modernes“ (Certeau: *La fable mystique I*, 110), eine eponyme, namengebende Figur moderner Mystik. Das ist eine sehr starke Aussage. Eine Person ist eponym, wenn sich in ihrer öffentlichen Wahrnehmung Fragen, Probleme und Handlungsperspektiven einer Epoche ablesen lassen (wie bei ‚das Elisabethanische Zeitalter‘).¹⁵³ Ein Eponym bringt einen Sachverhalt auf den Punkt, indem es den Namen einer Person verwendet, die für diese Sache steht. Nach Certeau ist Maria Magdalena eine *eponyme Figur*, eine „namengebende Gestalt der modernen Mystiker“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 128) in dem Sinn, dass sie der ‚modernen Mystik‘ einen, nämlich ihren Namen gibt. Certeaus These fasse ich sogar weiter und beziehe sie auf Theologie und Kirche insgesamt. Als Protagonistin eines anderen Umgangs mit Verwundbarkeit wird sie richtungsweisend und gibt der gegenwärtigen Epoche einen Namen. Weil Kirche und Theologie aufgrund der Gleichzeitigkeit von Säkularisierung und Pluralisierung des Religiösen grundsätzlich ins Anderswo ihres Glaubens geschickt werden, lässt sich sagen, dass sie heute in einer Art ‚Magdalener Epoche‘ leben.¹⁵⁴ Die Frage ist noch offen, wie sie diese Herausforderung bewältigen werden und ob überhaupt. Aber hieran entscheidet sich ihre Zukunft.

Zwar führt Certeau seinen Gedanken zu Maria als Namensgeberin nicht näher aus, sagt aber, warum er diese biblische Figur so schätzt. Sie ist eine Gründungsfigur des Christentums, da sie am Leeren Grab steht, jenem alles entscheidenden Ort des Christentums, vielmehr seinem „non-lieu initiateur“ (Certeau: *Faiblesse*, 288), dem ‚anfangsetzenden Nicht-Ort‘. Hier stellt sie die Frage, wo Christus zu finden sei. Wo ist er? Und als Antwort erhält sie: *Nicht hier, sondern anderswo*. Paradoxiertweise bewirkt dieser Verweis auf das Anderswo eine glück-

¹⁵² Kurz bevor Certeau den Begriff „glückhafte Wunde“ verwendet, spricht er von den Frauen, die das Leere Grab entdeckten (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 52); auch dies ist ein Grund, Maria Magdalena und die ‚glückhafte Wunde‘ in Beziehung zu setzen.

¹⁵³ Etymologisch kommt das Wort aus dem Griechischen ἐπώνυμος, das sich aus ἐπι (an, bei, nach) und ὄνομα (Name) zusammensetzt. – In der Archäologie ist ein ‚eponymer Fundort‘ eine Ausgrabung, deren heutiger Ort einer (prä-)historischen Epoche ihren Namen gibt, weil an diesem heutigen Fundort besagte Epoche erstmalig oder in besonderer Weise in Erscheinung trat. So wurde ‚das Magdalénien‘ (etwa 18.000 bis 14.000 v. Chr.) nach der Halbhöhle ‚La Madeleine‘ im Gebiet der Dordogne benannt.

¹⁵⁴ Die vielfältigen Perspektiven, die der Sammelband Bauer / Sorace: *Gott, anderswo?* aufzeigt, legen dies nahe – das Anderswo Maria Magdalenas gibt der Kirche heute die Initialzündung, nicht auf ihrem Eigen-Ort zu bestehen, sondern an Andersorte ihres Glaubens zu gehen, die gerade nicht ihre eigenen Orte sind. Die Kirche wird allerorten auf das Anderswo ihres Glaubens verwiesen.

liche Wendung der abgrundtiefen Verletzung, die sie in Kreuzigung und Grablegung Jesu erlitt. Aus vulnerabilitätstheologischer Sicht ist dieser Punkt entscheidend und steht im Folgenden im Mittelpunkt. Es geht darum, das ‚Anderswo des Glaubens‘ und die ‚glückhafte Wunde‘ zusammenzudenken. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, den Certeau nicht explizit erläutert, braucht es einen Blick auf die gegenwärtige Traumaforschung. Denn die Verwundung, die Maria Magdalena durch die Kreuzigung Jesu erfahren hat, zeigt sich hier als traumatisches Ereignis, das die Frage nach einer glücklichen Wendung provoziert.

2.1.1 Säkularer Ansatzpunkt: Traumaforschung und die frühe Kirche

Traumata üben eine große Macht auf das Leben von Menschen aus. Die Theologin und Traumaforscherin Maike Schult drückt die „Verstörung sprachlicher Zusammenhänge durch das, was *die Sprache verschlägt, was fassungslos macht und sich nicht begreifen lässt*“ folgendermaßen aus:

„Traumatische Ereignisse *fahren direkt in die Glieder*. Sie wollen nicht in den Kopf. Sie brechen in den Alltag ein, plötzlich und unerwartet. Sie lösen Angst und Schrecken aus, übersteigen die Verarbeitungskapazität eines Individuums, entmächtigen es seiner Souveränität und Handlungsmöglichkeit und ziehen tiefes Leid nach sich.“ (Schult: *Verwundbarkeit*, 13)

Das Trauma ist bereits sprachlich mit Vulnerabilität verbunden, denn das Wort kommt aus dem Griechischen und bedeutet ‚Wunde‘ oder ‚Verletzung‘. Dabei führt die Etymologie in die Sprache der Seefahrt, wo das Trauma Lecks, Risse und Brüche am Schiff bezeichnet, die die Menschen an Bord gefährden und die sogar den Tod bringen können (ebd. 15). Der innere Zusammenhang von ‚Bruch‘ und ‚Wunde‘ tritt in dieser Etymologie deutlich hervor. Seit dem 19. Jahrhundert wird der Begriff ‚Trauma‘ verwendet, um mögliche seelische Wirkungen und gravierende Auswirkungen von tiefgreifenden Verletzungen zu benennen. Ein Trauma ist eine Wunde und damit zugleich ein Ort der Vulnerabilität. Entscheidend ist nicht nur die Wunde selbst, sondern – und darum geht es heute in Traumatherapien – die Machtwirkungen, die alltäglich von ihr ausgehen. Es geht um die *Handlungspotentiale*, die Wunden eröffnen oder verschließen. Sie greifen auf das alltägliche Leben zu, formatieren die Handlungsmöglichkeiten von Menschen und Gemeinschaften, schränken sie häufig ein oder lenken sie in andere Bahnen. Betroffene spüren die Präsenz der Wunde, selbst wenn sie schon ver-

narbt ist.¹⁵⁵ Sie haben schon mal ein Flashback oder einen Trigger erlebt und befürchten, dass das jederzeit wieder passieren kann, d. h. auch völlig überraschend und an Punkten, wo nicht damit zu rechnen war. Die Unkontrollierbarkeit des eigenen Lebens wird besonders stark erfahren. Die hiermit verbundene Unsicherheit wird von der Vulnerabilität erzeugt, die mit dem Trauma erhöht ist, denn der Flashback oder Trigger ist noch nicht da, aber man befürchtet ihn. Wenn man sich schlafen legt, kann er in Träumen kommen. Wenn man draußen unterwegs ist, kann er in einem Bild, einem Geruch, einer Musik auftauchen. Das weiß man. Daher will man sich nicht schlafen legen. Man will nicht ans Telefon gehen. Man will sich nicht draußen, geschweige denn in größeren Menschenansammlungen bewegen.

Vulnerabilität als Zukunftsbegriff liegt also bereits in der Befürchtung der Machtwirkungen, die von der Wunde ausgehen könnten. Schon bevor die erneute Verwundung eintritt, hat die Vulnerabilität bereits verheerende Auswirkungen. Dies betrifft auch das Vertrauen in andere Menschen, das bei einem Trauma interpersoneller Gewalt häufig zerstört ist.¹⁵⁶ Bei einem Trauma geht es demnach um die Frage, wie man mit den Machtwirkungen umgeht, die aus jener Vulnerabilität hervorgehen, die tiefe Wunden verkörpern. Lassen sich die Machtwirkungen umsteuern, minimieren, in eine andere Richtung lenken, oder auch verstärken?

Traumatisierungen gehen auf verschiedenste Ursachen zurück. Die heutige Traumaforschung geht davon aus, dass Menschen, die Folter oder Hinrichtung eines geliebten Menschen miterleben müssen, eine traumatische Erfahrung machen. So kategorisiert die standardsetzende „American Psychiatric Association“ in ihrem Leitfaden psychischer Störungen¹⁵⁷ nicht nur solche Erfahrungen, bei

¹⁵⁵ Die Trauma- und Vulnerabilitätsforschung sind derzeit noch nicht ausreichend miteinander vernetzt (*Schöpfung durch Verlust I*, 74–76) – David M. Carrs „Holy Resilience“ beispielsweise stellt keine Verbindung zur Vulnerabilität her. Im Blick auf die komplexen Zusammenhänge zwischen Vulnerabilität und Vulneranz wäre es jedoch sehr notwendig, hier Vernetzungen zu schaffen. Auch die Traumaforschung könnte hiervon profitieren, dass die Vulnerabilitätsforschung die multiplen Machtwirkungen der Vulnerabilität bearbeitet.

¹⁵⁶ Sexuelle Gewalt, die in die Intimsphäre von Menschen eindringt, lässt Betroffene häufig mit dieser Schwierigkeit ringen: „Missbrauch macht Vertrauen schwer.“ (Kerstner u. a.: *Boden*, 16).

¹⁵⁷ Zu Posttraumatischen Belastungsstörungen führt die „American Psychiatric Association (APA)“ auf: „A. Konfrontation mit tatsächlichem oder drohendem Tod, ernsthafter Verletzung oder sexueller Gewalt auf eine (oder mehrere) der folgenden Arten: 1. Direktes Erleben eines oder mehrerer traumatischer Ereignisse. 2. Persönliches Erleben eines oder mehrerer solcher traumatischer Ereignisse bei anderen Personen. 3. Erfahren, dass einem nahen Familienmitglied oder einem engen Freund ein oder mehrere traumatische Ereignisse zugestoßen sind. [...] 4. Die Erfahrung wiederholter oder extremer Konfrontation mit aversiven Details von einem oder mehreren derartigen traumatischen Ereignissen (z. B. Ersthelfer, die menschliche Leichenteile

denen das eigene Leben oder die eigene Unversehrtheit bedroht oder verletzt wird, als traumatisch, sondern auch, wenn solche Ereignisse direkt bezeugt werden, indem man sie sieht oder hört. Das Verletzungspotential wird nochmals gesteigert, wenn es sich um einen nahestehenden Menschen handelt. Ein Trauma kann sogar dann vorliegen, wenn man ‚nur‘ indirekt von der Folterung oder Hinrichtung eines geliebten Menschen erfährt.

Die Erkenntnisse der Traumaforschung sind für das Verständnis der Situation der Jünger:innen nach dem Tod Jesu sehr aufschlussreich. Das biblische Narrativ besagt, dass die Jünger nach der Festnahme Jesu geflohen seien, dass aber ‚die Frauen‘ (sowie nach dem Johannes-Evangelium der Lieblingsjünger Jesu) unter dem Kreuz ausgeharrt hätten. Die Frauen sahen und hörten also die tödliche Folterung Jesu am Kreuz und waren besonders vom traumatisierenden Potential eines solchen Ereignisses betroffen. Gesteigert wurde dieses Potential bei der Abnahme des Leichnams vom Kreuz und seiner Bestattung, die eine direkte körperliche Konfrontation mit den tödlichen Wunden eines geliebten Menschen bedeuten.¹⁵⁸ Da auch die Männer in die Ereignisse von Festnahme und Kreuzigung involviert waren, blieben sie ebenfalls nicht unberührt. Die Vulnerabilität der gesamten Gemeinschaft war erhöht, zumal sie auch politisch in der Gefahr standen, wegen Anhängerschaft eines verurteilten Aufrührers selbst gekreuzigt zu werden.

In der Exegese des Neuen Testaments setzt sich mittlerweile die Erkenntnis durch, dass die Kreuzigung Jesu ‚ein kollektives Ursprungstrauma des Christentums‘ sei; David M. Carr spricht von der Kreuzigung als „Christianity’s Founding Trauma“ (Carr: *Holy Resilience*, 156–173). Die Traumaforschung fand in den letzten Jahren in der Exegese wachsendes Interesse, so dass sich hier mittlerweile im Blick auf AT und NT ein eigenes Forschungsfeld entwickelt.¹⁵⁹ Ähnlich wie beim Schlüsselbegriff ‚Vulnerabilität‘ bringt sich die Theologie erst relativ spät in dieses interdisziplinäre Feld ein. Dominik Markl beschreibt es treffend, wenn er feststellt, dass

„sich die weitgehende Bedeutungslosigkeit bzw. Ausblendung des Trauma-Begriffs in der Bibelwissenschaft bis in die erste Dekade des 21.

aufsammeln, oder Polizisten, die wiederholt mit schockierenden Details von Kindesmissbrauch konfrontiert werden.“ (American Psychiatric Association: *DSM-5*, 169f).

¹⁵⁸ Im obigen Zitat spricht die APA von ‚extremer Konfrontation mit aversiven Details‘ als traumatische Erfahrung; Kreuzesabnahme und Bestattung des zu Tode gefolterten Leichnams Jesu kann man zweifellos darunter rechnen.

¹⁵⁹ Nach Eve-Marie Becker geht es darum, dass die exegetische Traumaforschung „can contribute to the historical understanding of the mental state of groups as well as individuals in a certain cultural and religious setting“ (Becker: *Trauma Studies*, 17). Dazu auch der vielbeachtete Sammelband von 2016: Boase / Frechette: *The Lens of Trauma*.

Jh.s an seinem Fehlen in den bisherigen einschlägigen Enzyklopädien und Wörterbüchern [spiegelt]. In der zweiten Dekade hingegen zeigt sich ein Boom in der Anwendung von Traumatheorien auf biblische Texte [...], wobei die meisten Beiträge aus dem englischsprachigen Raum kommen.“ (Markl: *Trauma*, 3f)

Eine Wegmarke stellt das Buch von David Carr „Holy Resilience“ dar (2014), das einen guten Einblick zu den Ansatzpunkten der biblischen Traumaforschung gibt, sowie von Eve-Marie Becker: „Trauma Studies and Exegesis“ (2014). Karen O'Donnell stellt einen Bezug zum Attentat auf das New Yorker World-Trade-Center her:

„In the post-9/11 period, theologians have become interested in trauma as distinct from suffering. [...] Theologians such as Serene Jones and Shelly Rambo have explored the impact of trauma on Christian doctrine and faith and examined how one might ‘do’ theology in the light of trauma.“ (O'Donnell: *Broken Bodies*, 10)¹⁶⁰

Dass die Schlüsselbegriffe Vulnerabilität und Resilienz in der Traumaforschung eine entscheidende Rolle spielen und damit auch als benachbarte Forschungsfelder in Beziehung stehen, zeigt ein von Michaela Geiger und Uta Schmidt herausgegebener Sammelband, der 2022 publiziert wird (Schmidt / Geiger: *Resilience*). Die theologische Literatur zum Thema Trauma wächst enorm, auch in anderen Fächern wie der Pastoraltheologie oder der Religionspädagogik.¹⁶¹ Leider gibt es noch kein Buch, das einen fächerübergreifenden Überblick über die theologische Forschung zum Trauma geben würde.

2.1.2 „Glückhafte Wunde“ – ein doppeltes Trauma und seine Wendung zur Auferstehung

Mit diesem Seitenblick auf die aktuelle Traumaforschung kann der Blick nun wieder auf Maria Magdalena zurückgehen.¹⁶² Im Folgenden beleuchte ich das

¹⁶⁰ David M. Carr benennt 9/11 als eine Schlüsselerfahrung in seinem Verständnis der Kreuzigung Jesu als Ursprungstrauma des Christentums (Carr: *Holy Resilience*, 156f).

¹⁶¹ Um einige wichtige Werke deutscher Sprache zu nennen: Stahl: *Traum sensible Seelsorge* (2019); Schult: *Ein Hauch von Ordnung* (2022); Augst: *Traumgerechte Theologie* (2011).

¹⁶² Die Exegetin Silke Petersen stellt in ihrem Buch *Maria aus Magdala* (2011) detailliert und übersichtlich zugleich dar, welche biblischen und außerkanonischen Quellen es zu ihr gibt, wie die außerkanonischen Texte einzuschätzen sind und woher ihre breite Wirkungsgeschichte stammt. Dabei werden auch die Konflikte und Machtprozesse deutlich, die zur Verdrängung Maria Magdalenas geführt haben. Petersen nennt Maria im Untertitel schlicht „Die Jüngerin, die Jesus liebte“ (Petersen: *Maria aus Magdala*).

Narrativ aus dem Johannes-Evangelium, das Maria Magdalena in den Mittelpunkt rückt und das aus Certeaus Perspektive so entscheidend ist, in Verbindung mit der Trauma-Problematik. Dabei tritt der Zusammenhang zwischen dem Anderswo des Glaubens und der ‚glückhaften Wunde‘ zutage.

Maria aus Magdala ist nach biblischer Darstellung der einzige Mensch, der sowohl den Tod als auch die Grablegung Jesu bezeugt und drittens eine Erscheinung des Auferstandenen erlebt. Sowohl die Kreuzigung, ein Foltertod, als auch die Grablegung, die mit einem von tödlichen Wunden übersäten Körper konfrontiert, sind nach den aktuellen Kriterien der APA als traumatische Ereignisse einzuordnen.¹⁶³ Maria ist eine Verwundete, die einem doppelten Trauma ausgesetzt wird. Ihr Leben ist unwiderruflich von einer Verletzung gezeichnet, die besonders tief ist, weil sie von Mitmenschen geschlagen wurde. Georges Bataille stellt fest: „Das Schlimmste an diesen Leiden [...] ist nicht der ertragene Schmerz, sondern der von anderen in ihrer Raserei gewollte Schmerz.“ (Bataille: *Henker*, 16)¹⁶⁴

Bei der magdalenischen Kreuzesverletzung, die verschiedene Dimensionen des Lebens betrifft, spielt ihr Glauben eine zentrale Rolle. Mit Jesus wurde ihr das geraubt, was ihr am Herzen lag und heilig war, wofür sie zuvor alles zu geben bereit gewesen war. Es geht nicht nur um die Person Jesu, sondern auch um das, wofür er steht und was er verkörpert: die Option für Menschen in ihrer Verwundbarkeit; Nächsten- und Feindesliebe; Selbstverschwendung. Dass die Magdalenerin in ihrem Allerheiligsten verletzt wird, erzeugt einen größtmöglichen Verlust, der auch ihre gewohnte Glaubenssprache zerbricht. Es kommt zu einem Bruch, „durch den der verlässliche Boden der Sprache verschwindet.“ (Certeau: *Fiktionen*, 37) Die Verletzung im Allerheiligsten stellt vor die Frage, wofür es sich überhaupt noch zu leben lohnt. Die Verwundete erscheint abgeschnitten vom Leben, dessen Intimität sich ihr versagt. Am Leeren Grab stehend, ringt Maria Magdalena selbst mit der Macht des Todes, die auf sie zugreift.

Das johanneische Narrativ ist bestens bekannt: Als die Verwundete am dritten Tag erneut zum Grab kommt, ist das Grab leer und der Leichnam Jesu nicht mehr auffindbar. Certeau macht deutlich, dass dieser Verlust einen Schlüssel

¹⁶³ Mit Psychologie bzw. Psychiatrie unterscheide ich hier zwischen traumatischem Ereignis, das eine objektive Größe ist und nach bestimmten Kriterien bestimmt wird, und Posttraumatischen Belastungsstörungen, die daraus entstehen können und die bei demselben Ereignis bei verschiedenen Menschen sehr unterschiedlich sein können.

¹⁶⁴ Die heutige Traumaforschung bestätigt dies: Die Gefahr, Posttraumatische Belastungsstörungen zu entwickeln, ist bei interpersoneller Gewalt höher als bei Unfällen oder Naturkatastrophen (vgl. Bromet u. a.: *Post-Traumatic Stress Disorder*).

zum christlichen Glauben liefert. Die biblische Szene, die das Johannes-Evangelium vor Augen führt, bildet den Kern seines Hauptwerks „Mystische Fabel“. Dort heißt es:

„Das Christentum baut nämlich auf *dem Verlust eines Körpers* auf – auf dem Verlust des Körpers Jesu, zu dem noch der Verlust des ‚Körpers‘ von Israel, einer ‚Nation‘ und ihrer Genealogie, hinzukommt. In der Tat: ein Gründungsverschwinden.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 127)

Das Verschwinden, der Verlust, der Entzug, spielen in diesem Auferstehungsnarrativ eine entscheidende Rolle.¹⁶⁵ Am Kreuz verliert Jesus sein Leben, und seine Anhänger:innen ihren charismatischen Meister; dann verschwindet der Leichnam Jesu aus dem Felsengrab; als der Auferstandene sich Maria Magdalena zeigt, entschwindet er nach einem kurzen Wortwechsel wieder. Aus christlicher Sicht ist die Frage nach ‚Schöpfung durch Verlust‘ in dieser alles entscheidenden Situation, dem ‚worst case der Inkarnation‘, angesiedelt. Gibt es nur noch Verlust, oder wird aus und durch den Verlust Neues entstehen? Kann die tiefe Wunde, die die Jesus-Gemeinschaft erleidet, Kreativität freisetzen?

Als Maria Magdalena am Leeren Grab umherirrt, stellt sie, so betont es Certeau, die alles entscheidende Frage. In dieser Frage verkörpert sich die namensgebende Kraft der Magdalenerin, denn sie schreibt sich in den apostolischen Diskurs ein, formatiert ihn neu:

„Wo bist du?“ [...] Die ganze Urgemeinde hat diese Frage und Bitte [Maria Magdalenas] artikuliert, und so beschränkt sie sich nicht auf eine bestimmte Situation. Sie durchformt den apostolischen Diskurs“ (ebd. 128).

Und dann geschieht das, was Certeau „in den Bereich des mystischen Lebens“ einordnet (ebd. Fn. 10): der Auferstandene, der unscheinbar wie ein Friedhofsgärtner in Erscheinung tritt, spricht sie mit ihrem Namen an. „Jesus sagte zu ihr: Maria! Da wandte sie sich um und sagte auf Hebräisch zu ihm: Rabbuni!, das heißt: Meister.“ (Joh 20,16) Mit diesem kargen Wortwechsel verwandelt sich das Leere Grab, ein Ort des Todes, in einen Raum möglichen Lebens. In diesem Raum steht Maria Magdalena ein erneutes ‚Gründungsverschwinden‘ bevor, denn ihre alte Vorstellung von der Präsenz Jesu wird zurückgewiesen. Er ist nicht mehr alltäglich sichtbar, befragbar, berührbar wie zuvor. Er ist nicht mehr anwesend, sondern zweifellos abwesend. Dennoch gibt es eine Präsenz des Abwesenden. Verlust bedeutet gerade nicht, dass etwas einfach nur weg ist. Das Verlorene

¹⁶⁵ Der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff spricht daher von einer „fortlaufenden Arbeit am Gottesentzug“, um Offenbarung bestimmen zu können (Hoff: *Offenbarungen Gottes*, 279).

ist gegenwärtig in der Macht, die der verwundende Verlust ausübt. Aber welche Macht ist das, die hier am Werk ist?

Dann geschieht etwas Paradoxes. Statt dass der Auferstandene Maria Magdalena tröstet und ihr sagt: ‚Ich bleibe bei dir‘, fordert er sie zu einer Verlusthandlung auf: „Halte mich nicht fest.“ (Joh 20,17) Ein Sacrifice an das Leben ist notwendig, um dem Tod zu widerstehen. Der Verlust Jesu am Kreuz erfordert es, dass sie Jesus nicht nur verliert, sondern verloren gibt. Die Verwundete muss sich von jener körperlichen Präsenz Jesu lösen, die eine direkte Kommunikation und Befragbarkeit ermöglicht. Erst als sie diese körperliche Präsenz aufgibt, verwandelt sich das Leben. Diese Verwandlung von der Verzweiflung, die aus der *Trennung*, *Unerreichbarkeit*, *Absonderung des Lebens vom Leben* liegt, hin zur Fülle des Lebens, die in diesem Moment geschieht, ist der alles entscheidende Moment, auf den es in der Mystik ankommt. In der Begegnung zwischen dem Auferstandenen und der Verwundeten geschieht die ‚unio mystica‘. Ausgerechnet am Leeren Grab fließt ihr die Fülle des Lebens zu. Diese Fülle des Lebens führt zu einer Umkehr der Macht, die die Kreuzesverwundung ausübt. Sie geht vom Tod weg auf das Leben zu. In der Begegnung mit dem Auferstandenen, den sie nicht festhält, überwindet Maria Magdalena die destruktive Macht, die in ihrer Verwundung lauert. Indem sie aus dem Zugriff des Todes heraustritt, geschieht eine unerhörte Ermächtigung: Die Verwundete wird nicht nur zur Zeugin der Auferstehung, sondern sie wird selbst eine Auferstandene. Damit wird die Wunde, die zuvor nur verletzend war, zu einer ‚glückhaften Wunde‘. Am Ort des Todes nimmt die Wunde eine glückliche Wendung zum Leben.

Certeau bringt den Begriff „glückhafte Wunde“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 56) im Kapitel „Spirituelle Brüche“ ins Spiel, kurz nachdem er vom Leeren Grab gesprochen hatte.¹⁶⁶ Das Leere Grab ist der Ort, wo die Verwundung eine glückliche Wendung nimmt. Auf den ersten Blick scheinen ‚Wunde‘ und ‚Glück‘ im Widerspruch zueinander zu stehen, weshalb ‚glückhafte Wunde‘ ein Oxymoron ist.¹⁶⁷ Wunden erzeugen Schmerzen, tasten das Leben an und können es sogar zerstören. Überdeckt das Oxymoron die Schärfe, die einer solchen Wunde, einem Trauma, nicht zu nehmen ist? Der Übersetzer Michael Lauble löst das

¹⁶⁶ An dieser Stelle beschreibt Certeau die Wunde, die das Leere Grab erzeugt und die ihre glückhafte Wendung noch erwartet: „So kamen seinerzeit mutige, treue Frauen am frühen Morgen, um zu sehen, wo Jesus sich befinden sollte, hingelegt als ein Objekt und ein Zeichen; sie entdeckten das ‚leere‘ Grab und wurden von ‚Schrecken‘ erfasst (Mk 16,5–7). Welchen Christen hat eine solche Leere noch nicht mit Furcht und Schrecken erfüllt?“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 52).

¹⁶⁷ Ganz ähnlich wie „gründender Bruch“ oder „Stärke der GlaubensSchwachheit“ handelt es sich hier um ein Oxymoron, eine Sprachform, die ein paradoxes Phänomen auf den Punkt bringt. Die mystische Literatur bevorzugt diese Sprachform, weil sie die Kehrtwende vom Tod zum Leben, d. h. Auferstehung, ins Wort bringt; vgl. Bogner: *Gebrochene Gegenwart*, 147–151.

Problem, indem er den französischen Begriff „une plaie heureuse“ nicht mit „glückliche“, sondern mit „glückhafte Wunde“ übersetzt und damit behutsam vom Glück spricht.

Ob eine Wunde ‚glückhaft‘ wird, hängt von den Machtwirkungen ab, die von ihr ausgehen. Das Wortfeld von *heureuse* umfasst *glücklich, froh, selig, lebenslustig*. Ein besonderes Glück stellt sich ein, wenn die Machtwirkungen einer Wunde eine Wende ins Leben hinein nehmen. In der Geschichte der Spiritualität hat es dies immer wieder gegeben. Franziskus von Assisi erfuhr 1203 in seiner einjährigen Kriegsgefangenschaft eine verletzende Demütigung, konnte sich aber erst durch diese Wunde hindurch von seinem Vaterhaus ab- und der Armut zuwenden (Keul: *Auferstehung*, 75–80). Im Mai 1521 wurde Ignatius von Loyola, ein junger spanischer Offizier, im „Italienischen Krieg“ bei der Verteidigung Pamplonas durch eine Kanonenkugel schwer am Bein verletzt, was einen physischen und psychischen Zusammenbruch bewirkte. Während der schwierigen, sich hinziehenden Genesung ergriff er die Chance dessen, was er zuvor für unmöglich gehalten hatte – aus dem kämpfenden Ritter wurde ein betender Pilger (Di Blasi: *Das Heilige Experiment*). Ihm gelang aus der Verwundung heraus ein Aufbruch, der mit Gründung des Jesuitenordens weltweit für Turbulenzen sorgte.¹⁶⁸

Verwundungen ermöglichen Lebenswenden. Dies kann nicht nur bei körperlichen Wunden, sondern auch bei seelischen *Kränkungen* der Fall sein. Dies zeigt der reformierte Pfarrer André Trocmé, der in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen wegen seiner pazifistischen Einstellung in eine kleine Landpfarrei mitten im französischen Zentralmassiv abgeschoben worden war, dort aber mit seiner Frau und Lehrerin Magda Trocmé sowie mit der Dorfgemeinschaft von Le Chambon drei- bis fünftausend vom Nazi-Regime verfolgte Menschen, darunter viele Kinder, aus dem Land schleusen konnte (Schott: *Von Liebe und Widerstand*).

In der Mystik werden Menschen ins Anderswo ihres Glaubens geschickt, um sich in einer Praxis der Liebe für Andere zu verschwenden. Hier kann jener Moment intimer Kommunikation mit dem Leben selbst entstehen, den Certeau im Herzen der Mystik verortet. Das Ich verliert sich im Anderen und gewinnt sich in diesem Verlust – es ist „glücklich ertrunken“:

„Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. [...] Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist

¹⁶⁸ Der Psychologe, Resilienzforscher und Jesuit Eckhard Frick begreift die Verwundung des Ignatius von Loyola und seinen hinkenden Heilungsweg als paradigmatisch (Frick: *Sich heilen lassen*, insbesondere 7–9) – die Kanonenkugel habe Ignatius einen ‚Impuls‘ gegeben, der zu einer spirituellen Wende führte.

verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 213)

Dieses paradoxe Phänomen, dass eine Verwundung sich am Ende als ein Glück herausstellen kann, lässt sich in der christlichen Spiritualitätsgeschichte entdecken, aber auch anderswo an überraschenden Orten. Certeau entdeckt es sogar im Alltag, wenn er in der „Kunst des Handelns“, einem nicht-theologischen Text, von einer „*délicieuse blessure*“ (Certeau: *Arts de faire*, 133; „köstliche Verwundung“) spricht. Glückhafte Wunden gibt es im religiösen genauso wie im säkularen Raum – das macht diesen Punkt für den Vulnerabilitätsdiskurs besonders interessant. Im Kapitel über „Die Kunst der Erinnerung und die Gelegenheit“ (ebd. 163–173) schreibt Certeau:

„Jede Erinnerung, die sich aus dem Dunkel löst, ist auf ein Ganzes bezogen, das ihr fehlt. Sie scheint auf als eine Metonymie im Verhältnis zu diesem Ganzen. Von einem Gemälde bleibt nur – eine köstliche Verwundung – jenes tiefe Blau. Von einem Körper gibt es nur jenen Glanz eines Blickes oder jenen weißen Schimmer, der in einer Haarlocke aufscheint.“ (Certeau: *Kunst des Handelns*, 172)

Die bruchstückhafte Erinnerung wird hier als Metonymie begriffen: Das Bruchstück steht für das Ganze, das abwesend ist und fehlt, aber im Bruchstück aufleuchtet. Die Erinnerung ist intensiv und verkörpert als Fragment das Ganze, macht es in seiner Abwesenheit präsent, so dass die Verwundung ‚köstlich‘ genannt werden kann. Dies trifft auch auf die Erinnerung an Jesus zu, der Maria Magdalena ein Gründungsverwinden zumutet.

Aber diese Erläuterungen zur „glücklichen Wunde“ lassen eine entscheidende Frage unbeantwortet. Wie gelingt Maria Magdalena die Wendung zur Auferstehung? Spricht Jesus ein Zauberwort, als er ihren Namen nennt, so dass sie aus dem Zugriff des Todes herauszutreten vermag? Aus der Traumaforschung ist heute bestens bekannt, wie hart und hartnäckig die Machtwirkungen tiefgreifender Verletzungen sein können. Ein Zauberwort wäre hier die reine Utopie. Das johanneische Auferstehungsnarrativ ist jedoch nicht utopisch. Aber um dies zu erfassen, braucht es erneut einen Blick auf diesen merkwürdigen Nicht-Ort, das Leere Grab.

2.1.3 Das Leere Grab – ein gründender Bruch. Wo Verlust Schöpfung freisetzt

Nach Michel de Certeau ist das Leere Grab *ein*, wenn nicht *der* entscheidende Ort christlichen Glaubens. Dies zeigt sich auch daran, dass sein Buch „Mystische Fabel“ mit diesem primären Diskursort der Theologie beginnt. In der Einleitung schreibt er:

„Der Eine ist nicht mehr da. ‚Sie haben ihn fortgebracht‘, sagen zahllose mystische Lieder, die mit dem Bericht von seinem Verlust die Geschichte von seinem Wiederkommen beginnen, das sich freilich anderswo und anders vollziehen soll, auf eine Weise, die eher die Wirkung als der Widerruf seiner Abwesenheit ist. Als er nicht mehr der Lebende ist, lässt dieser ‚Tote‘ der Gemeinschaft, die sich ohne ihn bildet, doch keine Ruhe. Er sucht unsere Orte heim.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 8)

Damit zeigt sich ein weiteres Paradox: die Mitte des christlichen Glaubens ist eine Leere. Dies zeigt sich allein schon an der Tatsache, dass *die Auferstehung Jesu selbst* in keinem der Evangelien erzählt wird.¹⁶⁹ Keiner der Evangelisten wagt es, diesen alles entscheidenden Moment narrativ auszugestalten. Selbst bei Matthäus, wo ein Engel mit gewaltigem Erdbeben vom Himmel herabkommt, tritt dieser Engel nicht auf, um Jesus den Weg zu bahnen, sondern um den Frauen den Blick auf die Leere des Grabes zu eröffnen (Mt 28,1–8). Die Auferstehung selbst wird nicht beschrieben, nirgendwo im Neuen Testament. Hier findet sich die zentrale sprachliche Leerstelle des Glaubens. Es wird erzählt, was die Leere des Grabes, der Verlust des irdischen Jesus und seines Leichnams, mit den Jünger:innen macht, wie sie darauf reagieren, welche Praktiken sie aus dem Verlust heraus entwickeln. Über die Auferstehung selbst schweigt sich das Neue Testament aus. Die Mitte des christlichen Glaubens wird biblisch offen gehalten. Daher ist sie auch glaubenspraktisch und wissenschaftlich-theologisch offen zu halten.¹⁷⁰ Hier ist ein Bilderverbot am Werk, das jenes Geheimnis wahrt, vor dem

¹⁶⁹ Besonders gut ist dies anhand der Überschriften der Synopse zu sehen, wo nach „Die Bewachung des Grabes“ sogleich „Die Botschaft des Engels am leeren Grab“ folgt – die Auferstehung bleibt ausgespart (Peisker: *Evangelien-Synopse*, 175).

¹⁷⁰ S. hierzu Sandler über „Die offen zu haltende Mitte“. Sandler sieht, ähnlich wie Certeau, direkte Bezüge zwischen der Leere als Mitte des Glaubens zu alltäglichen Praktiken; er schreibt über den „Zustand unserer Welt, deren ökonomische Gesetzmäßigkeiten über weite Strecken mit der Leit-hypothese einer rivalisierenden, gewalterzeugenden Mimesis analysiert werden können“: „Die Wurzel für diese Misere lässt sich theologisch beschreiben als interpersonal und kollektiv sich aufschaukelndes, ängstliches und begieriges Verstellen der offen zu haltenden göttlichen Mitte, und zwar im eigenen Selbst, in den Mitmenschen und in der Umwelt.“ (Sandler: *Mitte*, 167).

die Sprache versagt. Die Auferstehung hat etwas Unsagbares.¹⁷¹ Wer Jesus nachfolgen will, erhält das „Halte mich nicht fest“ des Auferstandenen mit auf den Weg. Die Frage Maria Magdalenas: ‚Wo ist er zu finden?‘ bleibt. Sie verweist auf Gottes verborgene Präsenz und schafft Raum für jenes Geheimnis, das nicht erschöpfend benannt werden kann, aber entdeckt werden will.

Christliches Glauben geht vom Leeren Grab aus, an ihm entscheidet sich, wie es weitergeht und ob es überhaupt weitergeht. Es markiert jenen Bruch, der gründend werden kann, der die Chance des Gründens eröffnet. Das ‚innere Gesetz des Glaubens‘, „dem zufolge es eines Todes bedarf, damit Platz für andere wird“ (Certeau: *Glaubenschwachheit*, 180), macht die Konfrontation mit dem Leeren Grab zu einem Akt der Freisetzung. Der Tod macht Platz für Andere, die Leere macht Platz für die Fülle. Dieses Paradox erinnert an den Kerngedanken in Batailles „Sonnenökonomie“, dass eine Generation nur dann in die Welt eintreten kann, wenn eine ältere Generation abtritt. Der Tod ist in diesem Sinn eine Gabe an neues Leben. Wenn die Elterngeneration nicht abtreten würde, wären in kurzer Zeit weder Platz noch andere Lebensressourcen für Neankömmlinge vorhanden.

„Wenn letztere nicht verschwunden wären, hätte es an Platz für die Neankömmlinge gefehlt. Fortpflanzung und Tod bedingen die unsterbliche Erneuerung des Lebens; sie bedingen den ewig neuen Augenblick. Deshalb können wir nur eine tragische Auffassung vom Zauber des Lebens haben, aber eben deshalb ist die Tragödie der Ausdruck des Zaubers.“ (Bataille: *Literatur*, 19)

Die Ambivalenz von Tragödie und Zauber, unendlichem Schmerz und unendlicher Freude, durchzieht auch die Narrative von der Erscheinung des Auferstandenen. In der Auferstehung bleibt das Kreuz präsent, es wird nicht ungeschehen gemacht – der Auferstandene bleibt von den Wundmalen gezeichnet. Das Fehlende (manque), die Leere (vide), der Verlust (perte) sind daher von besonderer Qualität. Die Leere des Grabes entsteht nicht einfach, weil nichts da ist, es ist gerade keine ‚tabula rasa‘, sondern sie wird vom Verlust hervorgerufen, den die Leere verkörpert, inkarniert. An dieser Stelle bringt Certeau gegenüber Ba-

¹⁷¹ Günter Thomas setzt hier an: „Die Evangelienerzählungen vom leeren Grab sind risikoreiche narrative Inszenierungen einer Leerstelle, d. h. des Nichtbeschreibbaren und doch Geschehenen.“ (Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 205) Das Riskante begründet Thomas auch historisch: „In einer *historischen* Betrachtungsweise erscheint es [...] wenig wahrscheinlich, dass sich die Botschaft vom leeren Grab in Jerusalem hätte halten können, wenn der einfache Gang zu Jesu Grab (auch Jahrzehnte später) grundsätzlich eines anderen belehrt hätte. Man könnte sogar sagen, dass [...] die Behauptung eines leeren Grabes eine äußerst risikoreiche Behauptung ist“ (ebd. 224). Das Risiko minimierte sich allerdings spätestens mit Eroberung und Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.), als das Markus-Evangelium geschrieben wurde.

taille etwas Neues ein, das den Grundgedanken von ‚Schöpfung durch Verlust‘ vertieft. Die vom Verlust erzeugte Leere weist auf eine doppelte Anwesenheit von etwas hin, das abwesend ist: das, was war und nicht mehr ist; und das, was zukünftig sein könnte, weil das, was verloren ist, zuvor anwesend war, nun aber abwesend ist. Der Handlungsraum der Realisierung hängt von dem ab, was anwesend war, wird von diesem aber zugleich freigesetzt auf etwas Neues, Unberechenbares hin.¹⁷²

Das Leere Grab macht daher das Fehlende, den verletzenden Verlust, zum Dreh- und Angelpunkt. Welche Zeichen hat Jesus während seines Leben gesetzt und welche Spuren hat er gelegt, so dass aus der Leere, die der Verlust erzeugt, etwas Neues entstehen kann? Die Zeichen und Spuren sind nicht einlinig, sie erzeugen keine Automatik in bestimmte Lehren und Praktiken hinein. Die Zeichen zu inkarnieren in eine neue Sprache, in neue Praktiken hinein, ist ein kreativer Prozess. Die Anwesenheit des Abwesenden verweist so auf ein *Anderswo* Gottes.

„Dieses ‚Fehlen‘ ist nicht etwas Fehlendes, das es zu erlangen gälte, sondern eine Begrenztheit, durch die jeder Zeuge öffentlich seine Beziehung zum ‚Urheber‘ des Glaubens, sein inneres Gesetz (dem zufolge es eines Todes bedarf, damit Platz für andere wird) und das Wesen seiner Verbindung mit den unerwarteten oder unbekanntenen Räumen bekennt, die Gott anderswo und auf andere Weise auftut.“ (Certeau: *Glaubens-Schwachheit*, 180)

Der Tod Jesu ist ein Akt, der die Schöpfung der Evangelien in ihrer Pluralität, der Brief- und Streitkultur, der frühchristlichen Rituale in Gang setzt. Das Verstummen Jesu ruft das Sprechen der Jünger:innen hervor. Worum wird getrauert? Was ist mit dem Verlust eigentlich verloren? Und was kommt durch den Verlust zum Vorschein, das zuvor nicht sichtbar war? Welche Handlungsräume erschließt diese Leere? Was Certeau im Blick auf „Die Tradition lesen“ schreibt, gilt bereits für die Zeit unmittelbar nach Jesu Tod.

„Es gibt immer eine gewisse Angst (die des Verlustes) oder eine Illusion (die der Treue): Man möchte auf der Seite der Vergangenheit stehen und unterstellen, wir müssten ‚gleichwohl‘, ‚trotz allem‘ zumindest etwas von der Vergangenheit in die Gegenwart herüberretten oder etwas von der Gegenwart in der Vergangenheit wiederfinden, als gälte es um jeden

¹⁷² Judith Gruber stellt heraus: „Das Gründungsereignis des Christentums kann – historiographisch und theologisch – nur als Leerstelle umrissen werden. Dieses ‚nur‘ drückt dabei keinen Mangel, sondern Kondition von Theologie aus: Konstitutiv für christliche Gottesrede ist der Entzug dessen, worauf sie sich bezieht“ (Gruber: *Theologie nach dem Cultural Turn*, 173).

Preis gewisse alte, unveränderliche Formen (aber welche?) zu bewahren oder gewisse heutige Werte (aber welche?) für ursprünglich zu halten.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 74)

Das Kreative, das *aus dem* und *durch den* Verlust entsteht, ist nicht identisch mit dem, was der Verlust abwesend machte, es ist eine Schöpfung. Jesus hat Anteil daran im Sacrifice, seinem Leben und seinem Tod, der Platz macht für dieses Neue.

„Ein poetisches Bedürfnis (ich würde sogar wagen zu sagen: eine ‚Inbrunst‘, mit der ganzen Wucht dieses alten Wortes) entsteht aus dem Verlust, der tatsächlich auf eine Schwachheit hindeutet. So als entstünde daraus, dass wir die Zeichen dessen erlauschten, was uns fehlte, ganz allmählich die Gnade, dass wir von dem angerührt sind, was sich da an Fragilerem und Fundamentalerem andeutete.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 234f)

„Une nécessité poétique [...] naît de la perte“ (Certeau: *Faiblesse*, 287), eine poetische, (sprach-)schöpferische Notwendigkeit¹⁷³ wird aus dem Verlust geboren, entsteht aus dem Verlust. Das kommt dem sehr nah, was Bataille mit „Schöpfung durch Verlust“ (Bataille: *Ökonomie*, 13) bezeichnet und womit er ursprünglich die Poesie definiert. Sprachlich betont er das ‚durch‘ stärker, denn im Französischen heißt es „création au moyen de la perte“ (Bataille: *Œuvres Complètes I*, 306), also Schöpfung *mittels* oder *durch* Verlust, d. h. mittels einer Verlusthandlung. Aber um solche Verlusthandlungen geht es auch bei Certeau: das Sacrifice Jesu am Kreuz; das Loslassen, das Maria Magdalena praktiziert; der Weg von Emmaus zurück nach Jerusalem. Der Mystikforscher erfasst sehr genau, dass es hier um etwas geht, das ‚fragiler und fundamentaler zugleich‘ ist, wie es das obige Zitat besagt. Es geht um den Umschlagpunkt, wo aus einer Schwäche Stärke entsteht, wo Verwundbarkeit schöpferisch wird. In diesem Raum, der durch Verlust Schöpfung ermöglicht, kann Gott in Erscheinung treten.

„Das Überraschende besteht darin, dass man, wenn man seinen Glauben tiefer in eine menschliche Geschichte einwurzelt, eine ‚Leere‘ sowohl seitens der religiösen Lehre als auch auf Seiten des Handelns und des Wissens feststellt, die gleichwohl in einer gegebenen Situation zum Ort der Gottesbegegnung werden können.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 52)

An diesem Punkt, der Kehrtwende von ‚Schöpfung durch Verlust‘, erlangt die Vulnerabilitätstheologie ihre transzendente Gravur. Die Kehrtwende ist nicht machbar wie ein Industrieprodukt. Wo mittels Vulnerabilität Schöpfung ge-

¹⁷³ Hier würde ich ‚nécessité‘ mit ‚Notwendigkeit‘ übersetzen, da es nicht um ein persönliches Bedürfnis, sondern um eine Notwendigkeit geht, eine sprach-schöpferische Notwendigkeit.

schieht, ereignet sich Gnade, unfassbar und wirksam zugleich, Frucht einer Geistkraft, die nicht in menschlicher Hand liegt.

Leider erzählt das Neue Testament nichts weiter über diese Kehrtwende hinaus ins Anderswo des Glaubens, mit der Maria Magdalena ‚Schöpfung durch Verlust‘ betreibt. Dass die frühchristliche *Figur* der Magdalenerin zu manchem Sacrifice bereit war, das lassen die außerkanonischen Schriften vermuten, die Maria als charismatische Gründungsfigur des Christentums darstellen (Hartenstein: *Evangelium nach Maria*). Für Hippolyt von Rom genauso wie für Hieronymus galt sie als ‚Apostola Apostolorum‘ (s. Petersen: *Maria aus Magdala*, 206–218). Die „Legenda Aurea“, eine Sammlung von Heiligenlegenden aus dem 13. Jahrhundert, erzählt sogar, dass die Magdalenerin später mit Anderen zusammen von ‚Ungläubigen‘ auf einem segellosen Schiff ausgesetzt wurde, bei Marseille in dem Fischerdorf Saintes-Maries-de-la-Mer landete – und anschließend die Provence, ein fremdes Land jenseits des Mittelmeeres, evangelisierte (Jacobus de Voragine: *Die Heilige Maria Magdalena*).¹⁷⁴

Mit dem ‚Halte mich nicht fest‘ wendet sich Maria Magdalena vom Grab ab und geht in ihr Leben hinein, sie lässt die Vergangenheit los und wagt sich ins unbekannte Anderswo eines neuen Glaubens. Was Certeau in einer Predigt über „Eine rätselhafte Gestalt“ sagt, trifft in besonderer Weise auf Maria Magdalena zu: „Aber dieses sein [ihr] Ankommen ist ein Anfang, es ist der glückliche Ausgang einer Wanderschaft, die ihre Vollendung in einem neuen Aufbruch findet.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 31) Maria Magdalena wird zu einer Gründungsfigur des Christentums, das in ungesicherter Lage dennoch nicht auf Abschottung und Gewalt setzt, sondern auf Öffnung und Kommunikation.

Von diesem Bruch her, der gründend wird, erschließt sich auch die Rede von der ‚glückhaften Wunde‘ nochmals neu. Der Begriff gehört nämlich in den Kontext von kühnem Aufbruch und dem Wagnis der Gegenwart. Von der christlichen Existenz als Reisender, Pilger, Wanderer, der sich der Kommunikation mit den Anderen stellt,¹⁷⁵ sagt Certeau:

„Was er aber von ihnen empfängt und was er ihnen zurückgibt im Laufe des Austauschs [...], das begreift er als eine Frage, die sich in jeder Begegnung neu stellt, als eine glückhafte Wunde im Herzen jeder mensch-

¹⁷⁴ Eine ausführliche Darstellung der Wirkungsgeschichte bietet Petersen: *Maria aus Magdala*, 197–277. – Dass diese biblische Figur in ihrer pastoralen und dogmatischen Bedeutung aus Kirchen- und Theologiegeschichte verdrängt wurde, erzeugte eine tiefe Wunde; die römisch-katholische Kirche hat bislang noch keine Praxis entwickelt, die dieser Wunde eine glückhafte Wendung verleihen könnte. So kann die Wunde weiter ihre destruktiven Machtwirkungen entfalten.

¹⁷⁵ Certeau formuliert hier männlich und im Singular.

lichen oder religiösen Solidarität, als eine Präsenz, die der nie zu Ende buchstabierte Sinn aller Abwesenheit und Überschreitung war.“ (ebd. 56)

An dieser Textstelle kommen ‚glückhafte Wunde‘ und ‚das Anderswo des Glaubens‘ zusammen. Die schmerzliche Wunde nimmt eine glückliche Wendung in der Solidarität, die Christ:innen im Anderswo des Glaubens praktizieren. Demnach, so folgere ich weiter, spricht der Auferstandene kein Zauberwort, als er Maria Magdalena beim Namen nennt. Er schickt sie ins Anderswo des Glaubens und damit in jene Solidarität hinein, die eine kenotische, inkarnatorische Praxis realisiert.¹⁷⁶ Die ‚glückhafte Wunde‘ ist nicht Ergebnis eines schmerzhaften Dolorismus, sondern sie entsteht in menschlichen und religiösen Praktiken der Zuwendung und Solidarität. Ihre Selbstverschwendung ist eine Gabe an das Leben, die Leben schenkt: Schöpfung durch Verlust.

2.2 Emmaus. Wunden verbinden – in doppeltem Sinn

Die johanneische Erzählung von Maria Magdalena thematisiert die Gefahr, dass die Vulneranz des Kreuzes auf sie selbst zurückfällt und sie bleibend traumatisiert, so dass die Kreuzesgewalt auf sie selbst zurückfällt. Bei der Emmaus-Erzählung (Lk 24,13–35) wiederum geht es um die Machtwirkungen der Vulneranz auf die Gemeinschaft. Die ins Rollen gekommene Vulneranz kann sich gegen die Jesus-Gemeinschaft richten und sie über kurz oder lang komplett zerstören. Wie lässt sich im Widerstand gegen diese Vulneranzgefahr die zerbrechende Gemeinschaft neu konstituieren? Diese Frage nach dem sozialen Zusammenhalt stellt sich biblisch, aber auch in aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen.

2.2.1 Säkularer Ansatzpunkt: Wunden und der soziale Zusammenhalt

„Auf der Suche nach dem ‚Wir‘.“ So lautete der Titel der Deutschlandradio-Denkfabrik im Jahr 2021. Das Thema wählten die Hörer:innen in einer Umfrage und machten es so zum Schwerpunktthema der drei Sender des Deutschland-

¹⁷⁶ Wie der Soziologe Stephan Lessenich betont, ist Solidarität ein anderer, weiterer Begriff als Hilfe oder Fürsorge, denn sie umfasst das Engagement für die Veränderung der Strukturen, Lebensumstände und institutioneller Rahmenbedingungen, die zu der Notlage führten. „Ziel solidarischer Praxis ist demgegenüber die grundlegende, radikale *Veränderung* des gesellschaftlichen Systems ungleicher Möglichkeiten der Teilhabe an der Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen.“ (Lessenich: *Grenzen der Demokratie*, 99) Diesen weiten Blick zielt Certeau mit der ‚glückhaften Wunde‘ an.

funks, und zwar für ein ganzes Jahr (Deutschlandfunk: *Suche nach dem ‚Wir‘*). Das Ergebnis der Umfrage war kein Zufall. Nachdem schon im Jahr 2015 die Migrationsdebatten zu gravierenden gesellschaftlichen Turbulenzen geführt hatten, provozierte die Corona-Pandemie 2020 erneut die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt, auf den das große ‚Wir‘ abzielt. Die Pandemie spülte 2020 die Frage erneut in den Vordergrund. Wie reagiert eine Gemeinschaft, wenn sie in ihrer Verwundbarkeit angetastet wird? Reagieren alle egoistisch, bringen ihr Schäflein ins Trockne und scheren sich nicht darum, wie Andere in dieser Herausforderung überhaupt bestehen können? Das hätte zur Konsequenz, dass die Gemeinschaft eine gnadenlose Ausrichtung bekommt. Wo Menschen sich nur um sich selbst kümmern, kommen diejenigen unter die Räder, die dazu aus naturalen, sozialen, ökonomischen oder politischen Gründen nicht in der Lage sind. Verschärfend kommt hinzu, dass die Schutzstrategien, die die Vulnerabilität der Einen schützen, häufig auf Kosten Anderer gehen. Um die Verletzung des Eigenen zu verhindern, werden Andere ihrer Vulnerabilität ausgesetzt oder direkt geschädigt und verletzt. Dieses Vulneranzpotential der Vulnerabilität ist ein wichtiger Punkt in *Schöpfung durch Verlust I* (10–36). Dass ein solches Vulneranzpotential in Gesellschaften vielfältige und unkalkulierbare Machtwirkungen auslöst, liegt auf der Hand. Denn Victimisierungen durch andere Menschen werden nicht einfach klaglos hingenommen. Häufig rufen sie Verzweiflung und ohnmächtige Wut hervor, die jederzeit umschlagen und in Aktionen der Rache enden können. Die komplexen Dynamiken, die in einer Gefahrenlage von der Vulnerabilität ausgehen, sind höchst prekär. Sie können Spaltungen bewirken und Gesellschaften ins Wanken bringen.

Wenn eine tiefe Verwundung geschieht, wie eine Pandemie sie bewirkt, geht es demnach nicht nur um Individuelles, sondern auch der Zusammenhalt von Gruppen und Gemeinschaften, Gesellschaften und Völkerverbänden steht in Frage. Was kann der österliche Glaube zu dieser Frage beitragen? Hat er etwas zu sagen, das die Verbindung einer gefährdeten Gemeinschaft stärkt und solidarisches Handeln ermöglicht?

2.2.2 Emmaus – dem Zerbrechen der Gemeinschaft widerstehen

Tiefe Wunden können Menschen auseinandertreiben, so dass ihre Gemeinschaft zerbricht, selbst wenn diese sich zuvor lange bewährt hatte.¹⁷⁷ Diese Gefahr besteht auch nach dem Tod Jesu. Die Gemeinschaft ist nach dem Verlust ihrer cha-

¹⁷⁷ Stirbt ein eigenes Kind, ist die ganze Familie in Gefahr. Besonders groß ist diese Gefahr, wenn das Kind durch Suizid gegangen ist und sich bei den Hinterbliebenen bohrende Schuld- und Schamgefühle entwickeln oder eine soziale Ausgrenzung geschieht, die in der Trauer nochmals

rismatischen Führungsfigur kopflos, und es liegt nahe, dass sie auch kopflos reagiert. Was gibt Orientierung in einer Zeit, wo Sicherheiten zerbrechen, das Schutzbedürfnis steigt, zugleich aber die persönliche Gefährdung sehr hoch erscheint und es in diesem Fall auch tatsächlich ist? Jeder Jünger und jede Jüngerin, die sich öffentlich solidarisch zeigen mit dem Hingerichteten, laufen Gefahr, selbst hingerichtet zu werden. Dies kann Menschen und ihre Gemeinschaften paralisieren. Es muss nicht einmal ein großer Streit entstehen, sondern die Gemeinschaft läuft auseinander wie von selbst. Unter Umständen ist das Zerbrechen schleichend und macht keinen Lärm.

Für das drohende Zerbrechen der Gemeinschaft stehen jene beiden Menschen, die sich nach der Erzählung des Lukas-Evangeliums am dritten Tag nach der Kreuzigung auf den Weg nach Emmaus machen, einem Dorf, das etwa 13 km von Jerusalem entfernt liegt. Sie gehen weg aus jener Stadt, die ein Ort der Hoffnung war und sich zum Ort der Verzweiflung wandelte. Hoffnungslos betrauern sie den Tod Jesu und verlassen die Jesus-Gemeinschaft. Sie kehren Jerusalem, dem jüdischen Hoffnungsort schlechthin, den Rücken. In Beschlag genommen von dem, was sie verloren haben, sehen sie nicht, welche Möglichkeiten ihnen blieben oder gar, welche sich neu eröffnen, als ein Fremder zu ihnen trifft. Michel de Certeau, der diese Jünger programmatisch „Pilger“ nennt, setzt bei der Verwundung an, die der Verlust Jesu erzeugt. In der Bibel wird nichts davon erzählt, dass diese Zwei¹⁷⁸ den Tod persönlich miterlebt hätten. Aber Verwundete sind sie dennoch. Certeau spricht daher von „den beiden Verletzten“ (Certeau: *Pilger von Emmaus*, 98): „Sie selbst sind verstört: der Zerfall der Gruppe und das üble Gefühl kommen offensichtlich zur Last seines Verschwindens hinzu, diese unerklärlichen Wunden, die das innere Unbehagen offen machen. Seine Abwesenheit macht sie krank.“ (ebd. 97) Sie leiden am Zerfall der Gruppe und daran, dass die „spezielle Federkraft“ ihres Glaubens zerbrochen ist (Certeau: *Glaubens-Schwachheit*, 87).

Auch hier liegt das Problem darin, dass ihr Glaube einen Bruch erfahren hat, der noch nicht gründend werden kann. „Die Basis erscheint genau dann als notwendig, wenn sie zu fehlen beginnt. Die einzelnen Stücke eines Ganzen spielen nicht mehr zusammen, weil das soziale Band sich auflöst.“ (ebd. 79) Die Wunde wächst in ihrer destruktiven Kraft und greift auf die Gemeinschaft zu. Ihr Glaube an das Reich Gottes, den Jesus mit seinen überzeugenden Worten und Taten be-

isoliert. – Sehr eindrucksvoll beschreibt die Machtwirkungen auf Geschwister: Zingaro: *Sorge dich nicht*.

¹⁷⁸ Der eine Jünger wird mit Namen genannt, Kleopas, die zweite Person nicht. Auch wenn es die Ikonographie über die Jahrhunderte anders vor Augen geführt hat, kann diese zweite Person auch eine Frau gewesen sein. Daher verwende ich im Folgenden die geschlechtsneutrale Formulierung „die Zwei“.

flügelte hatte, ist mit seinem schändlichen Tod geschwunden. Er hat sich nicht bewährt, denn weder mit Kreuz noch mit Auferstehung haben sie wirklich gerechnet, alles ist anders gekommen. Als sie unterwegs sind nach Emmaus gesellt sich ein merkwürdiger Weggenosse zu ihnen, der von der Kreuzigung Jesu noch nichts gehört zu haben scheint. Er spricht ihre Glaubensschwäche an: „Begriffst ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben!“ (V. 25) Merkwürdiger Weise erkennen sie nicht, dass sie es hier mit dem Auferstandenen zu tun haben. Vers 16 nennt als Grund: „Ihre Augen jedoch wurden gehalten, so dass sie ihn nicht erkannten.“ Oder wie es die Einheitsübersetzung ausdrückt: sie „waren wie mit Blindheit geschlagen.“ Das Griechische *κρατουυτο* ist ein Verb im Passiv, das nicht benennt, wer das Subjekt dieser Handlung sei. Ist es die Wunde, die die Zwei mit Blindheit schlägt und ihren Blick gefangen hält?¹⁷⁹

Auch die Zwei in Emmaus stehen im Bann der Wunde, die sie selbst mit der Kreuzigung erfuhren. Sie fliehen den Ort, wo Jesus starb und wo ihre eigene Vulnerabilität bloßgelegt wurde. In ihrer Victimisierung zeigen sich nur zwei Handlungsmöglichkeiten, nämlich *entweder* zu bleiben und selbst unterzugehen; *oder* zu fliehen und ihren Glauben und ihre Gemeinschaft untergehen zu lassen. Sie entscheiden sich zum Weggehen, anderswohin. Sie scheuen den Ort, der sie mit ihrer eigenen Verwundung konfrontiert, und wollen sich vor weiteren Gefahren absichern. Aber zu welchem Preis wird das geschehen? Mit ihrem Glauben und ihrer Gemeinschaft wird jener Lebensfunke zerstört, der ihr Leben lebendig hielt. Diesen Glauben können sie nicht mehr so leben wie zuvor. Das Kreuz hat ihren Glauben zerbrochen. Sie setzen nicht auf die Möglichkeit, dass dieser Bruch gründend werden und die Verletzung eine glückliche Wendung nehmen könnte. Aber schon im Gespräch mit dem merkwürdigen Weggefährten beginnt eine Veränderung. Vor der Kreuzigung waren sie ‚Feuer und Flamme‘ für Jesus und das Reich Gottes, aber mit dem Tod war alles erloschen. Das, was ihnen heilig war, zerbrach.

Jetzt aber keimt neue Begeisterung auf. „Brannte nicht unser Herz in uns, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schriften eröffnete?“ (V. 32)

¹⁷⁹ Eine mögliche Antwort liegt im sogenannten ‚Passivum divinum‘. Der Exeget Hans Klein stellt fest: „Im Passiv verbirgt sich Gott.“ (Klein: *Lukasevangelium*, 729) Demnach würde es sich um ein ‚passivum divinum‘ handeln. Das ‚passivum divinum‘ nennt den Gottesnamen nicht, gibt ihm aber im Passiv – und damit anonym – einen Ort. Es ermöglicht, ohne Machtzugriff und stattdessen *behutsam* von Gott zu sprechen, denn es schweigt beredt, um zu benennen. Wenn der Blick der Jünger von Gott ‚gehalten‘ wird, dann will der Auferstandene mit ihnen sprechen, ohne dass er als Auferstandener erkannt wird. Er will anonym bleiben. Denn so kann er etwas sagen, ohne dass sie sich von seiner Präsenz irritieren lassen. Seine Anonymität verleiht dem Wort des Auferstandenen die Chance, Gehör zu finden.

Im Unterwegs-Gespräch verbindet Jesus die Wunden der beiden Menschen, die ihre Hoffnung verloren hatten. Das merken sie aber erst rückblickend in einer Art ‚nachhinkenden Gotteserkenntnis‘, wie die evangelische Theologin Magdalene Frettlöh im Anschluss an Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33) solche aus der Dunkelheit geborene Lichtmomente nennt (Frettlöh: *Gott Gewicht geben*, 15–22).

Als die Zwei abends in Emmaus ankommen, laden sie den Fremden zum Bleiben ein. Beim Brechen des Brotes, einer ganz alltäglichen Geste und doch zugleich einer spezifischen Reich-Gottes-Praxis Jesu, erkennen sie den Auferstandenen plötzlich. Im selben Moment jedoch, als Jesus nicht mehr der merkwürdige Unbekannte ist, entzieht er sich: „Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken.“ (V. 31) Der Auferstandene entzieht sich, sobald *das* Gehör findet, was er zu sagen hat. Man könnte erwarten, dass die Zwei sich über diesen Entzug beklagen. Das tun sie aber nicht. Der Entzug scheint sie gar nicht sonderlich zu stören. Stattdessen drehen sie um und gehen dorthin zurück, wo sie zuvor unter keinen Umständen sein wollten: „Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück, und sie fanden die Elf und die mit ihnen versammelt waren.“ (V. 33)

Am Tisch in Emmaus nimmt beim Brechen des Brotes die Kreuzesverwundung eine glückliche Wendung.¹⁸⁰ Diese leugnet den Schmerz der Verletzung nicht, geht aber anders mit der Vulnerabilität um, die aus der Verletzung entsteht. Indem die Zwei nach Jerusalem zurückgehen, widerstehen sie der Vulneranzgefahr, die sich gegen sie selbst und ihre Gemeinschaft richtet. Sie litten nicht nur am Zerfall jener Gemeinschaft, die vor der Kreuzigung einen Lebensmittelpunkt bildete, sondern mit ihrem Weggang trugen sie selbst entscheidend zum Zerfall bei. Ihr Davonlaufen machte sie zum Teil des Problems. Dabei stand ihr Versuch, sich selbst in Sicherheit zu bringen und ihre Verbundenheit mit der Gemeinschaft zu kappen, im Bann ihrer Vulnerabilität. Ihr Blick war gehalten, gebannt von den Machtwirkungen, die von ihrer Verwundung ausgingen. Sie waren blind für eine ganz andere Kraft, die möglicherweise in der Verwundung liegt: die *verbindende* Kraft von Wunden, die solidarisches Handeln eröffnet.

Diese verbindende Kraft von Wunden leuchtet auf, als Jesus in Emmaus das Brot bricht. Ihre Augen werden geöffnet für die Möglichkeiten, die der im Bann der Vulnerabilität stehende Blick nicht für möglich hielt. Als sie sogleich zurück nach Jerusalem aufbrechen und die zerbrechende Gemeinschaft aufsuchen, akti-

¹⁸⁰ Ralph Kirscht, Universität Bonn, Theologe und Psychotherapeut, verortet die Emmaus-Erzählung in der Spiritualität und fragt, was ‚der Emmaus-Weg‘ aus psychotherapeutischer Sicht zur Heilung traumatischer Erfahrungen beitragen kann; hierbei kommt dem Brechen des Brots eine besondere Bedeutung zu (Kirscht: *Der Emmaus-Weg*; Kirscht: *Gebrochenes Brot*).

vieren sie die verbindende Kraft von Wunden. Auch hier geschieht eine ‚contre-conduite‘, eine Gegenbewegung, die aus dem Sacrifice lebt: Die Verwundeten erhöhen ihre Vulnerabilität. Sie setzen sich der Gefahr aus, die in Jerusalem lauert. Waren sie zuvor ängstlich ausgewichen, so stellen sie sich nun der Verwundung, die sie nicht mehr verschämt verschweigen müssen. Sie gehen anders um mit der Vulnerabilität, die ihre Wunde verkörpert. Sie sind nicht mehr ‚gehalten‘, mit Blindheit geschlagen, sondern zur Selbstverschwendung bereit.

Die überraschende Kehrtwende befähigt die Zwei, umzukehren und erneut jenen Ort aufzusuchen, den sie zuvor fluchtartig verlassen hatten und der für sie noch immer gefährlich werden kann. Ihre Widerstandskraft steigt sprunghaft an. Bildlich ausgedrückt: während sie zum Weg nach Emmaus mit hängendem Kopf aufbrachen, gehen sie den Weg zurück mit federndem Schritt. Sie können sich Jerusalem, jenem unsäglichen, vom Kreuz gezeichneten Ort, nun stellen. Mit ihrer Gegenbewegung widerstehen die Zwei dem Zerbrecen ihrer Gemeinschaft, indem sie jene verbindende Kraft aktivieren, die sich im Brechen des Brotes verkörpert. Im Widerstand gegen dieses Zerbrecen liegt ein Schlüssel zu Kreuz und Auferstehung. Hierzu braucht es jene Selbstverschwendung, zu der die Zwei auf ihrem Weg zurück nach Jerusalem bereit sind.

Als die Zwei in Jerusalem ankommen, suchen sie sogleich das Gespräch mit den anderen Jüngerinnen und Jüngern und erfahren, dass Jesus auch dem Simon erschienen sei. „Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt und wie sie ihn erkannt hatten, als er das Brot brach.“ (V. 35) In dieser Versammlung, wo die verschiedenen Ostergeschichten zusammenkommen, entsteht eine besondere Art der Kommunikation, die nur in der „Koinzidenz von zwei Rissen, in mir selbst und im anderen“ (Bataille: *Freundschaft*, 43) möglich ist. Das Sprechen über die Wunde und über die Frage, was sich mit ihr verändert, wie Leben mit ihr möglich sei, was man individuell und gemeinsam überhaupt tun kann, ist nur brüchig und mit Worten möglich, die Leerstellen markiert und über sich selbst hinausweist. Die Ostergeschichten offenbaren das Ringen um eine Sprache und eine Praxis, in die sich das Geheimnis der Auferstehung einschreibt. Das Kreuz wird für sie zum Ort, wo sie untereinander und mit Gott kommunizieren. Die schmerzliche Wunde bewegt die Jünger:innen dazu, sich neu miteinander zu verbinden.

Indem das Lukas-Evangelium diese Ostererzählung aufnimmt und ihr breiten Raum gibt, wird Emmaus zu einem heterologen Ort der Theologie. Die Zwei müssen weggehen, um mit verändertem Blick zurückkommen zu können. Mit dieser Erfahrung, die aus der Bewegung des Sich-Entfernens wächst, wird Jerusalem zum Ort einer neuen Gottespräsenz. Die christliche Gottesrede steht im Zeichen von Emmaus.

2.2.3 ‚Wunden verbinden‘ – im Nominativ

Das Emmaus-Narrativ schärft den Blick für die verbindende Kraft von Wunden, die dem Zerfall der Gemeinschaft entgegenwirkt. Der Theologe Hans-Jochen Margull, der sich bereits in den 1970er-Jahren für interreligiöse Verständigung engagierte, wies auf die verbindende Kraft von Wunden hin. ‚Wunden verbinden‘ ist auch im Nominativ denkbar, so dass die Wunden selbst für Verbindung sorgen, wenn Menschen bereit sind, sich für diese Verbindung zu öffnen.

„Verbindung der Wunden‘ ist mehrdeutig. Natürlich ist zunächst deren Behandlung gemeint samt der Behebung ihrer Ursachen. Entdeckt werden kann aber auch, daß Wunden verbinden, entweder dadurch, daß man sie sich gegenseitig zugefügt hat oder daß man sie, wie auch immer verursacht, plötzlich sowohl an sich als auch an anderen sieht. Bei letzterer Verbindung wird der Gedanke eines gemeinsamen Handelns [...] naheliegen.“ (Margull: *Verwundbarkeit*)

Das Verletzende von Wunden muss nicht dazu führen, dass Menschen sich egoistisch gegen Andere abgrenzen. Vielmehr erlangt das Leben eine eigene Tiefe, eine Intensität, wenn Menschen sich füreinander öffnen und in koinzidierenden Wunden miteinander verbinden. Das Christentum ist eine Gemeinschaft, die von ihren Gründungsnarrativen her für diese verbindende Kraft von Wunden einsteht. Offensichtlich hat die Kirche dies nicht immer getan und ist auch heute vielerorts nicht dazu bereit.¹⁸¹ Sie muss selbst an ihre Gründungsnarrative erinnert werden. Dies ist auch deswegen so wichtig, weil Gesellschaften, deren Zusammenhalt in Frage steht, Gemeinschaften brauchen, die für diese verbindende Kraft von Wunden einsteht. Wenn die katholische Kirche Gesellschaftsrelevanz erlangen will, so findet sie hier ein verheißungsvolles Tätigkeitsfeld. Sie muss dann allerdings selbst zu jenem Verlust bereit sein, der Schöpfung zu bewirken vermag, und nicht auf tradierten Privilegien beharren, die die eigenen materiellen und geistigen Besitztümer schützen sollen.

Dabei geht es nicht darum, dass die Kirche allein die verbindende Kraft von Wunden kennt. In *Schöpfung durch Verlust I* (334–339) wurde bereits gezeigt, dass diese verbindende Kraft zum Erfahrungsschatz vieler Menschen gehört. Allerdings ist diese verbindend-schöpferische Kraft weniger gesellschaftlich prägend als die destruktive Kraft von Wunden. Im gesellschaftlichen Bewusstsein

¹⁸¹ Hier wären viele Beispiele zu nennen. Aktuell ist die Problematik der Vertuschung von sexueller Gewalt gegen Schutzbefohlene besonders bedrängend (*Schöpfung durch Verlust I*, 381–401), wo die Bereitschaft fehlt(e), sich als Kirchenleitung mit den Wunden der Victims zu verbinden; stattdessen wurde / wird ein Selbstschutz betrieben, der sich vulnerant gegen die Überlebenden richtet.

erscheint (!) die destruktive Kraft, die von Wunden ausgeht und die ganze Gesellschaften auseinanderzutreiben vermag, viel größer als die verbindende Kraft, die von Wunden ausgeht, wenn Menschen sich im Schmerz füreinander öffnen. Dies zeigt ein Gedankenexperiment von Tom Postmes. Der Professor für Sozialpsychologie in Groningen stellt seinen Student:innen seit einigen Jahren zu Studienbeginn immer dieselbe Frage – und bekommt immer eine ähnliche, aber falsche Antwort. Rutger Bregman hat dieses Gedankenexperiment dokumentiert:

„Ein Flugzeug muss notlanden und bricht in drei Teile. Die Kabine füllt sich mit Rauch. Allen Insassen ist klar: Wir müssen hier raus. Was passiert?

- Auf Planet A fragen die Insassen einander, ob es ihnen gutgehe. Personen, die Hilfe benötigen, bekommen den Vortritt. Die Menschen sind bereit, ihr Leben zu opfern, auch für Fremde.

- Auf Planet B kämpft jeder für sich allein. Totale Panik bricht aus. Es wird getreten und geschubst. Kinder, ältere Menschen und Menschen mit Behinderungen werden niedergetrampelt.

Frage: Auf welchem Planeten leben wir? ‚Ungefähr 97 Prozent glauben, dass wir auf Planet B leben‘, sagt Postmes. ‚Aber tatsächlich leben wir auf Planet A.‘“ (Bregman: *Im Grunde gut*, 19–21)

Verhalten sich Menschen im Falle einer Gefahr egoistisch oder sind sie bereit, sich für Andere zu engagieren oder gar ihr Leben für Andere zu riskieren? Wenn eine Katastrophe geschieht, befinden sich die Überlebenden, die noch handlungsfähig sind, in einer prekären Situation. Sie erleben hautnah ihre Verwundbarkeit und werden mit den schrecklichen Verletzungen anderer Menschen konfrontiert. Die Studierenden waren sich sicher, auf dem egoistischen Planeten zu leben. Aber die Katastrophenforschung stellt das Gegenteil fest: In einer Katastrophe helfen Menschen, wo immer es geht. Sie führen eine Erstversorgung durch, spenden Trost und bieten Beistand, bringen Menschen ins Krankenhaus, kümmern sich um Lebensmittel, Kleidung und Obdach (Westphalen: *Wiederentdeckung*, 12–16). Westphalen bezieht sich auf die sehr interessante Studie des Mediziners Erik Auf der Heide: „*Common Misconceptions about Disasters: Panic, the ‚Disaster Syndrome,‘ and Looting*“, wo es heißt:

„In contrast to this image of dependency, most disaster victims take the initiative to help themselves and others. In numerous disasters, going back for decades, it has been observed that a large part, if not most, of the initial sheltering, feeding, relief, rescue, and transport of victims to hos-

pitals was carried out by survivors in and near the stricken area.“ (Auf der Heide: *Common Misconceptions*, 350)¹⁸²

Victims von Katastrophen sind nicht automatisch handlungsunfähig und passiv, sondern aus der Verwundbarkeit heraus, die sie sowohl angesichts eigener Wunden als auch im Blick auf die Verletzungen Anderer sehen, werden sie aktiv, soweit sie dazu noch in der Lage sind. Sie überwinden ihre Victim-Rolle, indem sie ein Sacrifice, eine Gabe an das Leben bringen.¹⁸³

Andreas von Westphalen nahm diesen Widerspruch zwischen der Erwartungshaltung junger Leute und der Realität, die die Katastrophenforschung feststellt, zum Anlass für sein Buch „Die Wiederentdeckung des Menschen“, das die altruistischen Seiten der Menschheit beleuchtet.¹⁸⁴ Westphalen bezieht sich auf die Katastrophenforschungsstelle der Universität Delaware und die Forschungen an der John-Hopkins-Universität, die feststellen, dass bei Katastrophen die meisten Menschen von anderen Überlebenden gerettet werden oder von Helfer:innen, die zufällig vor Ort sind. Auch die Katastrophen der letzten Jahre in Mitteleuropa bestätigen die These, dass Menschen im Unglücksfall überaus bereit sind, Verletzte zu unterstützen und ihnen ins Leben zurückzuhelfen. Bei den Flutkatastrophen von 2002, 2013 und 2021 war die Hilfsbereitschaft überwältigend. Etliche Menschen waren sogar bereit, für Andere ihr eigenes Leben zu riskieren, auch wenn sie diese Menschen überhaupt nicht kannten.

¹⁸² Auf der Heide beschreibt die falschen Annahmen, mit denen auch die Katastrophenhilfe in ihren strategischen Planungen arbeitet, und will dem entgegenwirken: „Disaster planning is only as good as the assumptions on which it is based. Unfortunately, this planning is often based on a set of conventional beliefs that has been shown to be inaccurate or untrue when subjected to empirical assessment.“ (Auf der Heide: *Common Misconceptions*, 340) Die meisten Menschen brechen nicht in Panik aus, sondern reagieren mit erstaunlicher Rationalität; es geschieht kein sozialer Zusammenbruch, sondern gemeinschaftliche Resilienz; Victims fliehen nicht, sondern helfen einander.

¹⁸³ Es wäre überaus interessant zu erfahren, ob Menschen, die ein solches Sacrifice bringen, das Trauma der Katastrophe später besser bearbeiten können und weniger Posttraumatische Belastungsstörungen entwickeln. Zu dieser Frage konnte ich leider weder eine empirische Erhebung noch eine sonstige Analyse finden. Dies könnte eine Konsequenz daraus sein, dass die Forschung nicht über den Begriff ‚Sacrifice‘ verfügt und daher Phänomene, die mit ihm verbunden sind, nicht systematisch erfasst und erforscht.

¹⁸⁴ Das Buch stellt Studien zu diesem Themenfeld zusammen und bietet damit einen guten Überblick. Zu kritisieren ist ein gewisser Naturalismus, der herauszufinden versucht, was ‚die ursprüngliche Natur‘ der Menschen sei. „Von Natur aus ist der Mensch eher altruistisch und kooperativ.“ (Westphalen: *Wiederentdeckung*, 125) Die menschliche Natur gibt es jedoch nicht ohne die Kultur, ohne das Soziale; beides ist zu unterscheiden, kann aber nicht voneinander getrennt werden, als käme zuerst die Natur und anschließend die soziale Überformung.

Die Stadt Grimma an der Mulde, einem kleinen Fluss in Sachsen, der in die Elbe mündet, erlitt 2002 und nochmals 2013 Hochwasserkatastrophen aufgrund von Starkregen, der das gemächlich plätschernde Flässchen zu einem alles mitreißenden Strom anschwellen ließ. Das Wasser stieg 2002 innerhalb weniger Stunden von 30 cm Höhe auf 8,50 Meter, flutete die Stadt, tötete Menschen und beschädigte hunderte Häuser schwer. Aber Grimma erlebte wie das gesamte von dieser ersten Jahrhundertflut Deutschlands betroffene Gebiet um Elbe und Donau eine überwältigende Hilfsbereitschaft. Unzählige Ehrenamtliche packten mit an, professionelle Institutionen waren zur Stelle, die Geldspenden waren hoch. Seit 2019 hat Grimma eine Schutzmauer sowie ein wasserableitendes Kanalsystem, die so manchem Hochwasser standzuhalten vermögen. Als die Menschen in Grimma am 15. Juli 2021 von den verheerenden Wasserfluten im Norden von Rheinland-Pfalz hörten, entschieden sie kurzerhand, schon am nächsten Tag Einsatzeinheiten der eigenen Feuerwehr zur Unterstützung loszuschicken. „Das sei für Grimma eine moralische Verpflichtung in solchen Zeiten, sagt der Oberbürgermeister.“¹⁸⁵ Sie wollten die Menschen an der Ahr mit ihren Verletzungen nicht alleinlassen, denn sie fühlten sich über die damals und heute erlittenen Verletzungen tief miteinander verbunden. Wunden verbinden. Die Menschen in Grimma hatten selbst erfahren, wie schmerzlich eine solche Verwundung ist, welche innere Verzweiflung sie hervorruft, mit welchen Ängsten sie bedrängt. Und sie hatten erfahren, wie gut die tatkräftige Solidarität anderer Menschen tut und wie sie gegen die Verzweiflung hilft, indem sie ein glaubwürdiges Zeichen der Hoffnung setzt. Die in der Vergangenheit selbst erfahrene Wunde verbindet mit den Menschen, die eine solche Verwundung aktuell erfahren. Und diese Verbindung setzt eine Tatkraft frei, die sogleich mit aller Entschiedenheit umgesetzt wird.

Wenn man in einer Gefahrensituation freiwillig Überlebenden beisteht, verzichtet man darauf, sich selbst in Sicherheit zu bringen und die Verwundbarkeit zu minimieren; stattdessen erhöht man die eigene Vulnerabilität. In diesem Augenblick kalkulieren Menschen nicht auf die eigene Zukunft hin und setzen nicht auf die Dauer des eigenen Lebens. Aus Empathie mit Verletzten und Gefährdeten stellen sie sich in einem Akt der Selbstverschwendung, der das Leben kosten könnte, in den Dienst dieser Menschen. Dies ist auch bei all Jenen der Fall, die sich *für Andere* ins Schussfeld eines Attentäters / der Attentäterin wagen, wie dies in Wien im November 2020 der Fall war.

¹⁸⁵ Die ARD-Sendung „Brennpunkt“ berichtete hiervon am 15.07.2021 (ARD: *Unwetterkatastrophe*, ab Minute 25).

„Wunden verbinden.“ Diese Erkenntnis lässt sich heute im Blick auf das Verhalten von Menschen im Katastrophenfall gewinnen. Sie steht zugleich im Zentrum der Ostererzählung von Emmaus. Für sich selbst und für ihre Gemeinschaft gehen die Zwei von Emmaus zurück nach Jerusalem und beteiligen sich an der notwendigen Neukonstituierung der Gemeinschaft nach Jesu Tod. Sie setzen nicht auf Rückzug, Abschottung, Selbstschutz, sondern auf die verbindende Kraft von Wunden. Diese eröffnet in der Kommunikation der Gemeinschaft die Chance, dass aus dem verletzenden Bruch ein Aufbruch erwächst.

2.3 Der Ruf nach Krieg und die Feier des Abendmahls – der eigenen Vulneranz widerstehen

Was kann aus der Trauer um das Leben, das die Vulneranz anderer Menschen geraubt hat, anderes entstehen als der Ruf nach Krieg? Was ist die Alternative zur Gegengewalt? Vor dieser Frage stehen Menschen und ihre Gemeinschaften heute nach einem Terroranschlag, und genauso die Menschen, die am Beginn der Kirche um den getöteten Jesus trauerten. Hat Jesus während seines Lebens Zeichen gesetzt und Spuren gelegt, die auf diese Frage eine Antwort eröffnen? Um diese Frage zu beantworten und damit zugleich ihre säkulare Bedeutung zu erschließen, hilft der Blick auf einen jener Orte in Europa, die in den vergangenen Jahren besonders vom Terror getroffen waren: das verwundete Paris.

2.3.1 Säkularer Ansatzpunkt: #PorteOuvrte in Paris 2015

Paris ist die Stadt der Liebe, viel besungen und leidenschaftlich umschwärmt. „Paris, ein Fest fürs Leben“, so nannte sie Ernest Hemingway (Hemingway: *Paris*). Aber die Terroranschläge der letzten Jahre haben die Wahrnehmung verändert. Seit 2015 ist Paris eben auch das: eine *verwundete* Stadt, von Gewalt und Terror gezeichnet. Ich erinnere mich noch genau an jenen Moment, als ich im Radio vom Anschlag auf Charlie Hebdo, und dann wenige Monate später auf das Bataclan-Theater und die Pariser Bars und Cafés hörte. Es war ein Schock. Wenn ich heute die Marseillaise höre, denke ich noch immer an die „New Yorker Metropolitan Opera“, die aus Solidarität mit der verletzten französischen Nation deren Nationalhymne singt.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Die Metropolitan Opera in New York spielte unter der Leitung von Plácido Domingo die Marseillaise am 14.11.2015 als Hommage für die Opfer der Attentate am Tag zuvor, die 129 Tote und

Für die Menschen in Paris war der Abend des 13.11.2015 besonders bedrängend, weil mehrere miteinander koordinierte Attentate insgesamt acht Orte (Cafés, Restaurants, das Stade de France) attackierten und in der Situation völlig unklar war, wann das Ende der Angriffsserie erreicht sein würde. Die ganze Stadt war in Aufruhr versetzt. Wegen der anhaltenden Gefahr wurden die öffentlichen Verkehrsmittel außer Betrieb gesetzt. Daraufhin strandeten unzählige Menschen, die von den Angriffen erfuhren, aber zufällig draußen waren, z. B. Tourist:innen oder auch Menschen, die weit entfernt vom Stadtzentrum wohnten. Sie bewegten sich ungeschützt auf den Straßen und konnten sich nicht in Sicherheit bringen. Daraufhin startete der französische Journalist Sylvain Lapoix auf dem Nachrichtendienst Twitter eine Solidaritätsaktion.¹⁸⁷ Unter dem Hashtag *PorteOuverte* rief er dazu auf, den gestrandeten Menschen Obdach zu gewähren.



Quelle: paris-843229.jpg / Free-Photos, pixabay.com, bearbeitet von Jana Sohnekind.

Daraufhin meldeten sich unzählige Menschen, die bereit waren, Umherirrende in der eigenen Wohnung aufzunehmen. Außerdem öffneten jüdische und christliche Gotteshäuser, Sikh-Tempel und Moscheen ihre Türen. Sie alle nahmen bereitwillig Fremde auf, obwohl die Situation sehr unsicher, ja gefährlich war. Es gibt immer Menschen, die eine Notsituation ausnutzen wollen; vielleicht würde jemand die Wohnung ausrauben wollen? Statt der erwarteten Übernachtungsgäste könnte auch plötzlich ein Attentäter vor der Tür stehen. Trotz solcher Gefahren handelten die Menschen mit großer Empathie und überwältigender Gastfreundschaft für die Gestrandeten. Sie wischten alle Bedenken beiseite und öffneten ihre Türen.

352 Verwundete forderten. In den Medien wurde die Hommage global rezipiert, so auch im Figaro (Halioua: *Après les attentats*).

¹⁸⁷ Verena Hölzl interviewte 2015 den Initiator für *bento* (Hölzl: *#PorteOuverte*).

Was macht man an einem solchen Abend, der nicht nur in Paris oder Frankreich, sondern rund um den Globus die Menschen zutiefst bewegt? Sicher wird der Fernseher eingeschaltet oder das Smartphone genutzt, um aktuelle Meldungen zu hören und auf dem Laufenden zu sein. Alle wollen in dieser konfusen, bedrohlichen Situation wissen, was los ist. Nachrichten und Sondersendungen erzählen von den Ereignissen und auch von den Toten. Zugleich bedeutet großzügige Gastfreundschaft, dass man sich gemeinsam an den Tisch setzt und miteinander isst. Dieser Tisch wird mit allem gedeckt, was der Haushalt zufällig hergibt. Vielleicht gibt es in französischer Tradition Rotwein dazu. Wie viele Weinflaschen an diesem Abend in Paris wohl für wildfremde Menschen geöffnet wurden? Wahrscheinlich sind bei diesen besonderen Essen, die niemand so schnell vergessen wird, tiefe Freundschaften entstanden. In einer Situation der Bedrohung teilen Menschen miteinander Brot und Wein, aber auch ihr Leben. Sie erzählen von sich in aller Offenheit, fragen nach und hören zu. Im Angesicht des Terrors setzen sie gemeinsam auf das Leben.

Eine Besonderheit dieser Abendessen in Paris 2015 liegt darin, dass der Tod mit am Tisch sitzt. In den Terroranschlägen verkörpert sich die Bedrohung menschlichen Lebens durch die Aggressivität und den Hass anderer Menschen. Man weiß, dass der Tod einen selbst genauso hätte treffen können wie die Toten, die nun zu beklagen sind. An einem solchen Abend geht dieses Wissen um die eigene Verwundbarkeit, die jederzeit dem Wohlwollen oder der Börsartigkeit von Mitmenschen ausgesetzt ist, unter die Haut. Die Katastrophe öffnet die Menschen, die miteinander am Tisch sitzen, und aktiviert die verbindende Kraft von Wunden. Auch in jener Nacht von Paris gilt: Wunden verbinden.

2.3.2 Das christliche Ritual des Abendmahls – der eigenen Vulneranz widerstehen

Mit diesem aktuellen Ereignis vor Augen zeigt sich, welche Bedeutung der Vulnerabilität auch im christlichen Abendmahl zukommt. Dass in Paris der Tod mit am Tisch sitzt und Menschen gerade deswegen auf das Leben setzten, verbindet jene besonderen Essen mit dem christlichen Ritual.¹⁸⁸ Heutzutage, wenn Gemeinden in gut abgesicherten Gesellschaften Abendmahl (evangelisch) oder Eu-

¹⁸⁸ In der gesamten Bibel, in Altem und Neuem Testament, spielt das Essen eine entscheidende Rolle und wirkt gemeinschafts- und identitätsstiftend. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden, aber dazu gibt es bereits hervorragende Literatur: Die Reihe „Lebenswelten der Bibel“ bieten einen Band, der auch die Macht von (Gast-)Mählern und damit die politische Bedeutung des Essens herausarbeitet (Altmann / Al-Suadi: *Essen und Trinken*); der Band der „FrauenBibelAr-

charistie (katholisch) miteinander feiern, ist dieser Zusammenhang häufig nicht mehr sichtbar. Aber in der frühen Kirche, die ja noch gar keine Kirche war, sondern noch mitten im ‚gründenden Bruch‘ steckte, ist dies offensichtlich. Die Jüngerinnen und Jünger Jesu waren tief getroffen, der Hoffnung beraubt, teilweise sogar traumatisiert; ihre Gemeinschaft drohte zu zerbrechen. In dieser Situation griffen sie auf eine Praxis zurück, die sie mit ihrem Gemeinschaftsleben vor Jesu Tod verband. Sie kreierten ein Ritual, das der jungen Kirche auf ihren überaus brüchigen Pfaden der Hoffnung alltäglich Orientierung, Beharrlichkeit und Mut verlieh.

Am Beginn stand die Erinnerung an das letzte große Essen, das Jesus mit ihnen gefeiert hat und das heute ‚das Letzte Abendmahl‘ genannt wird. Damals, kurz vor seinem Tod, waren sein bevorstehender Leidensweg, die Folterung und der politische Machtzugriff bereits absehbar. Befürchtungen machten die Runde, Drohungen waren im Raum. Als Jesus seine kleine Gemeinschaft am Pessach-Fest zusammenrief, war der Tod mit dabei. In dieser Gefahrenlage bittet Jesus seine Gemeinschaft, zu seinem Gedächtnis Brot miteinander zu teilen, miteinander Wein zu trinken und auf das Leben zu setzen. In den Worten des Lukas-Evangeliums heißt es: „Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und reichte es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,23–25)

Diese Bitte hat etwas Überraschendes. Haben die Jünger:innen nach Jesu Tod nichts Besseres zu tun, als zu essen und sogar Wein zu trinken? Politische Machtstrategien würden nahelegen, dass Pläne ausgeklügelt werden, um das drohende Unheil zu verhindern; oder dass Jesus zur Rache aufruft gegen das bodenlose Unrecht, das ihm bevorsteht. Jesus könnte sagen: Greift zu den Waffen, tut alles, damit dieses Unglück nicht passiert, und falls es dennoch eintritt, dann rächt meinen ungerechten, grausamen Tod. Oder er könnte seinen Anhänger:innen empfehlen, dass sie sich in Sicherheit bringen und von diesem Todesort fliehen. Aber er beauftragt sie mit etwas ganz Anderem: zu seinem Gedächtnis Brot zu brechen und Wein miteinander zu trinken. Während das Brot für jene Ressourcen steht, die alltäglich gebraucht werden, steht der Wein für das Überschwängliche, für das Feiern des Lebens, gerade angesichts des Todes. Aus dieser Bitte Jesu entwickelt die junge Kirche die Abendmahlsfeier (Keul: *Auferstehung*, insbes. 48–64).¹⁸⁹

beit“ stellt stärker die kulturgeschichtliche sowie die materielle und spirituelle Seite des Essens heraus (Bieberstein: *Mahlzeit(en)*).

¹⁸⁹ In seinem Kapitel „The Church of a Vulnerable God“ spricht William Placher von „Eating Gracefully“ (Placher: *Narratives*, 137–160). – Certeau sieht in seiner Interpretation des ‚*Hoc est enim corpus meum*‘ sehr treffend den Schmerz der Abwesenheit, aber nicht den Widerstand gegen drohende Vulneranz: „Entgegen dem Anschein liegt der Mangel nicht auf der Seite dessen,

Dieser Vorgang ist signifikant. Maria Magdalena steht am Leeren Grab für die Gefahr, dass eine Traumatisierung ohnmächtig macht und dem Leben alle Kraft aussaugt. Die Magdalenerin überschreitet diese Gefahr in das Leben hinein. Auch das spielt beim christlichen Abendmahl eine Rolle, denn dieses stärkt das alltägliche Leben mit der Gemeinschaft und im Teilen des Lebens. Judith Butler aber macht auf etwas Weiteres aufmerksam, wenn sie nach der Alternative zum Ruf nach Krieg fragt. Wenn Menschen so in ihrer Vulnerabilität bloßgestellt werden, wie dies bei den Jünger:innen durch Folter und Kreuzigung Jesu geschieht, kann aus dieser Vulnerabilität Vulneranz entstehen, die sich gegen Dritte wendet – weil sie mit Scham verbunden ist, die brodelnde Wut freisetzt; mit Ohnmacht, die nach Rache ruft; mit Schmerz, der nach Unverwundbarkeit verlangt. Es ist durchaus verständlich, dass Menschen in einer solchen Situation zuschlagen wollen. Die Wirkmacht einer Wunde greift weit über sie selbst hinaus. Selbst wenn die Wunde heilt, erinnert die Narbe daran, dass sich eine solche Verletzung jederzeit wieder ereignen kann. Um dies zu verhindern, greift man zu Sicherheitsmaßnahmen, die Andere mit Verwundung bedrohen. Angriff erscheint hier die beste Verteidigung zu sein. Als Verkörperung der Verwundbarkeit ist daher jede Wunde und sogar jede Narbe prekär. Sie bergen eine gewaltpotenzierende Macht. Weil man Angst vor einer in Zukunft möglicherweise erfolgenden Verwundung hat, greift man zur Abschreckungswaffe.¹⁹⁰ Die befürchtete Verwundung muss gar nicht eintreffen, sie ist virtuell, bestimmt aber die Handlungsmuster. Dabei glaubt man sich mit dem Argument rechtfertigen zu können, dass die Gewalt schließlich von der anderen Seite ausgehe, hier von einem politischen System, das unliebsame Stimmen zum Schweigen bringt.

Aber legitimiert das ‚Opfer-Sein‘ die Ausübung von Gewalt gegen Andere? Wenn Menschen verletzt wurden und aus dieser Erfahrung heraus Verletzungen an Anderen zu rechtfertigen versuchen, übersehen sie, dass sie aus dem Opferstatus in die Täterschaft übergehen. Sie sehen sich meist weiterhin in der Opferrolle. Die Gewalt fängt immer bei den Anderen an. Butler zeigt dies im politi-

was den Bruch vollzieht (der Text), sondern auf der Seite dessen, was ‚Fleisch wird‘ (der Körper). *Hoc est enim corpus meum*, ‚das ist mein Leib‘ – dieser zentrale *logos* ruft einen Entschwundenen zurück und verlangt nach einer Wirkung. Diejenigen, die diesen Diskurs ernst nehmen, sind jene, die den Schmerz über eine Körperabwesenheit empfinden. Die ‚Geburt‘, die sie alle auf die eine oder andere Art erwarten, soll für das Wort einen Liebeskörper erfinden. Von daher ihre Suche nach ‚Verkündigung‘, nach Worten, die Körper schaffen, nach Geburten durch das Ohr.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 125).

¹⁹⁰ Nach Certeau gilt dies sogar – oder auch in besonderer Weise – von der Spiritualität, die als „Abschreckungswaffe“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 94) dienen kann. Dies diskutiert Certeau unter der Überschrift „Primat des Spirituellen“ und deutet damit zumindest an, dass sich Spiritualität im prekären Spannungsfeld von Verwundbarkeit, Sicherheit und Vulneranz bewegt.

schen Kontext am Beispiel der Terrorbekämpfung. „Unsere eigenen Gewaltakte erhalten keine drastische Berichterstattung in der Presse, und so bleiben sie Taten, die im Namen der Selbstverteidigung gerechtfertigt sind, und zwar durch einen edlen Zweck, nämlich die Ausrottung des Terrorismus.“ (Butler: *Gefährdetes Leben*, 22f)

Die Ambivalenz von Terror und Anti-Terror ist ein spezieller Fall, dem die Ethikerin Katharina Klöcker aus vulnerabilitätstheoretischer Sicht nachgeht.¹⁹¹ Aber der ‚edle Zweck‘ kann alles sein, was Menschen am Herzen liegt und heilig ist. Der Mechanismus, bei sich selbst die Vulnerabilität, bei Anderen aber die Vulneranz zu verorten, funktioniert auch in anderen Kontexten, sowohl im Persönlichen wie im Politischen. Selbst Opfer von Gewalt sein oder lieber Andere verwunden – das scheint häufig die einzige Alternative zu sein. Diese Gefahr besteht auch für die Jünger:innen Jesu, die durch die Kreuzigung in ihrer Vulnerabilität angetastet werden. Sie stehen vor der Herausforderung, ihrer eigenen Vulneranz zu widerstehen. Nicht nur die Vulneranz der Anderen ist ein Problem, sondern auch die eigene. Scheinbar gibt es hier nur eine Alternative, nämlich entweder selbst der Ohnmacht zum Opfer zu fallen und zu verstummen; oder zu den Waffen zu greifen und einen (Rosen-)Krieg anzuzetteln. Aber die frühe Kirche sucht nach etwas Drittem und findet es in einem Ritual, das in seinem Vollzug die eigene Vulneranz kleinhält, ihr widersteht. Die Feier des Abendmahls überschreitet das Bedürfnis nach Rache und bringt den inneren Ruf nach Gewalt zum Schweigen, wenn diese Feier den Worten folgt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Teilt Brot und Wein und feiert das Leben.¹⁹²

Nachdem Certeau über das Sacrifice geschrieben hat, das sich nicht für diejenigen rechnet, die es bringen, dessen Wirkungen aber über sie hinausgehen, weil sie Wege zu anderen Menschen bahnen (s. o. 1.4), schreibt er über das christliche Fest:

„Dies ist das wahre christische [sic.] ‚Fest‘ – nicht das Fest, das zu einem akademischen Gegenstand oder zu einer Fiktion unmittelbarer Versöh-

¹⁹¹ In Klöckers Studien wird die Ambivalenz von ‚Anti-Terror‘ deutlich, der zur Potenzierung der Vulneranz beiträgt und selbst zum ‚Terror‘ werden kann. Aus der Vulnerabilität auf beiden Seiten entwickeln sich unkalkulierbare Dynamiken der Vulneranz. Klöcker demontiert daher zwei zentrale Begründungsfiguren, die „Instrumentalisierte Sicherheit“ sowie die Utopie vom „Kleinernen Übel“ (Klöcker: *Terrorbekämpfung*, 209–218).

¹⁹² Certeau sieht diesen Zusammenhang zwischen Widerstand gegen die eigene Vulneranz und der Eucharistiefeier. Er zitiert Daniel Berrigan zustimmend: „Ich kann mich nicht als Jesuitenpriester verstehen, der um der Eucharistie willen stirbt, es sei denn auf eine ganz neue Art, in dem Sinn, dass die Eucharistie impliziert, dass der Mensch ein Wert ist, dass man nicht das menschliche Leben töten und erniedrigen oder verletzen und das [sic.] man nicht Rassist sein darf.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 150).

nung wird, sondern jenes, das mit einem Verlust die Möglichkeit einer Eröffnung verbindet: ein poetisches Fest.“ (Certeau: *Glaubens-Schwachheit*, 150)

„Telle sera la vraie ‚fête‘ christique – [...] celle qui lie à une *perte* la capacité d’*ouvrir* quelque chose: une fête poétique.“ (Certeau: *Faiblesse*, 179f)¹⁹³

Indem die Jüngerinnen und Jünger sich an das Letzte Abendmahl und das Sacrifice Jesu erinnern und aus dieser Erinnerung ein alltägliches Ritual, ein „poetisches Fest“ entwickeln, gewinnt die frühe Kirche nach und nach ihre Stärke. Die Jünger:innen werden fähig zu einem Widerstand, der nicht bitter und hart macht, sondern frei. Sie lösen sich von der Gewalt, die in ihrem Inneren brodelte, und wenden sich dem Leben zu. Dabei bleibt die Frage: „Wo ist Christus zu finden?“ Sie verweist auf Gottes lebendige, schöpferische, aber zugleich verborgene Präsenz, die es im Anderswo des Glaubens zu entdecken gilt.

2.3.3 Jesus beim Letzten Abendmahl – ein Lachender, ein Tanzen-der, ein Festgeber?

Aus vulnerabilitätstheologischer Sicht sind die Verbindungen zwischen dem christlichen Abendmahl und den Abendessen von #PorteOuverte frappierend, auch wenn es deutliche Unterschiede gibt wie den Jesus-Bezug. Der zentrale gemeinsame Punkt liegt darin, dass die Tischgemeinschaft sich dadurch konstituiert, dass der Tod akut ins Leben greift. Dieser Tod wurde von anderen Menschen mutwillig herbeigeführt und lässt die beim Essen Versammelten die Gefährdung des Lebens hautnah erfahren. Sie sind versammelt in der Trauer um das verlorene Leben und in dem Schock und im Entsetzen über die Vulneranz, zu der Menschen – und ihre politischen wie religiösen Gemeinschaften – fähig sind. Man kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Die Sprachlosigkeit, das Unfassbare der Ereignisse, die sich in der Brutalität der Bilder vom Ort der Gewalt manifestieren, fordert zur Kommunikation heraus. Diese Kommunikation der Tischgemeinschaft ist etwas Besonderes. Da der Tod auf das Leben zugreift, sind die Versammelten selbst Verwundete, geöffnete Wesen. In dieser Verwundung ereignet sich ein Paradox: Wo das Leben derart bedroht ist und in seiner

¹⁹³ Bei dieser Textstelle fällt die Parallele zu Bataille vielleicht am stärksten auf, besonders, weil am Ende das Poetische erscheint. „Schöpfung durch Verlust“ ist nach Bataille das, was die Poesie charakterisiert: „Poesie heißt nämlich nichts anderes als Schöpfung durch Verlust [création au moyen de la perte]. Ihr Sinn ist also nicht weit entfernt von dem des *Opfers* [sacrifice].“ (Bataille: *Ökonomie*, 15; *Cœuvres Complètes I*, 307) Poesie im engeren Sinn, wie Bataille sie hier versteht, ist jene, die unter dem Einsatz des eigenen Lebens entsteht.

Verletzlichkeit hervortritt, zeigt sich, wie wertvoll es ist. In der Öffnung, die die Wunde erzeugt, scheint die Kostbarkeit des Lebens auf.

In der Todespräsenz offenbart sich zugleich die Kostbarkeit des Lebens. Der drohende Verlust lässt hervortreten, wie wertvoll das ist, was jetzt noch da ist, bald aber verschwunden, geraubt sein wird. In dem Moment, wo die Bedrohung des Lebens spürbar und geradezu mit Händen greifbar wird, leuchtet sein Wert auf, der Wert des anderen und des eigenen Lebens. Dieses Aufleuchten verändert die Kommunikation. An Orten, wo der Tod mit am Tisch sitzt, erfolgt ein Umschwung von profaner zu ‚intimer Kommunikation‘, wie Bataille (*Schöpfung durch Verlust I*, 317f) dies nennt. Wunden entfalten hier ihre kommunikative Kraft. Bataille drückt dies in der Metapher vom ‚Riss in der Rüstung‘ aus: „Die Kommunikation erfordert einen Fehler, einen ‚Riß‘; sie tritt, wie der Tod, durch einen Fehler in der Rüstung ein. Sie erfordert eine Koinzidenz von zwei Rissen, in mir selbst und im anderen.“ (Bataille: *Freundschaft*, 43)¹⁹⁴ Wo Verwundete angesichts ihrer Verwundung miteinander kommunizieren, da geschieht keine oberflächliche Alltagskommunikation, mit der man beispielsweise Dinge organisiert und das Überleben absichert, sondern tiefgehende, intensive, ja intime Kommunikation. Mit ihr verbinden sich die Kommunizierenden aufs engste miteinander, ein Moment der Verbundenheit entsteht, den die Mystik ‚Unio-Erfahrung‘ nennt.

„In dem Maße, wie die Wesen vollkommen scheinen, bleiben sie isoliert, in sich selbst verschlossen. Doch die Wunde der Unvollendung öffnet sie. Durch das, was man Unvollendung, animalische Nacktheit, Wunde nennen kann, kommunizieren die verschiedenen, voneinander getrennten Wesen, gewinnen Leben, indem sie sich in der Kommunikation untereinander verlieren.“ (Bataille: *Freundschaft*, 39)

Die intime Form der Kommunikation hat gemeinschaftsstiftende Kraft. Den Verwundeten fließt eine Intensität an Leben zu, die ihre gesamte Existenz umwendet und die Möglichkeit eröffnet, dass sich Verzweiflung in Hoffnung wandelt, aus Ohnmacht Stärke wächst, und dass in der Trauer eine neue Art zu leben aufkeimt. Ein solcher Abend, ein solches Essen, bleiben auf lange Zeit unvergesslich. Denn der Tod, der mit am Tisch sitzt, fordert das Leben heraus. Gibt man sich vom Tod geschlagen oder setzt man auf das Leben? Erliegt man der ansteckenden Kraft des Hasses, der sich in Gewalt und Terror verkörpert? Oder erfährt man eine *andere* Kraft, die das Leben stärkt und beflügelt? Wer angesichts des Todes ein Fest feiert, setzt damit auf das Leben. Beim Letzten

¹⁹⁴ Zur Bedeutung, die dem ‚Riss in der Rüstung‘ zukommt, s. *Schöpfung durch Verlust I*, 4. Teil, insbes. 313–354.

Abendmahl tut Jesus dies, als er angesichts seines bevorstehenden Foltertodes zum gemeinsamen Essen einlädt. Er wird zum Festgeber.

Ein Fest ist die reinste Verschwendung. Es lebt von der Großzügigkeit, mit der das Fest vorbereitet, gestaltet und gefeiert wird. Ein Fest des Lebens wird es, wenn Menschen geben, was sie haben, und nichts kleinlich zurückhalten, was für den Überschwang erforderlich ist. Ob das Fest gelingt, liegt nicht allein in der Hand derer, die zum Fest einladen. Aber wenn es gelingt, ereignet sich jener Moment, wo Menschen ihre tiefste Verbundenheit untereinander und mit allem, was lebt, erfahren. Dieser Moment kann nicht willentlich erzeugt werden, er wird geschenkt. Im Verlust, mit dem der Tod droht, stellt sich unerwartet die Fülle des Lebens ein.

Wenn Jesus beim Abendmahl ein Festgeber war, hat er dann auch gelacht oder gar getanzt? Oder hat der Tod, der mit am Tisch saß, das Lachen verboten? Die außerkanonischen Johannesakten erzählen davon, dass Jesus beim Abendmahl mit den Seinen einen Reigen tanzte. Certeau, der sich außer für die ritualisierte Eucharistiefeyer auch für das alltägliche Kochen und Essen interessierte – davon zeugt Band II der „Kunst des Handelns“, der von „wohnen, kochen“ (so der Untertitel) handelt –, greift auf diese Akten zurück, als er das Ekstatische des Betens zum Ausdruck bringen will. In seinem Beitrag „Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten“ von 1964 geht er der besonderen Erkenntniskraft der Körperlichkeit des Betens nach. Dabei kommt er auf Jesus zurück, der beim Abendmahl tanzt.

„Aber zeigt nicht schon der *Hymnus Jesu*, nach dem Zeugnis der *Johannesakten*, wie der Herr selbst beim Abendmahl einen feierlichen, kosmischen Reigen anführt: ‚Die Gnade tanzt ... Tanzt also alle, schließt euch meinem Tanz an.‘“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 35)¹⁹⁵

Demnach begab sich Jesus beim Abendmahl nicht leidensverliebt-tragisch in die Opferrolle, sondern er war, ganz in der Gegenwart lebend, ‚ein Lachender, ein Tanzender, ein Festgeber‘. Er praktizierte jene Mystik, die ganz in der Gegenwart lebt und sich dem destruktiven Zugriff von Zukunft oder Ver-

¹⁹⁵ In den Johannesakten heißt es: „Die Gnade tanzt. 12 ‚Flöten will ich, tanzet alle.‘ – ‚Amen.‘ [...] 16 ‚Dem All zu gehört der Tanzende.‘ – ‚Amen.‘ 17 ‚Wer nicht tanzt, begreift nicht, was sich begibt.‘ – ‚Amen.‘“ (Schäferdiek: *Johannesakten*, 167) – Der Bibelwissenschaftler Martin Leutzsch geht der Wirkungsgeschichte des ‚tanzenden Jesus‘ aus den außerkanonischen Johannesakten nach (Leutzsch: *Der tanzende Christus*). Berühmt wurde Nietzsches Aussage im „Zarathustra“ über den tanzenden Gott: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“ (Nietzsche: *Zarathustra*, 49) – Siehe dazu auch: Reschke: *Die andere Perspektive*. – Zur außerkanonischen Literatur s. die differenzierte Darstellung und Analyse: Ceming / Werlitz: *Verbotene Evangelien*.

gangenheit entzieht.¹⁹⁶ Die Gnade macht tanzen – jener geschenkte, mystische Moment, wo die Konfrontation mit dem Tod zur Feier des Lebens im Hier und Jetzt umschlägt. Diese Feier angesichts eines Todes, der von anderen Menschen mutwillig herbeigeführt wird, widersteht der Vulneranzgefahr, die von diesem Tod ausgeht. Der eigenen Vulneranz zu widerstehen bleibt jedoch auch in anderen Kontexten eine Herausforderung. Zu Jesu Gedächtnis folgt die neue Gemeinschaft nach Jesu Tod der Spur, die dieser im Letzten Abendmahl gelegt hat: sie kreierte die Lebensfeier angesichts des Todes zu einem Alltagsritual.

Als die Menschen 2015 in Paris ihre Türen für Gestrandete öffneten und ihnen einen sicheren Hafen boten, schenkten sie Gastfreundschaft und gestalteten ebenfalls ein Lebensfest. Ein Essen, bei dem der Tod präsent ist und deswegen das Leben gefeiert wird, kann etwas Ekstatisches entwickeln. Trotz der schrecklichen Ereignisse wird es *in guter Erinnerung* bleiben, auch wenn man sich dies kaum einzustehen getraut. Die Gastgeber:innen legten ein selbstloses Verhalten an den Tag, das sie auf säkulare Weise mit dem christlichen Abendmahl verbindet. Als sie nicht wussten, wer vor der Tür steht, und dennoch ihre Wohnungen öffneten, taten sie etwas Ähnliches wie Jesus und seine Gemeinschaft. In einem Akt der Selbstverschwendung begingen sie eine Art *säkulare Eucharistiefeier*. Damit begründeten sie zugleich ein Ritual, an das die Münchner:innen am 22. Juli 2016 mit der Aktion #offeneTür anschließen konnten, als durch einen rechtsradikal motivierten Anschlag zehn Menschen ums Leben kamen und die ganze Stadt in Aufruhr geriet. Die Menschen in Paris und anderen Städten Europas, die von Terror und Gewalt verwundet wurden, reagierten hier nicht mit Strategien, die sie selbst absichern. Sondern sie öffneten ihre Türen und machten sich verwundbar. Weil der Tod mit am Tisch sitzt, wird in einem Akt des Widerstands das Leben gefeiert. Dies setzt eine tiefe Lebendigkeit frei und setzt entgegen aller ängstlichen Verzweiflung ein Zeichen der Hoffnung. Weil es aus der Konfrontation mit dem Tod entsteht und die Kostbarkeit des Lebens offenbart, verkörpert sich in einer solchen Lebensfeier die Fülle des Lebens. Vielleicht braucht es heute solche säkularen Abendmahlsfeiern, damit die Bedeutung der Eucharistie wieder hervortreten kann und die Rückbindung an diese Bedeutungsebene der Eucharistiefeier geschieht.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Bataille setzt dem ökonomisierten Menschen des Industriezeitalters entgegen: „In erster Linie ist er ein Lachender, ein Tanzender, ein Festgeber.“ (Bataille: *Ökonomie*, 298).

¹⁹⁷ Gregor Hoff merkt treffend an: „Anders als in Zeichen, also im Abstand des Verstehens, in situativen Performanzen kommt die eucharistische Präsenz Jesu Christi nicht zur Erscheinung. Sie ist in den symbolischen Tausch eingelassen, der sich als Kommunion zwischen den Menschen vollzieht.“ (Hoff: *Ekklesiologie des Bruchs*, 189) Diese „Kommunion zwischen den Menschen“ bleibt nicht bei denen stehen, die an der kirchlichen Eucharistiefeier teilnehmen. Sie geht über sich selbst hinaus und transzendiert sich in säkulare Kontexte hinein – und von ihnen her.

3. Pfingsten als Verschwendungspraxis – ein anderer, ein geistreicher Umgang mit Vulnerabilität

Das Abendmahl als ritualisierte Alltagspraxis, die der eigenen Vulneranz zu widerstehen hilft, reicht aber nicht aus, um die Kirche zu begründen. Die Mahlfeier findet im Innenraum statt, die Jünger:innen bleiben unter sich. Die Verletzung des Allerheiligsten, die sie erlitten haben, fand eine gewisse Beruhigung. Die Wunde wird gemeinschaftlich ruhigestellt, mehr aber nicht. Ob ihre Gemeinschaft von Dauer sein wird, ist damit noch nicht entschieden. Es braucht einen Anstoß von außen, *von anders-woher*, damit etwas in Bewegung kommt und aus der Verwundung durch einen erneuten Verlust hindurch etwas Neues entsteht. Für dieses Neue, das *von anderswoher* angestoßen wird und seine Kraft empfängt, steht Pfingsten. Damit komme ich zu jenem christlichen Gründungsnarrativ, das als Akt der Kirchen-gründung gilt, heute aber kirchlich wie gesellschaftlich einen besonders schweren Stand hat.¹⁹⁸

3.1 Säkularer Ansatzpunkt: „Gehört Pfingsten zu Deutschland?“

Im Mai 2016, mitten in den gesellschaftlichen Turbulenzen um Migration, Terrorgefahr und Menschenrechte, stellte die Politikwissenschaftlerin und Journalistin Christiane Florin die Frage: „Gehört Pfingsten zu Deutschland?“ Sie griff damit auf einen Satz der damaligen Bundeskanzlerin Angela Merkel zurück, die im Herbst 2015 danach gefragt worden war, was man gegen die befürchtete ‚Islamisierung Deutschlands‘ – ein ideologisch getränkter Begriff – tun könne. Merkel verwies darauf, dass die christlichen Wurzeln selbst denen häufig nicht bekannt seien, die von der ‚Verteidigung des christlichen Abendlandes‘ sprechen: „Diese Deutschen, sagte die Kanzlerin, könnten ja nicht einmal einen Aufsatz über Pfingsten schreiben.“ (Florin: *Pfingsten*) Beim nächsten Pfingsttermin machte Florin die Probe aufs Exempel. Aber sie fand nicht nur keine geistreichen, sondern überhaupt keine Aussagen im Raum der Politik zu Pfingsten und der Frage, warum dieses Fest gesellschaftlich relevant sein könnte; weder bei der Regierung noch bei den politischen Parteien. „Auch der SPD fällt nichts ein. Gute

¹⁹⁸ Dem Bedeutungsverlust von Pfingsten in gesellschaftlichen Kontexten stehen die Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen gegenüber, die global gesehen noch immer einen enormen Aufschwung zu verzeichnen haben. Dieses Phänomen wäre mit den Schlüsselworten der Vulnerabilität, des Heiligen und der Ambivalenz von Victim und Sacrifice eigens zu beleuchten.

Bildung für alle, verspricht die Homepage. Aber es gibt keine Basisbildung zum Thema Zungenrede, Taube und Sprachengewirr.“ (ebd.)

Die Frage, ob Pfingsten zu Deutschland oder gar zu Europa gehört, ist berechtigt. Dass dieses Fest samt einem Montag heute noch ein gesetzlicher Feiertag ist, verdankt sich zum guten Teil dem urlaubstauglichen Termin in einem hoffentlich sonnigen Frühlingsmonat. Die meist antiquiert wirkenden Pfingstbilder, als ‚Gruppenbild mit Dame‘ inszeniert, die Frauen in ihrer Diversität per se ausschließen, helfen hier auch nicht weiter. „Wer Pfingsten googelt, stößt entweder auf Ferientermine oder auf Umfrageergebnisse nach dem Motto: Was war denn da eigentlich? War da nicht die Hochzeit von Maria und Josef?“ (ebd.) Dass es auf dem Buchmarkt zudem fast nur Kinderbücher und Hilfen für den Religionsunterricht gibt, verschiebt die Pfingsterzählung ins Märchenhafte, das seine Bedeutung im Erwachsenenalter komplett verliert. Bis auf den geliebten Pfingstmontag, natürlich, der dem Wort ‚Pfingsten‘ einen positiven Klang verleiht und diesem Fest auch in Deutschland Beliebtheit verleiht.

Könnte Pfingsten eine gesellschaftliche Relevanz zukommen, die den Festtagen auch eine inhaltliche Begründung gibt? Warum diese Tage, dieses Fest feiern? Diese Frage wird im Folgenden vulnerabilitätstheologisch beleuchtet. Das ist auch insofern notwendig, als sich die Vulnerabilitätstheologie bislang ebenfalls über Pfingsten und die ‚Geistsendung‘ mehr oder weniger ausschweigt.¹⁹⁹ Eine vulnerabilitätstheologische Pneumatologie ist bislang auch international ein Desiderat. Diese Forschungslücke kann im Folgenden nicht abgedeckt werden, aber ich möchte zumindest *eine Spur* legen in eine mögliche vulnerabilitätstheologische und damit gesellschaftliche Bedeutung.

3.2 Pfingsten als Verschwendungspraxis – die andere Wange hinhalten, hinaus ins Offene gehen

Das biblische Pfingstereignis ist genauso wie das Abendmahl eine einzige Verschwendung. So jedenfalls stellt es das lukanisch formatierte Narrativ dar (Apg 2,1–36). Alles scheint plötzlich überzuquellen: Sturm und Feuerzungen, Menschen und Sprachen. Diese Verschwendung ist erstaunlich, denn die Jüngerinnen und Jünger haben gerade einen doppelten Verlust erfahren. Daher müssten sie eher Mangel als Überfluss verkörpern. Zuerst verloren sie Jesus am Kreuz, und dann nochmals, als er nach seinen anfänglichen Erscheinungen nicht mehr

¹⁹⁹ Günter Thomas verlässt im IV. Kapitel „Der Geist Gottes als Macht der Aufmerksamkeit“ (Thomas: *Gottes Lebendigkeit*, 171–183) den roten Faden ‚Vulnerabilität‘ und rückt das in den Mittelpunkt, was als ‚Achtsamkeit‘ derzeit auch säkular vielerorts diskutiert wird.

erscheint, sondern ‚zum Himmel aufgefahren‘ ist. Die politische Gefahr, als Anhängerin bzw. Anhänger Jesu verfolgt zu werden, hält an. Die Gefahr ist nicht gebannt, nur weil Jesus einem internen Kreis erschienen ist. Das Kreuz hatte die Jünger:innen anfänglich in einen Schockzustand versetzt, nun folgt die Verwirrung des erneuten ‚Er ist nicht hier‘. Die zerbrechende und / oder sich neu konstituierende Gemeinschaft zieht sich in einen Schutzraum zurück, ins „Obergemach“ (Apg 1,13). Die oberen Stockwerke eines Hauses sind für Fremde nicht so leicht zu erreichen, man kann unter sich bleiben. Dass Menschen sich nach einem doppelten Verlust schützen und absichern wollen, ist verständlich. Die Machtwirkungen des Verlusts lassen sich nicht leicht beiseiteschieben. Man duckt sich weg, zieht sich hinter dicke Mauern zurück und verschließt die Türen. Und man freut sich an der Gemeinschaft, die sich in verschlossenen Räumen versammelt.

Dabei ist noch unklar, in welche Richtung die Gemeinschaft geht, falls sie überhaupt zusammenbleiben wird. Auch der Griff zu den Waffen bleibt eine Möglichkeit, noch hat sich die Abendmahlsfeier nicht etabliert. Aber sie allein würde auch nicht ausreichen. Die Ohnmacht, die man in der Verletzung erfuhr, kann gemeinschaftlich umso leichter umschlagen in praktizierte Wut. ‚Von der Resignation zur Exaltation‘, so nennt Bataille solche Prozesse, in denen eine Gemeinschaft zunächst von einer Ohnmachtserfahrung gelähmt ist, dann aber plötzlich zum gewaltsamen Aufstand hinausstürmt. Man kann miteinander essen, ein Fest feiern, sich gegenseitig stärken, um anschließend umso gestärkter in den Kampf zu ziehen und das verletzte Allerheiligste zu rächen.

Fünfundzwanzig Tage nach Pessach und dem Sonntag nach Jesu Tod, am jüdischen Schawuot-Fest, „befanden sich alle am gleichen Ort“ (ebd. 2,1). Alle wohlgekernt, Frauen und Männer. Es geschieht etwas, das sich nur schwer in Worte, vielleicht in Vergleiche, fassen lässt – „ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherkommt“; „Zungen wie von Feuer“ (ebd. 2,2). Dieses merkwürdige Geschehen mit einer Kraft, die *von anderswoher* kommt, führt eine Kehrtwende herbei. Aus sich selbst heraus sind die Jünger:innen, die sich im Obergemach schützend verschlossen haben, nicht in der Lage, die Türen zu öffnen und hinaus zu gehen. Pfingsten: ein Sturm, der öffnet; Feuerzungen, die begeistern; Geistkraft, die bewegt. Die verriegelten Türen werden geöffnet. Rausgehen. Hören. Sprechen. Neugierig sein. Auf Fremde zugehen und miteinander kommunizieren. Überraschungen zulassen. Darauf vertrauen, dass die Hoffnung wächst, wenn man sie teilt.

Hatten sich die Jünger:innen zuvor vorsichtig eingeschlossen, so gehen sie nun hinaus ins Offene, Unbekannte. Diese Öffnung, die keine Rüstungen und Waffen braucht, ist ein kühnes Unterfangen. Die Jünger:innen schließen ihre verschlossene Gemeinschaft auf, gehen raus aus den gesicherten Räumen und

beginnen, öffentlich zu sprechen über das, was sie bewegte. Mitten in ihrer erhöhten Vulnerabilität, die nach Schutzmauern verlangt, setzen sie statt auf Abschottung auf gewagte Öffnung. Als sie hinausgehen, sich der Öffentlichkeit stellen und über das sprechen, was ihnen heilig ist, wissen sie nicht, wie die Reaktionen sein werden. Auch sie könnten festgenommen werden. Ihre Öffnung ist ein Akt der Selbstverschwendung. Sie praktiziert jene Verschwendungsbotschaft, für die Jesus stand. Denn der Auferstandene ist ihnen körperlich entzogen, aber er bleibt im Geist gegenwärtig. Er ist verborgen, aber zugleich schöpferisch ‚real präsent‘ in der jungen Kirche und in der Geschichte der Menschheit. Es ist eine andere, nicht körperliche, aber dennoch machtvolle, eben *geistreiche* Präsenz.

Mit dieser Erkenntnis beginnt die neutestamentliche Pfingst-Gemeinschaft ein Leben mit offenen Türen, *une vie aux portes ouvertes*, so möchte ich es im Anschluss an die Aktion #PorteOuvrte in Paris 2015 nennen. Die kleine Gemeinschaft geht hinaus ins Offene. Auch hier findet ein Gegenverhalten (*contre-conduite*) statt, oder besser gesagt eine Gegenbewegung. Statt sich in ihrer erhöhten Vulnerabilität besonders gut zu schützen, setzen sie sich gezielt politischen und sozialen Risiken aus und erhöhen damit ihre bereits erhöhte Vulnerabilität. In der Logik des lukanischen Narrativs mussten sie befürchten, dass ‚das Volk‘, das lautstark die Kreuzigung Jesu gefordert hatte (Lk 23,13–25), nun auch ihnen feindlich gegenüber treten würde. Indem sie ihren Schutzraum verlassen und sich der Öffentlichkeit stellen, halten sie ‚die andere Wange hin‘. Sie praktizieren Feindesliebe, indem sie die Menschen draußen in einem Akt der „asymmetrischen Nicht-Gegensätzlichkeit“ (s. o. zur Feindesliebe) als ihre Nächsten wahrnehmen. Sie setzen auf das Verschwendungsparadox, dass das Leben nur gewinnen kann, wer es aufs Spiel setzt. Pfingsten als Geburtsstunde der Kirche entsteht aus einem *contre-conduite*, das mögliche Gewaltspiralen durchbricht und die Kirche hinaus ins Offene führt.

Auch hier bewährt sich die These Certeaus, dass mit Jesu Tod eine Leerstelle entsteht, die Raum für Neues schafft; ein Verlust, der Kreativität freisetzt. Während Jesus lebte, waren sie ‚Anhänger:innen‘, die seinem Wort folgten, wenn auch mit Nachfragen und Widerspruch. Jesus hatte immer das letzte Wort. Mit Pfingsten werden sie zu Jüngerinnen und Jüngern, die aktiv sind, die zu ihrer Sprache finden, ihre Handlungspotentiale einschätzen. Sie entscheiden selbst, ob Selbstschutz angesagt ist oder Selbstverschwendung, die das Risiko einer Verwundung mit sich bringt. Das Allerheiligste, das am Kreuz zutiefst verletzt wurde, konstituiert sich neu. Letztlich entscheidet jeder Mensch selbst, wofür es

sich lohnt, Risiken einzugehen oder sogar das eigene Leben aufs Spiel zu setzen.²⁰⁰ Die Jünger:innen tun dies an Pfingsten. Sie finden auf ihre Weise zur Botschaft Jesu, die in der Feindesliebe als Nächstenliebe kulminiert.

Zusammen mit dem Alltagsritual des Abendmahls öffnet Pfingsten einen Weg hinaus aus der bedrängenden Alternative, entweder sich der Gewalt zu unterwerfen oder Gewalt zuzufügen. Es gibt ein Drittes, das auf einen anderen *Geist* setzt als den der Vulneranz: das Sich-Lossagen von der Gewalt. Durch alle Schmerzen und Enttäuschungen, Ohnmachtserfahrungen und Konflikte hindurch bilden die Jünger:innen eine neue Gemeinschaft, die der zersetzenden Übermacht der Vulneranz widersteht. Sie feiern das Leben im Zeichen der Selbstverschwendung Jesu und beginnen, diese *begeisterte* Erfahrung mit Anderen zu teilen.

3.3 Verletzender Sprachbruch – Öffnung zum Plural der Sprachen?

Michel de Certeau setzt im Blick auf Himmelfahrt und Pfingsten einen anderen Akzent, der aber mit der Kreativität der Selbstverschwendung innerlich verbunden ist. Seine Interpretation setzt bei der Leere an, die der Tod Jesu erzeugt und die Raum schafft für Neues. Dies betrifft auch und insbesondere die Sprache. Beim sogenannten ‚Pfingstwunder‘ geht es darum, dass plötzlich ‚alle‘ in fremden Sprachen sprechen und – oh Wunder – in diesen fremden Sprachen sogar verstanden werden. Aus der Differenz der Sprachen entsteht kein Sprachengewirr, das Menschen auseinandertreibt, wie das einst beim Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9) der Fall war. Hier geschieht etwas ganz Anderes. Die Pluralität der Sprachen steht dem Verstehen nicht im Weg. Sie eröffnet vielmehr das Verstehen der Pluralität, in der Menschen leben.

Dass plötzlich alle zu reden beginnen, begeistert und geistreich zugleich, geschieht jedoch nicht aus heiterem Himmel. Das Sprechen an Pfingsten ist ohne den Sprachbruch nicht denkbar. Mit dem Tod Jesu ist den Jünger:innen auch die eigene Glaubenssprache zerbrochen. Sie greift nicht mehr fugenlos und selbstverständlich, wie dies vielleicht vor dem Tod Jesu der Fall war. Es gibt noch keine Sprache für das Neue, das geschah, und auch das Bisherige erscheint im Licht des

²⁰⁰ Dass dieses ‚das eigene Leben aufs Spiel setzen‘ viel häufiger geschieht, als man dies vielleicht annimmt, wurde in *Schöpfung durch Verlust I* breit diskutiert. Am deutlichsten wird es im Blick auf die Geburt, bei der eine Mutter immer sich selbst riskiert; aber auch im Extremsport oder in riskanter innovativer Forschung, die schon so mancher Wissenschaftlerin, manchem Wissenschaftler das Leben genommen hat.

Neuen nicht mehr einfach sagbar wie zuvor.²⁰¹ Was Certeau im Blick auf die Mystik als „Die Neue Wissenschaft“ schreibt, gilt auch für die Situation der Jesus-Gemeinschaft nach der Kreuzigung. Die eigene Glaubenssprache zerbrach am Tod, der ins Leben greift.

„So wird, auf tausenderlei Weisen, in denen freilich noch die ‚mystischen‘ Wendungen des alten *modus loquendi* zu erkennen sind, das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbarem verletzt: Eine Stimme dringt durch den Text, ein Verlust durchkreuzt die asketische Ordnung der Produktion, eine Freude oder ein Schmerz schreit auf, der Riss eines Todes zerkratzt die Schaufenster unserer Errungenschaften.“ (Certeau: *Mystische Fabel*, 123)

Unerhörtes macht sich in vertrauten diskursiven Ordnungen als Verletzung bemerkbar, so dass sich Sprachlosigkeit einstellt. Was sich sagen lässt, ist nicht einlinig, nicht homogen sagbar. Es will erst gefunden werden und braucht die Pluralität der Evangelien und auch die Pluralität der Wissensformen. Über die Begrenztheit der christlichen Sprache (sozial, liturgisch, theoretisch ...), die Sinn geben will, sagt Certeau:

„Aber sie beruft sich dabei auf jenen Akt, der die Evangelien zugelassen hat und den sie erzählten: den Tod Jesu. Sterben heißt für Jesus, ‚Platz zu machen‘ für den Vater und zugleich ‚Platz zu machen‘ für die vielsprachige Gemeinde von Pfingsten und für den Plural der Heiligen Schriften.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 180)

Christian Bauer weist auf diese „vielsprachige Gemeinde“ hin: „Die Leere, die der in den Himmel entrückte Jesus hinterlässt, schafft auf Erden ‚Raum‘ für eine Vielzahl von Lebenswegen in seinem Geist – in der Spur Jesu wird somit nachfolgend Neues möglich.“ (Bauer: *Verwundeter Wandersmann*, 24) Weil Jesus verstummt ist, kann seine Gemeinschaft in vielen Zungen zu sprechen beginnen. Hier, mitten in der Sprachverletzung, setzt die fragile Jesus-Gemeinschaft den Beginn einer neuen Sprache, die aber die Verletzung nicht verschweigt, sondern markiert. Sie stellt sich der Herausforderung, „dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu ‚inkarnieren‘ und einer Wahrheit Raum und Statt zu geben“ (ebd. 125). Einer neuen Wirklichkeit wird Raum gegeben im Wort. Die im Blick auf das Kreuz ohnmächtig Verstummt finden ihre Sprache. Und das ganz und gar Überraschende: sie werden gehört – vielleicht sogar erhört? In der pfingstlichen

²⁰¹ Markus Buntfuß stellte in seiner Studie von 1997 die Entwicklung der theologischen Theorie-sprache als metaphorischen Prozess dar und machte damit gerade auch die Sprach(auf)brüche deutlich; ein heute noch lesenswertes Buch (Buntfuß: *Tradition und Innovation*, 139–187).

Kommunikation entsteht eine gemeinsame Sprache, in der Fremde einander verstehen.

„Die Wahrheit besitzt immer nur die Geschichte als Sprache. Sie entreißt den, der sie empfangen hat, sich selbst; sie ist immer mehr als das ‚Ich‘ oder das ‚Wir‘, das sie sagt; sie lässt sich erkennen in der Verletzung [dans la blessure], die da, wo wie sich manifestierte, die Sprache selbst aufbricht.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 55)

Dabei gibt es allerdings einen Punkt, den Certeau, in einer männerorientierten Ordensgemeinschaft sozialisiert, nicht sieht. Auch das Pfingstfest wurde dazu genutzt, Maria Magdalena und allgemein die Frauen aus dem Ringen um die Formulierung des Glaubens und aus seiner öffentlichen Darstellung herauszuhalten. In der Apostelgeschichte wird ausdrücklich gesagt, dass auch die Frauen im Obergemach beim Gebet versammelt waren, dass sie sich am Pfingsttag alle am gleichen Ort befanden und alle mit dem Heiligen Geist erfüllt wurden und zu sprechen begannen:

„Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“ (Apg 2,3f)

Dennoch wurde das Pfingstereignis in der Kirchengeschichte patriarchal klerikalisiert. Allein die Mutter Jesu blieb wortlos-schweigend präsent, so dass in der Ikonographie besagtes, durchaus irritierendes ‚Gruppenbild mit Dame‘ entstand. Maria, der Mutter Jesu, die immerhin das Magnifikat sang (Lk 1,46–55), wurde dies am allerwenigsten gerecht.²⁰² Ein entscheidender Plural der Sprachen wurde einer Homogenisierung unterworfen und ausgeschlossen.

Certeau sieht selbstverständlich die Gewalt, die im Kreuz geschieht. Aber die Vulneranzgefahr, die in der Nachfolge lauert, benennt er nicht.

„Der Tod – die Abwesenheit – ist der fundamentale Akt, der in der akzeptierten ‚Vernichtung‘ die Wahrheit über die Beziehung Jesu zu seinem Vater und über seine Beziehung zu anderen Menschen sagt. Im selben Moment gibt er dem Vater und den künftigen Gemeinden Raum. Das Entschwinden und die Ermöglichung des pluralen Zeichens desselben ist eine einzige, identische Geste. Jesus setzt seine eigene Grenze als den bitteren Ernst seiner geschichtlichen Partikularität (jeder Mensch stirbt) und als die Möglichkeit der anderen, als den Beginn eines Universalismus

²⁰² Umso wichtiger sind Kunstwerke wie die „Acht Frauen“ von Corinne Güdemann in der Katholischen Kirche St. Stephan in Therwil (s. Coverbild von *Schöpfung durch Verlust II*), die die verdrängten, aber lebendigen Traditionen von Frauen vor Augen führen.

in der Geschichte, als fundamentale Verbindung der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu den anderen. Darum wird auch die Natur seines Aktes nach und nach dadurch enthüllt, dass er noch immer lebendig ist (Ostern), dass er nicht mehr da ist (Himmelfahrt) und dass er die pluralistische Ordnung realer Beziehungen zu ‚unserem Vater‘ errichtet (Pfingsten).“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 104f)

Der Text liest sich, als ginge dieser Traditionsprozess irgendwie organisch, jedenfalls vulneranzfrei ab. Der Theologie, die für Vulnerabilitäten sensibel ist, fehlt die Erkenntnis, wie eng Vulnerabilität und Vulneranz gerade dort zusammenhängen, wo es Menschen um etwas geht, das ihnen heilig ist. Für die Kirche ist es keinesfalls selbstverständlich, in der Nachfolge der Selbstverschwendung Jesu zu handeln. Sie muss an das erinnert werden, wofür sie von ihren Gründungsnarrativen her steht. Und Pfingsten ist ein Fest der Öffnung und Kommunikation, das aus der Pluralität der Sprachen lebt.

„In allen ihren Gestalten hat diese Beziehung des ‚Anfangs‘ zu seiner ‚Verifikation‘ keine andere als eine plurale Form. Sie ist eher vom schriftbezogenen als vom schauenden Typ, wenn man das so versteht, dass die Vielheit über die Singularität oder die Vereinigung über die Einheit obsiegt. In der Tat verschwindet ein ‚Idol‘, das den Blick fixieren würde; jedes ‚uranfängliche‘ Spiegelobjekt, das sich mittels eines Wissens eingrenzen ließe, verflüchtigt sich; ein im Bild oder in der Stimme unmittelbar gegebenes ‚Wesentliches‘ geht verloren. Dagegen setzt eine Kenosis der Präsenz eine plurale und kommunitäre Schrift in Gang.“ (Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 177f)

Die plurale und kommunitäre Schrift vollzieht mit pluralen und kommunitären Praktiken eine Kenosis der Präsenz im Anderen ihrer selbst, im Anderswo des Glaubens.²⁰³ Aber um dies zu realisieren, braucht es einen gezielten Blick auf die Gefahr der Vulneranz.

²⁰³ Auch William C. Placher stellt diese Pluralität der Sprachen und Sichtweisen heraus und betont „ways in which the Gospel narratives accept diversity, let multiple voices speak“ (Placher: *Narratives*, 87).

3.4 Ein anderer, ein *geistreicher* Umgang mit Vulnerabilität – dem Brandgefährlichen des Heiligen widerstehen

Was könnte Pfingsten, jenes Ereignis, das als Geburtsstunde der Kirche gilt und eine besondere Geistsendung repräsentiert, heute kirchlich und gesellschaftlich zu sagen haben? Auf diese Frage gibt es sicher unterschiedliche Antworten. Mich interessiert, was es im Blick auf die Vulnerabilitätsproblematik zu sagen hat. Aus diesem Blickwinkel zeigt sich ein Punkt des Pfingstnarrativs, der in der euphorischen Erzählung der Apostelgeschichte präsent ist, aber nicht thematisiert wird: das Brandgefährliche des Heiligen. Es taucht in der lukanischen Erzählung der Leidensgeschichte Jesu auf, und zwar bei der Gefangennahme, kommt aber im Pfingstnarrativ der Apostelgeschichte nicht mehr zur Sprache, obwohl es eine Antwort auf dieses Brandgefährliche gibt. Der Blick zurück lohnt sich daher.

Während der Gefangennahme Jesu, so erzählt es das Lukas-Evangelium, gibt es einen kleinen Tumult. Um Jesus zu schützen, stellen seine Begleiter die Frage, ob sie ‚mit dem Schwert dreinschlagen‘ sollen. „Und einer von ihnen schlug auf den Diener des Hohepriesters ein und hieb ihm das rechte Ohr ab.“ (Lk 22,50) Jesu Begleiter:innen, die sonst friedlich und friedens-predigend durchs Land ziehen, werden urplötzlich gewaltbereit. In diesem Umschwung von Gewaltlosigkeit zur Vulneranz, Ohnmachtserfahrung zum Waffengebrauch, ist das Heilige am Werk. Denn Jesus und das, wofür er steht, die Reich-Gottes-Botschaft, sind ihr Allerheiligstes. Dieses Allerheiligste wird angegriffen und muss nun, so die Logik der Begleiter:innen, verteidigt werden, und sei es mit Gewalt.

Die Vulneranzproblematik des Heiligen wird in heutigen postsäkularen Kulturen und Gesellschaften gern ausschließlich in Religionsgemeinschaften verortet. Das Heilige und mit ihm die Opfer, insbesondere die Menschenopfer, gehören demnach nur dorthin, nicht aber in eigene, säkulare Kontexte.²⁰⁴ Die Analysen von *Schöpfung durch Verlust I* (267–298) haben mit Bataille gezeigt, dass dies ein entscheidender Fehler ist. Heilig ist das, wozu Menschen Opfer (Sacrifice) zu bringen bereit sind, ob diese Opfer aus eigenen Lebensressourcen stammen oder aus fremden. Ein Fremd-Sacrifice inkludiert jedoch immer eine Victimisierung Anderer, die verletzt. Wenn das Heilige – sei dies das eigene Leben, ein geliebter Mensch, das christliche Abendland oder die eigene Heimat – als schützenswert gilt und daher in seiner Unversehrtheit verteidigt werden muss, birgt es ein Vulneranzpotential, das auch diejenigen treffen kann, die gar keine Bedrohung dieses Heiligen darstellen. Vulneranz auszuüben, die lediglich dem Überleben si-

²⁰⁴ Noch spezifischer und damit noch stärker als eingrenzbares Problem begriffen wird das Heilige, wenn es mit seiner Gewaltbarkeit als ein Problem des Monotheismus definiert wird. Zur Debatte um diese These s. Assmann: *Monotheismus*; sowie Tück: *Monotheismus unter Gewaltverdacht*.

chert, gehört zum Bereich des Profanen. Die explosive Vulneranz jedoch, die für die Menschheit charakteristisch ist und die jedes rationale Kalkül hemmungslos überschreitet, gehört zum Bereich des Heiligen. Im Profanen versucht man insbesondere Verwundungen im Bereich des Eigenen zu vermeiden; im Heiligen hingegen sind Menschen zu verletzenden Opfern aller Art bereit, weil das Heilige notfalls mit Gewalt zu schützen ist. Das menschliche Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit, eine Triebkraft im Bereich des Profanen, tritt zurück, wenn es um etwas Heilige geht. Dass die so ins Werk gesetzte explosive Vulneranz ausgerechnet dieses Heilige am Ende wahrscheinlich zerstört oder zumindest schwer beschädigt, ist eine Variante des Verletzlichkeitsparadoxes. Das hohe Ziel, das Heilige zu schützen, setzt eine explosive Kraft frei, die dazu führt, dass das Heilige Schaden erleidet und die Ziele des ‚Heiligen Krieges‘ nicht erreicht werden.

Dass aus Vulnerabilität allzu leicht Vulneranz entsteht, ist ein Phänomen, das sich auch heute vielerorts in Kirche²⁰⁵ und Gesellschaft beobachten lässt. Und *natürlich* geht Vulneranz immer von ‚den Anderen‘ aus. Bei einem selbst steht am Anfang die Vulnerabilität, bei ‚den Anderen‘ die Vulneranz, die angeblich keine andere Möglichkeit lässt, als selbst vulnerant zu reagieren. Besonders prekär wird eine solche Reaktion der Gegengewalt, wo es um etwas geht, das Menschen heilig ist. Im Allerheiligsten angetastet, ja verletzt zu werden, ist brandgefährlich. Das Feuer der Begeisterung für einen Menschen oder eine Sache, die das Leben wert sind, kann auch einen ‚Heiligen Krieg‘ entfachen (ob in der Politik oder im Familienkonflikt). Dann fühlt man sich als Individuum und gemeinschaftlich im Innersten getroffen, verletzt, und stellt sich in den Dienst einer Sache, die per se als gerecht gilt. Alle Kraft und alle Ressourcen werden darauf ausgerichtet, die Verletzung des Heiligen zu rächen. Um dieses Ziel zu erreichen, wird jede Victimisierung gerechtfertigt, insbesondere die Victimisierung ‚der Anderen‘, aber letztlich auch die eigene.

Das Narrativ der Gefangennahme geht folgendermaßen weiter: „Da sagte Jesus: Lasst es! Nicht weiter! Und er berührte das Ohr und heilte den Mann.“ (Lk 22,5) Die Schar der Männer, die Jesus gefangennahmen, hatten offensichtlich mit Gegenwehr gerechnet, denn sie sind „mit Schwertern und Knüppeln“ ausgezogen. Die Parallelstelle bei Matthäus begründet Jesu Heilungsaktion mit einem Wort an den, der das Schwert gebraucht hatte: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkom-

²⁰⁵ Bei der römisch-katholischen Kirche ist der Zusammenhang zwischen Vulnerabilität und Vulneranz sowie die Bereitschaft, Andere zu opfern, derzeit am deutlichsten in der Katastrophe von Missbrauch und Vertuschung zu erkennen. Um das Eigene, eine klerikal formatierte Kirche, vor Schaden zu bewahren, wurden die Kinder und Jugendlichen, die sexualisierte Gewalt erfahren hatten, im Akt der Vertuschung erneut geopfert (s. Keul: *Vulnerable Kinder*).

men.“ (Mt 26,52) Jesus greift zu einer Gegenmaßnahme, einer heilenden Friedensgeste, die zwar nicht seinen eigenen Tod, wohl aber einen Ausbruch der Gewalt zwischen beiden Gruppen verhindert. Er durchbricht eine Eskalation der Gewalt, bei der *alle* Anwesenden zu Schaden kommen und seine Jünger:innen ebenfalls ans Kreuz geraten könnten.

Auch heute noch reagieren Menschen auf Gewalt mit dem Bedürfnis, sich selbst und ihre Gemeinschaft – ihre Familie, ihre Religion, ihre Kultur und alles, was ihnen heilig ist – zu schützen. Dies ist berechtigt, niemand kann das bestreiten. Aber man muss beim Umgang mit Vulnerabilität auch beachten, dass viele Sicherungsmaßnahmen selbst neue Verwundbarkeiten schaffen und das Leben auf andere Weise bedrohen. Dies besagt das Verletzlichkeitsparadox. Sicherheit allein macht das Leben nicht automatisch sicherer. Wer ausschließlich das Ziel verfolgt, sich selbst und das eigene Heilige zu schützen, braucht immer höhere Mauern, immer mächtigere Grenzanlagen, immer schärfere Waffen. Man verstärkt die Sicherungsmaßnahmen und ruft zu den Waffen, materiellen wie immateriellen. Mit der ‚Herodes-Strategie‘ trägt man zu einer Spirale der Gewalt bei, die letztlich alle bedroht.

An Pfingsten ist ein anderer Geist am Werk, der nicht auf Abschottung und Gewalt setzt, sondern Öffnung und Kommunikation ermöglicht. Aus der Trauer um den gekreuzigten Jesus lässt die Jesus-Gemeinschaft etwas Anderes entstehen als den Ruf nach Krieg. Sie handelt *geistreich* im wahrsten Sinn des Wortes. Sie sucht nach Alternativen zur Gewalt und findet sie in der Öffnung, die die intensive, ja intime Kommunikation mit den Anderen, Fremden, ermöglicht. Sie macht die Feindesliebe zur Nächstenliebe. Die Jünger:innen erlernen und praktizieren daher einen anderen, einen *geistreichen* Umgang mit Vulnerabilität. Das heißt nicht, in jedes Messer zu laufen, das jemand bereithält – Dolorismus gehört nicht zu den christlichen Tugenden. Aber die Jünger:innen lassen sich von der binären Alternative, entweder sich der Gewalt zu unterwerfen oder selbst Gewalt auszuüben, nicht in die Enge treiben. *Von anderswoher* kommt ihnen eine überraschende Kraft zu, die der aus ihrer Vulnerabilität erwachsenden Vulneranz widersteht. ‚Contre-conduite‘ bedeutet in diesem Fall, sich nicht regieren zu lassen von der Angst und Wut, die der Bloßstellung ihrer Vulnerabilität folgt. Herrscht der Tod über das Leben oder das Leben über den Tod? Sich von der Vulnerabilität einschüchtern und beherrschen zu lassen hieße entweder, sich so hinter Mauern zu verschließen, dass das Leben außen vor bleibt; oder nach den Waffen zu greifen und Leben zu zerstören. Der Widerstand gegen den Machtzugriff der Vulnerabilität geschieht daher weder mittels Mauern und Rüstung noch mit Waffengewalt, sondern im Risiko von Öffnung und Kommunikation. Die Selbstverschwendung im Akt der Öffnung durchkreuzt die Herrschaft der Vulneranz,

die in der Vulnerabilität lauert. Lieber selbst Gewalt erleiden als selbst gewaltsam werden: Schöpfung geschieht durch Verlust.

Jetzt könnte man meinen, das sei sehr utopisch. Dass ein solches ‚Gegenverhalten‘ jedoch realisierbar ist, das zeigte die Aktion #PorteOuverte in Paris 2015. Auf Gefährdung reagierten die Gastgeberinnen und Gastgeber mit Öffnung und Kommunikation, und zwar nicht, weil sie die Gefahr suchten, sondern weil sie in Gefahr geratene Menschen schützen wollten. Diese Menschen praktizierten mit ihrer großherzigen Gastfreundschaft etwas Ähnliches wie die junge Kirche. In einer Situation erhöhter Vulnerabilität verschlossen sie sich nicht ängstlich, sondern öffneten um der Anderen willen ihre Türen. Im Angesicht offener Wunden Verbindungen zu knüpfen, Freundschaft zu schließen, Empathie zu zeigen und Solidarität zu praktizieren, das ist eine christliche Praxis und zugleich eine entscheidende humane Kompetenz. Mit solchen Praktiken widersteht man in Verbundenheit und aus der Vulnerabilität heraus den destruktiven Machtwirkungen, die der Wunde inhärent sind.

„Meinen Hass bekommt ihr nicht.“ (Leiris: *Meinen Hass*) Diese Antwort fand der französische Journalist Antoine Leiris, nachdem er im November 2015 seine Frau Hélène Muyal-Leiris durch das tödliche Bataclan-Attentat verloren hatte. Er wollte keine Zeit und Kraft auf den Hass verschwenden, sondern diese lieber für das Leben seines Sohnes einsetzen – ein Sacrifice, das Leben stiftet. Auch hier zeigt sich jene Macht, die *von anderswoher* kommt und aus der Verwundbarkeit zu wachsen vermag. Trotz zerrei endem Schmerz zwingt sie nicht in den Angriffsmodus. *Unseren Hass bekommt ihr nicht. Unseren Hass, den braucht ihr gar nicht.* Zwar sind Hass und Gewalt stark; noch stärker jedoch ist es, ihnen zu widerstehen.

Aber kann man die Geistkraft von Pfingsten überhaupt mit solchen säkularen Praktiken in so enger Verbindung sehen? Genau das halte ich für richtig und notwendig. Denn beim Geist von Pfingsten geht es um eine Größe, die nicht sichtbar und nicht mit Händen zu greifen ist – aber dennoch im Leben von Menschen eine Macht darstellt. Die Geistkraft Gottes ist unberechenbar und lässt den Wind aus überraschender Richtung wehen. Das Johannes-Evangelium spricht davon: „Der Geist weht, wo er will; du hörst sein Brausen, wei t aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.“ (Joh 3,8) Demnach ist es unberechenbar und überraschend, wo der Geist Gottes aktiv wird, welche Orte er aufsucht und welche Wege er nimmt. Der Evangelist sagt nicht, dass dieser Geist mal hier, mal dort auftaucht. Vielmehr richtet er die Aufmerksamkeit auf Orte, wo nicht selbstverständlich mit diesem Geist gerechnet wird. In dieser Argumentationslinie stellt auch die Pastoralkonstitution behutsam fest: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit

anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22) Das Konzil verweist auf Orte, an denen der Geist verschwiegen in Erscheinung tritt und seine verborgenen Zeichen setzt. Die hieraus entstehende Verbundenheit der Menschen auch außerhalb der Kirche mit dem österlichen Geheimnis ist zwar Gott bekannt, anderen Menschen – auch den Christinnen und Christen – vielleicht jedoch nicht.²⁰⁶

Die Theologie wird damit vor die Aufgabe gestellt, nach Zeichen einer verborgenen Gottespräsenz zu suchen, die das Wirken des Geistes markieren. Ich schlage vor, diesen *anderen* Umgang mit Vulnerabilität, für den sowohl das christliche Abendmahl wie das Pfingstereignis stehen, als ein solches Zeichen zu begreifen. Beharrlich setzt christliches Glauben auf jene Geistkraft, die weht, wo sie will, und die gerade mitten in schmerzlichen Wunden überraschendes Leben stiftet, Menschen befreit und beflügelt. Die junge Kirche machte die Erfahrung, dass in der Verwundbarkeit nicht nur jene unerhörte Macht am Werk ist, die die Gewalt potenziert. Sondern hier liegt das Potential für Kreativität, Stärke, Resilienz. Wenn man um des Lebens willen von der im Inneren brodelnden Vulneranz ablässt, Risiken eingeht und die *eigene* Verwundbarkeit erhöht, kann hieraus eine neue Macht entstehen, die Leben stiftet, schützt und damit sichert. Diese ‚Andersmacht‘ funktioniert anders als die Übermacht von Waffen, denn sie vermag den Gewaltspiralen der Verwundbarkeit zu widerstehen.

Auch der Apostel Paulus hat jene Andersmacht entdeckt, als er sich vor Gott – ausgerechnet – über eine Verwundung beklagt, seinen berühmten „Stachel im Fleisch“. Er hörte die Antwort: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ (2 Kor 12,9) Diese andere Macht Gottes ist dort am Werk, wo Menschen die eigene Verwundbarkeit riskieren, um Leben zu schützen und zu fördern. Man kann diese Macht nicht produzieren, aber sie kann als Gnade empfangen werden. Sie ist am Werk, wo Menschen in der Gewaltsamkeit menschlicher Vulnerabilität Hingabe wagen. Zwar ist es oft leichter, hinter den Mauern zu bleiben und die Türen geschlossen zu halten. Verheißungsvoller aber ist jene Öffnung, die sich in den Dienst des Lebens stellt und daher selbst am Leben partizipiert. Das Pfingstnarrativ bestärkt solchen Wagemut mit einem Sturm, der die Riegel öffnet; mit Feuerzungen, die Leidenschaft für das Leben wecken; mit einer überraschenden Kraft, die *geistreiches* Handeln ermöglicht. In einer Gesellschaft, die immer mehr auf Mauern und Waffen setzt, wird Pfingsten umso wichtiger: #PorteOuverte.

²⁰⁶ Der Mystik ist dieser Punkt besonders wichtig: Diese Verbundenheit lässt sich nicht auf Anhieb und niemals erschöpfend benennen. Sie bleibt ein Geheimnis, dem Unsagbares innewohnt.

Inkarnation und Reich-Gottes-Botschaft, das Kreuz und seine glückliche Wendung in der Jesus-Bewegung haben eine Gemeinsamkeit in jener Selbstverschwendung, die dem Tod widersteht und sich in den Dienst des Lebens stellt. Diese Selbstverschwendung verbindet die österlichen Gründungsnarrative zugleich mit jenen Menschen außerhalb des christlichen Glaubens, die das Agency-Potential ihrer Vulnerabilität nutzen, um anderen Menschen in ihrer Vulnerabilität beizustehen. Wo Menschen sich selbst für Andere verschwenden, gehen sie den riskanten Weg in eine vulnerable und vulnerante Welt, der ‚Schöpfung durch Verlust‘ ermöglicht.

3. Teil: Schöpfung durch Selbstverschwendung. Ein Beitrag der Theologie zum Vulnerabilitäts- dispositiv

Die inkarnationstheologische Analyse der Gründungsnarrative des Christentums hat gezeigt, dass prekäre Fragen nach Vulnerabilität und Vulneranz im Zentrum dieser Narrative stehen. Und es wurde deutlich, wie sich das Christentum zu diesen Fragen positioniert, was es neu entdeckt und worauf es in der Vulneranzproblematik setzt. Durch den heterologen Zugang wurden bereits vielfältige Bezüge zu aktuellen Vulnerabilitätsdiskursen hergestellt. Im Folgenden geht es darum, diese Verbindungen abschließend zu fokussieren und damit eine Brücke zu schlagen von der theologischen Analyse zu jenem Vulnerabilitätsdispositiv, das in der Corona-Pandemie entstand und dessen Machtwirkungen sich gerade erst zu zeigen beginnen (s. o. Einleitung, 1f). Interdisziplinär könnte sich hier in den nächsten Jahren ein neuer Kristallisationspunkt der Vulnerabilitätsforschung bilden. Wissenschaften werden gesellschaftsrelevant, wenn sie das, was sie zu sagen haben, in einem Dispositiv entwickeln und zur Wirkung bringen. Das gilt auch für die Theologie, die ein heterologes Vorgehen braucht, wenn sie zur Analyse des neuen Dispositivs beitragen will. Im Folgenden fokussiere ich in Thesenform, um mögliche Anschlusspunkte für den interdisziplinären Diskurs herauszustellen. Inwiefern ist das, was bei den Gründungsnarrativen theologisch sichtbar wird, auch für andere Kontexte der Vulnerabilität aufschlussreich? Der inkarnationstheologische Ansatz erweist sich hier als besonders ergiebig, da in seinem Zentrum das Agency-Potential der Vulnerabilität steht.

Die Vulneranz als ‚la part maudite‘ des Vulnerabilitätsdispositivs

Ausgangspunkt meiner vulnerabilitätstheologischen Überlegungen ist der Umstand, dass sich in jenem Dispositiv, das die *Vulnerabilität* von Menschen betont und herausstellt, eine *Vulneranzgefahr* verbirgt, die als verworfener, ja verfehmter Teil (la part maudite) des Dispositivs wirksam ist. Wer in der Gefahr steht, Gewalt zu erleiden, reagiert darauf häufig mit Sicherungsmaßnahmen, die das Eigene schützen, indem das jeweils Andere verletzt wird (Herodes-Strategie: Andere verletzen, um selbst unverletzt zu bleiben). Vulnerabilität weckt Schutzbedürfnis und ruft Vulneranz hervor. Die Vulneranzgefahr des Vulnerabilitätsdispositivs stellt jedoch vor entscheidende gesellschaftliche Herausforderungen und ist für die Vulnerabilitätsforschung von großem Interesse. In *Schöpfung durch Verlust I* hatte ich herausgearbeitet, dass es daher notwendig ist, in die Vul-

nerabilitätsanalysen nicht nur punktuell, sondern prinzipiell die Vulneranzgefahr einzubeziehen.

Der vorliegende Band II hat dies inkarnationstheologisch durchdekliniert. Damit ist die Theologie eines der ersten Fächer überhaupt, die die Vulneranz systematisch in ihre Vulnerabilitätsanalysen einbeziehen. Im Mittelpunkt des Christentums stehen Krippe und Kreuz, zwei Diskursorte, die vom Wechselverhältnis von Vulnerabilität und Vulneranz durchdrungen und markiert sind. Im Blick auf das Kreuz zeigt sich die Vulneranzgefahr als besonders virulent, da es die Vulnerabilität des Religionsgründers in den Mittelpunkt rückt und so jederzeit als Aufruf zur Gewalt verstanden werden kann. Die explosive Vulneranz ist eine Gefahr der Menschheit und eine Gefahr des Christentums. Sie wird in den neutestamentlichen Gründungsnarrativen als eine Macht dargestellt, der es zu widerstehen gilt. Sowohl das Kreuz Jesu als auch die Auferstehungsnarrative positionieren sich eindeutig zur Vulneranzgefahr der Vulnerabilität. In kurzen Worten auf den Punkt gebracht bedeutet es: Lieber selbst verletzt werden als selbst vulnerant werden und Andere verletzen.

Vulnerant zu werden, um die eigenen Lebensressourcen zu schützen oder zu vermehren, ist jederzeit eine Möglichkeit des Menschseins. Aber sie führt in Gewaltspiralen hinein, die wegen ihrer explosiven Kraft nicht kontrollierbar sind und verheerende Wirkungen erzeugen können. Dies zeigt das Verletzlichkeitsparadox, das besagt, dass die Schadenswirkungen im Schadensfall umso größer sind, je mehr Sicherungs- und Schutzstrategien zuvor installiert wurden. Dass diese Schadenswirkungen häufig diejenigen am stärksten treffen, die zuvor gar nicht von den Schutzstrategien profitiert hatten, wirft ein Gerechtigkeitsproblem auf, das die Vulneranzproblematik verstärkt. Dieser Punkt ist für das Vulnerabilitätsdispositiv besonders gravierend. Das Verletzlichkeitsparadox potenziert sich selbst, wenn Menschen nach seinem Eintreten die Sicherungsstrategien nochmals steigern. Menschen, die es sich leisten können, sichern sich immer stärker gegen ihre Verwundbarkeit ab, auch wenn dies auf Kosten Dritter geht, was zur weiteren Steigerung der Vulneranz führt. An den Folgen des Klimawandels ist dies jetzt bereits abzusehen. Denn finanziell reiche Länder oder Bevölkerungsgruppen geben immer mehr Ressourcen in den Schutz ihrer Privilegien und potenziieren damit die Vulneranz, die sie bei anderen Ländern auslösen, beispielsweise indem die Armut in Form des Hungers global wächst. Mit der Potenzierung des Verletzlichkeitsparadoxes geht die Schere zwischen Arm und Reich stetig auseinander. Dies rückt die Frage in den Vordergrund: Welche Alternative gibt es zur Vulneranz; wie können Menschen und ihre Gemeinschaften *anders* mit ihrer Vulnerabilität umgehen?

Das Verschwendungsparadox christlich – Schöpfung durch Selbstverschwendung

Aus theologischer Perspektive wird hier das Verschwendungsparadox relevant, das im Christentum in einer besonderen Variante auftritt, weil es nicht auf Fremd-, sondern auf Selbstverschwendung setzt. In Band I habe ich vorgeschlagen und dafür argumentiert, dass die Geistes- und Sozialwissenschaften, die in den letzten Jahren den Vulnerabilitätsbegriff aufbrechen und grundlegend verändern, das Verschwendungsparadox in den interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs einbringen (*Schöpfung durch Verlust I*, 435). Dieses Paradox entsteht aus der Gegenbewegung zum Verletzlichkeitsparadox, denn es arbeitet nicht mit Erhöhung der Sicherheit, sondern mit Erhöhung der Vulnerabilität. Es bringt jenen Glücksfall ins Spiel, dass verletzender Verlust Schöpfung freisetzt.

Das Verschwendungsparadox wird im Vulnerabilitätsdiskurs bislang zu wenig erforscht, obwohl es hier genauso wie bei der Vulneranz um entscheidende Machtwirkungen der Vulnerabilität geht. Im Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung des Vulnerabilitätsdispositivs erscheint diese Forschungslücke höchst problematisch. Die Bereitschaft von Menschen, in bestimmten Fällen die eigene Verwundbarkeit zu erhöhen und große Risiken einzugehen, weil sie auf ‚Schöpfung durch Verlust‘ setzen, ist ein entscheidender Faktor humanen Zusammenlebens. Dieses Forschungsfeld muss unbedingt interdisziplinär angegangen werden. Der *inkarnationstheologische* Ansatz erweist sich in der vorliegenden Studie als besonders geeignet, um die Theologie mit anderen Wissenschaften in dieser Hinsicht ins Gespräch zu bringen. Denn die Inkarnationstheologie richtet den Blick per se auf die vulnerable und vulnerante Welt und fragt nach einem alternativen, schöpferischen Umgang mit Vulnerabilität. Mit dem Schlüsselwort ‚Schöpfung durch Selbstverschwendung‘ nimmt sie das Verschwendungsprinzip genauer in den Blick und bringt es in den interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs ein.

Die Forschungsstudie *Schöpfung durch Verlust* arbeitet daher an einer Leerstelle im interdisziplinären Vulnerabilitätsdiskurs, für den ‚freiwillige Verwundbarkeit‘ bis auf wenige Ausnahmen bislang kein vordringliches Forschungsthema ist, obwohl sie in persönlichen, gesellschaftlichen, religiösen, kulturellen und politischen Kontexten eine weit verbreitete Praxis ist. Georges Bataille zeigt, wie destruktiv es sein kann, die eigene Verwundbarkeit zu riskieren, was in Gewaltexzessen immer wieder geschieht. Auch ein Selbst-Sacrifice kann Gewaltspiralen auslösen. Christliche Theologie, die sich an den Gründungsnarrativen orientiert, ergänzt diese entscheidende Erkenntnis um einen ebenso entscheidenden Punkt. Die eigene Verwundbarkeit *für Andere* zu erhöhen, kann ein Schöpfungsakt sein, in dem Lebensverlust einen Lebensgewinn hervorruft.

Aus theologischer Sicht ist es von größtem Interesse, das Phänomen ‚freiwillige Verwundbarkeit‘ und das damit verbundene Verschwendungsparadox interdisziplinär zu untersuchen. Was bedeutet es beispielsweise für die Pädagogik, die es mit multipler Vulneranz in der Schule, in der Familie, in der Gesellschaft, in Religionen zu tun hat, Kinder und Jugendliche nicht nur auf Schutz- und Sicherungsstrategien hin zu erziehen, sondern ihnen auch einen alternativen Umgang mit der eigenen Verwundbarkeit zu erschließen? Wenn die Selbstverschwendung, die den Selbstschutz überschreitet, gesellschaftlich konstitutiv ist, rücken solche Fragen in den Mittelpunkt. In der Vulnerabilität ist nicht nur jene unerhörte Macht am Werk ist, die gefährliche Sicherungsmaßnahmen in Gang setzt; sondern auch eine Lebensmacht, die im Riskieren für Andere Kreativität freisetzt, und die aus der Schwächung, die jede Wunde bedeutet, Stärke wachsen lässt.

Das Agency-Potential der Vulnerabilität

Die Geistes- und Sozialwissenschaften sind in den letzten Jahren dabei, den zu eng gefassten Begriff der Vulnerabilität aufzubrechen und seine Komplexität besser zu erfassen. Sie wollen Vulnerabilitätsanalysen nicht als eine Art Schwachstellenanalyse betreiben, wie es die Natur- und Lebenswissenschaften in weiten Bereichen tun. Vielmehr stellen vor allem Ethik, Theologie, Soziologie und Pädagogik heraus, dass die Vulnerabilität zugleich Berührbarkeit bedeutet, eine Offenheit, die Empathie und Solidarität ermöglicht. Vulnerabilität wird nicht nur passiv erlitten, sondern auch aktiv erzeugt. Für dieses Phänomen schlage ich den Begriff ‚Agency-Potential der Vulnerabilität‘ vor. Menschen können ihre Vulnerabilität durch Schutz- und Sicherungsstrategien gezielt vermindern, aber sie können sie auch durch das Eingehen von Risiken gezielt erhöhen. Jeder Extremsport kann ein Lied davon singen, ganz zu schweigen von jenen Menschen, die in einer Diktatur öffentlich in den Widerstand gehen.

Die in *Schöpfung durch Verlust II* betriebene theologische Analyse konnte herausarbeiten, dass der entscheidende Punkt der Vulnerabilität in ihrem Agency-Potential liegt. Weil Vulnerabilität eine Zukunftskategorie ist, fordert sie zum Handeln auf. Durch unterschiedlichste Praktiken senken Menschen ihre Vulnerabilität ab, sie steigern sie oder weichen ihr aus. Vulnerabilität ist keine fixe Größe, die Victimisierungen festschreiben würde. Entscheidend ist immer, wie Menschen und ihre Gemeinschaften das Leben gestalten, das von Vulnerabilität ebenso durchzogen ist wie von Vulneranz. Eine Inkarnationstheologie, die heterolog arbeitet und sich im Vulnerabilitätsdiskurs verortet, trägt dazu bei, das Agency-Potential der Verwundbarkeit zu erschließen. Auf diesem Weg entwickelt die Theologie ihre Kernkompetenz in Wunden und Verwundbarkeiten weiter und wird mit ihrer Forschung wissenschafts-, gesellschafts- und politikrele-

vant. In Zukunft wird sich verstärkt die Frage stellen, wie dieses Agency-Potential der Vulnerabilität interdisziplinär erforscht wird und was die Theologie dazu beitragen kann – beispielsweise in jenen Migrationsdebatten, die den Agency-Begriff aktuell in den Mittelpunkt rücken.

Dass aus Vulnerabilität und dem sich aus ihr ergebenden Schutzbedürfnis Vulneranz entsteht, ist eine entscheidende Erkenntnis. Die Vulneranz als ‚la part maudite‘ des Vulnerabilitätsdispositivs wird damit zu einem auch interdisziplinär entscheidenden Punkt. Aus meiner Sicht greift es daher zu kurz, den zuvor ‚negativen‘ durch einen ‚positiven‘ Vulnerabilitätsbegriff zu ergänzen. Es geht um das Agency-Potential und damit um das ganze Feld kreativen Handelns, das die Vulnerabilität eröffnet. Die theologische Vulnerabilitätsforschung steht auch mit Christian Bauer, Andrea Bieler, Katharina Ganz, Miriam Leidinger, Michaela Neulinger, Heike Springhart und vielen Anderen für diese Weitung, die den Blick auf Vulnerabilität prinzipiell verändert. Die Frage, wo Vulnerabilität Vulneranz verstärkt oder vielmehr eingrenzt oder sogar in eine andere Richtung lenkt, weitet den Blick und legt Vulnerabilität als Schlüsselbegriff interdisziplinärer Forschung frei. Wenn sich der Diskurs am Vulnerabilitätsdispositiv orientiert, erlangt er zwangsläufig gesellschaftliche Relevanz. Dies wird auch den Blick der Theologie schärfen für jene Orte im öffentlichen Raum, die die Vulnerabilität einer Gesellschaft markieren, weil sie von Vulneranz gezeichnet sind – wie der Breitscheidplatz in Berlin, die Synagoge in Halle, der Heumarkt in Hanau; die Bundesagentur für Arbeit in Nürnberg; ‚Erstaufnahmezentren‘ für Geflüchtete in den Bundesländern.

Das Agency-Potential der Vulnerabilität ist eng mit dem verbunden, was Menschen heilig ist. Wenn sie bestimmte Ziele erreichen wollen, bei denen es um etwas geht, das ihnen am Herzen liegt und wofür es sich zu leben lohnt, so sind Menschen zu Opfern (Sacrifice) bereit, selbst wenn das Sacrifice eine gewisse Gefahr der Victimisierung zur Konsequenz hat. Dies ist der Kern der Selbstverschwendung. So kommt es zu dem erstaunlichen Phänomen, dass Menschen bereit sind, für andere Menschen absehbares Leiden auf sich zu nehmen, schmerzliche Wunden zu ertragen oder sogar den Tod zu riskieren – in der Hoffnung darauf, dass dies *nicht* passiert, sondern dass aus diesem Risiko neues Leben entsteht; dass also das Verschwendungsparadox eintritt.

‚Opfer‘ im prekären Spannungsfeld von Victim und Sacrifice

Wo von Selbstverschwendung die Rede ist, kommt der prekäre Begriff ‚Opfer‘ ins Spiel. Die vorliegende Studie hat diesbezüglich etwas herausgearbeitet, das für eine interdisziplinäre Analyse des Vulnerabilitätsdispositivs entscheidend ist. Wenn sich Vulnerabilitätsforschung ausschließlich auf die Victim-Seite des Opfers fokussiert, weil sie den Begriff Sacrifice nicht kennt oder ausschließt, dann

wird die Analyse jener Phänomene schwierig, wo Menschen Vulnerabilität nicht absenken, sondern erhöhen. Religionspolitische Phänomene wie Suizidattentate, die das destruktive Potential des Sacrifice verkörpern, können so nicht adäquat erfasst werden. Aber auch diese *andere* Lebensmacht, die aus Vulnerabilität Kreativität, Stärke, Resilienz entstehen lässt, bleibt damit außerhalb des Forschungsfeldes. Gerade ein inkarnationstheologischer Ansatz macht deutlich, dass die Unterscheidung von Victim und Sacrifice notwendig ist, um das Vulnerabilitätsdispositiv interdisziplinär zu untersuchen. Dass Religionswissenschaft und Theologie mit dem Sacrifice-Begriff arbeiten, liegt nahe. Wie aber wird sich der Blick auf das Vulnerabilitätsdispositiv verändern, wenn auch andere Wissenschaften den Begriff aufgreifen und für ihre Forschung nutzbar machen?

Menschen sind bereit, eigene Lebensressourcen ohne Gegengabe herzugeben, also zu verschwenden, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist. Im Bereich des Profanen versuchen Menschen, Verwundungen zu vermeiden, im Bereich des Heiligen riskiert man sie. Freiwillig die eigene Vulnerabilität *für Andere* zu erhöhen, gehört in den Bereich des Heiligen. Dieser Punkt hat große gesellschaftliche Bedeutung, die auch das Vulnerabilitätsdispositiv berührt. Der in diesem Dispositiv versteckten Vulneranz lässt sich wehren mit einer Gegenbewegung, die auf das Verschwendungsparadox zielt: Wer Lebensressourcen für Andere verschwendet, wer sie verschenkt, eröffnet die Chance, Lebensressourcen zu gewinnen. Das ist nicht nur ein christliches Grundprinzip. Auch eine Klimapolitik, die den bedrohlichen Klimawandel einzuschränken versucht, wird nicht ohne Verzicht beispielsweise auf geliebte Gewohnheiten oder den übermäßigen Gebrauch beschränkter Ressourcen auskommen. Wenn Menschen jedoch wissen, wofür sie verschenken, welchen höheren Wert sie damit kreieren, so verleiht dieses Verschenken eine Lebensintensität, die für den Verlust mehr als entschädigt.

Die Theologie erschließt mit ihrem Fokus auf der Inkarnation die komplexen Machtwirkungen der ‚freiwilligen Vulnerabilität für Andere‘. Diese ist gerade kein rein innertheologisches, sondern auch ein humanes sowie ein gesellschaftliches Phänomen. Was wäre aus den Katastrophengebieten geworden, die die Wasserfluten im Juli 2021 in Europa zurückließen, wenn nicht hunderte Menschen bereit gewesen wären, den Betroffenen beizustehen, Geld zu geben, sich ehrenamtlich an den Aufräumarbeiten zu beteiligen und Lebensmittel jeglicher Art zu spenden? Wenn Feuerwehrleute in einen gefährlichen Notfalleinsatz gehen, so wollen sie Leben retten. Ihr Einsatz ist eine Verschwendungspraxis, da sie mehr riskieren, als sie zurückbekommen können. Es kann ihnen schließlich passieren, dass sie selbst verwundet werden oder gar ihr Leben verlieren wie die sechs Feuerwehrleute bei den Rettungsarbeiten im Sommer 2021 allein in Deutschland. Aber ein solch unsäglicher Verlust war im Ahrtal die Ausnahme. Viel häufiger war die Erfahrung, dass Stärke zuwächst, wenn Menschen zu geben

bereit und in der Lage sind. Das Ergreifen einer Chance bietet keine Sicherheit und ist immer ein Risiko. Aber eine solche Verschwendungspraxis *für Andere* erschafft einen humanen Wert, der größer ist, als es sich benennen lässt. Er bleibt der Menschheit erhalten, und er erhält die Menschheit am Leben.

Auch im Bereich des Politischen ist daher die Frage interessant, welche Rolle das Heilige dabei spielt, dass Menschen zu Verschwendungspraktiken bereit sind. Gibt es in der ‚Festung Europa‘ derzeit eine verdeckte Auseinandersetzung darüber, was dieser Staatengemeinschaft und damit den Menschen, die in ihr leben und sie gestalten, heilig ist? Das Heilige kann beispielsweise die je eigene Nation sein, für die man Opfer zu bringen bereit ist. Auf der anderen Seite sind die Menschenrechte ein höherer Wert, für den sich Verschwendungspraktiken lohnen. Wenn der Vulnerabilitätsdiskurs mit der Unterscheidung von Victim und Sacrifice arbeitet und deren prekäre Wechselwirkungen interdisziplinär untersucht, dann werden solche politischen Auseinandersetzungen, wie sie derzeit in Europa als Wertegemeinschaft geschehen, ganz anders analysierbar.

Wunden verbinden

Menschen und ihre Gemeinschaften sind in ihrer Verwundbarkeit zutiefst miteinander verbunden. Zeitlebens kann sich niemand der Vulnerabilität entziehen. Daher treiben Wunden Menschen zwar auseinander oder hetzen sie gegeneinander auf; sie können aber auch eine verbindende Kraft freisetzen, die Menschen zusammenführt und dazu bringt, sich miteinander zu verbünden. Die Theologie ist eine Wissenschaft, die nach jener verbindenden Kraft von Wunden fragt, die ihren destruktiven Machtwirkungen widersteht. Die Theologie kennt sie aus ihren Gründungsnarrativen. Diese verbindende Kraft in der Problematik des Vulnerabilitätsdispositivs einzubringen, ist jedoch eine eigene Herausforderung. Dies gilt zumal, weil die Kirche, die sich auf diese Gründungsnarrative bezieht, häufig diesen *anderen* Umgang mit Vulnerabilität selbst nicht praktiziert, um den es dort geht. Die Kirche könnte eine treibende Kraft für einen anderen Umgang mit Vulnerabilität werden, wenn sie selbst bereit wäre, ihn zu praktizieren und nicht das Gegenteil zu tun, wie es bei der Vertuschung sexuellen Missbrauchs der Fall ist. Wo die Unversehrtheit der eigenen Institution das oberste Ziel ist, tritt man selbst auf die Seite der Vulneranz.

Auf erhöhte Vulnerabilität nicht mit Verschluss und Abgrenzung zu reagieren, sondern auf Öffnung und Kommunikation zu setzen und dadurch der verbindenden Kraft von Wunden eine Chance zu geben, ist ein Akt der Humanität. Gerade heute, wo der gesellschaftliche Zusammenhalt von Rissen durchzogen wird, wo humane Werte in Form von Menschenrechten infrage gestellt werden, erscheint dies besonders erforderlich. Die Bereitschaft zu solidarischem Handeln, das Menschen in Not und Bedrängnis beisteht, ist konstitutiv für den ge-

sellschaftlichen Zusammenhalt. Selbstverständlich müssen Menschen sich selbst und ihre Gemeinschaften vor Verwundungen schützen. Aber Selbstschutz allein genügt nicht, um ein humanes Leben zu führen. Daher bringt die Theologie eine Doppelfrage in den Diskurs ein:

- Wo ist es notwendig, sich selbst und das Eigene vor Verwundung zu schützen?
- Wo ist es notwendig, die eigene Verletzlichkeit ins Spiel zu bringen und eine Verwundung zu riskieren?

Selbstschutz ist schlicht lebensnotwendig; Versicherungsunternehmen, politische Parteien und Demonstrationen erinnern alltäglich daran. Um ein *humanes* Leben zu führen, genügt Selbstschutz jedoch nicht, denn dieser erfordert immer höhere Mauern, mächtigere Grenzanlagen und schärfere Waffen – und trägt so dazu bei, dass eine Spirale der Gewalt entsteht. Die Inkarnationstheologie, die sich heterolog im Vulnerabilitätsdiskurs verortet, bringt in die Auseinandersetzungen um Vulnerabilität und Vulneranz jene andere Lebensmacht ein, die das Agency-Potential der Vulnerabilität nutzt und sich in den Dienst des Lebens stellt. In den tiefgreifenden Umbrüchen der Gegenwart macht es einen gravierenden Unterschied, ob Gesellschaften davon überzeugt sind, dass ihre eigenen Stärken nur durch die Verwundung Anderer zu sichern sind; oder ob sie darum weiß, dass aus Verwundbarkeit Kreativität, Stärke, Handlungsmacht wachsen können. Es ist Aufgabe auch der Theologie, dieses Wissen zu vertiefen, interdisziplinär zur Diskussion zu stellen und insbesondere in jene gesellschaftlichen Debatten einzubringen, in denen das Vulnerabilitätsdispositiv eine zentrale Rolle spielt.

Literaturverzeichnis

- Adam, Karl: *Jesus, der Christus und wir Deutsche*. In: *Wissenschaft und Weisheit* (10) 1943, 73–103
- Ahearne, Jeremy: Michel de Certeau. *Interpretation and Its Other* (Key Contemporary Thinkers). Cambridge / Malden: Polity Press 2007 [Reprint der Ausgabe von 1995]
- Altmann, Peter / Al-Suadi, Soham: *Essen und Trinken* (Lebenswelten der Bibel). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019
- American Psychiatric Association: Diagnostische Kriterien DSM-5. 2. korrigierte Auflage. Hg. v. Falkai, Peter. Göttingen: Hogrefe 2020
- Anbeek, Christa: The *courage* to be vulnerable: philosophical considerations. In: *International Journal of Philosophy and Theology* Jg. 82 (1) 2021, 64–76
- Anges, Jeanne des: Ich war die *Teufelin* von Loudun. Die Memoiren einer Besessenen (1642 von ihr selbst niedergeschrieben). Hg. v. Werner, Helmut. Wien: Tosa 2008
- Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch. Sonderausgabe der 5. Auflage. Hg. u. übersetzt v. Schmitt, Franc Salesius. Darmstadt: WBG 2006
- Appel, Kurt: Die *Ver(w)ortung Gottes* im verwundeten Körper. In: Prenga, Eduard / Ulz, Stefan (Hg.): *Gott ver(w)orten*. Festschrift für Bernhard Körner. Würzburg: Echter 2014, 45–57
- ARD: *Unwetterkatastrophe* in Deutschland. [Fernsehsendung ‚Brennpunkt‘ vom 15.7.2021.] Online verfügbar unter www1.wdr.de/daserste/mediathek/brennpunkt/video-brennpunkt-unwetterkatastrophe-in-deutschland-100.html, zuletzt geprüft am 29.08.2021
- Arendt, Hannah: *Vita activa* oder Vom tätigen Leben. 8. Auflage. München: Piper 1994
- Assmann, Jan: *Monotheismus* und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004 (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116). Wien: Picus 2006
- Auf der Heide, Erik: *Common Misconceptions* about Disasters. Panic, the ‘Disaster Syndrome’, and Looting. In: O’Leary, Margaret R. (Hg.): *The first 72 hours*. A community approach to disaster preparedness. Lincoln (Nebraska): iUniverse 2004, 340–380
- Augst, Kristina: *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie*. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis. Stuttgart: Kohlhammer 2011
- Bahlburg, Heinrich / Bretkreuz, Christoph: *Grundlagen der Geologie*. 5. Auflage (Lehrbuch). Berlin / Heidelberg: Springer 2017

- Bataille, Georges: *Ceuvres complètes*. En 12 tomes. Paris: Gallimard 1970–1988
- Bataille, Georges: *La Part Maudite*. Essai d'économie générale. Paris: Éditions de Minuit 1949
- Bataille, Georges: Die psychologische Struktur des *Faschismus*. Die Souveränität. Hg. v. Lenk, Elisabeth. Übersetzt v. Bischof, Rita / Lenk, Elisabeth / Rajewsky, Xenia (Batterien 8). München: Matthes & Seitz 1997
- Bataille, Georges: Theorie der *Religion*. Hg. v. Bergfleth, Gerd. Übersetzt v. Knop, Andreas. München: Matthes & Seitz 1997
- Bataille, Georges: Die Aufhebung der *Ökonomie*. 3. erweiterte Auflage. Hg. v. Bergfleth, Gerd. Übersetzt v. König, Traugott / Abosch, Heinz / Bergfleth, Gerd. München: Matthes & Seitz 2001
- Bataille, Georges: Die *Freundschaft*. Das Halleluja (Atheologische Summe II). Hg. u. übersetzt v. Bergfleth, Gerd. München: Matthes & Seitz 2002
- Bataille, Georges: *Henker und Opfer* (Fröhliche Wissenschaft 54). Berlin: Matthes & Seitz 2008
- Bataille, Georges: Die *Literatur* und das Böse. Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet. Hg. v. Bergfleth, Gerd. Übersetzt v. Langendorf, Cornelia (Batterien NF 3). Berlin: Matthes & Seitz 2011
- Bataille, Georges: *Sade und die Moral*. Hg. u. übersetzt v. Bischof, Rita (Fröhliche Wissenschaft 60). Berlin: Matthes & Seitz 2015
- Bataille, Georges: *Visions of Excess*. Selected Writings, 1927–1939. 15. Auflage (Theory and History of Literature; 14). Minneapolis, MA: University of Minnesota Press 2019
- Bataille, Georges: Die *Erotik*. Hg. v. Bergfleth, Gerd, übersetzt von Ders. / Trzaskalik, Tim. Berlin: Matthes & Seitz 2020
- Bauer, Christian: *Geschichte und Dogma*. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie. In: Chenu, Marie-Dominique: *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie. Hg. v. Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin (Collection Chenu 2). Berlin: Morus 2003, 9–50
- Bauer, Christian: *Ortswechsel der Theologie*. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42). Berlin: LIT-Verl. 2010
- Bauer, Christian: *Verwundeter Wandersmann?* Michel de Certeau – eine biographische Spurensuche. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünwald 2019, 13–84
- Bauer, Christian: *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft*. Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Keul, Hildegund (Hg.): *Theologische Vulnerabilitätsforschung*. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021, 21–42

- Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019
- Bauer-Amin, Sabine: What is the Problem with Current Perceptions of *Refugees* as Mere Victims? Hg. v. Refugee Outreach & Research Network, 29.3.2018. Online verfügbar unter www.ror-n.org/-blog/what-is-the-problem-with-current-perceptions-of-refugees-as-mere-victims, zuletzt geprüft am 01.09.2021
- Becker, Eve-Marie: „*Trauma Studies*“ and Exegesis. Challenges, Limits and Prospects. In: Becker, Eve-Marie / Doehorn, Jan / Holt, Else K. (Hg.): *Trauma and Traumatization* in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 15–30
- Belo, Fernando: Das Markus-Evangelium *materialistisch gelesen*. Übersetzt v. Füssel, Kuno. Stuttgart: Alektor 1980
- Bernardy, Jörg / Bocken, Inigo / Schneider, Wolfgang Christian (Hg.): Michel Foucault und Michel de Certeau. *Diskursive Praktiken* (Coincidentia (Sonderheft) 3/2). Bernkastel-Kues: Aschendorff 2012
- Bernardy, Jörg / Klimpe, Hanna: *Michel de Certeau*. Kunst des Handelns. In: Eckardt, Frank (Hg.): *Schlüsselwerke der Stadtforschung*. Wiesbaden: Springer 2016, 173–186
- Bieberstein, Sabine (Hg.): *Mahlzeit(en)*. Biblische Seiten von Essen und Trinken (Frauen-BibelArbeit 39). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2018
- Bieler, Andrea: *Verletzliches Leben*. Horizonte einer Theologie der Seelsorge (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 90). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017
- Bieler, Andrea / Karle, Isolde u. a.: *Religion and Migration*. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019
- Bischof, Rita: *Souveränität* und Subversion. Georges Batailles Theorie d. Moderne (Battorien 21). München: Matthes & Seitz 1984
- Bischof, Rita: Bataille mit Sade. Der Entwurf der *Heterologie*. In: Bataille, Georges: *Sade und die Moral*. Hg. v. Bischof, Rita (Fröhliche Wissenschaft 60). Berlin: Matthes & Seitz 2015, 70–123
- Boase, Elisabeth / Frechette, Christopher G. (Hg.): Bible through *the Lens of Trauma* (Semina Studies 86). Atlanta, GA: SBL Press 2016
- Boelderl, Artur R. (Hg.): *Welt der Abgründe*. Zu Georges Bataille. Wien / Berlin: Turia + Kant 2015
- Bogner, Daniel: *Gebrochene Gegenwart*. Mystik und Politik bei Michel de Certeau. Mainz: Matthias-Grünewald 2002

- Böttigheimer, Christoph / Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): *Glaubensverantwortung* im Horizont der „Zeichen der Zeit“. Symposium im Januar 2011 in Eichstätt (Quaestiones disputatae 248). Freiburg / Basel / Wien: Herder 2012
- Bregman, Rutger: *Im Grunde gut*. Eine neue Geschichte der Menschheit. Hamburg: Rowohlt 2020
- Breidenbach, Johanna: *Nur für Anfänger*. Das Gebet zwischen vager Geste und bestimmtem Geist. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünwald 2019, 347–372
- Bromet, Evelyn J. / Atwoli, L. u. a.: *Post-traumatic stress disorder* associated with natural and human-made disasters in the World Mental Health Surveys. In: *Psychological medicine* Jg. 47 (2) 2017, 227–241
- Buchanan, Ian: Michel de Certeau. *Cultural Theorist* (Theory, culture & society). London / Thousand Oaks, Calif: SAGE 2000
- Büchner, Christine: *Gottes Kreatur* – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. Innsbruck / Wien: Tyrolia 2005
- Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (Hg.): Aktuelle Themen. *Gesundheitliche Chancengleichheit* 2020. Online verfügbar unter www.bzga.de/ueber-uns/internationale-beziehungen/aktuelle-themen/, zuletzt geprüft am 20.09.2021
- Buntfuß, Markus: *Tradition und Innovation*. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (Theologische Bibliothek Töpelmann 84). Berlin: De Gruyter 1997
- Burghardt, Daniel u. a.: *Vulnerabilität*. Pädagogische Herausforderungen. Stuttgart: Kohlhammer 2017
- Burke, Peter: *The Art of Re-Interpretation*. Michel de Certeau. In: *Theorie: A Journal of Social and Political Theory* Themenheft: History, Justice and Modernization (100) 2002, 27–37
- Bürkner, Hans-Joachim: *Vulnerabilität* und Resilienz. Forschungsstand und sozialwissenschaftliche Untersuchungsperspektiven. Working Paper 2010. Online verfügbar unter https://leibniz-irs.de/fileadmin/user_upload/IRS_Working_Paper/wp_vr.pdf, zuletzt geprüft am 23.02.2021
- Butler, Judith: *Precarious life*. The powers of mourning and violence. London: Verso 2004
- Butler, Judith: *Gefährdetes Leben*. Politische Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005
- Butler, Judith / Gambetti, Zeynep / Sabsay, Leticia (Hg.): *Vulnerability in Resistance*. Durham / London: Duke Univ. Press 2016
- Carr, David McLain: *Holy Resilience*. The Bible's traumatic origins. New Haven: Yale University Press 2014

- Ceming, Katharina / Werlitz, Jürgen: *Die Verbotenen Evangelien*. Apokryphe Schriften. Erweiterte und bebilderte Ausgabe. Wiesbaden: Marix 2010
- Certeau, Michel de: *L'Écriture de l'Histoire* (Collection Folio Histoire 115). Paris: Gallimard 1975
- Certeau, Michel de: *La fable mystique I*. XVI^e–XVII^e siècle. Paris: Gallimard 1982
- Certeau, Michel de: *La faiblesse de croire*. Texte établi et présentée par Luce Giard (Points, Essais). Paris: Éditions du Seuil 1987
- Certeau, Michel de: *Kunst des Handelns*. Übersetzt v. Voullié, Ronald (Internationaler Merve-Diskurs 140). Berlin: Merve-Verlag 1988
- Certeau, Michel de: *L'invention du quotidien*. 1. *arts de faire*. Nouvelle Éditions (Folio Essais 146). Paris: Gallimard 1990
- Certeau, Michel de: *Das Schreiben der Geschichte*. Übersetzt v. Schomburg-Scherff, Sylvia M. (Historische Studien 4). Frankfurt a. M. / New York: Campus; Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme 1991
- Certeau, Michel de: *L'étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition (Points Essais 537). Paris: Éditions du Seuil 1991
- Certeau, Michel de: *La prise de parole* et autres écrits politiques. Édition établie et présentée par Luce Giard (Points Essais 281). Paris: Éditions du Seuil 1994
- Certeau, Michel de; Giard, Luce; Mayol, Pierre: *L'invention du quotidien*. 2. *habiter, cuisiner*. Nouvelle édition revue et augmentée (Folio Essais 238). Paris: Gallimard 1994
- Certeau, Michel de: *Theoretische Fiktionen*. Geschichte und Psychoanalyse. Hg. v. Giard, Luce. Übersetzt v. Mayer, Andreas. Wien: Turia + Kant 1997
- Certeau, Michel de: *La possession de Loudun* (Folio Histoire 139). Paris: Gallimard 2005
- Certeau, Michel de: *Le lieu de l'autre*. Histoire religieuse et mystique. Hg. v. Giard, Luce (Hautes études). Paris: Gallimard 2005
- Certeau, Michel de: *GlaubensSchwachheit*. Hg. v. Giard, Luce. Übersetzt v. Lauble, Michael (ReligionsKulturen 2). Stuttgart: Kohlhammer 2009
- Certeau, Michel de: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Übersetzt v. Lauble, Michael. Berlin: Suhrkamp 2010
- Certeau, Michel de: *Heterologies*. Discourse on the other. 8. Auflage, übersetzt von Masumi, Brian (Theory and history of literature 17). Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press 2010
- Certeau, Michel de: *La fable mystique II*. XVI^e–XVII^e siècle. Édition établie et présentée par Luce Giard. Paris: Gallimard 2013
- Certeau, Michel de: *Die Pilger von Emmaus*. In: Certeau, Michel de: *Täglich aufbrechen* zu den anderen. Reflexionen zur christlichen Spiritualität. Hg. v. Falkner, Andreas. Würzburg: Echter 2020, 97–104

- Certeau, Michel de: *Täglich aufbrechen* zu den anderen. Reflexionen zur christlichen Spiritualität. Hg. v. Falkner, Andreas. Übersetzt v. Rifesser, Anna Elisabeth. Würzburg: Echter 2020
- Certeau, Michel de: *Catholicisme. La crise postconciliaire* 2021. Online verfügbar unter www.universalis.fr/encyclopedie/catholicisme-la-crise-postconciliaire/, zuletzt geprüft am 08.06.2021
- Certeau, Michel de / Domenach, Jean-Marie: *Le christianisme éclaté*. Paris: Éditions du Seuil 1974
- Chlada, Marvin: *Heterotopie und Erfahrung*. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault. Aschaffenburg: Alibri 2005
- Christoffersen, Mikkel Gabriel: *Living with risk and danger*. Studies in interdisciplinary systematic theology. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019
- Coakley, Sarah: *Powers and submissions. Spirituality, philosophy and gender (Challenges in contemporary theology)*. Oxford / Malden, MA: Blackwell 2002
- Coakley, Sarah: *Macht und Unterwerfung*. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007
- Colebrook, Claire: *New Literary Histories. New Historicism and Contemporary Criticism*. 2. Auflage. Manchester / New York: Manchester Univ. Press 1997
- Collet, Dominik: Vulnerabilität als ‚Brückenkonzept‘ der Hungerforschung. In: Collet, Dominik / Schanbacher, Ansgar / Lassen, Thore (Hg.): *Handeln in Hungerkrisen. Neue Perspektiven auf soziale und klimatische Vulnerabilität*. Göttingen: Universitätsverlag 2012, 13–25
- Collet, Dominik / Schanbacher, Ansgar / Lassen, Thore (Hg.): *Handeln in Hungerkrisen. Neue Perspektiven auf soziale und klimatische Vulnerabilität*. Göttingen: Universitätsverlag 2012
- Congar, Yves: *Journal d'un théologien (1946–1956)*. Édité et présenté par Étienne Fouilloux. Paris: Éditions du Cerf 2000
- Culp, Kristine A.: *Vulnerability and Glory. A Theological Account*. Louisville: Westminster John Knox 2010
- Defert, Daniel: *Raum zum Hören*. In: Foucault, Michel: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Zweisprachige Ausgabe (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2071). Berlin: Suhrkamp 2013, 67–92
- Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 45. Auflage. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2017
- Deutschlandfunk: Deutschlandradio-Denkfabrik 2021. „Auf der Suche nach dem ‚Wir‘“. Online verfügbar unter www.deutschlandfunk.de/deutschlandradio-denkfabrik-2021-auf-der-suche-nach-dem-wir.2897.de.html?dram:article_id=487120, zuletzt geprüft am 29.08.2021

- Dörnemann, Michael: *Krankheit und Heilung* in der Theologie der frühen Kirchenväter (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20). Tübingen: Mohr Siebeck 2003
- Dosse, François: Michel de Certeau. *Le marcheur blessé* (Sciences humaines et sociales 245). Paris: La Découverte 2007
- Dünne, Jörg: Michel de Certeau: Mystische Fabel. Sich von etwas *Unaussagbarem* verletzen lassen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.10.2011. Online verfügbar unter www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/michel-de-certeau-mystische-fabel-sich-von-etwas-unaussagbarem-verletzen-lassen-11511647-p2.html, zuletzt geprüft am 04.08.2021
- Dünne, Jörg: *Kannibalische Revisionen*. In: Bay, Hansjörg / Struck, Wolfgang (Hg.): Literarische Entdeckungsreisen. Vorfahren – Nachfahrten – Revisionen. Köln: Böhlau 2012, 251–267
- Ebner, Martin: *Jesus von Nazaret* in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (Stuttgarter Bibelstudien 196). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003
- Ebner, Martin / Heining, Bernhard: *Exegese* des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis. 4. verbesserte und aktualisierte Auflage (UTB Theologie 2677). Leiden / Boston / Singapore / Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018
- Eckholt, Margit: *Glaubensschwachheit* (Michel de Certeau). Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 195–221
- Eckholt, Margit: *Gast eines Anderen* werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2020
- Engel, Ulrich: „*Nicht ohne*“. Mikroskizze zu einer kenotisch resp. inkarnatorisch formatierten praktischen Spiritualität des Ordenslebens im Anschluss an Michel de Certeau SJ. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 417–440
- Fander, Monika: Die Stellung der *Frau im Markusevangelium*. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. 3. Auflage (MThA 8). Altenberge: Telos 1989
- Felsch, Philipp: *Der lange Sommer* der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990. 3. Auflage. München: C.H. Beck 2015
- Fenske, Wolfgang: Wie Jesus zum „*Arier*“ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) 2005

- Figuroa, Rocio / Reaves, Jayme R. / Tombs, David (Hg.): *When did we see you naked?* Jesus as a victim of sexual abuse. London: SCM Press 2021
- Florin, Christiane: Gehört *Pfingsten* zu Deutschland? Radiosendung „Feiertag“ im Deutschlandfunk, 13.5.2016. Online verfügbar unter www.deutschlandfunk.de/feiertag-gehoert-pfingsten-zu-deutschland.886.de.html?dram:article_id=353977, zuletzt geprüft am 07.09.2021
- Foucault, Michel: *Présentation*. In: Bataille, Georges: *Œuvres complètes*, Bd. I. Paris: Gallimard 1970, 5–6
- Foucault, Michel: *Vorrede zur Überschreitung*. In: Foucault, Michel: *Dits et Ecrits*. Schriften in vier Bänden. Band I: 1954–1969. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 320–341
- Foucault, Michel: *Der maskierte Philosoph*. In: *Dits et Ecrits*. Schriften in vier Bänden. Band IV: 1980–1988. Hg. v. Defert, Daniel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005
- Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Geschichte der Gouvernementalität I. Aus dem Französischen von Brede-Konersmann, Claudia / Schröder, Jürgen. (stw 1808) Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006
- Frettlöh, Magdalene L.: *Gott Gewicht geben*. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006
- Frick, Eckhard: *Sich heilen lassen*. Eine spirituelle und psychoanalytische Reflexion. 2., verb. Auflage (Ignatianische Impulse 12). Würzburg: Echter 2007
- Füssel, Marian: Einleitung: Ein *Denker des Anderen*. In: Füssel, Marian (Hg.): *Michel de Certeau*. Geschichte – Kultur – Religion. Konstanz: UVK 2007, 7–19
- Füssel, Marian (Hg.): *Michel de Certeau*. Geschichte – Kultur – Religion. Konstanz: UVK 2007
- Füssel, Marian: *Zur Aktualität von Michel de Certeau*. Einführung in sein Werk. Wiesbaden: Springer 2018
- Ganz, Katharina: „... da ich aber als Frauenzimmer in der katholischen Kirche keine Stimme habe und folglich so viel als todt bin ...“. *Kreativität* aus Vulnerabilität am Beispiel der Ordensgründerin Antonia Werr (1813–1868) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 97). Würzburg: Echter 2016
- Geldof, Koenraad: *Ökonomie, Exzess, Grenze*. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne. In: Füssel, Marian (Hg.): *Michel de Certeau*. Geschichte – Kultur – Religion. Konstanz: UVK 2007, 91–151
- Giard, Luce: *Interview* über Michel de Certeau, Juni 2015. Online verfügbar unter www.erenlai.com/en/focus/2015/michel-de-certeau/item/5991-an-interview-with-luce-giard.html, zuletzt geprüft am 23.07.2021
- Giard, Luce: Epilogue: Michel de Certeau's *Heterology* and the New World. In: *Representations*. Jg. 33 1991, 212–221

- Giard, Luce: Michel de Certeau. Ein *biographisches Porträt*. In: Füssel, Marian (Hg.): Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion. Konstanz: UVK 2007, 21–32
- Giard, Luce: *Auf der Suche nach Gott*. In: Certeau, Michel de: *GlaubensSchwachheit*. Hg. v. Giard, Luce (ReligionsKulturen 2). Stuttgart: Kohlhammer 2009, 13–27
- Giard, Luce / Martin, Hervé / Revel, Jacques: *Histoire, mystique et politique*. Michel de Certeau. Grenoble: Jérôme Millon 1991
- Giard, Luce (Hg.): Michel de Certeau. *Le voyage de l'œuvre* (Philosophie et sciences humaines). Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris 2017
- Giard, Luce: *La passion de l'altérité*. In: Giard, Luce (Hg.): Michel de Certeau. Cahiers pour un temps. Paris: Centre Georges Pompidou 1987, 17–38
- Gielen, Marlis: *Geburt und Kindheit Jesu*. Biblische und außerbiblische Erzählungen. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008
- Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn*. Interkulturalität als theologische Ressource. Stuttgart: Kohlhammer 2013
- Grümme, Bernhard / Werner, Gunda (Hg.): Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15). Bielefeld: transcript 2020
- Hadewijch: *Buch der Briefe*. Übersetzt und hg. von Hofmann, Gerald. St. Ottilien: EOS 2010
- Halioua, Noémie: *Après les attentats, l'Opéra de New-York entonne la Marseillaise*. In: *Le Figaro*, 16.11.2015. Online verfügbar unter www.lefigaro.fr/culture/2015/11/16/03004-20151116ARTFIG00132-apres-les-attentats-l-opera-de-new-york-entonne-la-marseillaise.php, zuletzt geprüft am 04.08.2021
- Hartenstein, Elisabeth: *Das Evangelium nach Maria*. In: Schenke, Hans-Martin / Bethge, Hans-Gebhard / Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.): Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. Bd. II, NHC V,2–XIII, 1, BG 1 und 4. 2., überarbeitete Auflage. Berlin: Walter De Gruyter 2010, 833–844
- Haslbeck, Barbara / Heyder, Regina / Leimgruber, Uta / Sandherr-Klemp (Hg.): *Erzählen als Widerstand*. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff Verlag 2020
- Hemingway, Ernest: *Paris*. Ein Fest fürs Leben. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965
- Hesiod: *Theogonie* (griechischer Originaltext und deutsche Übersetzung). Hg. v. Gottwein, Egon 2003. Online verfügbar unter www.gottwein.de/Grie/hes/thgde.php, zuletzt geprüft am 28.08.2021
- Hilgers, Jochen: *Fünf Jahre danach – Die Silvesternacht 2015 in Köln*. Hintergrundbeitrag des Westdeutschen Rundfunks. Hg. v. WDR 1 2020. Online verfügbar unter www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/koelner-silvesternacht-bilanz-nach-fuenf-jahren-100.html, zuletzt geprüft am 28.08.2021

- Hilpert, Konrad / Leimgruber, Stephan / Sautermeister, Jochen / Werner, Gunda (Hg.): *Sexueller Missbrauch* von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen, Bilanzierungen, Perspektiven (Quaestiones disputatae QD 309). Freiburg / Basel / Wien: Herder 2020
- Hoff, Gregor Maria: *Offenbarungen Gottes?* Eine theologische Problemgeschichte. Regensburg: Pustet 2007
- Hoff, Gregor Maria: Zeichen dessen, was fehlt. Überlegungen zu einer *Ekklesiologie des Bruchs* nach Michel de Certeau. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 177–194
- Hoff, Johannes: *Mystagogische Zugänge* zur Kirche als Leib Christi. Certeaus taktische Relektüre von *Corpus Mysticum* und das Vermächtnis Henri de Lubacs. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 251–288
- Hoffmann, Veronika: *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2016
- Hoffmann, Veronika / Link-Wieczorek, Ulrike / Mandry, Christof (Hg.): *Die Gabe*. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion (Scientia & Religio 14). Freiburg: Karl Alber 2017
- Hölzl, Verena: Sein Hashtag #PorteOuverte brachte Freitagnacht Menschen in Sicherheit. In: DER SPIEGEL, 14.11.2015. Online verfügbar unter www.spiegel.de/panorama/anschlag-paris-warum-sylvain-lapoix-porteouverte-erfunden-hat-a-00000000-0003-0001-0000-000000122158, zuletzt geprüft am 29.08.2021
- Hoyeau, Céline: *La trahison des pères*. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles. Montrouge cedex: Bayard 2021
- Jacobus de Voragine: *Die Heilige Maria Magdalena*. In: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Goldene Legende Bd. II (Fontes Christiani). Freiburg / Basel / Wien: Herder 2014, 1235–1296
- Keller, Catherine: *Soop Up the Water and the Moon Is in Your Hands*. On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying. In: Cobb, John B. / Ives, Christopher (Hg.): *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1990, 102–115
- Keller, Catherine: *On the Mystery*. Discerning Divinity in Process. Minneapolis, MN: Fortress Press 2008
- Kerstner, Erika u. a.: *Damit der Boden wieder trägt*. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch. Ostfildern: Schwabenverlag 2016
- Keul, Hildegund: *Verschwiegene Gottesrede*. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (Innsbrucker theologische Studien 69). Innsbruck: Tyrolia 2004
- Keul, Hildegund: *Inkarnation*. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit. In: *Theologische Quartalschrift* Jg. 192 (3) 2012, 216–232

- Keul, Hildegund: *Auferstehung* als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2014
- Keul, Hildegund: Verletzlichkeit wagen. Die Inkarnationstheologie des Konzils und die aktuelle Herausforderung der *Heterogenität* in Kirche und Gesellschaft. In: Krieger, Walter / Sieberer, Balthasar (Hg.): *Leben ist Vielfalt*. Linz: Wagner 2016, 71–89
- Keul, Hildegund: *Weihnachten* – Das Wagnis der Verwundbarkeit. 3. Auflage. Ostfildern: Patmos 2017
- Keul, Hildegund: ‚Glückhafte Wunde‘. Ein *heterologischer Zugang zur Verwundbarkeit* mit Michel de Certeau. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 309–330
- Keul, Hildegund: *Vulnerable Kinder*, vulnerante Kirche. Dem Horror von Missbrauch und Vertuschung nicht ausweichen. In: Reményi, Matthias / Schärfl, Thomas (Hg.): *Nicht ausweichen*. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg: Friedrich Pustet 2019, 216–229
- Keul, Hildegund: *Das Heterogene*: Ein Blick mit Georges Bataille in die Welt der Abgründe. Hg. v. feinschwarz.net 2019. Online verfügbar unter www.feinschwarz.net/das-heterogene-blick-mit-georges-bataille-in-abgruende/, zuletzt geprüft am 29.03.2021
- Keul, Hildegund: *Schöpfung durch Verlust I*: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille. Würzburg: Würzburg University Press 2021
- Keul, Hildegund (Hg.): *Theologische Vulnerabilitätsforschung*. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021
- Keul, Hildegund: *Migration im Spannungsraum* von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz. Was Inkarnation zum interdisziplinären Diskurs beiträgt. In: Keul, Hildegund (Hg.): *Theologische Vulnerabilitätsforschung*. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021, 75–96
- Keul, Hildegund: Vulnerabilität und *Armut*. In: Schweiger, Gottfried / Sedmak, Clemens (Hg.): *Handbuch Philosophie und Armut*. Stuttgart: Metzler 2021, 251–257
- Kirscht, Ralph: *Der Emmaus-Weg*. Trauma-Heilung in der Emmauserzählung (Lukas 24,13–35) und das Modell einer Spirituellen Traumafolgen-Therapie: eine transdisziplinäre Untersuchung. Nordstrand: Uthlande 2014
- Kirscht, Ralph: *Gebrochenes Brot* – gebrochene Menschen. Die heilsame Verwandlungskraft der Eucharistie im Kontext psychischer Traumatisierungen. In: Goller, Anja / Krebs, Andreas / Ring, Matthias (Hg.): *Weg-Gemeinschaft*. Festschrift für Günter Eßer. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag 2015, 175–189
- Klein, Hans: *Das Lukasevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1,3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006

- Klinger, Elmar: *Armut*. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich: Benziger 1990
- Klinger, Elmar: *Tradition im Aufbruch*. Die Kirche vor der Gotteserfahrung des Menschen heute. In: Keul, Hildegund / Kraning, Willi (Hg.): *Um der Menschen willen. Evangelisierung – eine Herausforderung der säkularen Welt*; Bischof Leo Nowak zu seinem 70. Geburtstag. Leipzig: Benno-Verl. 1999, 133–145
- Klöcker, Katharina: *Zur Moral der Terrorbekämpfung*. Eine theologisch-ethische Kritik. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2009
- Klöpper, Michael: *Sechstes Todesopfer* unter den Helfern. In: *Feuerwehr-Magazin*, 21.07.2021. Online verfügbar unter www.feuerwehrmagazin.de/nachrichten/trauer-um-fuenf-gestorbene-feuerwehrlaute-108588, zuletzt geprüft am 17.09.2021
- Kohl, Bernhard: *Die Anerkennung des Verletzbaren*. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (Erfurter Theologische Studien 110). Würzburg: Echter 2017
- Krönert, Veronika: *Michel de Certeau*. Alltagsleben, Aneignung und Widerstand. In: Hepp, Andreas / Krotz, Friedrich / Thomas, Tanja (Hg.): *Schlüsselwerke der Cultural Studies (Medien, Kultur, Kommunikation)*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 47–57
- Lapide, Pinchas: *Wie liebt man seine Feinde?* Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt (Mt 5–7) unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu. 7. Auflage. Mainz: Matthias-Grünewald 1993
- Larrimore, Mark: *Tactiques spirituelles*. Vers une théorie certalienne de la religion vécue. In: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre* (Philosophie et sciences humaines). Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris 2017, 45–58
- Leidinger, Miriam: *Verletzbarkeit gestalten*. Eine Auseinandersetzung mit ‚Verletzbarkeit‘ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (ratio fidei 65). Regensburg: Friedrich Pustet 2018
- Leiris, Antoine: *Meinen Hass bekommt ihr nicht*. Übersetzt v. Heinemann, Doris. München: Blanvalet 2016
- Lessenich, Stephan: *Grenzen der Demokratie*. Teilhabe als Verteilungsproblem. Ditzingen: Reclam 2019
- Leutzsch, Martin: *Der tanzende Christus*. In: Keuchen, Marion / Lenz, Matthias / Leutzsch, Martin / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Lembeck 2008, 101–143
- Margull, Hans Jochen: *Verwundbarkeit*. Bemerkungen zum Dialog. In: *Evangelische Theologie* Jg. 34 (N. F. 29) 1974, 410–420

- Markl, Dominik: *Trauma / Traumatheorie*. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex) 2020. Online verfügbar unter www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/trauma/ch/b3fa1a5c2697a923a2613b66c65015f1/, zuletzt geprüft am 28.08.2021
- Matic, Srecko: *Migranten gegen Flüchtlinge*. Hintergrundbeitrag der Deutschen Welle 2016. Online verfügbar unter www.dw.com/de/migranten-gegen-fl%C3%BChtlinge/a-19065312, zuletzt geprüft am 07.09.2021
- Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht* der Gottheit. Hg. v. Vollmann-Profe, Gisela (Bibliothek Deutscher Klassiker; 181). Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker-Verlag 2003
- Mercedes, Anna: *Power for: Feminism and Christ's self-giving*. London: T & T Clark 2011
- Merton, Thomas: *Love and living*. 3. Auflage. San Diego / New York / London: Harvst; HBJ 1985
- Mitterstieler, Elmar (Hg.): *Gottes andere Wange*. Zumutung und Erlösung. Würzburg: Echter 2021
- Moebius, Stephan: *Die Zauberlehrlinge*. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Köln: Herbert von Halem 2018
- Negel, Joachim: *Ambivalentes Opfer*. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2005
- Neulinger, Michaela: *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus*. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit (Gesellschaft – Ethik – Religion 15). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018
- Ni, Zhange: *The Pagan Writes Back: Hetero-Religiosity, Heterology, and Heterogeneous Space in Four Contemporary Novels*. Ann Arbor, MI: UMI 2009
- Nida-Rümelin, Julian / Özmen, Elif (Hg.): *Welt der Gründe* (Deutsches Jahrbuch Philosophie 4). Hamburg: Felix Meiner 2012
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe Bd. 4. Hg. v. Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Kritische Studienausgabe 4). München: De Gruyter 1999 [Neuausgabe]
- Nouwen, Henri J. M.: *The Wounded Healer*. Ministry in Contemporary Society. London: Darton, Longman and Todd 2010
- O'Donnell, Karen: *Broken Bodies*. The Eucharist, Mary and the Body in Trauma Theology. London: SCM Press 2019
- Ochs, Robert: *Verschwendung*. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille (Bamberger theologische Studien 2). Frankfurt a. M. / Berlin: Peter Lang 1995
- Orylski, Tomas: *Migrations du croire* chez Michel de Certeau. Saarbrücken: VDM 2007

- Oxfam Deutschland e. V. (Hg.): Das *Ungleichheitsvirus*. Wie die Corona-Pandemie soziale Ungleichheit verschärft und warum wir unsere Wirtschaft gerechter gestalten müssen 2021. Online verfügbar unter www.oxfam.de/system/files/documents/oxfam_factsheet_ungleichheitsvirus_062021.pdf, zuletzt geprüft am 07.09.2021
- Papst Benedikt: „Über die *Zusammenarbeit* von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche. Hg. v. Kongregation für die Glaubenslehre 2021. Online verfügbar unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, zuletzt geprüft am 17.09.2021
- Peisker, Carl Heinz: *Evangelien-Synopse* der Einheitsübersetzung. 5. Auflage Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005
- Petersen, Silke: *Maria aus Magdala*. Die Jüngerin, die Jesus liebte. 2., korr. Auflage (Biblische Gestalten 23). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015
- Petit, Jean-François: Michel Foucault et Michel de Certeau. Le *Dialogue inachevé*. Langres: Parole et Silence 2020
- Placher, William Carl: *Narratives of a vulnerable God*. Christ, Theology, and Scripture. Louisville: Westminster John Knox Press 1994
- Placher, William Carl: Die *Verwundbarkeit Gottes*. In: Welker, Michael / Willis, David (Hg.): Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998, 239–253
- PONS: *Latein-Deutsch* Übersetzung. affligo 2021. Online verfügbar unter <https://de.pons.com/%C3%BCbersetzung/latein-deutsch/affligo>, zuletzt geprüft am 07.09.2021
- Pool, Jeff B.: *God's wounds*. Hermeneutic of the Christian symbol of divine suffering. Vol I: Divine vulnerability and creation. Cambridge, UK: James Clarke & Co 2011
- Potworowski, Christophe F.: *Contemplation and Incarnation*. The Theology of Marie-Dominique Chenu (McGill-Queen's studies in the history of ideas 33). Montréal: McGill-Queen's University Press 2001
- Prandi, Edoardo: *Fair place à l'autre*. In: Giard, Luce (Hg.): Michel de Certeau. *Le voyage de l'œuvre* (Philosophie et sciences humaines). Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris 2017, 25–29
- Pschyrembel, Willibald: *Klinisches Wörterbuch*. 268., neu bearbeitete Auflage. Berlin: De Gruyter 2020
- Raulff, Ulrich: *Wiedersehen mit den Siebzigern*. Die wilden Jahre des Lesens. Stuttgart: Klett-Cotta 2014
- Reményi, Matthias / Schärtl, Thomas (Hg.): *Nicht ausweichen*. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg: Friedrich Pustet 2019

- Reschke, Renate: *Die andere Perspektive*. Ein Gott, der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen Zarathustra. In: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra. 2., bearb. Auflage (Klassiker auslegen 14). Berlin: Akademie Verlag 2012, 193–214
- Rieger, Michael: *Inkarnation*. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 496). Frankfurt a. M. / Berlin: Lang 1993
- Ruhstorfer, Karlheinz: *Christologie* (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 1). Leiden / Boston / Singapore / Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018
- Sander, Hans-Joachim: *Anders glauben*, nicht trotzdem. Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen. 2. Auflage. Ostfildern: Grünewald 2021
- Sandler, Willibald: Die offen zu haltende *Mitte*. Negative Theologie in dramatischer Polyperspektivität. In: Halbmayr, Alois / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (Quaestiones disputatae 226). Freiburg / Basel / Wien: Herder 2008, 152–170
- Saunders, Doug: *Arrival City*. München: Blessing 2011
- Sautermeister, Jochen / Odenthal, Andreas: *Ohnmacht. Macht. Missbrauch*. Theologische Analysen eines systemischen Problems. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2021
- Schäferdiek, Knut: *Johannesakten*. In: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 6. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 138–193
- Schaub, Miriam: Die *Lust am Wildern* in fremden Theoriefeldern. Zu De Certeaus Taktik im Umgang mit Foucault und Bourdieu. Eigene Wege: Michel de Certeau und die Sprachen des Subjektiven. Geschichte – Kultur – Religion 2002. Online verfügbar unter www.burg-halle.de/home/294_schaub/Publikationen/0._Aufs%C3%A4tze/Schaub._Foucault._De_Certeau._Die_Lust_am_Wildern_in_fremden_Theoriefeldern._2002.pdf, zuletzt geprüft am 08.10.2021
- Scherzberg, Lucia: *Karl Adam* und der Nationalsozialismus (Theologie.Geschichte, Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte Beiheft 3). Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes 2011
- Schmidt, Uta / Geiger, Michaela (Hg.): Vulnerability, Trauma, and *Resilience*. Psalms and Prophets as Sources and Resources (Trauma Bible Series 3). Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press 2022 (in Vorbereitung)
- Schmitt, Caroline: *Agency und Vulnerabilität*. Ein relationaler Zugang zu Lebenswelten geflüchteter Menschen. In: Soziale Arbeit. Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete Jg. 68 (8) 2019, 282–288
- Schott, Hanna: *Von Liebe und Widerstand*. Das Leben von Magda und André Trocmé. Schwarzenfeld: Neufeld 2011

- Schult, Maike: *Verwundbarkeit* und Verletzungsmacht. Dynamiken des Traumas. In: Keul, Hildegund / Müller, Thomas (Hg.): *Verwundbar*. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität. Würzburg: Echter 2020, 13–20
- Schult, Maike: *Ein Hauch von Ordnung*. Traumaarbeit als Aufgabe der Seelsorge (Arbeiten zur Praktischen Theologie 64). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022 (in Vorbereitung)
- Schüßler, Michael: *Entzogenes Ereignis?* Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer ‚Arbeit des Negativen‘. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias-Grünewald 2019, 147–175
- Schweiger, Gottfried / Sedmak, Clemens (Hg.): *Handbuch Philosophie und Armut*. Stuttgart: Metzler 2021
- Sfez, Jocelyne: *Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues. éloge paradoxal de l'altérité*. In: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre* (Philosophie et sciences humaines). Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris 2017, 77–88
- Söding, Thomas: *Nächstenliebe*. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2015
- Sölle, Dorothee: *Das Fenster der Verwundbarkeit*. Theologisch-politische Texte. 2. Auflage. Stuttgart: Kreuz 1988
- Spittler, Gerd: Handeln in einer *Hungerkrise* – das Beispiel der Kel Ewey Tuareg. In: Collet, Dominik / Schanbacher, Ansgar / Lassen, Thore (Hg.): *Handeln in Hungerkrisen*. Neue Perspektiven auf soziale und klimatische Vulnerabilität. Göttingen: Universitätsverlag 2012, 27–44
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the subaltern speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation (Es kommt darauf an 6). Wien / Berlin: Turia + Kant 2008
- Stahl, Andreas: *Traumatasensible Seelsorge*. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen (Praktische Theologie heute 163). Stuttgart: Kohlhammer 2019
- Stegemann, Wolfgang: *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10). Stuttgart: Kohlhammer 2010
- Stengel, Ruth: *Brucherfahrungen* einer Heiligen. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für heutige Nachfolge (Theologie der Spiritualität). St. Ottilien: EOS 2015
- Stengel, Ruth: *Gemeinschaft* als Ideal oder Realität? „Nicht ohne“ – Überlegungen mit Michel de Certeau SJ. In: *Wort und Antwort* Jg. 56 (2) 2015, 59–64
- Strahm, Doris: Kritische Anfragen an die *Kreuzestheologie*. In: Selvatico, Pietro / Strahm, Doris / Bieberstein, Sabine (Hg.): *Jesus Christus*. Christologie. 2. Auflage (Edition NZN bei TVZ 2). Zürich: Theologischer Verlag 2011, 289–306

- Striet, Magnus: Sexueller Missbrauch im Raum der Katholischen Kirche. Versuch einer *Ursachenforschung*. In: Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.): *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9)*. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2019, 15–40
- Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.): *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9)*. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2019
- Surin, Jean-Joseph: *Guide spirituel pour la perfection*. Hg. v. Certeau, Michel de (Collection Christus 12). Paris: Desclée De Brouwer 1963
- Terdiman, Richard: *The Response of the Other*. In: *Diacritics* Jg. 22 (2) 1992, 2–10
- Theißen, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. München: Kaiser 1977
- Thomas, Günter: Das Kreuz Jesu Christi als *Risiko der Inkarnation*. In: Thomas, Günter / Schüle, Andreas (Hg.): *Gegenwart des lebendigen Christus*. (FS Michael Welker). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 151–179
- Thomas, Günter: *Divine Vulnerability, Passion and Power*. In: Springhart, Heike / Thomas, Günter (Hg.): *Exploring Vulnerability*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 35–57
- Thomas, Günter: *Gottes Lebendigkeit*. Beiträge zur Systematischen Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019
- Troje, Hans Erich: *Grenzerfahrungen*. Zu einigen Texten von George Bataille. In: Troje, Hans Erich (Hg.): *Gegenpositionen. Aspekte zur Zukunft von Ehe und Familie (Rechtsgeschichte und Geschlechterforschung 10)*. Köln: Böhlau 2009, 237–257
- Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Monotheismus unter Gewaltverdacht*. Zum Gespräch mit Jan Assmann. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2015
- UNFPA: *State of World Population 2011*. People and possibilities in a world of 7 billion. Hg. v. United Nations 2021. Online verfügbar unter www.unfpa.org/publications/state-world-population-2011, zuletzt geprüft am 20.09.2021
- United Nations (Hg.): *Global Issues. Health 2021*. Online verfügbar unter www.un.org/en/global-issues/health, zuletzt geprüft am 20.09.2021
- Weidner, Stefan: *Ground Zero. 9/11 und die Geburt der Gegenwart*. München: Hanser 2021
- Wennerscheid, Sophie: *Das Begehren nach der Wunde*. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards. Berlin: Matthes & Seitz 2008
- Wenzel, Knut: *Poesie des aufgegebenen Worts*. Zwischen Macht und Zärtlichkeit, Schweigen und Erzählung. Schuld und Rettung: Theologische Lektüren in den Gefilden der Literatur. Ostfildern: Matthias-Grünwald 2019
- Westphalen, Andreas von: *Die Wiederentdeckung des Menschen*. Warum Egoismus, Gier und Konkurrenz nicht unserer Natur entsprechen. Frankfurt a. M.: Westend 2019
- Wiechens, Peter: *Bataille zur Einführung* (Zur Einführung 107). Hamburg: Junius 1995

- Wikipedia (Hg.): *Emergency workers killed* in the September 11 attacks 2021. Online verfügbar unter https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Emergency_workers_killed_in_the_September_11_attacks&oldid=1044849162, zuletzt geprüft am 17.09.2021
- Wöhler, Sven: Das *heterologische Denkprinzip* Heinrich Rickerts und seine Bedeutung für das Werk Max Webers. Die Einheit der modernen Kultur als Einheit der Mannigfaltigkeit 2001
- Zeron, Carlos: *Michel de Certeau et l'Amérique*. Des processus historiques aux processus de langage. In: Giard, Luce (Hg.): *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre* (Philosophie et sciences humaines). Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris 2017, 169–180
- Zick, Andreas / Krott, Nora Rebekka: Einstellungen zur Integration in der deutschen Bevölkerung von 2014 bis 2020. *Studienbericht* der vierten Erhebung im Projekt Zugleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit. Hg. v. Stiftung Mercator 2021. Online verfügbar unter www.stiftung-mercator.de/de/publikationen/einstellungen-zur-integration-in-der-deutschen-bevoelkerung-2021/, zuletzt geprüft am 28.08.2021
- Zingaro, Samira: „*Sorge dich nicht!*“. Vom Verlust eines Bruders oder einer Schwester durch Suizid. Zürich: Rüffer & Rub Sachbuchverlag 2013

Die Texte der Bibel werden nach der revidierten Einheitsübersetzung zitiert (Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Vollständige durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 2017).

Die Texte des 2. Vatikanischen Konzils (Offenbarungskonstitution DV; Kirchenkonstitution LG; Pastoralkonstitution GS) werden nach dem Kleinen Konzilskompodium zitiert (Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführung und ausführlichem Sachregister. Hg. von Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert. 35. Auflage. Freiburg: Herder 2008).

Die menschliche Verwundbarkeit stellt eine unerhörte Macht dar im persönlichen und politischen, sozialen und ökonomischen, kulturellen und religiösen Leben. Wie menschliche Gemeinschaften mit dieser Vulnerabilität umgehen, ist gesellschaftlich relevant und zugleich prekär. Denn Vulnerabilität fordert zum Handeln auf. Sie setzt destruktive und kreative Kräfte frei.

Die DFG-Forschungsstudie „Schöpfung durch Verlust Band II“ liefert einen theologischen Beitrag zur interdisziplinären Vulnerabilitätsforschung. Sie führt die nach Michel de Certeau (1925–1986) benannte Methodik der Heterologie weiter und befragt die Gründungsnarrative des Christentums nach ihrem vulnerabilitätstheoretischen Gehalt. Wo tritt das Agency-Potential der Vulnerabilität zutage? Welche Alternative eröffnet sich zu jener gefährlichen Vulneranz, die das Vulnerabilitätsdispositiv persönlich und gesellschaftlich birgt?



Würzburg University Press

ISBN 978-3-95826-172-3



9 783958 261723