

Im Risiko des Uneindeutigen

Zur Rolle historisch-kritischer Bibellektüre für risikoaffine ekklesiogenetische Suchprozesse

Kirche und wissenschaftliche Theologie gelangen immer wieder an Orte, an denen sie markanten Fragestellungen ihrer Zeit »nicht ausweichen«¹ können. Das erfährt die katholische Theologie im 20. Jahrhundert in markanter Weise in ihrem Verhältnis zur Moderne.² War dieses Verhältnis im 19. Jahrhundert und in der Bestimmung der »Pianischen Epoche« bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem durch massive Abgrenzungen gekennzeichnet, die sich in Konfessionalismus, ultramontanem Traditionalismus und Klerikalismus äußerten, kommt es insbesondere mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) zu jenem großen Aggiornamento, mit dem eine Neubestimmung dieses Verhältnisses möglich wird. Für den Umgang mit den Heiligen Texten der Bibel drückt sich dies in der Konzilskonstitution »Dei Verbum«³ (DV) aus dem Jahr 1965 aus, mit der in DV 12 die wohl wichtigste Grundlage für die historisch-kritische Exegese im Feld der katholischen Theologie entstand.⁴

Hier kann und soll nicht die Entstehungs- und Wirkgeschichte dieser zentralen theologischen Grundlage nachgezeichnet werden.⁵ Es genügt der Verweis

¹ Vgl. HANS-JOACHIM SANDER, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

² WOLFGANG BECK, Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese, Ostfildern 2022, 115. Mit dem Referat, das dem Artikel zugrunde liegt, sollen zentrale Elemente der genannten Habilitationsschrift vorgestellt und diskutiert werden.

³ HELMUT HOPING, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Dei Verbum, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Bd. 3), Freiburg/Basel/Wien 2005, 695–831.

⁴ Vgl. THOMAS HIEKE, »Die doppelte Autorschaft der Bibel nach Dei Verbum 12«, in: Karl Lehmann/Ralf Rothenbusch (Hg.), Gotteswort in Menschenwort – die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. Br. 2014, 202–223, 212. Vgl. ROMAN KÜHSCHELM, Nicht nur legitim, sondern unerlässlich – Die historisch-kritische Methode nach Dei Verbum 12 und den folgenden kirchlichen Dokumenten, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft, Freiburg/Basel/Wien 2013, 530–545.

⁵ Vgl. HUBERT FRANKEMÖLLE, Methodik und Hermeneutik. Anfragen an die »kanonische Exegese«, in: Thomas Schmeller (Hg.), Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 2008, 11–32.

darauf, dass es bis in die Gegenwart ein intensives Ringen um die Konsequenzen dieser Öffnung im Feld katholischer Theologie gibt. Beispiele lehramtlicher Dokumente, die gänzlich ohne eine historisch-kritische Lektüre biblischer Quellen auskommen, zeugen von diesem Ringen ebenso, wie eine zunehmend zu konstatierende Dominanz der Kanonischen Exegese mit einer Tendenz zur Nivellierung biblischer Heterogenität in den katholischen Bibelwissenschaften. Diese Felder lassen im 21. Jahrhundert eine Tendenz zu harmonisierender Schriftauslegung erkennen, die in dem dreibändigen Werk »Jesus von Nazareth« von Joseph Ratzinger/P. Benedikt XVI. einen Höhepunkt fand und entsprechende Kritik auslöste. Hier zeigt sich das Kernproblem: Wer biblische Texte historisch-kritisch liest und entsprechend analysiert, wird mit überraschender Heterogenität konfrontiert, die sich den Versuchen der Harmonisierung gerade entzieht. Hier ist mit Vielgestaltigkeit konstruktiv umzugehen; hier sind Brüche zu würdigen und als Ausdruck von Kontextualität und Historizität wertzuschätzen. Hier wird erkennbar, welche zentralen Risiken im Feld historisch-kritischer Wissenschaft entstehen: Einheitlichkeitskonstruktionen und Kontinuitätsfiktionen werden destabilisiert!

Und besonders markant ermöglicht die Wahrnehmung biblischer Quellen als literarische Texte⁶ den Blick auf eine Leerstelle: Es gibt nicht das singuläre Gründungsereignis,⁷ keinen eindeutigen Moment der Entstehung des Christlichen oder gar der Kirche, keine Abgrenzung gegenüber dem Vorherigen oder Umliegenden. Die Auseinandersetzung mit historisch-kritischer Forschung konfrontiert mit Unübersichtlichkeit, destabilisiert notwendig bestehende Deutungsmuster und erzeugt darin heilsame (!) Verunsicherungen.

Wer sich also gerade auch im Feld der katholischen Theologie auf historisch-kritische Bibellektüre einlässt, wird den Umgang mit dieser Heterogenität neu zu bestimmen haben. An der Verhältnisbestimmung zur Unübersichtlichkeit klärt sich nicht nur das Verhältnis der Theologie zur Moderne, sondern auch zum Risiko. Es wäre also nach einer risikofreudigen Theologie (in Absetzung von einer »Theologie der Risikofreude«) zu fragen, in der sich ein Einlassen auf kreative Neukonstellierungen ergeben kann. Karl Rahner, als eine der prägenden Gestalten der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, hat das Diktum vom »Tutorismus des Wagnisses«⁸ geprägt und damit schon früh auf die existentielle Bedeutung des Risikos für den Glauben verwiesen:

Dennoch ist der hier gemeinte Imperativ des Wagnisses für die Kirche in ihrer gegenwärtigen Situation von großer Bedeutung, und zwar so, daß im Zweifelsfalle, in dem eine Entscheidung aus ihren materialen Voraussetzungen nicht unmittelbar mit Gewißheit abgeleitet werden kann, man sich für das neue Wagnis (im Unter-

⁶ Vgl. BRIGITTE SCHWENS-HARRANT/JÖRG SEIP, *Mind the gap. Sieben Fährten über das Verfertigen von Identitäten*, Wien 2019, 114.

⁷ Vgl. SCHWENS-HARRANT/SEIP, *Mind the gap* (Anm. 6), 125.

⁸ KARL RAHNER, *Tutorismus des Wagnisses*, in: *Sämtliche Werke Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche*, Freiburg i. Br. 1995, 313–316.

schied zur Erhaltung des bisher Gegebenen und »Erprobten«) entscheiden sollte, also das Prinzip des Wagnisses als das im Zweifelsfall sicherere ansehen sollte.⁹

Der Risiko-Begriff integriert bei Rahner den Glaubenzweifel und die Unsicherheit als konstitutive Elemente des Glaubensaktes.

Jüngere Ansätze, insbesondere im Feld der Pastoraltheologie, die wie Michael Schüssler das Ereignis¹⁰ als eine theologiebestimmende Zeitstruktur erkennen oder wie bei Monika Kling-Witzenhausen im Begriff der »Leutetheologien«¹¹ die radikale Pluralität theologiegenerativer Prozesse würdigen, lassen sich als Ausdruck einer risikofreudigen Theologie verstehen. Sie markieren konfessionsübergreifende Fragestellungen, die auch in der evangelischen Praktischen Theologie von Henning Luther¹² oder der Gelebten Theologie von Sabrina Müller¹³ ihre Pendanten finden.

1. Ein risikofreudiges Einlassen auf moderne Unübersichtlichkeit

Der Begriff des Risikos mag in theologischen Kontexten ungewohnt sein. Dass er jedoch erhebliches Potenzial für die theologische Selbstreflexion und Verhältnisbestimmung im 21. Jahrhundert bietet, deutet schon seine Stellung in der Soziologie an. Ulrich Beck hatte schon am Ende des 20. Jahrhunderts mit seiner Analyse der »Weltrisikogesellschaft« auf die riskanten und risikoaffinen Gesellschaftsstrukturen verwiesen:

Die allüberwölbende Bedeutung des Weltrisikos hat gewichtige Konsequenzen, da mit ihm ein ganzes Repertoire von neuen Vorstellungen, Befürchtungen, Ängsten, Hoffnungen, Verhaltensnormen und Glaubenskonflikten verbunden ist.¹⁴

Aus den Strukturelementen der Moderne ergibt sich demzufolge eine Expansion von Risiken.

Die zentralen Lebensrisiken bleiben dabei, den Absicherungen und Versicherungen moderner Gesellschaften zum Trotz, für große Bevölkerungsteile bestehen:

⁹ RAHNER, Tutorismus des Wagnisses (Anm. 8), 314.

¹⁰ Vgl. MICHAEL SCHÜSSLER, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

¹¹ Vgl. MONIKA KLING-WITZENHAUSEN, Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht (Praktische Theologie heute, Bd. 176), Stuttgart 2020.

¹² Vgl. HENNING LUTHER, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 2014.

¹³ Vgl. SABRINA MÜLLER, Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019.

¹⁴ ULRICH BECK, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt/M. 2008, 42.

Ulrich Beck nahm an, dass sich gesellschaftliche Risiken über soziale Grenzen hinweg demokratisieren würden. Das »soziale Risiko« wiederum ist asymmetrisch – und eben nicht demokratisch – gestiegen [...]. Je weiter unten jemand in der gesellschaftlichen Hierarchie steht, desto größer ist sein Risiko, weiter abzurutschen und unten zu bleiben.¹⁵

In Anlehnung an Niklas Luhmann sind hier die Begriffe Gefahr und Risiko zu unterscheiden, insofern das Risiko eine Steigerung der Gestaltungsoptionen mit sich bringt.¹⁶ Obwohl also das Risiko gestaltet werden kann und nicht nur abgewehrt werden muss – weshalb es auch die Vorstellung einer Risikofreude geben kann, aber nicht die einer »Gefahrenfreude« –, lassen sich eine Reihe von Mechanismen und Strategien identifizieren, mit denen Risiken domestiziert und handhabbar gemacht werden. Dazu gehört die Prävention als Fortführung der Kontrolle bei Michel Foucault ebenso wie die technischen Risiko-Minimierungen des 20. Jahrhunderts (vom Blitzableiter bis zum Anschnallgurt). Im Hinblick auf Lebensrisiken avancieren Lebensversicherungen und Eigenheim zu den großen Symbolen der Risikobearbeitung des 20. Jahrhunderts. Am weitesten sind diese Strategien sicherlich in den technischen Forschungsfeldern entwickelt, in denen auch die Differenzierung von statischen und dynamischen Entscheidungsprozessen zur Risikobearbeitung entstanden ist. Sie sind z. B. in Konzepten der Resilienz als Formen der dynamischen Risikobearbeitung lernender Systeme zu erkennen.

Dass jedoch mit der intensiven Auseinandersetzung mit und der Bearbeitung von Risiken keine Verminderung von Risiken entsteht, gehört zu den Paradoxien spätmoderner Gesellschaften: Während zentrale Lebensrisiken abgesichert werden, entstehen zugleich neue Risikoerfahrungen. Und diese werden derart komplex, dass sie lediglich durch dynamische Bearbeitung in lernenden Systemen beantwortet werden können. Pandemien und Klimakrise sind die prägnanten Beispiele für diese Paradoxie neuer Risiken bei kontinuierlicher Risikobearbeitung. Deshalb wird die Paradoxie (als Ausdruck von Unübersichtlichkeit) für den Soziologen Armin Nassehi¹⁷ zum Kennzeichen der Spätmoderne. In der Unübersichtlichkeit moderner Gesellschaften drücken sich Risiko und Risikofreude als Paradoxie von Lust und Zumutung aus.

In einem zudem vom Fortschritts- und Wachstumsparadigma geprägten Gesellschaftskonzept¹⁸ gehören die von Andreas Reckwitz beschriebenen »Verluste«¹⁹

¹⁵ OLIVER NACHTWEY, *Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren der regressiven Moderne*, Berlin 2018, 161.

¹⁶ Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Risiko und Gefahr*, in: ders. (Hg.), *Konstruktivistische Perspektiven (Soziologische Aufklärung, Bd. 5)*, Wiesbaden 2018, 127–165, 143.

¹⁷ Vgl. ARMIN NASSEHI, *Der Ausnahmezustand als Normalfall. Modernität als Krise*, in: *Kursbuch 170* (2012), 34–49.

¹⁸ Vgl. RAINER BUCHER, *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*, Würzburg 2019, 62.

¹⁹ ANDREAS RECKWITZ, *Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlustes*, <https://www.sozio-polis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-des-verlusts.html> (06.12.2021).

zu den grundlegenden Risiken, die eine Reihe von Verdrängungsmechanismen hervorrufen und weithin negiert werden. Mit der beachtlichen Reduktion existentieller Gefahren in der Moderne und dem Verlust der Zentralperspektive entstehen in der Spätmoderne jedoch paradoxe Phänomene einer Potenzierung von Risiken. Insbesondere mit der immer konkreteren Konfrontation mit den Folgen des Klimawandels entsteht eine vielfältige Bearbeitung von Katastrophenszenarien in Literatur und öffentlicher Kommunikation.²⁰ Gerade im Umgang mit der Klimakrise und im Erreichen von Kippunkten wird erlebbar, dass aus den riskanten Entscheidungen (insbesondere denen für ein Nichthandeln) neue, vielfältige Gefahren entstehen.

Für das 21. Jahrhundert verweist Armin Nassehi auf das Zusammenspiel von Multioptionalität als einer Steigerung von Entscheidungsmöglichkeiten und der dabei massiv entstehenden Zunahme von Risiken bzw. der Entstehung eines »permanenten Krisenmodus«²¹ als prägendes Kennzeichen der Gegenwartsgesellschaft.

2. Spätmoderne Risiken für Theologie und Kirche?

Gerade der ekklesiale Rückbezug auf biblische Texte als klassischen »locus theologicus« verweist auf die grundlegenden Wandlungen, die sich mit der Aufklärung und historisch-wissenschaftlichen Bearbeitung heiliger Texte ergeben und die spätmodernen Risiken im Raum von Theologie und Kirche sichtbar machen: In der Wahrnehmung der Diversität von Textgenres, Entstehungsprozessen und biblischen Theologien wird die wissenschaftliche, theologische und spirituelle Beschäftigung mit biblischen Texten zum Ort von Ambiguitäts-erfahrungen par excellence. Wo die Einheitlichkeit einer heiligen Schrift der Wahrnehmung ihrer Vielgestaltigkeit gewichen ist, entstehen offene »Lernprozesse« und fortlaufende Entscheidungen – individuell wie kollektiv. Sie können als dynamische Risikobearbeitungen verstanden werden, die für ekklesiogenetische Prozesse des 21. Jahrhunderts impulsgebend sind. Auch hier lässt sich zunächst ein Verlust von Eindeutigkeit konstatieren, den Gregor Maria Hoff in seinen weitreichenden Effekten diagnostiziert:

Es gibt nicht den einen Standpunkt der Vernunft, von dem her rationale Akteur*innen ihre Handlungsmotive und ihre Entscheidungsgründe sicher erreichen und kommunikativ so transparent machen können, dass sich die Plausibilität von Argumenten als Resultat einer reinen Vernunft aller Menschen ergäbe.²²

²⁰ Vgl. EVA HORN, *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a. M. 2014, 121.

²¹ ARMIN NASSEHI, *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München 2021, 301.

²² GREGOR MARIA HOFF, *Glaubensräume. Topologische Fundamentaltheologie 1*, Ostfildern 2021, 127.

In diesem Umfeld finden sich gesamtgesellschaftlich und kirchlich Tendenzen der Komplexitätsreduktion, der Vereindeutigung und Sicherheitsorientierung, wie sie zum Muster populistischer Politikkonzepte gehören. Gesellschaftlich werden sie in die Konzeptionen von »Solidarität nach Ähnlichkeit«²³ und in eine »Konstellation mit konkurrierenden Wir-Bezügen«²⁴, etwa des Nationalen, überführt und können mit dem Instrument des »Othering«²⁵ vordergründig Stabilität erzeugen.²⁶ Im kirchlichen Kontext entsprechen diesen Konzepten die konfessionalistischen Übersteigerungen und die »theologischen Populismen«²⁷. Aber auch ein interkonfessionelles Ökumene-Verständnis der »Profile«²⁸ oder eine Gemeindeftheologie, in der insbesondere seit den 1970er Jahren in der katholischen Kirche eine verdichtete Form der *Communio*-Erfahrung zum Idealtypus kirchlichen Lebens stilisiert wurde. Auch sie lassen Elemente der Abgrenzung und Distinktion erkennen, die auf eine Binnenstabilisierung ausgerichtet sind. Dabei nivellieren sie die Vielfalt neutestamentlicher Gemeinschafts- und Gemeindekonzepte und werden erst seit wenigen Jahren durch eine Wertschätzung sozialförmiger Pluralität ekklesiologischer Konzepte, etwa in der *freshX*-Bewegung,²⁹ flankiert. Sie erscheint gegenüber spätmodernen Gesellschaften gerade deshalb anschlussfähig, weil sie mit der experimentellen Heterogenität ganz unterschiedlicher Projekte und Zielgruppenbestimmungen breite Kontaktflächen für Zeitgenoss*innen bietet und ohne eine harmonisierte Einheitskonzeption auskommen kann. Mit ihrem Innovationsverständnis, das eine Kultur der Fehlerfreundlichkeit und des Scheiterns im Rahmen einer »Fallibilitätsökologie«³⁰ umfasst, erscheint diese pluralitätsaffine Bewegung gegenüber einer Risiko-Gesellschaft anschlussfähig:

Innovationen tragen das Risiko in sich, zu scheitern – ohne ein solches ist aber kein Fortschritt möglich. Gemeinden und kirchliche Entscheidungsträger sollten daher risikofreudiger werden.³¹

Doch nicht nur die Unterschiedlichkeit der kirchlichen Sozialformen, auch individuell variierende Verhältnisbestimmung zu ihnen führen in eine große Band-

²³ HEINZ BUDE, *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München 2019, 35.

²⁴ BUDE, *Solidarität* (Anm. 23), 113.

²⁵ SCHWENS-HARRANT/SEIP, *Mind the gap* (Anm. 6), 81.

²⁶ BUDE, *Solidarität* (Anm. 23), 83.

²⁷ WOLFGANG BECK, »... wird dich führen, wohin du nicht willst.« (Joh 21,18). Ein Ruf nach geöffneter Theologie als Grundlage zeitgenössischer Predigt, in: Johan Pock/Ursula Roth (Hg.), *Politik und Predigt. Predigen im Kontext gesellschaftlicher Relevanz und politischer Brisanz* (ÖSP, Bd. 12), München 2020, 103–122, 114.

²⁸ WOLFGANG HUBER, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg/B. 2007.

²⁹ Vgl. SEBASTIAN BAER-HENNEY, *FreshX live erlebt. Wie Kirche auch sein kann*, Gießen 2015.

³⁰ CHRISTIAN KERN, *Scheitern Raum geben. Theologie für eine postsouveräne Gegenwartskultur*, Ostfildern 2022, 361.

³¹ BAER-HENNEY, *FreshX* (Anm. 29), 188.

breite unterschiedlicher Partizipation, etwa in Gestalt »rhizomatisch-ekklesialer Szenen«³². Diese Entwicklung zu christlicher und kirchlicher Heterogenität nicht mit Ressentiments zu betrachten, eröffnet das Potenzial für ein »positives Risiko der Polyphonie«³³.

3. Jenseits des Bekenntnisses?

Mit einem Verweis auf ästhetische Kategorien der Zugehörigkeitsbestimmung verweist der Philosoph Mario Perniola³⁴ auf eine Religionspraxis spätmoderner Gesellschaften, die für klassische Formen institutionellen Selbstverständnisses zur Herausforderung werden. Wo das »Believing without Belonging«³⁵ von einem »Belonging without Believing«³⁶ begleitet wird, erscheint unübersehbar, dass die Definitionshoheit über die Bestimmung kirchlichen Lebens von den einzelnen Akteur*innen in Anspruch genommen wird und es zu einer Verschiebung der bestehenden religiösen Autoritäten kommt. Mit der ästhetischen Kategorie des Fühlens beschreibt Perniola jene faktische Nivellierung ekklesialer Grenzregime, die zunächst noch als Freiheit des Bekenntnisses, z. B. mit dem Typus der »Konvertiten«³⁷, eingehegt werden konnte. Doch während die moderne Bekenntnisfreiheit noch als fortschrittliche Toleranz des 20. Jahrhunderts gewürdigt wird, praktizieren religiöse Menschen in der Spätmoderne eine Zugehörigkeitsfreiheit zunehmend ohne explizites Bekenntnis und überführen die Bekenntnisfrage in kreative Prozesse der Neukonstellation religiöser Praktiken und hybrider Überzeugungen.³⁸ Versuche, durch Reste kirchlicher Deutungshoheit und hegemonialen Selbstverständnisses, Bekenntnisse in der religiösen Praxis einzufordern, erscheinen vor diesem Hintergrund kaum noch kommunikel. Sie beschränken sich meist auf Restbestände vormoderner Kirchenstrukturen, etwa das kirchliche Arbeitsrecht. Ähnliches gilt auch für die Bereiche der Sakramentenpastoral und der Ausgestaltung von Kasualien. Sie werden oftmals

³² WOLFGANG BECK, Digitale Konnektivitäten als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen, in: ders./Ilona Nord/Joachim Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg i. Br. 2021, 302–318, 312.

³³ BECK, *Ohne Geländer* (Anm. 2), 334.

³⁴ Vgl. MARIO PERNIOLA, *Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universellen Religion* (aus dem Italienischen von Sabine Schneider), Berlin 2017.

³⁵ HANS-JOACHIM HÖHN, *Eigenes Leben – eigener Glaube. Neue Formen religiöser Sinn-suche und Evangelisierung*, in: Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), *Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen*, Münster 2018, 11–29, 16.

³⁶ BRIAN MOUNTFORD, *Christian Atheist. Belonging without Believing*, Hants 2010, 20.

³⁷ DANIÈLE HERVIEU-LÉGER, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, 82.

³⁸ Vgl. REINER KELLER, *Über religionshybride Gefühls- und Glaubensgemeinschaften*, in: Peter A. Berger/Klaus Hock/Thomas Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden 2013, 47–62, 54.

in konfessionsübergreifender Parallelität als letztes Refugium einer amtlichen und institutionellen Definitionshoheit genutzt: Hier lässt sich mit schriftlichen Nachweisen bei Konfirmand*innen die Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen kontrollieren oder die Zugehörigkeit zur Konfession als Bedingung für einen Sakramentenempfang einfordern. Diese Restbestände vormoderner Religionspraktiken erscheinen nicht bloß diffus unzeitgemäß. Sie deformieren und beschädigen die eigenen, konfessionell differierenden Sakramentsverständnisse in ihrem gnadentheologischen Gehalt und damit im Kernbestand ekklesialen Selbstverständnisses. Sie konterkarieren das, was eigentlich theologisch als Gnadengabe und damit als Inbegriff ekklesialer Risikofreude³⁹ zu bestimmen wäre. Darin deutet sich bereits an, dass sich in den theologischen Traditionsbeständen durchaus Theologien finden, in denen sich eine Anschlussfähigkeit an eine risikoaffine Gegenwartskultur zeigt. Dazu gehört eine gnadentheologische Sakramentstheologie, die mithilfe philosophischer Gabe-Diskurse und konvivialistischer Gesellschaftskonzepte⁴⁰ zu ihrem Kern finden kann: eine Praxis der risikofreudigen Gabe.

Dazu gehört auch eine paulinische Charismenlehre, die als Inbegriff neutestamentlicher Diversitätskompetenz verstanden werden kann und von Gotthold Hasenhüttl als »grundlegende Struktur«⁴¹ der Kirche identifiziert worden ist. Ein Verständnis der Sakramente als freie Gabe und eine kirchliche Struktur der paulinischen Charismen sind nur zwei Beispiele, in denen sich Elemente einer risikofreudigen Theologie als übersehene, unbeachtete Traditionslinien finden lassen. Daneben gibt es ein breites Repertoire der Risikodeterminierung: Die Ausbildung und Verstetigung einer Ämterstruktur, mit der sich die Entwicklung neuer Ämter unter den je neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen unterbinden lässt. Das Einhegen radikaler Ansprüche zur persönlichen Nachfolge Jesu durch ihre Delegation an »religiöse Virtuosen«⁴² (katholische Variante) oder ihre Überlagerung durch bürgerliche Werte (evangelische Variante). Die Etablierung wirkmächtiger Dichotomien von innen und außen, sowie sakral und profan zur Erzeugung von Unübersichtlichkeit. Oder die Entwicklung von Riten als Instrumenten zur Stabilisierung in individuellen und kollektiven Krisen. All diese Elemente lassen die Tendenz erkennen, Stabilität zu erzeugen und das heilsam-destabilisierende Potenzial der Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu nivellieren.

³⁹ Vgl. BECK, Ohne Geländer (Anm. 2), 262.

⁴⁰ Vgl. STEFFEN MAU, It's the middle class, stupid. (Post-)Wachstum, Ungleichheit, Lebensqualität, in: Frank Adloff/Volker M. Heins (Hg.), Konvivialismus. Eine Debatte, Bielefeld 2015, 193–204, 202.

⁴¹ GOTTHOLD HASENHÜTTL, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg/B. 1969, 334.

⁴² MAX WEBER, Religiöse Gemeinschaften, in: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß (Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I: Schriften u. Reden, Bd. 22/Teilbd. 2), Tübingen 2001, 317.

4. Lernorte der Ambiguität

Angesichts der aufgezeigten Traditionsbestände risikoaffiner Theologien und der zugleich bestehenden, dominierenden theologischen Konzepte der Risikodomestizierung⁴³ gilt es, theologische und gesellschaftliche Lernorte zu identifizieren. An ihnen lassen sich im Sinne der »loci theologici alieni«⁴⁴ (Melchor Cano) alternative, subversiv destabilisierende Praktiken beobachten, an denen eine risikofreudige Theologie anknüpfen und Lernorte finden kann. Das gilt biblisch in besonderer Weise für die Tradition der Prophetie. Sie wird allzu voreilig meist auf eine Form der göttlichen Indienstnahme zu Mahnrede und gesellschaftlichem Protest reduziert. Darin baut sie aber grundsätzlich auf einer tiefen Solidarität mit den Zeitgenoss*innen auf, die im Zweifelsfall erst erlernt werden muss.⁴⁵

Wer sich kritisch-subversiv zu den herrschaftsförmigen Hegemonien im Feld der Religion (und Politik und Ökonomie ...) engagiert, muss dies heute nicht mehr in den oft gegenabhängigen, alten Dualitäten tun, sondern schreibt einfach mit an einer alternativen Gegenwart des Christentums – eines entscherten, aber engagierten Christentums schwacher Prophetie nach dem cultural turn.⁴⁶

Erst in dem Spiel zwischen göttlichem Auftrag und zeitgenössischer Solidarität wird das Prophet*innentum zu der risikofreudigen Existenz schlechthin. Denn ihr Risiko besteht nicht bloß in den möglichen und tatsächlichen Konflikten und Anfeindungen, sondern schon im möglichen Irrtum über den göttlichen Auftrag, also in der übernommenen Uneindeutigkeit. Nicht nur der gesellschaftliche Kontext ist deshalb den Prophet*innen ein Unsicherheitsfaktor, er besteht vor allem in ihrer eigenen Person und in ihrem transzendenten, nie eindeutigen Gegenüber. Wer die Kirche als prophetisch zu bestimmen versucht, sollte sich dabei des riskanten Unterfangens bewusst sein, ihr damit eine risikoaffine Existenzweise einzuschreiben, in der vor allem der Bezug auf Gott davon geprägt ist, dem Menschen entzogen und unverfügbar zu bleiben.

In die kirchliche Praxis überträgt sich dieses Bewusstsein der Risikofreude etwa in der Tradition der Parrhesia,⁴⁷ jener von Michel Foucault⁴⁸ aufgegriffenen antiken Redefreiheit,⁴⁹ die zum Idealbild kirchlicher Verkündigung im Bemühen

⁴³ Vgl. BECK, Ohne Geländer (Anm. 2), 216.

⁴⁴ HANS-JOACHIM SANDER, Glaubensräume. Topologische Dogmatik 1, Ostfildern 2019, 381.

⁴⁵ Vgl. JÜRGEN MANEMANN, Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021, 37.

⁴⁶ MICHAEL SCHÜSSLER, Pastoral Riot! Wie die »cultural turns« die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: Judith Gruber (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt/M. 2013, 176–195, 195.

⁴⁷ Vgl. JADRANKA BRNČIĆ, Die Parrhesia im Neuen Testament, in: WuA 59 (2018), 113–120.

⁴⁸ Vgl. MICHEL FOUCAULT, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia (6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität Berkeley/Kalifornien), Berlin 1996.

⁴⁹ MARTIN STRÖCKINGER, Gabe und Spiel. Foucault – Mauss – Bataille, in: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.), Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit, Zürich 2012, 187–200, 193.

um kirchliche Gegenwartsrelevanz wird.⁵⁰ Die freimütige Rede greift Missstände auf, kritisiert und ist unbequem und insofern unangepasst. Sie ist Inbegriff einer kirchlichen Praxis im Sinne kritischer Zeitgenoss*innenschaft.

Wer nach gegenwartskulturellen Lernorten fragt, an denen Kirche zu einem positiven Verständnis von Uneindeutigkeit und Diversität gelangen kann, findet diese exemplarisch in den »Arrival Cities«⁵¹ westlicher Gesellschaften. Sie zeichnen sich als Städte oder Stadtteile durch den Verzicht auf ethnische oder religiöse Homogenität aus und bilden damit Übergangsräume, die gerade durch den Verzicht auf die Erzeugung von Eindeutigkeit für gesellschaftliche Entwicklungen attraktiv werden. Eine Kirche, die sich für die Ausbildung ihres Selbstverständnisses in der Spätmoderne auf solche Lernorte einlässt, wird in der positiven Würdigung des Uneindeutigen auch die Rolle als gesellschaftliche »Ressource«⁵² zu akzeptieren haben. Im laizistischen und säkularen Umfeld hat François Jullien damit ein Interesse an den Potenzialen und Traditionsbeständen des Christentums formuliert, das der Kirche keine Möglichkeit lässt, damit eigene Aufwertungen vorzunehmen. Eine Kirche, die sich als Ressource anbietet, wird das kenotische Risiko eingehen, von ihrer gesellschaftlichen Indienstnahme selbst keine Stabilisierung erwarten zu können. Dieses (Selbst-)Angebot als Ressource baut auf dem Verzicht auf, öffentliche Diskurse zu prägen, und ist stattdessen von einem Modus der Schwäche bestimmt, der in Anlehnung an Gianni Vattimo ekklesiologisch zu entwickeln ist.⁵³

Eine Theologie, die sich als risikofreudige konstituiert, wird immer wieder ein positives Verhältnis zu ihrer Schwäche, ihrer eigenen Verunsicherung durch Zumutungen und Demütigungen zu suchen haben und an Elemente theologisch-ekklesialer und gesellschaftlicher Risikofreude anknüpfen, anstatt sie lediglich als Gefahr zu fürchten.⁵⁴

Diese Felder bestehender theologischer und kirchlicher Risikokultur entwickeln dabei auch im theologischen Kontext keine Dominanz, sie fungieren eher als Randerscheinungen des Christlichen. Sie zeigen sich als Fragmente einer Traditionslinie der Risikofreude vor allem dort, wo Uneindeutigkeiten, Fragilität und Fragmentarität nicht nur ausgehalten, sondern als Konsequenz eines kenosistheologischen Selbstverständnisses gesucht werden.⁵⁵ Die Heterogenität biblischer Grundlagen in historisch-kritischer Betrachtung wird ihr dabei nicht zur Bedrohung, sondern zur Ermutigung.

⁵⁰ BECK, Ohne Geländer (Anm. 2), 316.

⁵¹ DOUG SAUNDERS, *Arrival City*. Über alle Grenzen hinweg ziehen Millionen Menschen vom Land in die Städte. Von ihnen hängt unsere Zukunft ab, München 2011, 11.

⁵² FRANÇOIS JULLIEN, *Ressourcen des Christentums*. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, Gütersloh 2019, 24.

⁵³ JAKOB HELMUT DEIBL, *Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo*, in: Rebekka A. Klein/Friederike Rass (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 35–54, 43.

⁵⁴ BECK, Ohne Geländer (Anm. 2), 336.

⁵⁵ BECK, Ohne Geländer (Anm. 2), 337.