

Von der Hoffnung Rechenschaft geben

Linien einer Theologie in Transformation im Gespräch
mit den Beiträgen dieses Heftes

von *Martin Kirschner*

In dem Beitrag antwortet der Autor auf die vier Aufsätze, die Themen seiner theologischen Arbeit aufgreifen. Hieraus erklärt sich das besondere Genre der Überlegungen. Zunächst wird der Ansatz einer ‚Theologie in Transformation‘ umrissen, die ausgehend von den Krisen der Gegenwart in Dialog und interdisziplinärer Kooperation die Zeichen der Zeit zu deuten, mögliche Antworten zu entwickeln und Perspektiven der Hoffnung zu eröffnen sucht. Markus Riedenauers Kritik eines ‚Kybernetismus‘ aufgreifend verweist er einerseits auf die politische Bedeutung von Dissens, Widerspruch und einer widerständigen kommunikativen Praxis; andererseits auf die Notwendigkeit eines relationalen Denkens, das über Anthropologien der Souveränität hinausweist. Mit Jakob Deibl weist dies auf Figuren einer messianischen Hoffnung, in denen sich der apokalyptische Bruch mit einer messianischen Antizipation von Rettung zu einer ‚schwachen‘, verletzlichen Denk- und Glaubensweise verbindet. Im Gespräch mit Dirk Ansoerge und Anselm von Canterbury bezieht der Aufsatz solche Praxis auf den ‚je größeren‘ Gott, der in der Hingabe Jesu am Kreuz die Geschichte von innen her verwandelt und in eine entsprechende Nachfolgepraxis führt. Dem entspricht in Anknüpfung an Margit Eckholt eine performative und transformative, befreiende und interkulturell ausgerichtete Theologie, die in einer synodalen Welt-Kirche Gestalt gewinnt. Solche Theologie bleibt vorläufig und auf dem Weg, als eine widerständige messianische Hoffnung in apokalyptischer Zeit.

Es war eine unerwartete Überraschung, als meine Mitarbeiter das angekündigte Oberseminar in ein Kolloquium zur Auseinandersetzung mit meinem theologischen Ansatz verwandelten. Es erfüllt mich mit Dankbarkeit (und macht mich verlegen), zumal und erst recht als eine Kollegin und drei Kollegen, die ich hochschätze, eigens Beiträge verfasst haben, in denen sie Themen meiner Arbeit aufgreifen und aus ihren eigenen Forschungen heraus weiterdenken. Dass diese nun in der Münchener Theologischen Zeitschrift publiziert werden, gibt mir die Gelegenheit, den eigenen theologischen Ansatz im Gespräch mit den Beiträgen zu reflektieren, verbindende Linien zu zeichnen und Perspektiven aufzuzeigen, wie diese angesichts der immensen Herausforderungen der Gegenwart weiterentwickelt werden können.¹

¹ Ich verbinde dies mit einem großen und herzlichen Dank: Zunächst an Klaus Viertbauer, der diese Initiative ergriffen und maßgeblich entwickelt hat, zusammen mit Konstantin Kamp und Justin Veit, mit Unterstützung der

1. Zum Ansatz einer Theologie in Transformation

Einsatzpunkt einer Theologie in Transformation, wie ich sie in Eichstätt zu entwickeln suche, ist die Einsicht, dass Anfang und Ausgangspunkt dem menschlichen Denken in einem prinzipiellen Sinn entzogen und unverfügbar sind, was in der Theologie besonders deutlich zutage tritt.² Worauf das Wort ‚Gott‘ verweist, ist jedem Zugriff entzogen, und auch Gottes je neues Anfangen mit den Menschen im Ereignis seiner Offenbarung kann nur nachträglich an seinen Spuren im Zeugnis der Menschen und in den Zeichen der Zeit reflektiert, je neu gelesen und gedeutet werden. Auch der Glaube als persönliche Antwort und Haltung ist nicht unmittelbar zugänglich, sondern findet in Zeugnis und Bekenntnis, Praxis und Doxologie einen (indirekten) Ausdruck, der auch als kirchlicher Glaube symbolisch, sakramental und sprachlich vermittelt ist. Den Ausgangspunkt einer ‚Theologie in Transformation‘ bildet daher weder ein gesichertes Fundament, noch ein System an Glaubensaussagen oder eine darin verbleibende Forschungslücke, sondern zunächst die Krisen, Konflikte und Gefährdungen der Zeit, denen sich nicht ausweichen lässt und welche den Glauben wie die Wissenschaft herausfordern und in Frage stellen. Das Projekt einer Theologie in Transformation sucht aus der Mitte der Theologie heraus auf diese Herausforderungen zu antworten. Das impliziert eine strukturelle Überforderung, die es nötig macht, theologische Arbeit kooperativ und offen als ein gemeinsames Projekt und „Laboratorium“³ anzulegen, die auf interdisziplinäre Zusammenarbeit angewiesen ist und Verständigung auch dort sucht, wo heterogene Ansätze oder gegensätzliche Positionen aufeinandertreffen, ohne in eine Synthese oder einheitliche (kirchen-)politische Strategie überführt werden zu können.

Theologisch ist dies möglich, weil Gott radikal und konsequent auch in seiner Offenbarung als der ‚je größere‘ zu bekennen und zu denken ist. Seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird in einer geschichtlichen Weise sprachlich und symbolisch bezeugt und kann menschliche Praxis orientieren, ohne jedoch von einer Instanz, Lehre oder Theologie eingeholt und repräsentiert werden zu können. Dies verweist Kirche auf die spannungsreiche und offene Weite einer Katholizität, die auf einen umfassenden Dialog angewiesen ist, nichts an Gutem-Wahrem-Schönen beim Anderen zurückweisen darf, die eigenen Blößen und Verfehlungen anerkennen muss und so in einen unabgeschlossenen, (selbst)-kritischen Lernprozess führt, der in Orientierung am Evangelium auf das kommende Reich Gottes (als versöhnte Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander) ausgerichtet ist. Glaube und Politik, Kirche und Gesellschaft, Heilsgeschichte und eine

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Lehrstuhl und am KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel (ZRKG): Carolin Winter, Theresia Böhm, Marco Kühnlein, Sarah Kraschon, Julia Schmitz, Paul Schneider. Dann gilt mein besonderer Dank den Beitragenden zu diesem Heft, Margit Eckholt, Dirk Ansorge, Jakob Deibl und Markus Riedenauer. Ein herzlicher Dank gilt außerdem unserer Universitätspräsidentin, Gaby Gien, die das Projekt des Lehrstuhls wie den Aufbau des ZRKG in vielfältiger Weise unterstützt und ermöglicht hat; seitens der Theologischen Fakultät danke ich der Dekanin, Katharina Karl, seitens des ZRKG der stellvertretenden Direktorin, Isabelle Stauffer, für ihr Grußwort und für die gute, immer wieder anregende Zusammenarbeit.

² Vgl. zu den verschiedenen Ansätzen, in der Theologie zu beginnen: *Martin Kirschner*, Mit Gott beginnen? Prolegomena zur Dogmatik als Suche nach dem rechten Anfang, in: ThQ 193 (2013) 44–62.

³ Vgl. die Einleitung von *Papst Franziskus* zur Apostolischen Konstitution „*Veritatis Gaudium*“, Nr. 3–4.

von Brüchen und Katastrophen gezeichnete Realgeschichte lassen sich in solcher Perspektive nicht voneinander trennen.

Die Grundthemen meiner theologischen Arbeit spiegeln dies: Fragen im Schnittfeld von Religion und Politik und die Überlegungen zu einer ‚Performativen Politischen Theologie‘; die Verknüpfung erkenntnistheologischer mit ekklesiologischen Fragen und die Überlegungen zur Synodalität als einer ‚performativen Ekklesiologie‘; der Fokus auf die konstruktive Bearbeitung von Konflikten als Orte theologischer Erkenntnis und als Bewährungsprobe des Politischen; ein transformatives Verständnis theologischer Rationalität, das im ganzen Menschen und seiner Existenz verankert ist und in dem die begriffliche Reflexion eng mit der politischen und spirituellen Dimension des Glaubens verbunden ist; schließlich die Frage nach dem, was bleibt, und die Suche nach einem messianischen Denken, das in den Gefährdungen der Zeit Perspektiven der Hoffnung eröffnet. Die Hinwendung zu einem performativen Verständnis der Theologie und die Entwicklung eines differenzierten Konzepts von Transformation begleiten diese Themen auf methodologischer Ebene.

2. Gefährdungen gesellschaftlicher und anthropologischer Deformation

Von daher sei mit dem zeitdiagnostischen Aufsatz meines Eichstätter Kollegen Markus Riedenauer begonnen, mit dem seit der Coronazeit ein regelmäßiger Austausch über Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft besteht. Aus den vielfältigen, miteinander verbundenen Krisenszenarien der Gegenwart greift Riedenauer mit seiner Kritik am ‚Kybernetismus‘ und der korrespondierenden Anthropologie einen zentralen Aspekt heraus, an dem notwendige oder auch unvermeidliche Transformationsprozesse in eine Deformation der Gesellschaft kippen. In der Coronakrise sind diese Gefahren konkret sichtbar geworden. Sie weisen jedoch in den größeren Zusammenhang von digitaler Transformation, einer auf Sicherheit, Überwachung und Kontrolle setzenden Politik im Ausnahmezustand, der Dominanz von technokratischen Handlungsstrategien, einem neuen Szientismus und transhumanistischen Utopien bzw. Dystopien. Dahinter stehen grundlegende Verschiebungen in den Herrschaftstechniken und Machtmechanismen, die mit einer zunehmend datenbasierten Wirtschaft und einer enormen Zusammenballung von Reichtum und Macht in den Händen einer kleinen Minderheit von Privatpersonen, transnationalen Konzernen und Netzwerken einhergeht. Ich habe in den letzten Jahren viel Zeit und Anstrengung darauf verwendet, diese komplexen Zusammenhänge besser zu verstehen – was nicht nur wegen der Komplexität herausfordernd ist, sondern auch insofern Analysen, Deutungen und Stellungnahmen mitten in die Arena der Machtkonflikte und polarisierten Auseinandersetzungen hineinführen. Einzelne Aspekte meiner Deutung der Zeitsituation⁴ aufgreifend, zeichnet Riedenauer in eindrucklicher Weise nach, wie die Fokussierung auf die Steuerung und

⁴ Vgl. den in Kürze erscheinenden Aufsatz *Martin Kirschner, Zwischen Transformation und Deformation. Theologische Perspektiven auf die Gefährdung offener Gesellschaften in Krisenzeiten* (Preprint März 2024) (DOI: 10.13140/RG.2.2.13542.23367) sowie ders. (Hg.), *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer,*

Kontrolle sozialer Systeme jene politische Anthropologie überlagert, die er als Basis einer freiheitlichen Demokratie und des europäischen Humanismus ansieht. Es würde sich lohnen, in eine tiefere Auseinandersetzung mit dem von ihm gezeichneten ‚Kybernetismus‘, seinen Ursachen und Konsequenzen zu treten und die von ihm aufgeworfene Frage nach einer politischen Anthropologie aufzugreifen, welche an Würde und Menschlichkeit des Menschen ausgerichtet zwischen Individuum, Gemeinschaft(en) und Gesellschaft, zwischen Kultur und Natur vermittelt und ein politisches Zusammenleben unter dem Vorzeichen von Freiheit, Partizipation und Verantwortung ermöglicht. Ich beschränke mich auf zwei Punkte, die in seinen Diagnosen angesprochen sind und die auch mein Forschen umtreiben.

a) Krisen und Konflikte konfrontieren mit der Notwendigkeit kollektiven Handelns unter den Bedingungen von Ungewissheit – wobei Deutung wie Handlungsoptionen strittig sind –, die eine differenzierte Unterscheidung und partizipative Verständigung erfordern. Zugleich fehlen Zeit und Konsens hierfür. Die in Riedenauers Aufsatz anklingende Spannung zwischen Funktionalismus und Deliberation, zwischen instrumenteller und kommunikativer Vernunft, zwischen einer Logik der Systeme und der politischen Verständigung zwischen Menschen, denen eine unverrechenbare Würde, Freiheit und Verantwortung zukommt, kann nicht in eine Richtung aufgelöst werden, sondern muss unter dem Vorzeichen eines nichtreduktiven, ‚ganzheitlichen‘ Verständnisses des Menschen und seiner Vernunft kommunikativ und politisch ausgetragen werden. Ein technokratischer, rein systemfunktionaler oder ein ‚kybernetistischer‘ Ansatz lösen die Spannung dagegen zugunsten einer Priorität kollektiver Handlungs- und Steuerungsfähigkeit auf, die dazu tendiert, Handlungsstrategien oder auch totalitäre Kontroll- und Überwachungsregime zu legitimieren oder als ‚alternativlos‘ darzustellen.

Um die destruktiven, deformierenden und sie weiter verschärfenden Formen der Krisenbearbeitung zu überwinden, käme es daher sowohl in Gesellschaft und Politik wie analog auch in der Kirche darauf an, eine funktionale und instrumentelle Logik an Prozesse der Konfliktbearbeitung, Verständigung und Partizipation, des Dialogs und eines korrekturfähigen Lernens unter Einbeziehung der verschiedenen Perspektiven und Interessen rückzukoppeln. Hier zählen nicht nur Argumente, vielmehr wären auch Affekte, Interessen und Emotionen im Sinn einer verleiblichten und lebensweltlich verwurzelten Vernunft einzu beziehen, wo manche Positionen nicht zureichend erklärt werden können und doch bezeugt werden müssen. Dabei geht es nicht nur um Legitimation und Responsivität von Entscheidungsprozessen, sondern um die grundsätzliche Ausrichtung an der Würde und am Selbstbestimmungsrecht der Menschen, um die unbedingte Achtung der Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit. Konkret bedeutet dies Einspruch, Dissens und Widerspruch, Formen des Widerstands und der Verweigerung ernst zu nehmen und zu berücksichtigen. Die zentrale Herausforderung kann daher im Ausbilden einer responsiven, ‚weichen‘, kritisier- und korrigierbaren kollektiven Handlungsfähigkeit gesehen werden, die systemische Steu-

erung an personale Verständigung und an das Hören der ausgeschlossenen Stimmen rückbindet, die sich dabei (in den Worten des Papstes) vom ‚Schrei der Armen und der Erde‘ unterbrechen lässt.

b) Dies erfordert meines Erachtens eine Kritik der politischen Anthropologie, die noch radikaler ansetzt als Riedenaier dies tut und die europäische Denktradition kritisch daraufhin befragt, wo und inwieweit sie selbst den Weg für jenes Denken bereitet hat, das zu einem ‚technokratischen Paradigma‘, einem Vorrang instrumenteller Vernunft und einem abstrakten, entleiblichten Denken, geführt hat. Hier wären daher, phänomenologische, poststrukturalistische, postmoderne, feministische, dekoloniale und ökologische Ansätze einzubeziehen, um zu einem relationalen Denken des Menschen durchzudringen, das über die Ideale von Autarkie und Souveränität, über die Vorstellungen eines autonomen Subjekts, eigeninteressierter, ihren Nutzen maximierender Individuen, hinausgeht, ohne umgekehrt einem Kollektivismus zu verfallen oder die Person in eine Systemlogik hinein aufzulösen. Dies hieße auch die Kritik an Eurozentrismus und Anthropozentrismus aufzunehmen. Für mich sind hier vor allem die Ansätze von Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Judith Butler wichtig geworden, vor allem aber die archäologischen Studien und das messianische Denken von Giorgio Agamben, das auf jüdische, paulinische und franziskanische Denkfiguren zurückgreift, um die totalitäre Logik umfassender und geschlossener Systeme (den ‚souveränen Bann‘) von innen zu unterbrechen, außer Kraft zu setzen und für einen neuen Gebrauch zu öffnen.⁵

3. Ein ‚schwaches‘ messianisches Denken

Dies leitet zu Jakob Deibl über, der in seinem Beitrag die Bedeutung von Sprache und Dichtung herausarbeitet und erfahrbar werden lässt, indem er Spuren des Apokalyptischen und des Messianischen bei Agamben und Hölderlin nachgeht. Wie er dabei die Spannung zwischen Neckar und Donau/Altmühl, die Erfahrungen der Coronazeit und ein von mir in diesem Zusammenhang aufgerufenes Hölderlin-Zitat aufnimmt und mit seinen Lektüren Hölderlins verknüpft, trifft die angesprochene Ebene eines leiblich verorteten Lebens, die über Argumente und Konzepte hinausweist. In seinen Ausführungen fühle ich mich in einer Weise gesehen, die im akademischen Raum selten vorkommt. Was ich nur intuitiv angedeutet hatte, greift er auf, stellt faszinierende Verknüpfungen her, bringt es mit Agambens Lektüren von Hölderlins Spätwerk ins Gespräch. Der Beitrag spricht für sich. Drei Spuren möchte ich aufgreifen: die apokalyptische Signatur und das messianische Verständnis der Zeit sowie die ‚schwachen‘ Kategorien einer umfassenden Hoffnung.

a) Gerade in unserer Zeit scheint es mir wichtig, dass Deibl – anders als Agamben – messianisches Denken und apokalyptische Erfahrung nicht gegeneinanderstellt, sondern verbindet und aufeinander bezieht. Apokalyptik bezeichnet nicht einfach das Ende der Zeit, sondern eine ‚Unterbrechung‘ ihres Kontinuums, den Einbruch dieses Endes in die Zeit.

⁵ Vgl. *Giorgio Agamben*, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main 2006; ders., *The Omnibus Homo Sacer*, Stanford 2017; dazu auch: *Martin Kirschner* (Hg.), *Subversiver Messianismus*. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren, Baden-Baden 2020.

Das enthält ein negatives Moment, insofern die verborgene Gewalt der herrschenden ‚Normalität‘, die ‚Mächte und Gewalten‘ dieser Zeit aufgedeckt werden. Dies konfrontiert mit der Frage, was bleibt, wenn die Welt, wie wir sie kennen, zu Ende geht – und es konfrontiert mit der Frage, wer im letzten ‚Herr‘ und Richter der Geschichte ist, wovon Geschichte getragen, woran sie zu beurteilen ist. Im Glauben an Gott und konkreter: im messianischen Glauben, dass der Gekreuzigte auferstanden ist, dass das Lamm, das geschlachtet wurde, das Buch der Geschichte lesen kann, wird die Apokalyptik zur Hoffnungsliteratur gerade in Zeiten der Bedrängnis, der Verfolgung, der Gewalterfahrung und drohenden Zerstörung. Mit Jürgen Moltmann verstehe ich daher Apokalyptik und Messianismus als zwei Seiten derselben Medaille. Es gehe darum, „die messianischen Antizipationen der Zukunft des Zuvorverheißenen ständig auf die apokalyptische Erzählung von der zukünftigen Vergangenheit der gottlosen Mächte zu beziehen und umgekehrt.“⁶

b) Diese eigentümliche Spannung zwischen apokalyptischem Bruch und messianischer ‚Rekapitulation‘ zeigt Deibl in faszinierender Weise in der Form der Dichtung Hölderlins auf und bezieht sie auf Agambens Verständnis messianischer Zeit. Die Frage nach Gott und das Ringen um Rettung in einer abgründigen Geschichte finden Ausdruck in der Sprache. In Kontinuität und Bruch der Satzstruktur, im unterbrechenden und verbindenden Versende, im Reim oder in seinem Verlust. Der Sinn entzieht sich einer Eindeutigkeit. Er verlangt Mitvollzug und Stellungnahme. Auch Agamben markiert die messianische Zeit zunächst durch einen ‚Bruch‘, den Einbruch des Ereignisses in die Vorstellung kontinuierlicher und verfügbarer Zeit: Dies unterbricht die Vorstellung einer räumlich in ‚Punkt, Linie, Segment‘ darstellbaren Zeit, unterbricht auch die Zeit des Systems und der Maschine, von technokratischer Planung und ‚kybernetischer‘ Steuerung. Es verweist auf das nicht darstellbare Jetzt (‚ho nyn kairos‘, Benjamins ‚Jetztzeit‘)⁷. Dieses ist verbunden mit dem Vollzug des Lebens im Hier und Jetzt als Ort der Freiheit und einzig reale Zeit. So fasst Agamben das ‚Jetzt‘ nicht als abstrakten Punkt, sondern (in Anschluss an Gustave Guillaume) als eine ‚operative Zeit‘: als Zeit, die handelnd in Anspruch genommen wird, die „in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt [...] die Zeit, die wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die Zeit, die wir haben.“⁸ Zugleich besitzen wir diese Zeit aber nicht: sie ist auf das Ereignis zurückbezogen, auf das, was uns unverfügbar entgegenkommt und zur Antwort herausfordert. Indem die Verheißungen und das Unabgegoltene der Vergangenheit im Vollzug erinnernd vergegenwärtigt werden, eröffnet sich eine Zukunft, in der Neues geschehen kann, auf die hin Gegenwart gestaltet, widerständiges Handeln gewagt werden kann.⁹

c) „Wo aber Gefahr ist, wächst // Das Rettende auch.“ Die Uneindeutigkeit des Verses, der Deibl nachspürt, verweist auf eine Schweben und Fraglichkeit der Hoffnung, die Sprache in ihrer poetischen Form zum Ausdruck bringen kann. „Nah ist // und schwer zu fassen

⁶ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 161.

⁷ Vgl. Agamben, *Die Zeit* (wie Anm. 5), 77 f.

⁸ Ebd. 81.

⁹ Diese Zeitstruktur, die eine Handlungsfähigkeit ermöglicht, welche responsiv ist, sich selbst relativieren kann und darin kritisierbar und lernfähig bleibt, wird in der Liturgie auf symbolischer Ebene gefeiert und eingeübt. Vgl. dazu Martin Kirschner, *Zeit zur Hoffnung. Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung*, in: Miloš Lichner (Hg.), *Hope. Where does our hope lie?* Berlin 2020, 203–215.

der Gott.“ Die Erfahrung des Bruchs geht mit dem Bewusstsein der Entzogenheit Gottes einher, die nicht Ausdruck von Gottes Ferne, sondern auch seiner Nähe sein kann.¹⁰ ‚Gott‘ kann nicht mehr nur als Fundament oder Abschluss des Systems, als Garant der kirchlichen, politischen oder epistemischen Ordnung fungieren. Das messianische Denken bleibt ‚schwach‘, ungesichert. Das weist zurück in die Situation des Karsamstags als Ort des Gottvermissens (Metz), an dem Kreuz und Schuld den Glauben in Frage stellen, an dem sich aber auch Auferstehung ereignet und mit den Frauen am Grab Kirche ihren Anfang nimmt. Agamben verweist gegen Ende seiner Studien zum *Homo sacer* auf die Entäußerung göttlicher Macht in der Situation des Karsamstags als Beispiel für jene involvierende, destituierende mediopassive Handlungsweise, in der das „Subjekt [...] sich, nachdem es seine Handlung abgelegt hat, zusammen mit dieser exponiert“:

„Christus hat die Glorie und Königsherrschaft vollständig abgelegt, die ihm, in gewisser Weise, noch am Kreuz zukam; und doch und genau auf diesem Weg, indem er noch jenseits von Passion und Aktion ist, inauguriert die vollständige Destitution seiner Königsherrschaft das neue Zeitalter einer erlösten Menschheit“.¹¹

Diese zunächst rätselhafte Aussage ließe sich weiterdenken, wenn man sie einerseits auf die damit anbrechende messianische Zeit und Existenzform (bzw. ‚Lebens-Form‘ im Sinne Agambens, die er mit dem ‚hōs mē‘/Leben ‚als ob nicht‘ in 1 Kor 7,29–31 verbindet) bezieht. Ihr korrespondiert das paulinische ‚Sein-im-Messias‘ (vgl. Gal 2,19–20; 3,26–28). Es wäre andererseits auf die veränderte Gegenwart und das partizipative Handeln des Messias in der Gemeinschaft der Glaubenden und in der Welt zu reflektieren, wie sie im Verständnis des ‚Leibes Christi‘, im Handeln des ‚ganzen Christus‘ und in einer Theologie messianischer Rekapitulation anklingt. Schließlich wären Glauben und Kirche im Ausgang von der Entzogenheit Gottes (Karsamstag) und Christi (im ‚leeren Grab‘) zu bestimmen, wie dies derzeit in Anknüpfung an Michel de Certeau geschieht – auch in Blick auf das Verständnis von Kirche und Synodalität als einem Gefüge von Instanzen, die nur in wechselseitiger Bezogenheit (die einen nicht ohne die anderen) ihre Autorität entfalten und auf das Evangelium und den entzogenen auferstandenen Gekreuzigten verweisen.¹²

4. Der je größere Gott in je tieferer Wandlung

Das führt ins Zentrum der Theologie: zur Frage nach Gott, seinem Verhältnis zur Welt und nach der Möglichkeit von Rettung und Heil angesichts der Erfahrung des Bösen und Absurden. Es freut mich, wie Dirk Ansoerge in seinem Beitrag die Theologie Anselms von

¹⁰ Erinnert sei an das augustinische Motiv, dass Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst, oder auch an das koranische Wort, dass Gott uns näher ist als die eigene Halsschlagader (Sure 50,16).

¹¹ *Giorgio Agamben*, *Der Gebrauch der Körper*. Frankfurt am Main 2020, 460; dazu auch: *Kirschner* (Hg.), *Subversiver Messianismus* (wie Anm. 5) 305–364, hier 360–363.

¹² Vgl. *Michel de Certeau*, *GlaubensSchwachheit* (ReligionsKulturen 2), Stuttgart 2009, dazu exemplarisch: *Margit Eckholt*, *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern 2021; *Isabella Bruckner*, *Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau* (Innsbrucker theologische Studien 101), Innsbruck 2021.

Canterbury aufgreift, die mein theologisches Denken prägt. Indem er sie auf den interreligiösen Dialog von Judentum, Christentum und Islam bezieht, werden die Konturen des Glaubens deutlich: der gemeinsame Glaube an den je größeren Gott, der auch in seiner Offenbarung dem Menschen entzogen bleibt und ihm doch unendlich nahe kommt; das spezifisch christliche Bekenntnis zur Inkarnation Gottes, das sich mit einem trinitarischen Verständnis Gottes verbindet, darin soteriologisch motiviert ist, um die heilbringende Selbsterschließung Gottes in Christus theologisch denken zu können. Die Frage „*Cur Deus homo?*“ bezieht Anselm nicht nur auf die Inkarnation, sondern auf den Skandal des Kreuzes als ihrer äußersten Zuspitzung. Hier möchte ich im Gespräch mit Ansorge und vor dem Hintergrund meiner Arbeiten zu Anselm¹³ einige Akzente anders setzen und dabei an die vorigen Abschnitte anknüpfen.

Wie Ansorge gehe ich davon aus, dass Anselms Verständnis Gottes als „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ (Proslogion 2–4, 15) interreligiös und auch philosophisch nachvollziehbar und zustimmungsfähig sein sollte. Gott ist darin „größer, als dass er gedacht werden kann“ (Proslogion 15). Gerade diese Entzogenheit ist rational erkennbar. Ein ‚Stolperstein‘ ist dies vor allem für diejenigen, die Gottes Existenz leugnen bzw. die Idee Gottes auf einen Gedanken des Menschen reduzieren. Anselm zeigt auf, dass Gott nicht widerspruchsfrei als nicht-existierend oder als bloßes Produkt des Denkens gedacht werden kann. Wichtig ist dabei, dass es sich um eine negative Argumentation handelt, welche sich positiv auf den Vollzug des Denkens selbst bezieht: Das Argument verweist so indirekt auf Gott, mit dessen Realität zugleich die Sinnhaftigkeit der Vernunft in ihrem höchsten Gedanken zur Debatte steht.

Wenngleich Anselm im Sinn der *fides quaerens intellectum* den Glauben voraussetzt, so klammert er ihn doch im *Monologion*, in *Proslogion* 2–4 und in *Cur Deus homo* argumentativ ein, um *sola ratione* bzw. *remoto Christo* nicht nur die Existenz, sondern auch das trinitarische Verständnis Gottes und die Notwendigkeit von Inkarnation und Kreuz zu erschließen. Er unterscheidet sich hier von Thomas von Aquin, wobei er Kerngedanken Augustins zu einer knappen, transzendentalen Argumentation verdichtet. Glaube und Vernunft erschließen, korrigieren und transformieren sich gegenseitig, einen Widerspruch zwischen beiden schließt Anselm aus. Ansorge arbeitet dies heraus, ebenso wie die Bedeutung des ‚inneren Wortes‘ Gottes. Allerdings scheint mir Anselms Argumentation weniger voraussetzungsreich, als Ansorge annimmt.

Für entscheidend halte ich dabei, dass Anselm hinsichtlich der Existenz Gottes wie hinsichtlich der Notwendigkeit von Inkarnation und Kreuz primär negativ argumentiert. Im Aufweis der Widersprüchlichkeit der Gegenposition steht die Möglichkeit einer letzten

¹³ Vgl. Martin Kirschner, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg i. Br. 2013; zur mystagogischen Auslegung des *Proslogion*: Martin Kirschner, *Denkend den lebendigen Gott suchen. Anselms rationale Mystagogie als Weg der Annäherung an Gottes Wirklichkeit in unserer Zeit?*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones Disputatae 297)*, Freiburg i. Br. 2019, 80–93; zur soteriologischen Notwendigkeit des Kreuzes: Martin Kirschner, *Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit. Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury*, in: *ThQ* 195 (2015) 135–150. Ich orientiere mich an diesen Aufsätzen, ohne Zitate und Belege im Einzelnen auszuweisen.

Absurdität der Vernunft bzw. von Geschichte und Schöpfung im Raum. Dass Anselm diese ausschließen kann und seine *reductio ad absurdum* zum Aufweis des Positiven wird, verweist auf ein Vertrauen in Glauben wie Vernunft, das auf die Verlässlichkeit Gottes setzt und nicht einfach logisch ableitbar ist. So nimmt er die Entzogenheit Gottes wie die Abgründigkeit des Bösen und der Sünde radikal ernst. Das ganze erste Buch von *Cur Deus homo* zeigt auf, dass angesichts der Sünde und des Bösen die Geschichte Gottes mit den Menschen zu scheitern droht, da weder die Erfordernisse der Gerechtigkeit noch die menschliche Freiheit übersprungen werden dürfen. Gott kann nicht einfach ‚per Dekret‘ erlösen (was die Freiheit zerstören würde) noch das Böse einfach ‚barmherzig‘ übergehen (was Gerechtigkeit und Ordnung auflösen würde); ebenso wenig aber kann der in Schuld verstrickte Mensch sich aus eigener Kraft befreien und rechtfertigen. Die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und die Konsequenzen der Sünde werden damit in einer Radikalität gedacht, die ich in Judentum, Islam oder auch in der ostkirchlichen Tradition so bisher nicht gefunden habe. Ein Aufwiegen von Schuld und die Logik von Wiedergutmachung kommen hier an eine Grenze, sodass in Frage steht, wie die Hoffnung auf Erlösung rational denkbar sein kann.

Anselms Antwort im zweiten Buch erfolgt nicht bruchlos. Die Notwendigkeit des Gott-Menschen wird nicht einfach aus der vorangegangenen Argumentation abgeleitet. Indem er auf Jesus Christus als Ereignis einer unermesslichen Liebe und Gabe verweist, die ganz von Gott her und zugleich ganz vom Menschen vollzogen wird, überschreitet Anselm ein schlussfolgerndes und messendes Denken in Äquivalenzen. Leben, Leiden und Sterben Jesu werden als freie und ungeschuldete Tat des ‚Gott-Menschen‘ bis hin zur Hingabe an den Vater und für die Welt gedacht und als etwas wahrgenommen, ‚über das hinaus Größeres nicht geschehen kann‘. Die unaufwiegbare Schuld der Sünde trifft auf eine unermessliche Gabe der Liebe, welche die Logik der Verrechnung zugleich erfüllt und überbietet. Eine solche Argumentation wahrt meines Erachtens die Unverfügbarkeit Gottes und die Offenheit der Geschichte: Sie begründet keine theoretische ‚Sicherheit‘, sondern eine existentielle Gewissheit, die aus der Erfahrung dieser unbedingten und vergebenden Liebe Gottes entspringt, wie sie in Jesus gelebt und bis in seine letzte Hingabe hinein bezeugt ist: Dies ermöglicht und erneuert den Vollzug von Glauben, Hoffnung, Liebe und darin die neue Freisetzung menschlicher Freiheit in ihrer Ausrichtung auf das Gute. Dies führt nicht zu einer vermeintlichen christlichen Überlegenheit, zu einer Identifikation mit dem Guten oder einem privilegierten Heilsbesitz, sondern es fordert dazu heraus, diese Gabe Gottes dankbar anzunehmen, sich von ihr verwandeln zu lassen und im Geist derselben Liebe zu antworten und in eigener Hingabe an der Befreiung und Verwandlung der Welt mitzuwirken. Zugleich bleibt die Geschichte offen: Es geht um eine Hoffnung, deren Erfüllung (noch?) nicht offensichtlich ist (vgl. Röm 8,18–39).

Die Größe Gottes zeigt sich so gerade darin, wie tief er sich in die Geschichte hinein entäußert und sich in seine Schöpfung gibt, um diese von innen her zu verwandeln und den Menschen neu zum Guten freizusetzen. Das heißt aber auch: Rettung, Heil und eine Transformation der Geschichte geschehen *nicht ohne uns*.

5. Weltkirchliche Synodalität

Die Hoffnung, die sich auf Gott als Grund und Ziel der Geschichte richtet, in dem Heil und Rettung zu finden ist, lässt sich christlich nicht in eine Lehre oder in ein Jenseits projizieren, sondern weist über Inkarnation und Kreuz zurück in die Geschichte und auf die Gemeinschaft der Glaubenden, die mit allen Menschen und Geschöpfen auf dem Weg sind. Das führt mich zum Beitrag von Margit Eckholt, in dem die verschiedenen Linien zusammenkommen. Die theologischen Fragen und Glaubensaussagen, die Deutung der Zeichen der Zeit und die Kontroversen im Verständnis des Glaubens, die Hoffnung auf Heil in einer von Gewalt gezeichneten Welt verweisen auf die synodale Verständigung einer polyzentrischen und vielgestaltigen Weltkirche, die sich in Weggemeinschaft mit allen Menschen und Geschöpfen selbst neu zum Evangelium bekehren muss, um dieses dann auch zu leben und zu bezeugen. Der Glaube wird als Weltdeutung und erst recht als ‚Heilslehre‘ nur dort überzeugend und wirksam, wo er in Leben und Praxis konkret wird, Zusammenleben ermöglicht und Geschichte verwandelt. Die Vermittlung und Weitergabe des Glaubens geschieht über solche Verwandlung (Tradition als Transformation der Geschichte), erschließt sich in innerer Verknüpfung von Worten und Taten (vgl. *Dei Verbum* 2), durch transformatives Sprechen in Bekenntnis, Verkündigung, Poesie und Gebet, verdichtet in Symbolen, Ritualen und sakramentalen Zeichenhandlungen. Margit Eckholt macht deutlich, wie sehr ein solches Verständnis von Glauben, Theologie und Kirche den Linien des Zweiten Vatikanischen Konzils folgt und diese weiterführt.

Das betrifft nicht nur das Verständnis von Kirche, sondern auch die Art und Weise, Theologie zu betreiben. Theologie wird dann nicht allein in der Ausarbeitung kirchlicher Glaubenslehre, in der Aufarbeitung wissenschaftlicher Forschungsdesiderate oder in der Einarbeitung vorherrschender gesellschaftlicher Überzeugungen bestehen, sondern muss konfliktbezogen, unbequem und widerständig zwischen kirchlichen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Erwartungen manövrieren, um im Einbeziehen jeweils ausgeschlossener Perspektiven immer wieder neu das Evangelium ins Spiel zu bringen. Das geht nur gemeinsam mit anderen, in Dialog und Begegnung, zwischen Kulturen und Fronten, im ‚über-setzen‘ und ‚über-brücken‘. Margit Eckholt verdeutlicht, wie Anliegen und Motive meiner Theologie an Peter Hünemann und an Arbeiten und Gespräche in seinem Schülerkreis anknüpfen: Wenn ich den topologischen Ansatz seiner ‚Dogmatischen Prinzipienlehre‘ in eine Topische Dialogik, eine Konflikttheorie theologischer Wahrheitsfindung und in die ‚performative Ekklesiologie‘ einer synodalen Kirche zu übersetzen suche, so verweist dies auf die an Ricoeur geschulte Hermeneutik interkulturell ausdifferenzierter theologischer Orte, wie Eckholt sie entwickelt hat; oder auf Thomas Schärtls Arbeiten zu Wittgenstein und seinen Vorschlag, Tradition als eine ‚Topische Dialogik‘ zu verstehen.¹⁴ Meine Rezeption und Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist auf die von

¹⁴ Vgl. Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg i. Br. 2002; Thomas Schärtl, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Ratio fidei 18) Regensburg 2003; ders., Dogmenhermeneutik als dialogischer Prozeß, in: Ferdinand Probstmeier; Knut Wenzel (Hg.), Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven, Regensburg 2004, 145–165.

Hünemann initiierten Kommentarprojekte zum Konzil bezogen; die weltkirchliche und interkulturelle Ausrichtung ist mit dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA) verbunden, aber auch mit dem Zentralinstitut für Lateinamerikastudien (ZILAS) in Eichstätt, der Internationalen Schule für interkulturelle Philosophie und den Netzwerken von Raúl Fornet Betancourt, einem Arbeitskreis zu Ignacio Ellacuría. Es geht in der Theologie nicht um Arbeit an Profil und ‚eigener Marke‘, gar ein Denken mit ‚Copyright‘, sondern um das Weiterdenken der Hoffnungen und des Glaubens von Generationen vor uns, das nur gemeinsam relevant und innovativ für die Zukunft weitergedacht werden kann und das deshalb über die Theologie hinaus- und in das Gespräch mit anderen Disziplinen hinein führen muss, wie wir es am Eichstätter ZRKG und in der von Jakob Deibl angesprochenen Kooperation mit dem Wiener RaT praktizieren.¹⁵ Der Hinwendung zu einer synodalen Weltkirche entspricht ein Verständnis von Theologie als einem (inter-)kulturellen Laboratorium im interdisziplinären Ringen mit den Herausforderungen der Zeit.¹⁶ Ins Zentrum rückt der Umgang mit Konflikten, das Lernen an Differenzen, die Suche nach Verständigung über Lagergrenzen hinweg, der Versuch, zwischen unterschiedlichen Ansätzen und Denkformen zu vermitteln, im Hören aufeinander, im Suchen der Spuren Gottes, im Deuten der Zeichen und Unterscheiden der Geister, womit die Artikulationen des Glaubens an Umkehr und Zeugnis rückgebunden sind, mithin Prozesse anstoßen und dynamisch bleiben.

Dass Gottes Wahrheit, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ‚je größer‘ sind als unsere Konzepte von ihnen, bedingt eine Hoffnung und ein Verständnis des Glaubens, die sich im Dialog konkretisieren und bewähren, aber sich auch korrigieren und immer wieder neu auf den größeren Gott ausrichten lassen müssen: im Gespräch mit anderen Konfessionen und Religionen, im Gespräch mit anderen Wissenschaften, den Kulturen, den vielfältigen Strömungen einer globalisierten und zugleich tief gespaltenen Weltgesellschaft. Als messianische Hoffnung und als Glauben in der Spur Israels und Jesu von Nazareth bilden Kriterien das Hören auf den ‚Schrei der Armen und der Erde‘, die je neue Hinwendung an die Ränder und das Einbeziehen marginalisierter Perspektiven, in der Bereitschaft zu freimütiger Rede (Parrhesia), prophetischer Kritik und im Austragen der Konflikte. Wenn Margit Eckholt an Oscar Romero und Dorothy Stang, an das Antlitz Christi in den Armen, an die interkulturelle Bekehrung und an die Bekehrung im Ernstnehmen der Stimmen von Frauen und im Verlernen patriarchaler und kolonialer Muster erinnert, verweist das auf die Herausforderung, das programmatisch Formulierte in Praxis und Leben zu überführen. Die Radikalität des Bösen, die in den Unterdrückungs- und Gewaltgeschichten, in den Traumata von Missbrauch, Krieg und Folter sichtbar wird, verweist darauf, dass der Glaube in

¹⁵ Vgl. <https://www.ku.de/zrkg/> [abg. am 25.07.2024] und <https://www.religionandtransformation.at/> [abg. am 25.07.2024].

¹⁶ Papst Franziskus umreißt ein solches Verständnis einer synodalen Theologie einer Kirche im Aufbruch im Prooemium der Apostolischen Konstitution „*Veritatis Gaudium*“ vom 08.12.2017 und im Motu proprio „*Ad theologiam promovendam*“ vom 01.11.2023.

der Spur Jesu und die darin gründende messianische Hoffnung geschichtlich konkret werden müssen, um die Welt zu verwandeln¹⁷: im Aussprechen tabuisierter Wahrheit, in der Empörung angesichts des Bösen,¹⁸ im Kampf für Gerechtigkeit, dabei aber immer auch in der Bereitschaft zu Vergebung und im Wissen, selbst solcher Vergebung zu bedürfen.

Bei Synodalität geht es also nicht um eine Beschäftigung der katholischen Kirche mit sich selbst, sondern darum, in ökumenischer Weggemeinschaft mit allen Menschen und Geschöpfen, mitten in einer zerrissenen und in ihrer Bewohnbarkeit bedrohten Welt das Evangelium neu zur Geltung zu bringen. Dies gilt gerade dort, wo dies Selbstkritik, Umkehr und die Auseinandersetzung mit eigener Schuld voraussetzt, wie im „katholischen Missbrauchskomplex“¹⁹ und hinsichtlich der Anerkennung der Frauen in der Kirche. Margit Eckholt beschreibt eindringlich die Lernprozesse, die Synodalität hier anstoßen kann – auch die Widerstände, mit denen sie verbunden ist. Doch ist solche Selbstkritik zwar Voraussetzung, keinesfalls aber zureichend; in einer immer tiefer in Ausbeutung, Spaltung und Gewalt abgleitenden Welt braucht es auch die Fähigkeit, die Hoffnung des Glaubens selbstbewusst und kritisch zu artikulieren und die befreiende Kraft des Evangeliums auch im Widerstand und Widerspruch zu den zerstörerischen Mächten und Gewalten zu leben. Dass beides zusammengehört und nur möglich ist im Einbeziehen der Opfer und Überlebenden von Missbrauch und Gewalt, macht das Zitat von Jon Sobrino deutlich, das Margit Eckholt ans Ende ihres Aufsatzes stellt. Sobrino verweist darauf, dass die Hoffnung und Kraft, die ein gemeinsames Weitergehen auch angesichts des Bösen ermöglicht, auf etwas Unverfügbares verweist, „ein Geheimnis, das uns vorausliegt, von dem wir herkommen, das uns bewegt, Gutes zu tun, und das uns ermutigt, das endgültige Leben zu erhoffen.“ Dies verbindet er mit der Erfahrung von Gnade. Es seien gerade „die Opfer dieser Welt, die gekreuzigten Völker“, welche diese Gnade vermitteln, als „quasi-physischer Anstoß für eine Praxis des Gehens unter dem Kreuz dieser gekreuzigten Völker, ein Anstoß, den man ‚nicht verhindern kann‘.“²⁰

6. Ausblick: Widerständige Hoffnung

Nachdem im Gespräch mit den vier Beiträgen einige Aspekte aufgegriffen und in einer Perspektive der Hoffnung zusammengeführt worden sind, sei nun der Blick in die Zukunft

¹⁷ Ignacio Ellacuría spricht von der Notwendigkeit einer (je neuen) Vergeschichtlichung („Historización“) aller theologischen Konzepte und Begriffe, zumal der Verkündigung des kommenden Reiches Gottes: Vgl. etwa *Ignacio Ellacuría*, *Conversion de la iglesia al reino de dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander 1984; ders., *Utopie und Prophetie*, in: ders.; Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1. Luzern 1995, 383–431; dazu: *Juan José Tamayo-Acosta*; *José M. Romero*, Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología. Barcelona 2019.

¹⁸ In den Worten von Papst Franziskus: „Man muss sich empören, so wie Mose zornig wurde (vgl. Ex 11,8), so wie Jesus zürnte (vgl. Mk 3,5), so wie Gott angesichts der Ungerechtigkeit in Zorn entbrannte (vgl. Am 2,4–8; 5,7–12; Ps 106,40). Es ist nicht gesund, wenn wir uns an das Böse gewöhnen, [...]“ (Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Querida Amazonia*“ vom 12.02.2020, Nr. 15).

¹⁹ So die Formulierung bei Hoff, der von einer Auflösung der „römischen“ Gestalt des Katholizismus spricht: *Gregor Maria Hoff*, *In Auflösung. Über die Gegenwart des römischen Katholizismus*, Freiburg i. Br. 2023.

²⁰ *Jon Sobrino*, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, hg. und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel, Ostfildern 2008, 505 f.

gerichtet. Zunächst sind mir alle vier Beiträge ein Anstoß, mich weiter vorzuwagen, wirklich an die Ränder zu gehen und dann auch tiefer in die Arenen und Konfliktfelder hinein.²¹ Markus Riedenauer macht deutlich, wie sehr ein humanes Verständnis des Menschen, die menschliche Freiheit und ein demokratisches Zusammenleben derzeit auf dem Spiel stehen. Jakob Deibl verweist auf die Kraft poetischer Sprache, die eine Hoffnung aufblitzen lassen kann, die gleichwohl nur real wird, wenn sie ergriffen und gelebt wird. Dirk Ansoerge erinnert daran, dies wirklich aus der Mitte der Theologie heraus zu tun und tiefer ins theologische und auch interreligiöse Gespräch zu treten. Margit Eckholt schließlich fordert mich dazu heraus, den Ortswechsel an die Ränder nicht allein am Schreibtisch zu vollziehen, sondern real – und das Antlitz der Armen, der an den Rand Gedrängten oder unsichtbar Gemachten, der Anderen und Fremden als reales Sakrament ernst zu nehmen, in dem Christus begegnet und in deren Überlebenskunst eine Quelle widerständiger Hoffnung steckt.

Dabei geht es nicht (nur) um Kampf und Leistung, sondern um ein Handeln, das antwortend und offen von Gnade getragen ist, das zugespielte Bälle aufgreift, sie weiter wirft, sodass in diesem Wagnis – oder auch im selbstvergessenen Tun – die ‚Freude des Evangeliums‘ (*Evangelii Gaudium*) neu erfahren und wirksam werden kann. Darauf verweist auf seine Art ein Gedicht von Rainer Maria Rilke, das ans Ende dieser Überlegungen gestellt sei:

„Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn –;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mit-Spielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brücken-Bau:
erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen, –
nicht deines, einer Welt. Und wenn du gar
zurückzuwerfen Kraft und Mut besäßeß,
nein, wunderbarer: Mut und Kraft vergäßeß
und schon geworfen hättest (wie das Jahr
die Vögel wirft, die Wandervogelschwärme,
die eine ältere einer jungen Wärme
hinüberschleudert über Meere –) erst
in diesem Wagnis spielst du gültig mit.
Erleichterst dir den Wurf nicht mehr; erschwerst
dir ihn nicht mehr. Aus deinen Händen tritt
das Meteor und rast in seine Räume ...“²²

²¹ Der biblische Kontext des gerne für die Aufgabe der Fundamentaltheologie in Anspruch genommenen Verses 1 Petr 3,15 verweist nicht auf eine akademische Aufgabe oder auf das Verhältnis von Glauben und Vernunft, sondern auf eine geschichtliche Praxis, die sich angesichts des Bösen um das Gute bemüht und deswegen um der Gerechtigkeit willen in Leiden führt (vgl. 1 Petr 3,13–17).

²² Aus: Die Gedichte 1922 bis 1926 (Muzot, 31. Januar 1922): *Rainer Maria Rilke*, Die Gedichte, Frankfurt am Main 1986, 918. Das Gedicht begleitet mich, seitdem ich seinen ersten Teil bei Hans Georg Gadamer entdeckt habe, der ihn an den Anfang von *Wahrheit und Methode* stellt.

Was könnten solche zugespielten Bälle sein? Was wäre aufzunehmen und – gemeinsam mit anderen – weiterzudenken, zu diskutieren, auszuprobieren? Vor allem fünf Herausforderungen sehe ich, die ich weiterverfolgen möchte: 1) Die tiefere Auseinandersetzung mit der Krise der Moderne, des Kapitalismus und der dominanten Zivilisationsform angesichts der sozioökologischen Gefährdung, sich abzeichnenden neuen Formen totalitärer Herrschaft und einer Eskalation von Gewalt und Krieg, die sowohl eine kritische ‚Aufklärung der Aufklärung‘ verlangen wie auch eine spirituelle Erneuerung. 2) Die Suche nach Modellen, Verfahren, Räumen und Haltungen, um Konflikte zu bearbeiten, Polarisierungen und Feinddenken zu überwinden und eine Kultur gewaltfreier Auseinandersetzung zu stärken. Hier arbeiten wir derzeit am ZRKG an einem transdisziplinären Projekt, das in Kooperation mit zivilgesellschaftlichen Akteuren experimentell, im Sinn transformativer Forschung vorgeht.²³ 3) Dies wird mit den Überlegungen zur Synodalität und zum Wechselverhältnis zwischen einer synodaleren Kirche und einer demokratischeren Gesellschaft zu verknüpfen sein, die ich auch im Sinn einer ‚Performativen Ekklesiologie‘ zu entwickeln suche.²⁴ 4) Die Forschungen zu Giorgio Agamben, die Überlegungen zu einer Performativen Politischen Theologie für Europa und die von Papst Franziskus angestoßene Wendung an die Peripherien würde ich mittelfristig gerne zu einer öffentlichen Theologie der Transformation ausarbeiten.²⁵ 5) Schließlich wären die Figuren einer messianischen und apokalyptischen Hoffnung im interkulturellen Dialog und in Kooperation mit Lateinamerika zu bedenken²⁶ – auch in Blick auf korrespondierende Formen von resilienten Gemeinschaften, Netzwerken und Spiritualitäten.

²³ Damit werden frühere Überlegungen in einem politischen und demokratietheoretischen Kontext und in einer transdisziplinären Kooperation aufgegriffen und weitergedacht. Vgl. *Martin Kirschner* (Hg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Ostfildern 2017.

²⁴ Die in verschiedenen Aufsätzen entwickelten Ideen sollen hier zusammengeführt und weitergedacht werden. Vgl. u. a. *Martin Kirschner*, *Ekklesiologie im Vollzug. Die Loci theologici als Strukturmodell von Synodalität. ein Vorschlag*, in: Paul M. Zulehner; Peter Neuner; Anna Hennersperger (Hg.), *Synodalisation. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche?* Ostfildern 2022, 117–135; ders., *Globale Wechselwirkungen des Lokalen. Die Amazonassynode als Paradigma einer dezentralen synodalen Weltkirche*, in: Judith Gruber; Gregor Maria Hoff; Julia Knop; Benedikt Kranemann (Hg.), *Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale* (QD 322), Freiburg 2022, 66–85; ders., *Glaube und Theologie als ein synodales „Sprach- und Wahrheitsgeschehen“ in den Konflikten der Gegenwart. Eine Relektüre der Dogmatischen Prinzipienlehre von Peter Hünemann im Kontext einer synodalen Umkehr der katholischen Kirche*, in: Margit Eckholt; Dorando Michelini (Hg.), *Interpretatio temporis. Annäherungen an Peter Hünemanns Denken im Dienst einer Kirche in der Welt*, Ostfildern 2024, 53–74.

²⁵ Angedacht ist dabei zunächst eine Ausarbeitung über erweiterte Aufsatzbände, die in einigen Jahren in eine systematische Ausarbeitung als eine politisch ausgerichtete Gotteslehre münden soll. Zum Ansatz einer Performativen Politischen Theologie vgl. *Martin Kirschner* (Hg.), *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Transformation transdisziplinär 2), Baden-Baden 2022 (doi.org/10.5771/9783748928645); *Crosscultural Studies in Religion and Theology*: Heft 1, Teil B: „Performative Political Theology“, hg. v. Martin Kirschner, Jg. 1 (2022), in: <https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/7141656> [abg. am 24.07.2024]; ders., *Public theology in Europe. Towards a performative-political approach*, in: Christoph Hübenthal; Christiane Alpers (Hg.), *T&T Clark Handbook of Public Theology*, London 2022, 521–537.

²⁶ Systematische Grundlagen einer solchen Theologie der Hoffnung im Ausgang von den Überlebenden entwickelt Carlos Mendoza in seiner *Fundamentaltheologie*, vgl. *Carlos Mendoza-Álvarez*, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. Ciudad de México 2020; ders., *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, Barcelona 2015.

In einer post-christlichen und post-säkularen Gesellschaft scheint mir mit den Vorstellungen eines flächendeckenden Glaubens und einer kirchlichen Pastoralmacht auch die Zeit der großen theologischen Entwürfe zu Ende zu gehen. Stattdessen wird es darauf ankommen, den Glauben im Fragment und in kleinen Gemeinschaften wachzuhalten, Kirche in synodalen Prozessen als Teil der Zivilgesellschaft neu zu entwickeln und trotz dystopischer Entwicklungen die widerständige Hoffnung des Glaubens und die Freude des Evangeliums zu leben.

In the article, the author responds to the four essays that take up topics from his theological work. This explains the particular genre of the reflections. First, the approach of a 'theology in transformation' is outlined, which, starting from the contemporary crises, seeks to interpret the signs of the times, develop possible answers and open up perspectives of hope in dialogue and interdisciplinary cooperation. Taking up Markus Riedenaue's critique of 'cybernetism', the article emphasises the political significance of dissent, contradiction and a resistant communicative practice. On the other hand, it points to the necessity of a relational thinking that goes beyond anthropologies of sovereignty. With Jakob Deibl, this points to figures of messianic hope, in which the apocalyptic disruption is combined with a messianic anticipation of salvation to form a 'weak', vulnerable way of thinking and believing. In a conversation with Dirk Ansoerge and Anselm of Canterbury, the essay relates such practice to the 'ever greater' God, who, in the self-giving of Jesus on the cross, transforms history from within and leads to a corresponding practice of discipleship. In connection with Margit Eckholt, this corresponds to a performative and transformative, liberating and interculturally oriented theology that is taking shape in a synodal world church. Such a theology remains provisional and, on the way, as a resistant messianic hope in apocalyptic times.