

Vulnerabilität und Resilienz

Christlich-theologische Perspektiven

von Hildegund Keul

Wenn man Resilienz erhöhen will, muss man wissen, wo sich Wunden und Verwundbarkeiten zeigen. Dies gilt im Blick auf einzelne Menschen genauso wie im Blick auf soziale Gruppen und Religionen, Staaten und Landschaften. Wegen dieses sachlichen Zusammenhangs ist jener Vulnerabilitätsdiskurs interessant, der in den letzten Jahrzehnten parallel zur Resilienzforschung entstanden ist. Welches Innovationspotential entsteht, wenn man beide Diskurse explizit miteinander verbindet? Und welche Perspektiven hat die Theologie, zu deren Kernthemen Wunden gehören, in dieses innovative Forschungsfeld einzubringen?

Einleitung

Die Entwicklung von „Resilienz“ zu einem Schlüsselbegriff wissenschaftlicher Forschung zeigt exemplarisch, wie Diskursgeschichte funktioniert. Ein neuer Schlüsselbegriff taucht auf und setzt einen metaphorischen Prozess in Gang. Der Begriff vagabundiert in andere Disziplinen, gewinnt Schubkraft durch neue Quellen, wird verändert, erweitert, angepasst, spezifiziert. „Resilienz“ überschreitet die metaphorische Herkunft aus der Mechanik und fasst nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Humangeographie oder in den Ingenieurwissenschaften Fuß. Diese Entwicklung braucht eine gewisse Zeit, bis der neue Wissenschaftsdiskurs als eigenständiges Phänomen sichtbar wird und thematisiert werden kann. Diesen Punkt hat die Resilienzforschung gerade erreicht, das zeigt der aktuelle Sammelband „Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung“ (Wink 2016). Dieser betreibt eine Metareflexion, die nach inhaltlichen Schwerpunkten, pluralen Methoden und interdisziplinären Verbindungen eines neuen Wissenschaftsdiskurses fragt.¹

Parallel zur Resilienz hat sich „Vulnerabilität“ in den letzten Jahrzehnten zu einem neuen Schlüsselbegriff entwickelt.² Auch hier gibt es bereits eine erste, allerdings nur sehr grobe Übersicht zu „Vulnerabilität in verschiedenen Wissenschaften“ (Burgardt 2016). Die Forschungsfelder zu Resilienz und Vulnerabilität überschneiden sich

¹ Der Bayerische Forschungsverbund *Fit for Change* erforscht, was Menschen, Institutionen und Gesellschaften befähigt, tiefgreifende Veränderungen und Umbrüche nicht nur zu bestehen, sondern aktiv mitzugestalten, und verwendet hierfür als Leitbegriff „Resilienz“ (vgl. die Zielbeschreibung unter www.forchange.de). Die Universität Mainz gründete 2014 „Das Deutsche Resilienz Zentrum (DRZ)“, das jedoch medizinisch orientiert ist; die Resilienz von Landschaften, Staaten, Institutionen, Religionen ist hier trotz des weitgespannten Namens ausgespart.

² Mehr zum Vulnerabilitätsdiskurs unter www.verwundbarkeiten.de.

und beziehen sich teilweise auf ähnliche Problemlagen. Vulnerabilität ist für die Resilienzforschung eine entscheidende Kategorie, denn nur wo es Wunden und Verwundbarkeiten gibt, braucht es überhaupt Resilienz. Wenn man Resilienz erkennen und erhöhen will, muss man konkrete Verwundbarkeiten kennen und erforschen. Folgerichtig entwickeln sich die beiden Nachbardiskurse teilweise unabhängig, teilweise aber auch in enger Verbindung zueinander. So hat sich die Gegenüberstellung von „Vulnerabilität und Resilienz“ in Medizin und Psychologie zu einem gängigen Begriffspaar entwickelt und findet sich mittlerweile auch in anderen Disziplinen, beispielsweise der Sozialraumforschung, der Katastrophen- und Naturgefahrenforschung oder der Sicherheitsforschung.³

Auffällig ist an beiden Diskursen das Fehlen der Theologie. Bei den Darstellungen zur Resilienz von Wink und zur Vulnerabilität von Burghardt fehlt die Theologie komplett. Dies liegt vor allem an der Theologie selbst, die gerade erst beginnt, diese innovative Forschung wahrzunehmen und nach einer eigenen Positionierung zu fragen (vgl. Keul 2012; 2015). Eine Verortung der Theologie in diesen Diskursen ist aber umso dringlicher, als der resilienzfördernde Umgang mit Wunden und Verwundbarkeiten aufgrund der klassischen Themenpalette zu den Kernkompetenzen der Theologie gehören sollte. Und wie im Folgenden zu zeigen sein wird, hat die Theologie neue Perspektiven einzubringen, die den interdisziplinären Diskurs befördern und weiterführen. Im Folgenden wird daher zunächst der Vulnerabilitätsdiskurs beleuchtet, dann werden Verbindungen zur Resilienzforschung aufgezeigt, um daraus eine christlich-theologische Perspektive zu eröffnen.

Der interdisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurs – Resilienz aus Sicht eines Nachbardiskurses

Die menschliche Verwundbarkeit stellt eine unerhörte Macht dar im persönlichen und politischen, sozialen und kulturellen, und nicht zuletzt im religiösen Leben. Körper und Seele sind verwundbar, aber ebenso Städte und Staaten, Religionen und Landschaften. Wie Menschen und ihre Gemeinschaften mit dieser Vulnerabilität umgehen, ist ein gesellschaftlich relevantes und zugleich höchst prekäres Thema. Seit dem 11. September 2001 zeigt sich dies nach jedem Selbstmordattentat aufs Neue, und jedes Mal wieder mit derselben unerhörten Macht. Der Terror erzeugt zahllose Opfer: die Toten und Verwundeten, aber auch die Angehörigen, die in den Bann des Todes gezogen werden, sowie den Staat, die Gesellschaft und sogar die Religion, die im religionspolitischen Attentat angegriffen werden. Die Victimisierung zwingt Einzelne, aber auch ihre Gemeinschaften vor die Frage, wie sie auf die Brutalität des Terrors reagieren wollen und mit dieser Verwundung umgehen können. In weitem Sinn gefasst, ist dies eine Frage der Resilienz.⁴

³ Zur Sozialraumforschung vgl. Christmann; Ibert 2016; zur Katastrophenforschung vgl. den Weltrisikobericht 2014 zu „Risikoraum Stadt“ (www.weltrisikobericht.de); zur Sicherheitspolitik vgl. Münkler; Wassermann 2012. Zum Forschungsstand allgemein vgl. Brükner 2010.

⁴ Die politischen Debatten, speziell die zur Kriegs- und Friedensforschung, sind bisher nur mangelhaft mit der Vulnerabilitäts- und Resilienzforschung verbunden; so fehlt die politische Problemstellung bei den „multidisziplinäre[n] Perspektiven der Resilienzforschung“ (Wink 2016). Erste Ansätze finden sich bei Kaufmann 2015.

Im religionspolitischen Terror zeigt sich etwas, das im Resilienzdiskurs oft präsent, aber wenig thematisiert ist: das Gewaltpotential der menschlichen Verwundbarkeit. Judith Butler hat in ihren Essays „Precarious Life“ (Butler 2004) gezeigt, dass es gerade die Vulnerabilität der USA war, die nach der Zerstörung des New Yorker WTC eine Spirale politischer Gewalt in Gang setzte. Der Staat reagiert auf eine massive Verwundung, indem er versucht, durch eine Verwundung Anderer die eigene Verwundbarkeit zu reduzieren. Das Bemühen, die eigene Resilienz zu steigern, kann im Extremfall bis zu gezielter Tötung, Krieg oder Terror führen. Weil man selbst Opfer von Gewalt geworden ist, wird man selbst gewaltsam. Dies funktioniert auf politischer Ebene genauso wie auf persönlicher Ebene, wie es die alltäglichen und die spektakulären Familiendramen zeigen. Häufig versucht man sich selbst oder die eigene Institution vor Verwundung zu schützen, indem man zu Sicherungsmaßnahmen greift, die wiederum Andere der Verwundung aussetzen. Das mehrdimensionale Spannungsfeld von „Verwundbarkeit und Resilienz“ erzeugt ein Gewaltpotential, das vielerorts am Werk ist, von persönlichen Beziehungen bis zu politischen Kriegen.

Die Problematik verschärft sich, wenn man bedenkt, dass es nicht einmal eine tatsächliche Verwundung braucht, um solche Mechanismen auszulösen. Die Befürchtung, dass man verwundet werden könnte, reicht häufig als Auslöser. Im Feld der Politik nutzen rechtsradikale Gruppierungen dies als entscheidenden Faktor ihres Machtkalküls. Nicht erst in der tatsächlichen Wunde, sondern bereits in der potentiellen Gefahr, verwundet zu werden, also in der *Verwundbarkeit*, steckt eine unerhörte Macht. Sie bestimmt das Handeln einzelner Menschen, ganzer Staaten und Religionen maßgeblich. So geht auch die politische Reaktion auf den Terror meist weit darüber hinaus, realistische Sicherungsmaßnahmen zu ergreifen, sondern es geht viel mehr noch darum, durch Erst-Schlag-Strategien die eigene Verwundbarkeit insgesamt zu reduzieren.

Judith Butler kommt das Verdienst zu, dass sie im Kontext von 9/11 „vulnerability“ als Schlüsselbegriff in die politische Philosophie einführte. Sie verlieh damit jenem Vulnerabilitätsdiskurs neuen Aufschwung, der bereits in den 1980-er Jahren in Armutsforschung und Entwicklungspolitik begann. Der Wirtschaftsökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen regte damals mit seinen Untersuchungen zu Armut und Hungersnöten die Debatte an, so dass sich „Vulnerabilität“ als Schlüsselbegriff etablierte (Sen 1981, vgl. dazu Chambers 1989). Heute wird „Vulnerabilität und Resilienz“ in der Welthungerhilfe sowie im Weltrisikobericht als Analysekategorie verwendet. Eine weitere Quelle, die dem Diskurs Schubkraft verlieh, kam aus einer ganz anderen Richtung, nämlich aus der Erforschung des Klimawandels. Zur Erfassung von Naturgefahren und Klimafolgen entwickelten die Naturwissenschaften konkrete Kriterien und machten in Ökologie und Humangeografie die Vulnerabilität messbar. Die medizinischen Fächer hatten es immer schon mit Wunden zu tun und konnten die Verbindung zur Vulnerabilität leicht herstellen. Insbesondere die Psychologie etablierte das Begriffspaar „Vulnerabilität und Resilienz“. In den Geisteswissenschaften führte die US-Philosophin Martha Nussbaum „the vulnerability premise“ in die Debatten um Menschenrechte und Menschenwürde ein (Nussbaum 2014, 60–65); das „Wörterbuch der Würde“, das in Philosophie und Politikwissenschaft verortet ist,

führt „Verletzlichkeit“ sowie „Verwundbarkeit“ als Lemmata auf (Gröschner 2013, 208–211).

Das Spezifische des Vulnerabilitätsdiskurses liegt darin, dass man nicht nur nach bereits vorhandenen Wunden fragt; vielmehr kommt mit Verwundbarkeit eine Zukunftskategorie ins Spiel, die für das gegenwärtige Handlungspotential relevant ist. Man will wissen, wo und warum sich in Zukunft bei einzelnen Menschen, Staaten oder Landschaften Verwundungen ereignen könnten. Wenn man die gegenwärtigen Risiken kennt, kann man Maßnahmen zum Schutz, zur Sicherung und Resilienzförderung entwickeln und ergreifen. In diesem Sinn wurde Vulnerabilität zum Fachbegriff in so verschiedenen Feldern wie der Bekämpfung von Krankheit und Armut, in Klimafolgenforschung und Ökologie, in philosophischer Ethik und Friedensforschung, in Medizin und Soziologie, in Stadtentwicklungsdebatten oder in den Forschungen zu Resilienz und Glück.

Der Vulnerabilitätsdiskurs ist verbunden mit den vom Soziologen Ulrich Beck ausgelösten Debatten zur „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) und mit den von Hannah Arendt (Arendt 1960) angestoßenen Debatten um Natalität im Blick auf die Verwundbarkeiten einer stark wachsenden Weltbevölkerung. Für die Resilienzforschung hat die Zukunftsperspektive von „Verwundbarkeiten“ spezielle Bedeutung, weil nicht nur Wunden selbst, sondern das, was sie im wahrsten Sinn des Wortes „verkörpern“, nämlich die Verwundbarkeit, in Form der Angst vor erneuter Verwundung, die Resilienz erheblich beeinflussen kann. Nach einem Gewaltzugriff verkörpern selbst verheilte Wunden in Form von Narben die eigene Verwundbarkeit. Man ergreift Maßnahmen zu Schutz und Sicherung wegen der Verwundbarkeit, die sich in der Narbe verkörpert – und häufig greift man zur Gewalt, um die eigene Resilienz zu steigern.

Victim und Sacrifice – ein Beitrag *theologischer* Vulnerabilitätsforschung

Wenn sich das Begriffspaar „Vulnerabilität und Resilienz“ in der Forschung etabliert, so stellt sich die spannende Frage, wie sich beide zueinander verhalten. Schnell tritt das Bild einer Waage vor Augen: wenn die Waagschale Resilienz nach oben geht, so geht die Waagschale Verwundbarkeit nach unten. Dementsprechend verfolgt die Resilienzforschung primär das Ziel, Verwundbarkeiten zu verringern. Erhöhte Resilienz bedeutet verringerte Verwundbarkeit, und umgekehrt. Unter anderen weist die Psychologin Insa Fookien jedoch darauf hin, dass das so nicht stimmt, denn dann „dürfte es keine (gleichzeitige) Ausprägung von sowohl Vulnerabilität als auch Resilienz geben“ (Fookien 2016, 16). Empirisch lassen sich „scheinbar paradoxe Zusammenhänge“ (ebd.) zwischen Vulnerabilität und Resilienz feststellen. Das Bild von der Waage trifft die Sachlage nicht, sondern das Spannungsfeld ist mehrdimensional und viel komplexer, als man auf den ersten Blick annehmen könnte.

Dieser Befund ist für die Theologie sehr interessant. Wenn erhöhte Vulnerabilität nicht automatisch zum Absinken der Resilienz führt, stellt sich die Frage, ob es eine Form von Vulnerabilität gibt, die Resilienz steigert. Muss Vulnerabilität wirklich immer zur

Schwächung führen? Immerhin heißt verwundbar sein zugleich, dass man berührbar ist, bereit zur Kommunikation mit Anderen, offen zum Austausch mit Fremdem. Das Ziel der Resilienzforschung, Verwundbarkeiten zu verringern, hat selbstverständlich in weiten Bereichen seine Berechtigung, denn Wunden sind schmerzlich und können sogar lebensgefährlich werden. Dennoch wird hier ein zentraler Aspekt im dynamischen Machtgefüge pluraler Verwundbarkeiten vernachlässigt. Denn Menschen, Staaten und Religionen versuchen gar nicht immer, eigene Verwundungen zu verhindern. Vielmehr sind sie überaus bereit, ihre eigene Verwundbarkeit zu riskieren und Opfer zu bringen, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist: Frauen bringen Kinder zur Welt, obwohl das sehr schmerzlich ist und die soziale Vulnerabilität lebenslang erhöht; Religionen zetteln Selbstmordattentate und „Heilige Kriege“ an, obwohl sie damit Anhänger verlieren und große Risiken eingehen; Staaten öffnen ihre Grenzen und nehmen Flüchtlinge auf, obwohl dies Unsicherheiten aller Art schafft. Daher stellt sich die Frage, ob Verwundbarkeit tatsächlich immer schwächt und gefährdet, oder ob und unter welchen Umständen aus Verwundbarkeit Stärke wachsen kann.

An dieser Stelle kommt ein Begriff ins Spiel, der im Überschneidungsfeld von Vulnerabilität und Resilienz verwendet und zugleich in der Theologie intensiv diskutiert wird: das Opfer. Menschen können zum Opfer von Unfällen, Naturkatastrophen, sozialen Behinderungen, Terroranschlägen oder familiärer Gewalt werden. Die Resilienzforschung fragt danach, wie Menschen solche Ereignisse bewältigen und wie sie damit zurechtkommen, Opfer verschiedenster Formen von Gewalt zu werden. Aus theologischer Sicht fällt auf, dass hier das Wort „Opfer“ nur in einem speziellen Sinn verwendet wird, insofern Menschen Gewalt erleiden. Verwundbarkeit bedeutet Störung, Verlust, Versagen, Gefahr, Schädigung, Bedrohung. Die bereits erwähnte Studie zur multidisziplinären Resilienzforschung definiert Vulnerabilität „im Sinne einer andauernden Gefährdung und Beeinträchtigung von Wohlbefinden und Lebenschancen“ (Fooker 2016, 15). Auch in diesem Punkt sind die Debatten zu Vulnerabilität und Resilienz auf demselben Stand. Die Theologie jedoch kennt Opfer nicht nur im Sinn von Victim, sondern sie unterscheidet zwischen Victim und Sacrifice (vgl. Keul 2013, 49–55).⁵

- *Victim* bedeutet Opfer, insofern man Schaden erleidet, Gewalt erfährt, verletzt und damit geschwächt wird. Als Victim ist man passiv. Es passiert etwas Schicksalhaftes, auf das man zunächst keinen Einfluss hat – man wird victimisiert.
- *Sacrifice* bedeutet das Opfer, das man um eines höheren Zieles willen bringt. Wenn man ein Sacrifice gibt, so ist man nicht passiv, sondern aktiv. Man handelt selbst. Aber jedes Sacrifice hat zugleich einen Victim-Anteil, denn man gibt etwas her, man riskiert die eigene Verwundbarkeit.

Die Bedeutung des Sacrifice für die Resilienz ist bisher nicht erforscht. Hier macht sich das Fehlen der Theologie in einem säkularen Wissenschaftskontext als erhebliches Forschungsdefizit bemerkbar. Victim und Sacrifice bilden miteinander ein sehr bewegliches

⁵ Dass weder der Vulnerabilitäts- noch der Resilienzdiskurs mit der Unterscheidung von Victim und Sacrifice arbeitet, liegt auch an der Theologie. So stellt Elias D. Stangl zwar die Frage nach „Resilienz durch Glauben?“ (Stangl 2016), arbeitet aber nicht mit dieser Unterscheidung. Kein Wunder, dass sie der säkularen Resilienzforschung unbekannt ist.

und damit fragiles Spannungsfeld, das es erst noch zu untersuchen gilt. Die Theologie kann hier analytisches Handwerkszeug liefern, wenn sie ihre innertheologischen Opferdiskurse, die sie beispielsweise im Blick auf die Eucharistie führt, in die neuen Diskurse um Vulnerabilität und Resilienz transformiert. Dazu gehört auch und vor allem das Themenfeld des Heiligen, das in säkularen Problemstellungen auftritt und zu „paradoxen Zusammenhängen“ (Fookon 2016) führt. Die eigene Verwundbarkeit riskiert man nur für das, was einem heilig ist, ganz im klassischen Sinn von *tremendum* (die Angst, dass die Verwundung eintritt), *fascinosum* (was einen zu dem Risiko „verlockt“ und nicht mehr loslässt) und *augustum* (der Lebensgewinn, den man sich davon erhofft). Dieses Heilige findet sich auch in ganz alltäglichen Dingen, z. B. wenn sich ein Paar entscheidet, Kinder zu bekommen: bei aller Sorge, dass das große Beeinträchtigungen mit sich bringt oder dass man sich vor der zu großen Verantwortung fürchtet, ist der erhoffte Lebensgewinn so groß, dass man dieses Wagnis der Verwundbarkeit freiwillig eingeht.

Mit der Erforschung von Victim und Sacrifice, profan und heilig im Resilienzdiskurs kann man die pluralen, auch kreativen Machtwirkungen von Vulnerabilität analysierbar machen. Dies bedeutet aber zugleich, dass man den binären Code von „vulnerabel, unsicher, gefährdet, schwach, angreifbar“ versus „resilient, sicher, stark, belastbar, geschützt“ durchbricht. Verwundbarkeit muss keine Schwäche sein und Resilienz mindern. Vielmehr kann das freiwillige Riskieren eigener Verwundbarkeit ein Sacrifice sein, das sogar aus einer Situation der Victimisierung herausführt und Resilienz stärkt. Wenn beispielsweise das eigene Kind bei einem Unfall ums Leben gekommen ist und die Eltern sich später mit großem Zeitaufwand, Geldressourcen, Kreativität und Leidenschaft dafür engagieren, dass die Unfallursache in ihrem Gefährdungspotential reduziert wird, so handelt es sich bei dem Engagement um ein Sacrifice, das Resilienz stärkt. Das *aufopfernde* Engagement zum Andenken an das verstorbene Kind setzt neue Lebensressourcen frei, indem es Ressourcen verschwendet. Zu Recht nennt Insa Fookon das „paradoxe Phänomene“, aber mit der Unterscheidung von Victim und Sacrifice werden solche Phänomene besser analysierbar. Zu erforschen wäre auch, inwiefern dieser Theoriehintergrund z. B. in der pastoralen und therapeutischen Praxis weiterführt, wo es um die Bewältigung von Gewalterfahrungen geht. Kann man generell sagen, dass ein Sacrifice die Potenz hat, aus der Victim-Rolle herauszukommen? Welches Sacrifice könnte das im konkreten Fall sein, das eine resilienzfördernde Antwort auf die Gewalterfahrung gibt? Wenn die Theologie sich auf solche Forschungsfragen einlässt, kann sie den Resilienzdiskurs interdisziplinär voranbringen und entscheidend befördern.

Allerdings überwindet nicht jedes Sacrifice eine Victimisierung. Im Gegenteil, häufig wird ein Sacrifice gebracht, das selbst unerhörte Victimisierungen in Gang setzt. Offensichtlich ist dies bei jenem religiös motivierten Terror, der in diesen Jahren Europa gravierend verändert. Der Terror nimmt die Gewalt gegen Andere nicht nur in Kauf, sondern strebt sie gezielt an. Er fühlt sich von einer möglichst hohen Zahl möglichst blutiger Menschenopfer in seinem Sacrifice bestätigt. Das Opfer, das man um eines höheren Zieles willen bringt, wird sogar häufig, auch in alltäglichen Kontexten, aus den Ressourcen anderer Menschen geraubt – die Bodenschätze anderer Länder, die Arbeitskraft von Menschen in ruinösen Arbeitsbedingungen, die Ressourcen späterer Generationen, die Le-

bensressourcen von Flüchtlingen jenseits der Grenze. Hier entwickelt das Sacrifice eine gewaltpotenzierende Wirkung. Damit eröffnet sich ein weites Forschungsfeld, wo zu untersuchen ist, inwiefern auch in alltäglicheren Kontexten ein Sacrifice zu Victimisierungsprozessen führt – oder aber Leben eröffnet.

Inkarnation – freiwillige Verwundbarkeit als Praxis der Humanität

Ein Sacrifice kann Gewalt potenzieren, es kann aber auch Gewalt reduzieren und Leben eröffnen. Um diese Problematik geht es in der christlichen Theologie, speziell in der Christologie. Von der Inkarnationslehre aus kann die Theologie daher heute ganz neu in die interdisziplinären Debatten um Vulnerabilität und Resilienz einsteigen. Judith Butler stellt im Blick auf 9/11 die Frage, „was politisch gesehen aus der Trauer anderes entstehen könnte als der Ruf nach Krieg“ (Butler 2005, 7). Nach dem Tod Jesu am Kreuz standen seine Jüngerinnen und Jünger vor derselben Frage. Besonders eindrücklich wird das bei Maria Magdalena, die schluchzend am Grab Jesu steht, ohnmächtig, verzweifelt und aller Lebenshoffnungen beraubt (Joh 20,1–18). Die Frauen und Männer in der Nachfolge Jesu waren nach dessen Tod Trauernde, die darum ringen mussten, ob sie ohnmächtig verstummen (diese Gefahr zeigt Maria Magdalena) oder zornig zu den Waffen greifen (diese Gefahr zeigt der Jünger, der bei der Gefangennahme Jesu mit dem Schwert zuschlägt). Aber die junge Kirche entwickelte zu dieser Alternative ein Drittes. Dieses Dritte gilt es heute in jene Wissenschaftsdiskurse einzubringen, die dazu beitragen wollen, dass Einzelpersonen, soziale Gruppen, Staaten und Religionen resistenter werden gegenüber verletzenden Gewaltzugriffen. Auch im Blick auf religionspolitische Konflikte kann die Theologie hier mit innovativer Forschung wissenschafts-, gesellschafts- und politikrelevant werden, indem sie ihre Kenntnis der vielschichtigen Machtwirkungen von Wunden und Verwundbarkeiten einbringt, neu verortet und erheblich erweitert. Was bedeutet dieses Dritte, aus dem der Glaube an die Auferstehung lebt, für das Christentum, das in der globalen Gewaltproblematik von Verwundbarkeit selbst ein entscheidender Machtfaktor ist?

In einer Welt der Gewalt wollen Staaten und ihre Bürger/innen möglichst unverwundbar sein. Ein Gott aber, der Kind wird, durchbricht dieses Denken. Mit Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Jesu weist die Inkarnation auf eine Alternative im Umgang mit Vulnerabilität hin. Auf die Risiken des Lebens und die Wunden der Welt antwortet Gott nicht, indem er sich unverwundbar macht und unverwundbar bleibt. Vielmehr geht er das Wagnis der Verwundbarkeit ein. In einer gewagten Gabe seiner selbst stellt er sich den körperlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Verletzungen des menschlichen Lebens. Er wird Mensch und offenbart sich als schutzbedürftiges Kind. Um leben zu können, braucht dieses Kind den Geburtsschmerz der Mutter Maria, den Besuch der armseligen Hirtinnen und Hirten, die Gaben der dahergelaufenen Sterndeuter, den beharrlichen Beistand des sozialen Vaters Josef.

Jedes Neugeborene führt die Verwundbarkeit als unausweichliche Tatsache des Lebens vor Augen. Es braucht die Gaben, ja die Hingabe anderer Menschen, damit es überhaupt leben kann. Die Vermeidung von Verwundung allein reicht daher nicht aus für ein huma-

nes Leben. Dies gilt für jedes Neugeborene genauso wie für die gesamte Menschheit. Sie braucht um ihrer Humanität willen Menschen, die sich in der Liebe verletzlich machen.⁶ Erst die gewagte Hingabe macht das menschliches Leben human: Menschen, die ihre Arbeit hingebungsvoll tun, die Kinder gebären und versorgen, sich leidenschaftlich für Frieden engagieren, gefährdete Menschen schützen, in der Wahrheitskommission schmerzliche Tatsachen offen benennen, einen sexuellen Missbrauch zur Anklage bringen, einer Diktatur entgegentreten. Das alles erhöht die eigene Vulnerabilität. Es sind Bewegungen, die dem Selbstschutz vor Verwundung entgegen laufen. Sie können sogar tödlich ausgehen.

Um dieses Risiko einzugehen braucht es das, was Jesus als hohe Kompetenz zugesprochen wird, nämlich die Bereitschaft und Fähigkeit, Leiden zu ertragen. Zu scheitern, das ist in der Hingabe eine reelle Gefahr. Aber nur, wenn sie sich dieser Gefahr stellt, kann die Hingabe Leben erschließen. Und das Markante hieran ist: Sie entwickelt eine eigene Power, eine Macht aus Verwundbarkeit.⁷ Diese Macht kann kein Mensch erzeugen. Wo immer sie entsteht und wirksam wird, ist sie das, was die Theologie Gnade nennt. Diese „Andersmacht“ sorgt dafür, dass die Resilienz nicht sinkt, sondern steigt. Wenn Menschen das Wagnis der Verwundbarkeit eingehen, entsteht eine Macht, die sogar Diktaturen zu stürzen vermag. Das hat der Herbst 1989 gezeigt, wo Kerzen und Friedenslieder stärker waren als die bereits in Stellung gebrachten Waffen.

Dabei geht es keineswegs darum, bedenkenlos Risiken einzugehen. Die entscheidende Doppelfrage lautet vielmehr:

- Wo ist Schutz vor Verwundung notwendig?
- Und wo ist Hingabe, eine Praxis freiwilliger Verwundbarkeit, gefragt?

Selbstschutz ist schlicht lebensnotwendig. In unserer Gesellschaft werden wir ständig an ihn erinnert, beispielsweise von Versicherungsunternehmen, politischen Parteien und lautstarken Demonstrationen. Wer sich nicht vor Verwundungen schützt, wird das schnell mit dem Leben bezahlen. Um ein *humanes* Leben zu führen, genügt Selbstschutz jedoch nicht, denn dieser erfordert immer höhere Mauern, mächtigere Grenzanlagen und schärfere Waffen. Die Inkarnationschristologie bringt in die Auseinandersetzungen um Vulnerabilität, Sicherheit und Resilienz das Wagnis der Hingabe ins Spiel. Sie setzt auf diese andere Lebensmacht, die im Wagnis der Verwundbarkeit entsteht und die der Humanität dient. In der Verwundbarkeit ist nicht nur jene unerhörte Macht am Werk, die Gewalt potenziert und Menschen victimisiert. Der Apostel Paulus hat vielmehr jene andere Macht ins Wort gebracht, als er sich vor Gott über eine Verwundung, den berühmten Stachel im Fleisch, beklagte. Er hörte die Antwort: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine

⁶ Vgl. hierzu im vorliegenden Themenheft den Beitrag von Martin Schneider und Markus Vogt zu „Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren“.

⁷ Sarah Coakley spricht von „Macht in Verwundbarkeit“ (Coakley 2007, 27 und 65), versteht diese aber allein in Bezug auf die Spiritualität als „spirituelle Kenosis“ (ebd. 61). Ansgar Kreuzer ergänzt diese „Handlungsform der Kontemplation“ (Kreuzer 2011, 447) mit „Solidarität als das ‚passende Fehlende‘ der Kenosis“ (ebd., 487). Christologisch kommt man noch weiter, wenn man die Kenosis-Debatte in den säkularen Wissenschaftsdiskursen zu Vulnerabilität und Resilienz verortet.

Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2 Kor 12,9). Diese *andere* Macht aus Verwundbarkeit ist dort am Werk, wo Menschen ihre eigene Verwundbarkeit aufs Spiel setzen für ihre Mitmenschen, die in Not geraten sind. Wenn man im Sinne der Inkarnation Andere zu schützen und zu fördern versucht, so kann in diesem Wagnis eine neue Macht entstehen, die Leben eröffnet, schützt und damit ganz anders sichert. Diese Andersmacht, die den Gewaltspiralen der Verwundbarkeit zu widersteht, ist nicht exklusiv bei Jesus oder in der Kirche am Werk, sondern im Leben aller, die in der Gewaltsamkeit menschlicher Vulnerabilität Hingabe wagen.

Die Jüngerinnen und Jünger konnten nach dem Tod Jesu auf das zurückgreifen, was er selbst angesichts des bevorstehenden Todes gesagt hatte: „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 11,23–29) Politische Machtstrategien würden nahe legen, dass er zur Rache aufruft gegen das bodenlose Unrecht, das ihm geschieht. Aber er beauftragt sie mit etwas ganz anderen: dass sie zu seinem Gedächtnis Brot brechen und Wein miteinander trinken; dass sie ihre Ressourcen teilen und miteinander das Leben feiern. Aus diesem Auftrag entwickelt die junge Kirche die Abendmahlsfeier (vgl. Keul 2014, 48–71). Was bedeutet dieses Ritual, das Gewalt reduziert und Frieden eröffnet, für die heutige Resilienzforschung – nicht nur im innerkirchlichen Bereich, sondern auch in säkularen Kontexten? Inwiefern ist Glauben hier resilienzfördernd, und wie kann diese Ressource auch Menschen zur Verfügung gestellt werden, die den christlichen Glauben selbst nicht vertreten?

Diesen konkreten Fragen lassen sich zahlreiche weitere anschließen, denn die Theologie steht gegenwärtig vor einer höchst spannenden Herausforderung. Welche Perspektiven, Analysewerkzeuge, Ressourcen kann sie den Diskursen zu Vulnerabilität und Resilienz zur Verfügung stellen? Um dies herauszufinden ist es notwendig, die innertheologischen Debatten wie die zur Christologie, die für andere Wissenschaften als geschlossen erscheint und auf die sie sich kaum beziehen können, zu öffnen, indem sich die Theologie auch sprachlich auf die interdisziplinären Debatten einlässt. Die Anschlussfähigkeit ihrer Sprache, die sich an der Tradition orientiert und daher stark von Debatten der Vergangenheit formatiert ist, wird neu hergestellt. Indem geschlossene Argumentationsmuster der Christologie aufgebrochen werden, entdeckt sie die Relevanz ihrer Themen in wissenschaftlichen Diskursen neu und thematisiert diese so, dass andere Wissenschaften ihre Ergebnisse aufgreifen und mit ihnen weiterarbeiten können. In den Debatten um Vulnerabilität und Resilienz steht die Theologie ganz am Anfang. Sie betritt Neuland, das noch manche Überraschung bereithalten wird.

Literatur

- Arendt, H. (1960): *Vita activa – oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart.
- Beck, U. (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/Main.
- Brükner, H.-J. (2010): *Vulnerabilität und Resilienz – Forschungsstand und sozialwissenschaftliche Untersuchungsperspektiven*. Working Paper No. 43, Erkner, Leibniz-Institut für Regionalentwicklung. (http://www.irs-net.de/download/wp_vr.pdf).

- Burghardt, D. u. a. (2016): Vulnerabilität in verschiedenen Wissenschaften: Ein Überblick, in: behinderte menschen. Themenheft Verwundbarkeit und Widerstandskraft, 39. Jg. Heft 2, 19–31.
- Butler, J. (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt/Main (= Butler 2004: Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence, London – New York).
- Christmann, G. B.; Ibert, O. (2016): Eine sozialräumliche Perspektive auf Vulnerabilität und Resilienz, Sozialkonstruktivismus, Akteur-Netzwerk-Theorie und relationale Raumtheorie im Dialog, in: Wink 2016, 233–262.
- Coakley, S. (2002): Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender, Oxford.
- Fookien, I. (2016): Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung, in: Wink 2016, 13–45.
- Gröschner, R. u. a. (2013): Wörterbuch der Würde, München.
- Kaufmann, S. (2015): Resilienz als Sicherheitsprogramm. Zum Janusgesicht eines Leitkonzepts, in: Endreß, M.; Maurer, A. (Hg.), Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen, Wiesbaden, 295–312.
- Keul, H. (2012): Inkarnation – Gottes Wagnis der Verwundbarkeit, in: ThQ 192, 216–232.
- Keul, H. (2013): Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit, Ostfildern (2. Aufl. 2014).
- Keul, H. (2014): Auferstehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet, Freiburg i. Br.
- Keul, H. (2015): Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs, in: HerKorr 69, 647–651.
- Kreutzer, Ansgar 2011: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br.
- Münkler, H.; Wassermann, F. (2012): Von strategischer Vulnerabilität zu strategischer Resilienz. Die Herausforderung zukünftiger Sicherheitsforschung und Sicherheitspolitik, in: Gerhold, L.; Schiller, J. (Hg.), Perspektiven der Sicherheitsforschung. Beiträge aus dem Forschungsforum öffentliche Sicherheit, Frankfurt/Main, 77–95.
- Nussbaum, M. 2014: Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt (= 2012: The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age, Cambridge).
- Sen, A. (1981): Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation, New York.
- Stangel, E. D. (2016): Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen, Ostfildern.
- Wink, R. (Hg.) 2016: Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung (= Studien zur Resilienzforschung 1), Wiesbaden.
- Weltrisikobericht 2014: „Risikoraum Stadt“ (www.weltrisikobericht.de).

To increase resilience you have to know where wounds and vulnerabilities appear. This applies to individuals as well as to social groups and religions, states and regions. Due to that the current discourse about vulnerability, which has arisen simultaneously to the research on resilience over the past decades, shows interesting facts. The following paper shall examine how the potential for innovation combining both discourses emerges. How can theology make a contribution to this innovative area of research, since wounds are an immanent topic within theology?