



BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

CHRISTUS, DIE KENOSIS GOTTES UND DAS GESPRÄCH ZWISCHEN DEN RELIGIONEN

Obwohl das Thema *Kenosis* im Dialog zwischen Christentum und Buddhismus schon lange eine Rolle spielt¹ und sich christliche Missionswissenschaftler wie auch postmoderne Philosophen – so Gianni Vattimo – je auf ihre Weise darauf berufen haben², scheint für den religionstheologischen Disput die große Stunde dieses Gedankens erst im Anbruch zu sein. Was er diesbezüglich leisten könne, wird inzwischen ausgiebig erörtert, zum Beispiel in einer vielschichtigen Studie des amerikanischen Theologen David H. Jensen. Sein Ansatz: Wer die Präsenz der christlichen Botschaft in der Welt kenotisch verstehe, identifiziere sich – wie der Gott Jesu Christi – vorbehaltlos mit den anderen und überschreite auf diese Weise Grenzen, die bislang unüberwindlich schienen. Dabei werde die eigene Identität nicht zerstört, sondern gestärkt und entfaltet. Denn darin bestehe ja gerade das Unverwechselbare des Gottes Jesu: dass er sich ganz der Welt als dem von ihm gewollten (also erschaffenen) Anderen seiner selbst zugewendet habe, ohne aufzuhören, Gott zu sein und ohne der Schöpfung (dem *beloved Other*) die Eigenständigkeit zu nehmen.³

Solche Überlegungen haben, wie ich finde, große suggestive Kraft. Sie sind an der christlichen Heilsauffassung orientiert und erfüllen eine programmatische, wegweisende Funktion. Aber was ist durch sie religionstheologisch konkret gesagt? Jensen bleibt die Antwort nicht schuldig: Es wäre zu wenig, meint er, wenn Christen angesichts ihrer andersgläubigen Mitmenschen lediglich ein Stück aufmerksamer, hilfsbereiter und gesprächsfreudiger würden. Entscheidend sei vielmehr der Verzicht auf jedes Privileg – «auch auf das der eigenen Religion».⁴ So entstehe ein «kenotisches Lernpotential» in einem «offenen Haus» der Begegnung; das Christusergebnis werde einem weiten interpretatorischen Horizont anheim gestellt und damit vor der Vereinnahmung durch ausschließlich innerchristliche Perspektiven bewahrt. Verweigere man aber diesen Schritt, drohe die Gefahr,

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961 in Teugn, 1996-2000 Prof. für Dogmatik an der Theol. Fakultät Trier; 2000-2006 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Wien; seit 2006 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität München.



dass sich der eingeforderte kenotische Lerneifer «verdunkelt» und die Christusgestalt zum «Götzenbild» verkommt.⁵ Ins Praktische übertragen bedeutet das für Jensen: Der Impetus des Kenotischen muss Tag für Tag «gelebt» werden und zwar erklärtermaßen interreligiös und dialogisch. Denn «auszudrücken, was Christen glauben, und diesen Glauben zu praktizieren, das gelingt vollständig nur in der Gemeinschaft mit den anderen».⁶

Nach Martha Th. Frederiks, die sich auf Jensen bezieht und für viele andere Autoren spricht⁷, setzt der in der beschriebenen Weise existenziell verortete Dialog das Bewusstsein voraus, die Gabe des Menschseins nur gemeinschaftlich zu besitzen und deshalb auch nur gemeinschaftlich bedenken zu können (*shared humanity*). Daraus leitet sie die Pflicht zur «radikalen Kontextualisierung» des Christlichen ab und die Bereitschaft, «herausgefordert und verändert zu werden *durch* den anderen, um *mit* dem anderen zu sein».⁸ Der interreligiöse Dialog wird im Zeichen der göttlichen Kenosis an einen fortwährenden Inkulturationsprozess geknüpft, dessen Ergebnis offen und unbestimmt bleibt. Klare Vorstellungen äußert Frederiks hingegen, was die Verve betrifft, mit der dieser Prozess vorangetrieben werden soll, beispielsweise im islamischen und von Naturreligionen geprägten Kontext des afrikanischen Landes Gambia: «Die Kenosis ruft Christen zur vollen Teilnahme an den Ereignissen des täglichen Lebens (der Menschen in Gambia – B. St.) auf. Deshalb ist die Teilnahme an religiösen Festen, das Essen von Tobaski-Fleisch, das gemeinsame Beten bei Bestattungen oder das Studium der islamischen Lehre oder anderer traditioneller Religionen keine freiwillige oder fragwürdige Angelegenheit. Nein. Es gehört zum Wesen der christlichen Berufung, bei Schlüsselereignissen im Leben der Menschen dabei zu sein um zu versuchen, deren tiefste Überzeugungen zu verstehen und sie ihrerseits einzuladen, das eigene Leben und den eigenen Glauben zu teilen».⁹

Offen gesagt, die heilsgeschichtlich und existenziell begründete Aufforderung zur kenotisch inspirierten Wahrnehmung fremder Glaubens- und Lebensweisen wird mir nunmehr einigermaßen suspekt: Wohin führt die «radikale Kontextualisierung» des christlichen Glaubens tatsächlich? Ab wann geht der Dialog auf der Grundlage «geteilten Menschseins» in dogmatische Gleichgültigkeit oder religiösen Eklektizismus über? Und was noch einmal Jensen betrifft: Lässt sich die *Identität* des Christlichen von der christlichen *Religion* so ablösen, dass diese als Privileg etikettiert und zu Gunsten des Dialogs verabschiedet werden muss?

Ich möchte im Folgenden, nachdem ich bereits vor Jahren den Versuch einer kenotischen Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen unternommen habe¹⁰, das Anliegen von damals angesichts der bei Jensen und Frederiks versammelten Gedankenwelt aus jüngerer Zeit neu profilieren und zwar in Form von einigen Thesen.

Das Staunen und der Gehorsam

Wie alle Impulse der Schrift wird auch die Denkfigur der Kenosis kontrovers diskutiert – natürlich weitgehend unabhängig von religionstheologischen Überlegungen. Umstritten ist zum Beispiel der Stellenwert des Kenotischen im Gesamtbild des Neuen Testaments: Darf man der Kronstelle Phil 2,5-11 und ihrer Christologie systembildende Kraft zuerkennen? Wie steht es mit der Präexistenz des Gottgleichen, an die sie erinnert? Gefragt wird auch nach dem Gewicht, das die Kirchenväter der Kenosis-Aussage beigemessen haben: War sie verträglich mit dem für sie so wichtigen Grundsatz von Gottes Unveränderlichkeit? Selbst um die Rechtgläubigkeit des Themas macht man sich Gedanken, und immer wieder stehen christologische Konzepte des neunzehnten Jahrhunderts und, natürlich, die Ideen Hans Urs von Balthasars zur Debatte.¹¹

Unter denen freilich, die davon überzeugt sind, dass sich mit Hilfe des Kenosisbegriffs das biblisch bezeugte Heilsgeschehen in einer letzten Tiefe beschreiben lässt, gelten zwei ineinander verflochtene, charakteristische Eckdaten als unbestritten. Erstens: Gott hat in Jesus von Nazaret die menschliche Lebenssituation vorbehaltlos geteilt; der ›Sohn‹ war kein auf Erden wandelnder Heroe mit biografischen Sonderbedingungen, sondern einer unter vielen und wie alle anderen. Und das ist auch schon das Zweite: Jesus war eben wirklich Mensch und damit in vielfacher Hinsicht eingeschränkt. Man steht, wie Jensen hervorhebt, «einem Wesen» gegenüber, «das Unkenntnis zeigt, das in der Einsichtnahme wächst und mit Versuchungen zu kämpfen hat».¹²

Ich pflichte dem Gesagten im Grundansatz bei und füge resümierend hinzu: Der Kenosisgedanke spannt den Bogen vom einen, unaussprechlichen Gott, dem Heiligen Israels, zum Bauhandwerker Jesus aus Nazaret. Das Göttliche wird konsequent auf das Menschliche heruntergebrochen – und so geschah Offenbarung; so wollte Gott *abschließend* von sich reden, nachdem er sich bereits viele Male und auf vielerlei andere Weise geäußert hatte (vgl. Hebr 1,1).¹³

Hervorgehoben wird von kenosisorientierten Theologen in der Regel auch, dass der Hymnus im Philipperbrief kein dogmatisch-lehrhafter, sondern ein doxologischer Text ist, und dass er Christen, denen die Verfolgung droht, Mut zuspricht.¹⁴ Gerade so, meine ich, erschließt sich sein theologischer Tiefgang: Der Lobpreis gibt in allen Religionen Antwort auf das Faszinosum des Unbegreiflichen, dem der Mensch allenthalben begegnet. Das Neue Testament macht diesbezüglich keine Ausnahme. Im Philipperbriefhymnus findet sich kraftvolle Poesie; er arbeitet mit Bildern und Metaphern und spielt auf Empfindungen an, die in der hellenistischen Kultur von damals geläufig waren. Aber Paulus hat diesen Text nicht nur wegen seiner



ästhetischen Qualitäten ausgewählt und bearbeitet. Er tat es, weil sich mit ihm auf den Punkt bringen ließ, was die Jesus nahestehenden, jüdischen Männer und Frauen dazu gebracht haben muss, trotz aller Widrigkeiten einen «neuen Weg» (Apg 19,23) zu gehen: Gottes Herrschaft hatte sich im Charakter und im Verhalten eines *Menschen* bekundet und am Kreuz bewährt. Es war völlig angemessen, auf diese Erkenntnis doxologisch zu reagieren. Und es war zugleich über kurz oder lang notwendig und richtig gewesen, von der Doxologie das Dogma abzuleiten, das mit Chalcedon einen intellektuellen Höhepunkt fand.

Der Kenosisgedanke reagiert interpretierend auf ein Widerfahrnis, das als widerständiges Faktum (das Kreuz!) schlicht und einfach entgegengenommen werden musste. Er ist Ausdruck des Gehorsams derer, denen das Geschehen auf Golgota die bislang gewohnten Vorstellungen von Gott buchstäblich durchkreuzt hatte. Er appelliert zugleich an diesen Gehorsam, indem eine Gesinnung eingefordert wird, die noch einmal das Unerhörte, Widerständige spiegelt, dass Gottes Herrschaft ausgerechnet an einer Richtstätte zum Durchbruch kommt. Es kann deshalb nicht der Ausdruck eines triumphalen Überlegenheitsgefühls sein, wenn Christen im kenotischen Sinn vom *einen Gott aller* sprechen. Ihr Absolutheitsanspruch trägt das Signum gehorsamer Selbstbescheidung in sich: Gott ist so zu verkünden, wie er sich gegeben hat – aus Liebe zerschlagen und insofern nicht mehr bloß «für viele» reklamierbar.

Das Universale und das Fanal

Im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung stand von Anfang an der *eine Gott aller Menschen*. Da dieser Gott nicht Teil der Welt ist, da er also nicht in einen Gott und Mensch übergreifenden Bezugsrahmen hineinverfügt und aus ihm heraus interpretiert werden kann, gibt schon das Phänomen «Offenbarung» an sich etwas universal Gültiges über ihn zu erkennen. Gerhard Gäde hat Recht, wenn er von daher auf die *rational* begründbare Dimension des *trinitarisch* Absoluten schließt: «Eine Beziehung Gottes zur Welt kann nicht anders ausgesagt werden als im Hineingenommensein der Welt in ein Bezogensein Gottes auf Gott. In der Verkündigung Jesu wird offenbar, dass die Welt in eine vorgängig zu ihr «vor Grundlegung der Welt» bestehende innergöttliche Gemeinschaft aufgenommen ist, nämlich in die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn, die der Heilige Geist ist».¹⁵

Also: *Gott* handelt in Jesus und spricht sich in ihm aus. Und *Gott* ist es, der sich entäußert, der sich buchstäblich ausbeutet, um seine frei gewollte Hinwendung zur Welt mit radikaler Liebe zu vollziehen. Die methodische Abtrennung des Vaters (Gottes) vom Sohn (Logos) und vom Geist (Pneuma) verbietet sich also. Sonst wäre das Bekenntnis widerrufen, dass *Gott selbst* mit letztem, unüberbietbarem Engagement in der Welt tätig geworden ist.

Ich sehe darin den entscheidenden Einwand gegenüber pluralistischen Theorien, die trotz Unterschieden im Einzelnen übereinstimmend behaupten, das Absolute an sich zeige sich nie und nirgendwo, es sei denn vorbehaltlich und prismatisch gebrochen in je subjektiven Manifestationen gemäß der kulturell bedingten Auffassungsgabe des jeweiligen Gegenübers.¹⁶ Der kenotische Christus weist in die entgegengesetzte Richtung: Unter den Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit und Vielfalt – unter den Bedingungen der Geschichte also – führt die Offenbarung des Absoluten zur Konzentration auf das einzelne Konkrete. Nur so lässt sich in der Welt Letztgültiges zeigen; denn auf diese Weise wird Wahrheit zur *Tat*, das heißt, sie wird unhintergebar, unableitbar und einmalig.

Die Instanz, Wahrheit konkret zu sagen und unhintergebar zu tun, ist und bleibt freilich der Mensch, das geschichtsmächtige Individuum. Deshalb verweist die christliche Rede von der Inkarnation des Göttlichen nicht auf ein Prinzip (das sich hier so, dort anders vollziehen würde), sondern auf eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit. Hier kommt die Theologie des *Namens* ins Spiel, die im Philipperbriefhymnus an prominenter Stelle begegnet: «Jedes Knie» soll sich «beugen» vor diesem Namen und damit dem Bekenntnis Ausdruck verleihen, dass es der Name «des Herrn ist» (Phil 2,9-10). Wird mit ihm die Universalisierbarkeit des christlichen Glaubens unmöglich gemacht? Pluralistische Theologen haben nicht die geringsten Schwierigkeiten, diesen Namen zu akzeptieren, solange er lediglich ein Name «für viele», für die Christen nämlich, bleibt. Aber *ein* Name oder *der* Name für alle? Das Neue Testament sagt ein klares «Ja»: «Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4,12b).

Allerdings: Der Name Jesu, des Christus, steht – wie jener Adams – für *alle* Menschen. Er steht in diesem Sinn für das universale und lebendige Zeichen des Göttlichen und Religiösen schlechthin, wie es sich weltumspannender und kulturübergreifender nicht denken lässt. Der Mensch, jeder Mensch, ist der Ort, an dem sich «Welt» versammelt, während sich zugleich die Transzendenz in ihm bekundet. Vom «*vultus omnium nodusque et copula mundi*» sprachen große Denker der Renaissance, wenn sie das geistbegabte Geschöpf ins Visier nahmen; das «Bindeglied und der Knoten des Himmlischen und des Irdischen» sei der Mensch, der «Platzhalter Gottes auf Erden, geschaffen, um die Vollkommenheit und Schönheit der Schöpfung und ihres Schöpfers zu erkennen und zu lieben».¹⁷

Gott hat also gerade mit dem einzelnen Konkreten das *Ganze* in seine Weltzuwendung und damit in die Offenbarung einbezogen. Deshalb bleibt der *religiöse* Mitmensch für Christen ein unverzichtbarer Gesprächspartner. Da auch die Religion des anderen – dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge – in dessen Gewissen verankert ist und da sie umgekehrt sein Ge-



wissen formt, kommt ihr die Würde zu, dem «Heiligtum Gottes im Menschen» (vgl. GS 16) einen öffentlichen und kommunikativen Charakter zu geben. Die Religion des anderen wird so zu einem Indiz für zweierlei: einmal dafür, dass der Mensch tatsächlich die Fähigkeit hat, *capax infiniti*, das heißt seinem Verlangen gemäß für das Absolute empfänglich zu sein; und dann dafür, dass er vom Absoluten her die Kraft und den Auftrag zur Umkehr, zur religiös motivierten Veränderung der Geschichte empfängt. Nicht umsonst äußert sich jede Religion konkret, nämlich phänomenal, nicht bloß transzendental, nicht nur auf Existenziale verweisend. Wenn demnach Christen dialogisch auf Andersgläubige zugehen, dann tritt ihnen die Entschiedenheit des göttlichen, alle erlösenden und alle betreffenden Willens, sich geschichtlich zu offenbaren, in Gestalt numinoser Fanale gegenüber. Durch sie wird entschiedenes Handeln (die Umkehr also) ausgelöst und begleitet.

Der Schöpfer und sein Gegenüber

In der neueren Literatur zum Kenosisgedanken wird mit gutem Recht auf die gleichwohl nicht neue Einsicht verwiesen, dass der erkenntnisleitende Hintergrund für die Rede von Gottes Fleischwerdung die Lehre von der Schöpfung sei. Jensen bemüht eigens ein programmatisches Wort von Karl Rahner: «Wir können Schöpfung und Inkarnation als zwei Momente und zwei Phasen verstehen in dem einen Prozess der göttlichen Selbsthingabe und Selbstkundgabe».¹⁸

Wie vorhin beschrieben, schließt Jensen von der als radikal altruistisch interpretierten Weltzuwendung Gottes auf den radikalen Altruismus der christlichen Dialogbereitschaft: Gott habe sich der Kreatur als dem Anderen seiner selbst vorbehaltlos zugewendet, deshalb müssten die Christen dasselbe tun. Auch Martha Frederiks zieht diesen Schluss, wenngleich in ihrer Konzeption das Christentum als Religion unangetastet bleibt: «Die andere Person ist ernst genommen im Licht des Kenosisgedankens – und zwar sowohl als Mitmensch als auch als religiöses Individuum; trotzdem erlaubt es dieses Modell, authentisch von der Person unterschieden zu sein, auf die man sich bezieht, und zwar hinsichtlich der Religion und der Kultur».¹⁹

Hier komme ich erneut ins Stocken. Denn das Verhältnis von Christen zu Andersgläubigen lässt sich nicht mit dem Gegenüber Gottes zur Welt vergleichen. Das wäre nun wirklich anmaßend. Ist es nicht vielmehr so, dass Gott der Menschheit *als ganzer* kreatorisch und inkarnatorisch gegenüber steht? Natürlich. Deshalb kann es – um wieder an pluralistisches Gedanken- gut zu erinnern – hinsichtlich dessen, was Gott von sich offenbart, keine schiere Vielfalt geben. Die von John Hick und seinen Epigonen vertretene These, dass die eine göttliche Wahrheit in der Welt prismatisch gebrochen

sei und durch den Dialog der Religionen allererst entdeckt und gewürdigt werden müsse, trägt nicht.²⁰ Sie läuft auf die Unterstellung hinaus, dass sich Gott, sobald er offenbarend tätig wird, selbst widerspricht. Denn die Unterschiede zwischen den Religionen sind nun einmal beträchtlich, und dies anzuerkennen und zu respektieren ist die Voraussetzung für den Dialog.

Vom Kenotischen her gedacht legt sich folgende Überlegung nahe: Die inkarnatorische Zuwendung Gottes zur Welt als dem Anderen seiner selbst bleibt im Mensch gewordenen Logos der Intention nach völlig eindeutig; aber diese Eindeutigkeit ist so gegeben, dass sie erstens als solche erkannt, anerkannt und jeweils neu artikuliert werden muss (sonst dürfte es keine theologischen Diskussionen geben) und dass sie zweitens die ganze Menschheit betrifft, für die der dreifaltige Schöpfergott Sorge trägt. Insofern dient die Welt als einziger, großer Resonanzraum, worin das geschichtsmächtige, durch die Tat ergangene Wort Gottes widerhallt. Als wahrhaft *menschliches* Wort – denn es geht ja vom Mensch gewordenen aus – bleibt es auf die entsprechende Antwort verwiesen. Diese kam zuerst aus dem Mund jener Männer und Frauen, die bewusst und demonstrativ ihre Knie beugten vor dem Namen, der über allen Namen steht. Sie wird seitdem immer wieder neu gegeben und ist flankiert von Menschen anderer Glaubensrichtungen, die durch den Dialog mit der Botschaft Jesu Bekanntschaft machen. Der Gedankenaustausch mit ihnen ermöglicht es den *Christen*, deren Überzeugungen gleichfalls als Antworten zu verstehen, durch die das eine Wort Gottes geschichtsmächtig wird.

Dass der Dialog den Gefolgsleuten Jesu echte Lernbereitschaft abverlangt und höchste Wertschätzung, was den Glauben der anderen betrifft, braucht nach dem Gesagten nicht mehr eigens begründet zu werden. «Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht», schreibt Paulus, bevor er den Hymnus auf die göttliche Kenosis feierlich anstimmt. Gewiss, der Apostel appelliert an das Ethos seiner Schwestern und Brüder, denen die Verfolgung droht. Aber der Hymnus deckt auf, was ihm begründend vorausliegt, nämlich das Staunen über den Gott, der Mensch wird und das Geschöpf an seiner Herrlichkeit beteiligt;²¹ davon war bereits die Rede. Nun geht es noch einmal darum klar zu sehen, was die Inkarnation für den, «der am Herzen des Vaters ruht» (Joh 1,18), tatsächlich bedeutet hat: Jesus war begrenzt, wie jeder Mensch es ist. Er hat aus einer bestimmten Kultur heraus gelebt und entsprechend gedacht, so dass ihm manches offengelegt, anderes verstellt wurde. Er ist auf Sympathie, aber auch auf Ablehnung gestoßen. Dazu tritt, dass jede Äußerung Jesu durch die Verständnishorizonte seiner Zeitgenossen gefiltert blieb; sowohl Freunde wie Gegner trugen zum Verstehen seiner Botschaft bei. Und das ist heute, zweitausend Jahre später, nicht anders. Nur haben sich die Horizonte, in die hinein sich sein Wort ausspricht, beträchtlich geweitet. Es gibt im Vergleich zu damals sehr viel



mehr Lebenshaltungen und Denkansätze, die als Resonanzräume für die Botschaft Jesu in Frage kommen. Jensen bemerkt deshalb im Blick auf das Credo der Getauften zu Recht: «Christen brauchen die anderen – deren Weisheit, deren Perspektiven, deren Engagement – um desto gläubigere Jünger des inkarnierten Einen zu sein».²²

Ich füge hinzu: Christen brauchen die Weisheit der anderen, um tiefer zu verstehen, was in Christus der Welt tatsächlich gesagt ist. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimensionen das Wort Gottes reicht. Sie brauchen die Religionen, um dankbar einzusehen, dass der Mensch als universales Gottessymbol mit seiner Ahnung nicht ins Leere greift.

Das Kreuz und das Böse

Der im Philipperbrief überlieferte Hymnus gipfelt – durch die redigierende Hand des Paulus entscheidend modifiziert – in zwei Aussagen: dass Jesus, sich entäußernd, «gehorsam war bis zum Tod am Kreuz» und dass er gerade deshalb «über alle erhöht» worden ist (Phil 2,8-9).

Gianni Vattimo misst der kenotischen Dimension im biblisch überlieferten Jesusbild besondere Bedeutung bei: Inkarnation und Kreuz, so meint er, hätten zum Ende der überkommenen metaphysischen Ontologie geführt; jedwede transzendent gedachte Substanz, alles «Starke» sozusagen, sei mithin verabschiedet.²³ Vattimos Ansatz richtet sich gegen das Mental-Gegenständliche im traditionellen Gottesglauben. Dem «starken Einen» steht seiner Meinung nach keine Autorität mehr zu – was nicht heißt, dass die religiöse Lebensführung belanglos geworden wäre. Das Gegenteil ist der Fall; Religion kommt nun erst – ihres metaphysischen, ideologiefälligen Korsetts entledigt – zur vollen Geltung. Sie darf und muss sich neu aussprechen in der Weise unpräntiöser Liebe. Diese sei es, so Vattimo, die Gewalttätigkeiten meidet, intolerante, «harte» Identitäten bricht und den Anderen wahrhaft zu akzeptieren lehrt.²⁴

Dem Neuen Testament zufolge indiziert der Kreuzestod Jesu, dass durch die Welt, mit der sich Gott – im Sohn Mensch werdend – identifiziert hat, ein Riss geht: Die Verhältnisse sind so, wie sie sich konkret darstellen, nicht in Ordnung. Es gibt das Böse im Leben, und jeder Mensch ist ihm verfallen. Er, der Mensch, kreuzigt den anderen, nicht Gott tut es. Aber Gott ist es, der diese Kreuze verwandelt, der ihnen das letzte Wort nimmt, der sie daran hindert, für immer die Aussicht auf das Heilige zu verstellen. Mit dem kreuzestheologischen Akzent des paulinischen Kenosisgedankens ist also eine Kampfansage verbunden: Dem Bösen wird die Stirn geboten. Der Gott Gleiche, der als Mensch unschuldig war und unschuldig blieb, tritt an die Stelle der Sünder und nimmt *mit* ihnen und *für* sie den Tod, der Sünde Sold

auf sich. An konsequenter, harter Entschlossenheit ist dieser Einsatz nicht zu überbieten; wie sehr Jesus um sie ringen musste, zeigt sein Gebet zum Vater im Garten Getsemani: «Nicht was ich will, sondern was du willst soll geschehen» (Mk 14,36). Wird der *pensiero debole* Vattimos dieser im wahrsten Sinn «konzertierten Aktion» gerecht? Jedenfalls ist das Böse in der Welt keineswegs schwach. Es richtet Unheil an mit verheerenden Folgen. Um seinem Ansturm zu wehren, braucht es den konkreten Gegenstoß. Alle Spannkraft des Guten, wie sie Christen in der Person Jesu von Nazaret versammelt glauben, ist im Einsatz gegen das Böse dringend vonnöten.

Gleichwohl trägt auch dieser Kampf kenotischen Charakter – weil Gott im Sohn mit ausschließlich *menschlichen* Mitteln handelt: Da ist kein donnerndes Machtwort; Jesus steigt nicht vom Kreuz herab, obwohl sich das viele gewünscht hätten. Was er tut, bleibt ebenso schlicht wie wirkungsvoll. Er vergibt – obwohl und gerade, weil er Opfer ist, Gedemütigter, Geschlagener. Und: Er überlässt sich sterbend dem Vater, wobei er nichts hat als sein Vertrauen zu ihm und die gehorsame Entschiedenheit, am Guten gegen den zersetzenden Angriff des Bösen festzuhalten. Jesus hat es nicht zugelassen, dass sein Glaube an den gerechten Gott angesichts der ungerechten Verurteilung aufweicht – «... *darum* hat ihn Gott über alle weit hinausgehoben und einen Namen gegeben, der alle Namen übertrifft» (Phil 2,9).

Die Hinwendung zum anderen – wozu die göttliche Kenosis Christen verpflichtet – muss, staurologisch inspiriert und ermöglicht, helle Wachsamkeit bedeuten: Es darf nicht sein, dass auch die Religion den Triumph gottvergessener Macht anstrebt. Hier steht das Christentum zuerst auf dem Prüfstand; seine Wahrnehmung von Seiten Andersgläubiger, die womöglich besser verstanden haben, was Friede und Gewaltlosigkeit bedeutet, ist als Sehhilfe für die Christen unerlässlich. Sie selbst sollten freilich zugleich dorthin blicken, wo Kräfte der Liebe und der Weisheit gebündelt sind und sich dem Bösen entgegenwerfen. Auf den «schwachen Gedanken» werden sie auch hier nicht stoßen. Im Kampf gegen die zersetzende Macht von Egomane und Hass sind alle Religionen, die von ihren Gläubigen eine harte Stirn verlangen, miteinander verbündet.

Damit nun aber nicht ausgerechnet das *geistliche* Schwert die Religionen zur Gewalttat verführt, bedarf es der Gesinnung Christi: Gott allein entscheidet und bestätigt, wie und wann der Einsatz für das Gute zum Sieg führt. Gläubige können und sollen sich mit den Mitteln, die ihnen ihre Religion im Kampf gegen das Böse in die Hand gibt, identifizieren; die Gewissheit, dass im eigenen Haus *nur* Gutes und Heiliges waltet, haben sie aber nicht. Mit anderen Worten: Das Kreuz Jesu bedeutet die unaufhebbare Krisis jeder Religion. Kein Glaubenssystem darf sich selbst vergöttlichen und damit der Kritik entziehen. Vor dieser Gefahr haben tiefblickende Denker wie Paul Tillich und Karl Barth eindringlich und mit Recht ge-

warnt.²⁵ Auch der von pluralistischen Theologen empfohlene Soteriozentrismus²⁶ hat hier seinen Platz. Denn der Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen schärft das öffentliche Bewusstsein dafür, dass sich die Religionen nicht selbst genug sind. Ihr Zweck liegt jenseits von ihnen: im Heil der Menschen und in der Ehre Gottes.

Der lange Atem des Geistes

Die Bereitschaft, dass sich das Christentum zusammen mit anderen Religionen der kritischen Anfrage stellt, schenkt der Geist. Nach dem Johannesevangelium gab sich das Pneuma als die vornehmste Frucht des Kreuzes zu erkennen: «Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war» (vgl. Joh 7,39). Pneumatische Kraft entfaltete sich also gerade dann in letzter Intensität, als sich ein Leben in Liebe und Hingabe vollendet hatte. Vattimo übernimmt einen traditionellen Topos der christlichen Dogmatik, wenn er betont, dass sich im Geist fortsetzt, was mit dem Leben und Sterben Jesu seinen Anfang nahm. Das ist für ihn eine gewissermaßen nihilistische Drift, die religiöses Empfinden fern von aller Dogmatik auf neue Weise möglich macht.

Doch die grundlegende Funktion des Geistes liegt darin beschlossen, jenen Namen immer wieder neu der Menschheit ins Gedächtnis zu rufen, der seit dem *Machtkampf am Kreuz* «größer ist als alle Namen» (Phil 2,9). Wenn er verschwände, vergäße man auch die mit ihm verbundene historische Dramatik von Kreuz und Auferstehung. Es ist ein Widerspruch in sich, wenn Vattimo das Kenotische als Denkfigur an Jesus festmacht und sagt, mit ihm sei etwas Grundstürzendes vor sich gegangen, und zugleich – philosophisch – bestreitet, dass der Glaube an den Nazarener substanziell gehaltvoll ist. Aber Jesu *Tat* bleibt über die Zeiten hinweg gegenwärtig durch seine *Person*. Deshalb muss das Christentum den Namen, der über allen Namen steht, unentwegt verkünden. Und es hat das Recht und die Pflicht, dass es diesen Namen maßgebend und richtend in den Kosmos der Religionen hineinsagt.

Mit Triumphalismus hat auch das nichts zu tun, im Gegenteil. Triumphalistisch wäre es, die anderen Religionen (oder einzelne Elemente daraus) dem eigenen Bekenntnissystem einzuverleiben. Kenotisch hingegen ist es, auf ein solches System zu verzichten. Die Synthese wird eines Tages der Geist erstellen; sie ist eine eschatologische Gabe, die künstlich herbeizuführen eine Gewalttat bedeutete. Den Christen muss es genügen, nach Henri de Lubac, angesichts der vielen Religionen schlicht und einfach auf den Geist Gottes «zu vertrauen»; denn die «Kraft des Glaubens ist es, die diese Integration verwirklicht, unabhängig von Theorien».²⁷ Kenotisch Gesinnte verzichten also auf ein geschlossenes religionstheologisches System,

aber sie leugnen nicht die alles erhellende und einende Mitte der Religionsgeschichte. Die Diastase, welche zwischen ihr und dem Verzicht auf die theologische Synthese besteht, bleibt der Stachel im Fleisch eines altruistisch gesinnten Christentums; dass es demnach einen Dialog ohne Ende zu führen hat, braucht niemanden zu entmutigen.

Der für das Gespräch angemessene ›Sitz im Leben‹ ist der freundschaftliche Umgang mit Andersgläubigen vor Ort; das sehen Jensen und Frederiks durchaus richtig. Aber man braucht nicht mit Frau Frederiks das so genannte ›Präsenzmodell‹ vom Kenosisgedanken abzusetzen.²⁸ Dialogische Präsenz ist kenotische Präsenz – nämlich das stille Zeugnis des Glaubens an Jesus von Nazaret in der Mitte von Menschen anderer Überzeugungen, deren Leben man uneingeschränkt teilt.²⁹ Da muss es tatsächlich dem Geist überlassen bleiben, inwieweit der Name des Gekreuzigten zu leuchten beginnt. Tut er es nicht gerade in dem Maß, in dem die Ehrfurcht vor dem Glauben der anderen wächst?

Von einiger Bedeutung ist übrigens in diesem Zusammenhang die noch im Ausbau begriffene Komparative Religionstheologie. Von ihr wird der Verzicht auf die theologische Synthese zur Methode erhoben. Zwar soll der christliche Absolutheitsanspruch mit «Hilfe des Heiligen Geistes» in «allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar» gemacht werden; aber das geschieht in der «Hinwendung zur Praxis und zum Einzelfall».³⁰ Das Augenmerk liegt auf der alltäglichen Art und Weise gläubiger Lebensführung hier wie dort, deren Norm, wie Klaus von Stosch zu zeigen versucht hat, von regulativen Sprachspielen im Sinn Wittgensteins abhängt; diese Sprachspiele zu erforschen bedeutet, «vorher verborgene Familienähnlichkeiten zwischen der Regel des Anderen und der eigenen zu entdecken».³¹ Dass dabei Fremdes unter Umständen kritisiert werden muss, darf man ebenso wenig fürchten wie den umgekehrten Fall. Doch wie gesagt: Zu einer Synthese kommt es nicht.

Die Kirche und das Konkrete

Kaum eine religionstheologische Studie kommt ohne die Bemerkung aus, dass man im Blick auf andere Bekenntnisse die Christusgestalt von der Kirche zu unterscheiden habe. Dieser Hinweis ist nur dann berechtigt, wenn die Unterscheidung nicht zur Trennung führt. Der Christus des Neuen Testaments bliebe völlig unverständlich ohne sein Volk, das durch ihn zu einem messianischen Volk geworden ist. Die Kirche zeigt das Pleroma des vom Kreuz aus Erhöhten an und stellt es in der Kraft des Geistes dar: «Alles hat er (der Vater) ihm (Christus) zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht» (Eph 1,22 f). Nicht von ungefähr folgt

dieser Vers auf eine Bemerkung, die deutlich an den Philipperbriefhymnus erinnert: «Gott hat seine Kraft und Stärke an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat, hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird» (Eph 1,20f).

Die Kirche macht als messianisches Volk, als der *«Leib»* des Erhöhten ihren Herrn in Welt und Geschichte präsent. Sie hütet die Keimzelle des Gottesreiches und ist, jedenfalls nach römisch-katholischer Auffassung, selbst Teil der Heilsgeschichte. Insofern hat sie einen *pleromatischen*, nicht *kenotischen* Charakter. Trotzdem bleibt ihr das *Kenotische* zeitlebens auf den Leib geschrieben. Ich meine damit: Als messianisches Volk ist die Kirche verherrlicht in Christus. Doch die Art und Weise, in der sich diese Auszeichnung an sie mitteilt, bleibt ganz und gar inkarnatorisch bestimmt. Und damit schließt sich der Kreis meiner Thesen. Denn unter den Bedingungen einer noch nicht in Gott verklärten Welt braucht die Kirche zur Vergewisserung ihres Auftrags den konkreten Anhalt: die Schrift, das Bekenntnis, das Dogma, die Liturgie, das Recht. In alledem spiegelt sich die unbedingte Entschiedenheit Gottes für die Welt, die mit der Inkarnation des Wortes besiegelt wurde. Schrift, Bekenntnis, Dogma, Liturgie und Recht – vieles daran mag harsch, ungelenkt, überzogen, sogar skandalös erscheinen; doch gerade das Widerständige indiziert den *«Gott in Welt»* und verhindert, dass man ihn zu Gunsten eines vordergründigen interreligiösen Friedens hinter die Wolken zurückschickt.

Und welches Gewicht hat das Phänomen *«Kirche»* im Dialog des Christentums mit den Religionen? Worin liegt der Segen ihrer *kenotischen* Bindung an die Frömmigkeit Palästinas, an die Philosophie der Griechen und das Recht der Römer?

Man entgeht der Versuchung, im Gespräch das *«Fleisch»* zu vergessen und sich in unverbindliche Allgemeinplätze zu flüchten. Ich halte wenig davon, die Nähe zwischen den Religionen in einer transzendentalen (oder transzendent-mystischen) Rückwelt zu suchen. Auf diese Weise wird das Widerständig-Geschichtliche, gänzlich Unableitbare des Christusereignisses nur allzu schnell zum Modellfall einer Wirklichkeit erklärt, deren Manifestation alle möglichen Gesichter kennt. Und sofort stehen der pluralistischen Doktrin, dass aus dem einen Quellstrom des Transzendenten alle Religionen (sofern sie bestimmte Qualitätskriterien erfüllen) gleichrangig hervorgehen, Tür und Tor offen: «Die Kanalisierung und Gerinnung dieses Stromes zu religiösen Entitäten mit eigenen Traditionsbildungen in Lehre, Kult und Gemeinschaftsleben erfolgte je nach der spezifischen Eigenheit des geschichtlich-kulturellen Bodens, der vom göttlichen Urquell bewässert wurde».³²

Ich setze dagegen und sage: Ohne den einmaligen Fall der kenotischen Gottespräsenz in Jesus von Nazaret bliebe das Phänomen menschlicher Religiosität in einer rätselhaften Schwebelage. Die Religionen sind nicht deshalb gleichwertig, weil sie sich ein- und demselben Quellgrund verdanken. Wie sollte eine solche Behauptung ohne orientierenden Maßstab jemals einsichtig zu machen sein?³³ Den Religionen gebührt vielmehr deshalb höchste Aufmerksamkeit und Wertschätzung, weil es das kenotisch Einmalige tatsächlich gegeben hat – wovon die Kirche kraft ihrer responsorischen Anschaulichkeit Zeugnis gibt. An ihr schärft sich der Sinn für das konkret Anschauliche der anderen Religionen: für die Gebetsfahnen und rituellen Waschungen, die heiligen Flüsse und Orte, für die Mythen, Tempelanlagen und heiligen Schriften. Ich sehe in alledem Bastionen des Protests angesichts einer Welt, die aus den Fugen geraten ist und verändert werden muss. Dass sie – gerade durch die Religionen – verändert werden *kann*, verbürgt das Christusereignis, dessen Segen die Kirche mit allen Menschen guten Willens teilen muss.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. M. VON BRÜCK, W. LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte. Konfrontation. Dialog*, München 1997, bes. 412–478.

² Vgl. dazu R.J.C. ODCHIGUE, *The Radical Kenoticism of Gianni Vattimo and Interreligious Dialogue: Studies in Interreligious Dialogue* 16 (2006) 173–189; M. WARREN, *The Meaning of Identification*: G.H. Anderson (ed.), *The Theology of Christian Mission*, London 1961, 231–234.

³ *The Emptying Christ. A Christological Approach to Interfaith Dialogue: Studies in Interreligious Dialogue* 11 (2001) 5–24, hier 12 f.

⁴ Ebd. 17.

⁵ Ebd. 20.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. M.TH. FREDERIKS, *Kenosis as a Model for Interreligious Dialogue: Missiology. An International Review* 33 (2005) 211–222, hier 217, mit entsprechender Literatur (eigene Hervorhebung).

⁸ Ebd. 217.

⁹ Ebd. 218.

¹⁰ Vgl. B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD; 158), Freiburg – Basel – Wien 1995.

¹¹ Instruktiv dazu C.ST. EVANS (ed.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, bes. 9–24.

¹² EVANS, *Introduction: Understanding Jesus the Christ as Human und Divine: Kenotic Christology*, 7.

¹³ G.D. FEE, *The New Testament and Kenosis Christology: Evans*, 35 f.

¹⁴ JENSEN, *Emptying Christ*, 6.14; FEE, *Kenosis Christology*, 30–35.

¹⁵ *Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet. Für eine interioristische Lesart der Konzilsklärung Nostra aetate: Gregorianum* 87 (2006) 727–747, hier 737; dazu ders., *Neuer Inklusivismus und Interiorismus. Erkenntnistheoretische und methodische Überlegungen zur Theologie der Religionen*: L. Messinese, Ch. Göbel (ed.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro* (Studia Anselmiana; 142) 619–635, hier 625–632.

¹⁶ Paradigmatisch dafür J. HICK, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 60-80, bes. 62-69.

¹⁷ Zitate und Kommentar bei W.A. EULER. «Pia philosophia et docta religio». Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola (Humanistische Bibliothek), München 1998, 188-197. 189.

¹⁸ Emptying Christ, 12.

¹⁹ Kenosis as Model, 217.

²⁰ Vgl. J. HICK, Gotteserkenntnis, 73: «Ohne dieses Postulat würden wir uns einer Vielfalt von *personae* und *impersonae* gegenübersehen, für deren jede in Anspruch genommen würde, die Letztwirklichkeit zu sein, die doch keine von ihnen alleine sein kann».

²¹ Vgl. R.R. BROUWER, Kenosis in Philippians 2:5-11 und in the History of Christian Doctrine: O. Zijlstra (ed.), Letting go. Rethinking Kenosis, Bern 2002, 69-108, bes. 75 f.

²² Emptying Christ, 15.

²³ In seinem Essay «Crede di Crede» von 1996; vgl. dazu ODCHIGUE, Radikal Kenoticism, 184-186.

²⁴ Vgl. G. VATTIMO, Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy, Stanford 1997, 73; ders., Die Stärken des schwachen Denkens. Ein Gespräch: M.G. Weiß, Gianni Vattimo. Einführung, Wien 2003, 171-182; dazu ZIJLSTRA, Introduction: Letting go, 7-23.

²⁵ Vgl. P. TILLICH, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen: ders., Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie (Ges. Werke Bd. V), Stuttgart ²1978, 51-98, bes. 94-98; K. BARTH, Das Problem der Religion in der Theologie: ders., Kirchliche Dogmatik § 17, 1.3.

²⁶ BERNHARDT, Einleitung I. Kopernikanische Wende in der Religionsgeschichte: ders. (Hg.), Horizontüberschreitungen, 29.

²⁷ Geheimnis aus dem wir leben (Kriterien; 6), Einsiedeln ²1990, 144.

²⁸ Vgl. FREDERIKS, Kenosis as Model, 214 f.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ K. VON STOSCH, Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002) 294-311, hier 309. 311.

³¹ Ebd. 305.

³² BERNHARDT, Einleitung, 20; es handelt sich um eine zusammenfassende Beschreibung der von W.C. Smith angestoßenen Richtungen.

³³ Ich schließe mich mit dieser rhetorischen Frage einem Argument von G. D'COSTA an: Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 221-231, hier 225: «Auf welcher Basis kann man behaupten, dass es «einen gemeinsamen Grund und ein gemeinsames Ziel aller Religionen» gibt und dass «derselbe Gott ... in allen Religionen am Werk ist», wenn man dies nicht durch die Offenbarung *Gottes in Christus* weiß, die damit universale und normative Bedeutung erhält?» (Hervorhebungen im Original).