

Ansgar Kreutzer

(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft

Zu Aktualität und Relevanz einer *kenotischen* Theologie¹

1 Einleitung: Gegen die „identitäre Umformung des Christentums“²

Als beim Katholikentag 2018 in Münster auch der AfD-Vertreter zu einer Podiumsdiskussion der kirchenpolitischen Sprecher aller im deutschen Bundestag vertretenen Parteien eingeladen wurde, entwickelte sich dazu eine kontroverse Diskussion. „Ein Bündnis katholischer Vereine und Initiativen [rief, A.K.] dazu auf, den AfD-Politiker offiziell auszuladen und damit ein Zeichen gegen rechtes Gedankengut zu setzen.“³ Die Organisatoren hielten zwar an der Einladung fest, bestritten jedoch, der AfD damit ein Podium bieten zu wollen. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Thomas Sternberg, bekräftigte bei dieser Gelegenheit seine Grundsatzkritik an der AfD, der er eine entfremdende Instrumentalisierung des Christentums vorwarf: „Die Partei geriere sich ‚als Verteidigerin des christlichen Abendlandes‘, stehe aber ‚im fundamentalen Widerspruch zum christlichen Menschenbild‘.“⁴

Den „fundamentalen Widerspruch“ machte er in der Positionierung zum Pluralismus fest. So kritisierte Sternberg die „Ideologie einer homogenen Gesellschaft, aus der sie [die AfD, A.K.] viele Menschen wegen deren Glaubens, deren Herkunft oder deren Überzeugungen ausgrenzen will“⁵. Solch klare gesellschaftspolitische Stellungnahmen kirchlicher Vertreter und Vertreterinnen gegen rechte Vereinnahmungstendenzen christlicher Identität werden von der wissenschaftlichen Theologie zunehmend sekundiert. Im Vorwort eines 2017 erschienenen Sammelbandes formuliert der Sozialethiker Walter Lesch: „Im Rahmen der aktuellen Kontroversen fällt auf, wie die christlichen Kirchen mit oft unmissverständlicher Schärfe gegen populistische Stimmungsmache und für ein Projekt aufgeklärter und toleranter Demokratie Partei ergriffen haben. Dieser Elan ist aus theologischer und ethischer Sicht nachdrücklich zu begrüßen [...]“.⁶ Der Tübinger Pastoraltheologe Michael Schüßler ruft zum Widerstand gegen eine „identitäre“ Interpretation des Christentums auf. Schüßlers Kern-

¹ Der Text beruht auf meiner Antrittsvorlesung, die ich am 15. Juli 2019 an der Justus-Liebig-Universität Gießen gehalten habe.

² Vgl. Michael Schüßler, Nicht ohne die Anderen! Widerständiges zur identitären Umformung des Christentums, in: LS 69 (2018), 392–399.

³ Ebd., 392.

⁴ <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/katholikentag-haelt-an-einladung-eines-afd-vertreter-fest/> [Abruf: 31.01.2020]. (Das Zitat im Zitat stammt von Thomas Sternberg.)

⁵ Thomas Sternberg zit. n. ebd.

⁶ Walter Lesch, Vorwort, in: ders. (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 9–10, hier: 9.

argument besteht darin, christliche Identität gerade nicht singularistisch-identitär bestimmen zu können, sondern nur plural: „Das Christentum ist keine identitäre Religion!“⁷ Das christliche Identitätskonzept einer „Treue zum [...] Ursprung“ gehe vielmehr von einer „notwendigen Vielfalt an Orten und Praxisformen“ aus.⁸

Die folgenden Überlegungen reihen sich in diese Suche einer nicht-identitären Bestimmung christlicher Identität ein.⁹ Sie stoßen dabei auf ein biblisch bezeugtes, rezeptionsgeschichtlich weit verbreitetes und in der aktuellen Theologie an Bedeutung gewinnendes christliches Leitmotiv, das sich in die Identitätssemantik einschreibt *und* sich zugleich davon distanziert: die im paulinischen Philipperbrief grundlegende Rede von der „Kenosis“, der sogenannten Selbst-Entäußerung Christi. Im Folgenden sollen Aktualität und Relevanz dieser christlichen Grundkategorie als nicht-identitärer Identitätsbestimmung des Christlichen in einem Dreischritt erschlossen werden: Den Ausgangspunkt stellt die identitätstheoretisch formulierte Pluralismustheorie dar, welche die österreichische Philosophin und Journalistin Isolde Charim vorgelegt hat. Daran schließt sich eine knappe Auslegung des biblischen Kenosismotivs an, das sich identitätstheoretisch interpretieren lässt. Schließlich soll in einem synthetischen Schritt die Bedeutung einer kenotisch bestimmten christlichen (Meta-)

Identität für die plurale und individualisierte Gesellschaft herausgearbeitet werden.

2 „Weniger ich“. Isolde Charims identitätstheoretische Konzeption des Pluralismus

Isolde Charims Buch „Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert“ stellt im Kern einen Wissenschaftsessay mit dem Mut zu klaren Durchblicken und zugespitzten Thesen dar.¹⁰ Es lebt von einer – freilich auch immer wieder zu relativierenden – Dichotomie zwischen einer sich sukzessive auflösenden homogenen und einer sich immer stärker herausbildenden pluralistischen Gesellschaft:

2.1 Der „alte“ Individualismus: (Fiktive) Homogenität

In einem breiten historischen Bogen interpretiert Charim die neuere Gesellschaftsgeschichte individualisierungstheoretisch. Individualisierung ist kein spätmodernes, heutiges Phänomen; vielmehr lässt die Autorin sie sozialgeschichtlich nach der Französischen Revolution um 1800 einsetzen. „In dieser Bewegung, die man als das erste Zeitalter des Individualismus bezeichnen könnte, tritt der Einzelne aus seinen vorgegebenen Zusammenhängen hinaus. Dieser erste, aus unserer Perspektive der ‚alte‘

⁷ Michael Schüßler, Nicht ohne die Anderen! (s. Anm. 2), 397.

⁸ Ebd., 398.

⁹ Identität, auch und gerade in einem nicht-identitären Sinne, scheint mir zunehmend Thema fruchtbarer theologischer Reflexionen; vgl. etwa: Karlheinz Ruhstorfer, Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019; Hans-Joachim Höhn, Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018; Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013.

¹⁰ Isolde Charim, Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert, Wien 2018. Das vom Genre her populärwissenschaftlich gehaltene Buch erhielt 2018 den Philosophischen Buchpreis, der vom Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover verliehen wird. Vgl. <https://idw-online.de/de/news690997> [Abruf: 03.02.2020].

Individualismus hat den Einzelnen aus den Festschreibungen der Ständegesellschaft befreit.“¹¹ Zur individualisierenden Demokratisierung tritt in Charims Lesart ein zweiter, anders gelagerter und doch komplementärer Prozess: die Nationalisierung. Die Komplementarität beider Prozesse erklärt die Autorin identitätstheoretisch: Demokratisierung lebt von der politischen Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen, beruht auf dem Absehen von individuellen Merkmalen im politischen Prozess: „Weil wir als [gleichberechtigte, A.K.] Wähler alle unsere Besonderheiten abstreifen.“¹² Die durch diese Abstraktion entstehende Identitätslücke wird über ein spezifisches Identitätsangebot gefüllt: die nationale Zugehörigkeit. „Die Nation hat dem abstrakten demokratischen Subjekt, dem abstrakten Citoyen, der abstrakten Rechtsperson das Gegenteil einer Abstraktion angeboten. Sie hat ihm eine Gestalt angeboten. Eine Gestalt mit positiven Identitätsmerkmalen für das Individuum als öffentliche Person.“¹³ Wie der prominente Politikwissenschaftler Benedict Anderson hält Charim die im alten Individualismus Identität verleihende Nation zwar für eine Gemeinschaftsfiktion („imagined community“),¹⁴ die jedoch erfolgreich den Eindruck einer weitgehenden homogenen Gesellschaft erweckt. „Und genau deshalb – wegen dieser Gestalten – glauben wir, alle anderen An-

gehörigen unserer Nation zu kennen. Wir identifizieren uns, wir identifizieren die anderen mit diesem Typus. Genau weil es solche Gestalten gibt, funktionierte die nationale Illusion, genau deshalb hat die Illusion der homogenen Gesellschaft funktioniert.“¹⁵ Einer solch (fiktiv) homogenen Gesellschaft ordnet Charim – zumindest im Ideal – auf sozialer Ebene das Gefühl vollständiger Zugehörigkeit und auf individueller Ebene den Eindruck vollständiger Identität zu: „Homogen ist eine Gesellschaft, wenn man glaubt, ihr unmittelbar anzugehören – unmittelbar und selbstverständlich. Wenn man also glaubt, ihr voll und ganz anzugehören, voll und ganz zu sein. Das ist ihre wesentliche Definition.“¹⁶

2.2 Der „neue“ Individualismus: Pluralismus

Methodisch entwirft Charim die Kennzeichnung unserer Gegenwart, den „neuen Individualismus“, als idealtypisches und dichotomes Gegenbild zum „alten Individualismus“. Als anschauliches Paradigma des neuen Individualismus erscheint Charim eine Plakataktion der Wiener Integrationsbeauftragten:¹⁷ „Vor einiger Zeit konnte man in Wien an vielen Orten ein Plakat sehen: ein türkisfarbenes Bild, auf dem stand: ‚Der Bauch sagt: Respekt ist Kopfsache.‘ Darunter vier Köpfe: ein Mann mit jüdischer

¹¹ *Isolde Charim*, Ich und die Anderen (s. Anm. 10), 16.

¹² Ebd., 17.

¹³ Ebd., 18.

¹⁴ Vgl. die Rede von der „imagined community“ bei *Isolde Charim*, ebd., 21, und den schon klassischen Text: *Benedict Anderson*, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. Main 1988 (Orig.: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London 1983).

¹⁵ *Isolde Charim*, Ich und die Anderen (s. Anm. 10), 19.

¹⁶ Ebd., 22.

¹⁷ Vgl. auch den Gastbeitrag dazu von *Isolde Charim* (vom 22.5.2015) in: <https://www.wienerzeitung.at/meinung/gastkommentare/753279-Der-Mann-mit-dem-Trachtenhut.html> [Abruf: 31.01.2020].

Kippa, ein Schwarzer, eine Frau mit Kopftuch und ein Mann mit Trachtenhut. Man sieht die vier Köpfe von hinten. Es geht also nicht um die einzelnen Individuen. Diese sind Träger von Zeichen, von Zeichen, die sie unterscheiden. Sie sind Repräsentanten von Ethnien, Religionen, Klassen. Interessant an dem Bild ist, dass der Trachtenhut-träger Teil dieser Reihe ist.“¹⁸

Im Einreihen des „Trachtenhutträgers“, des in nationaler Stereotypie gedacht ursprünglich hegemonialen Typus im österreichischen Kontext (aus dem das Plakat stammt), in eine grundsätzlich fortsetzbare (plurale) Reihe gleichberechtigter Kulturtypen besteht der entscheidende Symbolwert des Bildes. Im neuen Individualismus haben sich die Parameter von Zugehörigkeit und Identität verschoben: Gibt es nicht mehr die eine als homogen erachtete Gesellschaft, kann es auch keine „volle“ Zugehörigkeit mehr geben. Fällt diese die Individuen umgebende selbstverständliche Kultur als quasi monopolartige Identitätslieferantin weg, kann es individuell keine „ganze“ Identität mehr geben: „Wenn die homogene Gesellschaft uns versprochen hat, dass wir ihr voll angehören können. Und wenn die homogene Gesellschaft uns versprochen hat, dass sie uns ganz macht, dass sie uns mit einer ganzen Identität versorgt, dann muss man jetzt im Umkehrschluss sagen: Eine heterogene, eine pluralisierte, eine vielfältige Gesellschaft bedeutet, dass man ihr nicht mehr ganz, nicht mehr direkt, nicht mehr selbstverständ-

lich angehört. Und eine heterogene Gesellschaft bedeutet auch, dass wir nicht mehr auf dieselbe Art Ich sind. [...] Wir sind nicht mehr ganz.“¹⁹

Charim gesteht zu, dass das Identitätsmanagement unter pluralistischen Bedingungen mit der schwierigen Herausforderung verbunden ist, dass das Ich mit einer „Einschränkung seiner eigenen Identität“²⁰ auskommen muss: „Wir sind heute weniger Ich, weil wir eingeschränkt, weil wir nicht selbstverständlich, weil wir in Frage gestellt sind [...]. Wir leben im *identitären Prekariat*. Und wie jedes Prekariat verlangt uns das mehr Arbeit ab als gesicherte, fixe Verhältnisse.“²¹ Aus diesem soziologischen Befund lässt sich eine – theologisch instruktive – Herausforderung für religiöse Identität unter pluralisierten Bedingungen ableiten.

2.3 Herausforderungen für religiöse Identität

Im Falle der Religionen und Religionsgemeinschaften ortet Charim, im Rückgriff auf den Religionssoziologen P. L. Berger, zwei Pluralismen:²² Einerseits ist durch die Koexistenz verschiedener religiöser Überzeugungen auch das Feld der Religion vom Pluralismus durchdrungen. Sowohl religiöse Identität als auch religiöse Zugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften tendieren unter den Bedingungen sozialen und religiösen Pluralismus dazu, nicht mehr „voll“ und „ganz“ zu sein. „Die Pluralität konkurrierender Identitäten, Überzeugun-

¹⁸ *Isolde Charim*, Ich und die Anderen (s. Anm. 10), 30.

¹⁹ Ebd., 36.

²⁰ Ebd., 51.

²¹ Ebd., 48.

²² Die wissens- und religionssoziologische Pluralismustheorie P. L. Bergers steht in vielen Aspekten im Hintergrund von Charims Auseinandersetzungen mit der Pluralisierung: *Peter L. Berger*, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a. Main–New York 2015.

gen, Gemeinschaften hat [...] Eingang in den Glauben selbst gefunden.“²³ Andererseits kommt zu diesem Pluralismus innerhalb der Religionen noch ein zweiter: der Pluralismus von Religiosität und Säkularität. Denn die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen bedarf eines neutralen, in diesem Sinne säkularen Rahmens, in dem diese Verschiedenheit Platz hat, bedarf also des weltanschaulich neutralen Rechtsstaates. Eine symbolpolitische Konsequenz des neutralen Rechtsstaates besteht etwa darin, dass Repräsentanten des Staates *in ihrer Funktion* als Repräsentanten des Staates sich religiöser Symbolik zu enthalten haben. Charim macht dies am Beispiel des Justizsystems deutlich: Selbstverständlich können Träger des Rechtssystems, etwa Richter und Richterinnen, religiöse Menschen sein, selbstverständlich können sie sich im öffentlichen Raum der Symbole ihrer religiösen Identität bedienen (Kreuze, Kopftücher, Kippas). Sie können dies – Charims Modell nach – jedoch nicht, wenn sie *in Repräsentanz des Pluralität ermöglichenden neutralen Staats* auftreten. „So können etwa nicht nur christliche weiße Männer Richter werden, die die nationale Gestalt ‚erfüllen‘, sondern eben auch muslimische oder jüdische Männer oder Frauen – aber diese können nicht mit Kopftuch, mit Scheitel (der jüdischen Perücke) oder mit Kippa Recht sprechen.“²⁴ Identitätstheoretisch gewendet setzt diese dem Pluralismus geschuldete Akzeptanz religiöser neutraler Zonen die Einhegung der eigenen religiösen Identität voraus, die auch in diesem Sinne nicht mehr „ganz“ ist oder sein darf: Es bedarf „in einer pluralisierten Ge-

sellschaft [...] im Bereich der Öffentlichkeit einer Spaltung, einer Einhegung, einer Begrenzung der je besonderen Identität“²⁵. Aus dieser dem religiösen Pluralismus und dem neutralen Rechtsstaat geschuldeten Fähigkeit zur Selbstbegrenzung heraus postuliert Charim eine Art Metaidentität, die Bedingung gelingender Pluralität ist: Danach ist nicht entscheidend, welche kulturelle, weltanschauliche oder religiöse Identität wir haben. Entscheidend ist die Metaebene des Verhältnisses zu dieser Identität, wie Charim metaphorisch formuliert, „wie wir unsere Identität bewohnen“²⁶. „Die entscheidende Frage lautet nicht: *Wer bist du?* Die entscheidende Frage lautet vielmehr: *Wie stehst du zu dem, was du bist?* Wie stehst du dazu, Österreicher, Türke oder Tschetschene zu sein? Wie lebst du dein Christentum, dein Judentum, wie lebst du deinen Islam oder deinen Atheismus? *Das* ist die Frage der pluralisierten Gesellschaft. *Das* ist die Kernfrage unserer Zeit.“²⁷ Für das christliche Selbstverständnis stellt, so der weiter zu entfaltende Leitgedanke, das Kenosismotiv eine zentrale Ressource dar, um die christliche Identität in einem pluralitätsfähigen Sinne zu „bewohnen“.

3 Kenosis als Weise, die christliche Identität zu „bewohnen“. Identitätstheoretische Interpretationen zum Philipperhymnus (Phil 2,5–11)

„Kenosis (griech. = Entleerung, Verzicht) ist ein neutestamentliches Wort, mit dem die Selbstentäußerung des göttlichen Lo-

²³ Isolde Charim, *Ich und die Anderen* (s. Anm. 10), 61.

²⁴ Ebd., 78 f.

²⁵ Ebd., 78.

²⁶ Ebd., 213.

²⁷ Ebd., 214.

gos in der Inkarnation [...] zum Ausdruck gebracht wird.“²⁸ Es entstammt dem berühmten Philipperhymnus, dem Christusblob, das sich im Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde von Philippi findet:

„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich [griech.: „ekénōsen“, A.K.] und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,5–11)²⁹

Versteht man unter Identität, zunächst der Wortbedeutung nach, „Selbig-

keit“ (von lat. „idem“ = „dasselbe“), also so etwas wie den Grundzug, das bleibende Erkennungsmerkmal einer Sache, so lässt sich dieser Text als ein Identitätsnarrativ des Neuen Testaments, ja des Christentums insgesamt verstehen. Der Bibelwissenschaftler Thomas Söding spricht von einem „neutestamentliche[n] Paradigma“³⁰. Dieser Text „schlägt zum ersten Mal einen Bogen von der Präexistenz über die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi bis hin zur Erhöhung und zur Verleihung des Kyrios-Namens. Damit steht Phil 2,6–11 [...] am Beginn eines Weges christologischer Reflexion, der sich bis zu den Dogmen der großen Ökumenischen Konzilien und weit darüber hinaus verfolgen lässt“³¹. Im Zentrum des paradigmatischen, christliche Identität stiftenden Textes steht jedoch zugleich das Moment der Selbstentäußerung, der Selbstdistanz, des von Sich-Selbst-lassens („hielt aber nicht daran fest [...], son-

²⁸ So eine erste knappe Definition von *Herbert Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 342. Eine Auseinandersetzung mit dem Kenosismotiv unter der Perspektive theologischer Handlungstheorie habe ich in ausführlicher Form in meiner Habilitationsschrift unternommen: *Ansgar Kreutzer*, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Insgesamt lässt sich eine gewisse Konjunktur theologischer Beschäftigungen, von unterschiedlichen Blickwinkeln aus, mit der Kenosisthematik verzeichnen. Vgl. z. B. das Themenheft „Die Kenosis der Ohnmacht“: *IKaZ* 44 (2015), H. 3, und die einerseits unterschiedlich gelagerten, andererseits alle im Vulnerabilitätsdiskurs angesiedelten jüngeren Dissertationsschriften: *Katharina Ganz*, „... da ich aber als Frauenzimmer in der katholischen Kirche keine Stimme habe und folglich so viel als todt bin ...“. Kreativität aus Vulnerabilität am Beispiel der Ordensgründerin Antonia Werr, Würzburg 2016; *Miriam Leidinger*, Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward, Regensburg 2018; *Michaela Neulinger*, Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit, Paderborn 2018. Im Rahmen ihrer breiten theologischen und interdisziplinären Auseinandersetzungen mit Verwundbarkeit greift ebenfalls Hildegund Keul auf die Kenosisthematik zu, vgl. etwa: *Hildegund Keul*, Inkarnation. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit, in: *ThQ* 192 (2012), 216–232.

²⁹ Nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollst. durchges. u. überarb. Ausg., Stuttgart 2016.

³⁰ *Thomas Söding*, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6–11), in: *ders.*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, Tübingen 1997, 104–131, hier: 112.

³¹ Ebd.

dern er entäußerte sich“, [Phil 2,6]), ein Moment also, das – im Hinblick auf Charims Pluralismustheorie einer notwendigerweise *eingehetzten* Identität – von Bedeutung für eine pluralitätsfähige Bestimmung des Christlichen sein könnte. Dieser spezifischen Form kenotisch eingehetzter Identität soll mit identitätstheoretischen Interpretationen des Textes und im Sinne biblischer Inspirationen unter drei Aspekten nachgegangen werden:³²

3.1 Die literarische Form des Christuslobes

Schon durch seine Komprimierung der Christusinterpretation muss dem dichten Text Phil 2,5–11 eine kerygmatische, eine den Glauben elementarisierend zum Ausdruck bringende Funktion zugeschrieben werden. Der Bibliker Franz Zeilinger nennt ihn daher eine „Kurzformel des Glaubens“³³. Sein „Sitz im Leben“ ist in einer Situation angesiedelt, die auch der kollektiven Selbstvergewisserung gilt: der Gemeindeliturgie. Zugleich nimmt der Text jedoch durch seine offenkundig literarische Gestaltetheit Abstand von einer klar definierten Glaubensformel. Zweifellos handelt es sich um einen poetischen, ja lyrischen Text, der einen „gehobenen, feierlichen Stil[]“³⁴ aufweist. Diese literarische Gestalt hat Auswirkungen auf eine adäquate Auslegung. Das Zentrum des Christentums wird hier nicht mit einem spekula-

tiv-dogmatischen, sondern gerade mit einem vom Genre her wesentlich interpretationsoffenerem poetischen Text in Worte gefasst. „Phil 2,6–11 stellt keinen theologischen Traktat dar, sondern ein kerygmatisches Christuslob, dessen sprachlicher Ausdruck wesentlich metaphorisch und doxologisch geprägt ist.“³⁵ Insofern wird mit dieser zu pluralen Interpretationen einladenden literarischen Form dem identitätsstiftenden Christusbekenntnis eine Pluralitätsaffinität eingeschrieben.

3.2 Die ethischen Einbindungen des Christusbekenntnisses

Bereits Paulus umgibt das ihm vermutlich vorliegende Christusgedicht mit einem bezeichnenden Rahmen, einer sozusagen spezifischen Metaebene. Er bettet den christologischen Text in einen paränetischen (also der Gemeindeermahnung dienenden) und ethischen Kontext. Dies zeigt sich auf einer literarischen Makro- wie Mikroebene:

Auf der Gesamtebene seines Briefes an die Philipper ordnet Paulus den Christushymnus in sein Zentralthema, die Eintracht in der Gemeinde ein, wie es programmatisch in Phil 2,2 zum Ausdruck kommt: „[...] macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig, einträchtig“. In der Mitte seiner Gemeindeermahnung im Brief, Phil 1,12–3,1, platziert Paulus bewusst den Christushymnus.

³² Ich greife hier auf elaboriertere bibeltheologische Ausführungen zurück aus: Ansgar Kreutzer, Kenopraxis (s. Anm. 28), 174–236 (Lit!); vgl. darüber hinaus auch *ders.*, Kenosis und Solidarität. Die Perspektive der „Christopraxis“, in: *ders.*, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 181–203.

³³ Franz Zeilinger, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988, 74.

³⁴ Samuel Vollenweider, Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11), in: NTS 45 (1999), 413–433, hier: 415 (im Orig. kursiv).

³⁵ Rainer Schwindt, Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: SNTU (2006), 1–60, hier: 3.

Auch auf der Mikroebene der unmittelbaren innertextuellen Bezüge des Hymnus stellt Paulus das identitätsbildende christologische Bekenntnis unter spezifisch ethische Vorzeichen. Zwei Verse vor dem Aufrufen des Christuslobes kommt er zum individualethischen Kern seiner Gemeindeermahnung, dem Aufruf zur Demut, als zentrale Bedingung der von ihm so gewünschten Eintracht in der Gemeinde: „dass ihr nichts aus Streitsucht und nichts aus Prahlerei tut, sondern in Demut (*tapeinophrosýnē*) schätze einer den andern höher ein als sich selbst.“ (Phil 2,3) Schließlich stellt auch der unmittelbare Einleitungsvers Phil 2,5 eine dezidierte Verbindung von Ethik und Christologie her: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht.“ Ein etwas subtilerer Zusammenhang von Christusdeutung und Demutsethos zeigt sich im griechischen Urtext klarer: Das auf der ethischen Ebene angesiedelte Demutsmotiv aus V. 2,3 („in Demut“/„*tapeinophrosýnē*“) wird in der Interpretation des Christusereignisses in Phil 2,8 mit einem Wort aus der gleichen Wortfamilie wieder aufgenommen: „er [Christus] erniedrigte sich [*etapeinōsen*]“. Im wahrsten Sinne des Wortes entsteht so für die (griechisch sprechenden) Leserinnen und Leser ein Gleichklang aus Ethik und Christologie: „Als Urbild und Vorbild prägt Jesus Christus das Selbstverständnis und das Verhalten von Gemeinde und Apostel.“³⁶

In unserem Zusammenhang ist beachtlich, dass das Identitätszentrum des Christentums, die verdichtete Christusinterpretation im Hymnus, von Paulus konstitutiv unter die damit engstens verbundene Metaebene eines Ethos der Demut und Bescheidenheit gestellt wird. Bereits auf biblischer Ebene gilt für das Kenosismotiv: Christliche Identität und Fähigkeit zur Selbstzurücknahme, zur „Einhegung von Identität“ (nach Charim) durchdringen sich.

3.3 Die politischen Konnotationen

In Auslegungen des Philipperhymnus wird nicht nur auf dessen ethische Rahmung bei Paulus, sondern ebenso auf dessen Aufgreifen politischer Semantik verwiesen.³⁷ So unterbreitet etwa der Exeget Samuel Vollenweider den „Vorschlag einer erneuerten *politischen* Auslegung von Phil 2,6“³⁸. Für instruktiv zur Interpretation des ganzen Christushymnus hält er den Eingangsvers Phil 2,6, den die Einheitsübersetzung mit den (politisch entschärften) Worten wiedergibt: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein.“ Auf eine politisch-theologische Spur bringt hingegen der griechische Originaltext, der den etwas rätselhaften Ausdruck „*ouch harpagmón*“, deutsch „nicht wie einen Raub“, enthält. Eine wörtlichere Übersetzung von Phil 2,6 müsste demnach lauten: „nützte das Sein gleich Gott nicht wie einen Raub (*ouch harpagmón*) aus“³⁹. Diese mit Besitz- und Herrschaftsmetaphorik

³⁶ Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1999, 154.

³⁷ Vgl. zu solchen politischen Assoziationen z. B. auch Rainer Schwindt, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus und die Zusammenstellung bei Ansgar Kreutzer, Solidarität und Kenosis* (s. Anm. 32), 196–199.

³⁸ Samuel Vollenweider, *Der „Raub“ der Gottgleichheit* (s. Anm. 34), 427; vgl. auch unter ähnlicher Perspektive zum Philipperbrief insgesamt: ders., *Politische Theologie im Philipperbrief?*, in: Dieter Sänger/ Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes*, Tübingen 2006, 457–469.

³⁹ So die wörtlichere Übersetzung bei Franz Zeilinger, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit* (s. Anm. 33), 71.

operierende Semantik erschließt Vollenweider religionshistorisch. Dabei stellt er motivgeschichtliche Zusammenhänge zwischen dem „Gott gleich Sein“ und illegitimen Herrschaftsansprüchen her: „Gleichheit mit Gott hat es sowohl in der jüdischen wie in der hellenistischen Welt entscheidend mit *Herrschaft* zu tun.“⁴⁰ Im jüdisch-biblischen Kontext trifft Vollenweider auf den „Typ von gewaltigen *Herrschern* [...], die in ihrer Machtfülle die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich eine göttliche Position anmassen“⁴¹. Für den hellenistischen Zusammenhang nennt er u. a. Stilisierungen des griechischen Feldherrn Alexanders als „exemplarische[n] Welt-räuber[s]“⁴². Diese religionsgeschichtlichen Bezüge der verwandten Semantik führen zu einer politisch-theologischen, herrschafts- und sozialkritischen Lesart des Textes, die mit der machtkritischen Einschärfung eines Demutsethos bei Paulus korrespondiert: „der sich selbst erniedrigende Christus wird in Phil 2,6–11 als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt. Christi Weltherrschaft beruht nicht auf Usurpation und Selbsterhöhung, sondern auf Entäusserung und Dahingabe für Andere.“⁴³ Das hier anklingende, politisch-theologisch relevante Solidaritätsmotiv, die „Dahingabe“ Jesu Christi für Andere, seine Identifizierung mit den Herabgewürdigten, die Paulus als Ur- und Vorbild christlichen Lebens darstellt, ist in der Rezeptionsgeschichte des Textes herausgestri-

chen worden: „In der Theologiegeschichte [...] wurde und wird die Kenosis im Zusammenhang mit der Solidarität Jesu mit den Erniedrigten [...] betont.“⁴⁴

3.4 Biblische Inspirationen zur Bestimmung christlicher Identität

Damit ergeben sich aus einer solchen, freilich selektiv identitätstheoretisch interessierten Lesart des biblisch und theologiegeschichtlich zentralen Philipperhymnus zusammengefasst einige Inspirationspotenziale zur Bestimmung christlicher Identität:

Obwohl (oder weil) es sich um einen kerygmatisch verdichteten Text, eine Komprimierung der Christusdeutung, handelt, ist diese Identifizierung des Christlichen gerade in die für plurale Interpretationen offeneren Formen von Hymnus und Poesie gegossen. Paulus verklammert die Selbstentäußerung Christi als zentralen Glaubensinhalt konstitutiv mit einem Ethos von Demut und Eintracht. Und die Semantik des Textes weist offensichtliche Assoziationen in den politischen Bereich auf und lässt sich herrschafts- und sozialkritisch lesen. Sie bettet das Christusbekenntnis und die ihm entsprechende Lebensform ein in die theologisch zentrale Idee göttlicher und menschlicher Solidarität mit den Herabgewürdigten und Erniedrigten. Insofern weist schon das biblische Kenosismotiv inspirierende Metaebenen zur Bestimmung, zum „Bewohnen“ christ-

⁴⁰ Samuel Vollenweider, *Der „Raub“ der Gottgleichheit* (s. Anm. 34), 420.

⁴¹ Ebd., 419.

⁴² Ebd., 426.

⁴³ Ebd., 431.

⁴⁴ Herbert Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch* (s. Anm. 28), 342. Verbindungslinien zwischen Kenosis und Solidarität in systematisch-theologischer Perspektive werden etwa auch gezogen bei Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 158–167 (Auslegung von Phil 2,6–11) und – anders gelagert – bei Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage, Einsiedeln* 1990 (vgl. dazu Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis* [s. Anm. 28], 382–390).

licher Identität auf, die sich vor dem eingangs gezeichneten Hintergrund einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft theologisch fortschreiben lassen.

4 Pluralitätsfähigkeit und Kritik negativer Individualisierung. Soziale Relevanzen kenotischer Theologie heute

4.1 Pluralität, Dialog der Religionen und kenotische Meta-Identität

Charims Zeitdiagnose, die wir den Überlegungen zur Aktualität des Kenosismotivs zugrunde gelegt haben, zielt auf eine Erfassung des heutigen, auch religiösen Pluralismus. Zu diesem Kontext passend hat der Münchner Dogmatiker Bertram Stubenrauch seine Theologie des interreligiösen Dialogs kenotisch angelegt und von der „große[n] Stunde dieses Gedankens [der Kenosis, A.K.]“ für den „religionstheologischen Disput“ gesprochen.⁴⁵ Gerade anhand von Stubenrauchs kenotischer Theologie der Religionen bewährt sich die mit Charims Pluralismuskonzept eingeführte Unterscheidung von Identität und Meta-Identität, die sie auf die Metapher des „Bewohnens“ der eigenen Identität bringt.

Denn Kenosis spielt für Stubenrauchs Religionstheologie auf beiden Ebenen eine Rolle: bei der Bestimmung der christlichen Identität, aber auch bei der Metaebene eines angemessenen Verhältnisses zu dieser

Identität. Auf der ersten Ebene, der Umschreibung christlicher Identität, ist für Stubenrauch die Kenosis, also die Selbstentäußerung Christi in Inkarnation und Kreuzesgeschehen, ein zentraler Glaubensinhalt, eine wichtige Elementarisierung des christlichen Glaubens. So ist er davon überzeugt, dass sich „mit Hilfe des Kenosisbegriffs das biblisch bezeugte Heilsgeschehen in einer letzten Tiefe beschreiben“⁴⁶ lässt. Dabei ist Stubenrauch gerade auch die Konkretetheit dieses Heilsgeschehens und seine damit verbundene Unterscheidbarkeit von anderen, nichtchristlichen Heilsangeboten zentral. In einer klaren Distanzierung von einer Haltung „dogmatische[r] Gleichgültigkeit“⁴⁷ besteht er auf den inhaltlichen Differenzen verschiedener religiöser Überzeugungen: Die „Unterschiede zwischen den Religionen sind nun einmal beträchtlich“⁴⁸. In diesem Sinne ist für Stubenrauch die Kenosis, also der Glaube an die Offenbarung Gottes in der Selbstentäußerung Christi, ein zentrales Identitäts- und auch ein Unterscheidungsmerkmal des Christentums.

Auf der Metaebene des Verhältnisses zu dieser Identität entwickelt Stubenrauch – wieder mit Bezug zur Kenosis – jedoch gerade keinen distinkten, keinen abgrenzenden, sondern vielmehr einen dialogischen Habitus. So verbietet ihm eine auf der Kenosis gegründete Interpretation des Christentums jegliche triumphalistische Haltung gegenüber anderen Religionen. Aus der Besinnung auf die Zentren christlichen Glau-

⁴⁵ Bertram Stubenrauch, Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen, in: Ulrike Link-Wieczorek/Uwe Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“, Leipzig 2017, 163–178, hier: 163. Vgl. auch Stubenrauchs ausführlichere Habilitationsschrift zur Thematik: *ders.*, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995.

⁴⁶ *Ders.*, Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen (s. Anm. 45), 165 f.

⁴⁷ Ebd., 165.

⁴⁸ Ebd., 170.

bens, Inkarnation, Kenosis und Kreuz, entspringt eine „Gesinnung“, „die noch einmal das Unerhörte, Widerständige spiegelt, dass Gottes Herrschaft ausgerechnet an einer Richtstätte zum Durchbruch kommt“⁴⁹. Dies verträgt sich nicht mit „eine[m] triumphalen Überlegenheitsgefühl[]“⁵⁰. So werden Herrschafts- und Gewaltabstinenz im Licht der Kenosis zu den zentralen Kriterien des Christseins, deren Überprüfung „extern“ erfolgt, durch „Andersgläubige“: „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 Seehilfe für die Christen unerlässlich.“⁵¹ Die im Kenosismotiv grundgelegte Selbstbescheidung führt Stubenrauch auch zur Religions- und damit letztlich zur Selbstkritik: „Das Kreuz Jesu bedeutet die unaufhebbare Krisis jeder Religion. Kein Glaubenssystem darf sich selbst vergöttlichen und damit der Kritik entziehen.“⁵² Schließlich folgt aus einem kenotischen Selbstverständnis des Christentums, seine Offenheit, ja Angewiesenheit auf Pluralität. Denn: „Christen brauchen die Weisheit der anderen [...]. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimension das Wort Gottes reicht.“⁵³

Zieht man die mit Charim entwickelte Deutefolie zur Pluralismusfähigkeit von

Religionen heran, so erscheint die kenotisch angelegte Religionstheologie Stubenrauchs als Musterbeispiel dafür, wie Bestimmung *und* Einhegung von Identität durch den Bezug zum Kenosismotiv gleichermaßen möglich werden.

4.2 Negative Individualisierung, soziale Exklusion und kenotische Solidarität

Eine zweite soziale Relevanz des christlichen Kenosismotivs, die über seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog hinausreicht, knüpft an die politisch-ethischen Konnotationen an, die schon Anhalt im biblischen Text gefunden haben. Charims Pluralismustheorie möchte nicht nur Gesellschaft beschreiben, sondern auch Beiträge leisten, um „eine pluralisierte Gesellschaft lebbar zu machen“⁵⁴. Dabei hebt sie (wie gesehen) vor allem auf kulturell bestimmte Identitätspolitiken und deren Einhegungen ab. Zu einer friedfertigen, sozial temperierten Gesellschaft gehört freilich auch die Einhegung sozialer Schief lagen, die Charim zwar nicht prioritär behandelt, aber doch im Blick hat: „Identitäts- und Klassenfragen“ sind „nicht fein säuberlich zu trennen“⁵⁵. „Antidiskriminierung ist [...] nicht einfach ein Kulturkampf.“⁵⁶ Auch angesichts sozioökonomischer Konfliktherde, die in die kulturellen Identitätskonflikte hineinspielen, kann eine politisch sensible Kenosistheologie ihre Relevanz erweisen:

Individualisierung, die Charim insbesondere kulturell deutet, hat sozioöko-

⁴⁹ Ebd., 167.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 173.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 171.

⁵⁴ *Isolde Charim, Ich und die Anderen* (s. Anm. 10), 72.

⁵⁵ Ebd., 200.

⁵⁶ Ebd.

nomische Schattenseiten. Die Soziologin Cornelia Koppetsch etwa spricht von einer „negative[n] Individualisierung“, die „keine Freisetzung von Autonomie, sondern eine schrittweise Entkopplung vom Sozialen, gewissermaßen eine De-sozialisierung des Individuums“⁵⁷ bedeutet. Eine solch negative Individualisierung kann zu existenzbedrohender Prekarisierung führen etwa durch „lange Phasen der Arbeitslosigkeit“, „geringfügige Beschäftigungen“ und damit verbunden „soziale[] Isolation“⁵⁸. In der Ungleichheitsforschung ist für unsere Gesellschaft vom Um-sich-Greifen sozialer Exklusion die Rede, von einer zunehmenden Zahl von Menschen, die „den Anschluß an den Mainstream unserer Gesellschaft verlieren“⁵⁹: „Die Soziologie hat dafür einen neuen Begriff geprägt: Es geht nicht mehr allein um soziale Ungleichheit, auch nicht um materielle Armut, sondern um soziale Exklusion. Der Bezugspunkt dieses Begriffs ist die Art und Weise der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben [...]“⁶⁰. Der Soziologe Heinz Bude erläutert dieses alltägliche Leiden unter Ausschluss inmitten der Gesellschaft plastisch: „Kinder, die in Verhältnissen aufwachsen, wo es für keinen Zoobesuch, keinen Musikunterricht und nicht für Fußballschuhe reicht, junge Leute ohne Hauptschulabschluss, die sich mit Gelegenheitsjobs zufrieden geben müssen, Frauen und Männer mittleren Alters, die ‚freigesetzt‘ worden sind und kei-

ne Aussicht auf Wiederbeschäftigung haben“⁶¹. Hinzukommt, dass dieser soziale Ausschluss selbst noch einmal auf der Ebene öffentlicher Wahrnehmung verdrängt wird, weil er nicht in das Selbstbild der Wohlstandsgesellschaft passt. Alarmiert hält der Armutsforscher Christoph Butterwegge fest: „Die in der wohlhabenden, wenn nicht reichen Bundesrepublik stark zunehmende Armut wird [...] nicht konsequent bekämpft, sondern von den meisten Politiker(inne)n, Publizist(inne)n und Wissenschaftler(inne)n immer noch geleugnet, verharmlost und verschleiert.“⁶²

Diese Gemengelage von sozialer Exklusion und der Ausblendung dieser Exklusion bildet den Hintergrund einer politisch-theologischen Interpretation von Kenosis. Ein Beispiel hierzu findet sich beim Paderborner Pastoraltheologen Herbert Haslinger. Haslinger spricht von der „pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes“, das es angesichts herausgeputzter Hochglanzfassaden der Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft, hinter denen Elend sich versteckt und versteckt wird, kritisch in Anschlag zu bringen gilt. In der mit Blick auf den unschönen, den leidenden Christus geschärften Sensibilität für verstecktes Leiden sieht Haslinger die soziale Relevanz des Christusbildes: „Ist es nicht gerade das Unschöne, Irritierende und Verstörende am christlichen Glauben, darunter das Bild des geknechteten und erniedrigten Gottessoh-

⁵⁷ Cornelia Koppetsch, Jenseits der individualisierten Mittelstandsgesellschaft. Zur Ambivalenz subjektiver Lebensführung in unsicheren Zeiten, in: Peter A. Berger / Ronald Hitzler (Hg.), Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“, Wiesbaden 2010, 225–243, hier: 237.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Heinz Bude, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2010, 9.

⁶⁰ Ebd., 13.

⁶¹ Ebd., 19.

⁶² Christoph Butterwegge, Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird, Frankfurt a. Main 2016, 7f.

nes, mit dem dieser Glaube heute Relevanz erreichen und Eingang in den allgemeinen Diskurs der Gesellschaft finden kann, weil er damit den Menschen einen Ort und ein Artikulationsmedium für Erfahrungen bietet, die unweigerlich zu ihrem Leben gehören, die aber im ständigen Wettlauf der gesellschaftlichen Kräfte um das schönste, erfolgreichste Sich-Präsentieren keinen Platz und keine Geltung bekommen?“⁶³ In diesem Kontext greift Haslinger naheliegender Weise auch direkt auf den Philipperhymnus zu und interpretiert Jesus Christus in Anlehnung daran als den „Heruntergekommenen“ – in einer doppelten Bedeutung: als denjenigen, der als selbst Heruntergekommener, Entwürdigter solidarisch mit den Heruntergekommenen, Entwürdigten ist und als denjenigen, der als von Gott Heruntergekommener Gottes Solidarität mit allen Heruntergekommenen und Entwürdigten bezeugt: „Es geht [im Philipperhymnus, A.K.] [...] um den zentralen Inhalt unseres Glaubens: Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden, zu uns Menschen heruntergekommen. Im griechischen Text findet sich als Ausdruck ‚tapeinós‘. Er bedeutet ‚gering‘, ‚unbedeutend‘, ‚schwach‘, beschreibt mithin die Haltung der sozial deklassierten, gering geschätzten Leute. Gott hat sich in die Niedrigkeit ihres Daseins hineinbegeben; er hat sich solidarisch mit ihnen der Wirklichkeit ihres alltäglichen Lebens ausgesetzt: der Ohnmacht, dem Verachtetwerden, dem Leiden, der Unvollkommenheit.“⁶⁴ Die Besinnung auf eine Theolo-

gie der Kenosis kann so – nicht zuletzt in den oft bürgerlich abgesicherten Milieus des realexistierenden Christentums – zu einer Sensibilisierung für prekäre Lebenslagen beitragen, was angesichts einer öffentlichen Wahrnehmung, die zur Verdrängung von Leiden und Ausschluss neigt, Not tut. Die soziale Relevanz kenotischer Theologie liegt so nicht nur im Kompatibilitätssaufweis von christlicher Identität und pluraler Gesellschaft, sie realisiert sich auch in der Solidarität mit den Opfern einer hochindividualisierten und exklusionsgefährdeten Gesellschaft. Das Kenosismotiv ist gesellschaftsaffirmativ für die plurale, es ist aber gesellschaftskritisch gegenüber einer ent-solidarisierten Gesellschaft.

5 Zum Schluss: Kenosis und die gebotene Interdisziplinarität der Theologie

Interpretiert man, wie hier geschehen, Kenosis auch in einem handlungstheoretischen Sinn als Inspiration für eine bestimmte Haltung, als Anstoß, in besonderer Weise mit seiner Identität umzugehen, lässt sie sich auf einen speziellen (auch sich selbst relativierenden) Reflexionshabitus der Theologie insgesamt übertragen, wird sie quasi zu einer wissenschaftstheoretischen Kategorie, die sich auch für das interdisziplinäre Gespräch fruchtbar machen lässt:⁶⁵

Der Soziologe Tilmann Allert hat in seiner essayistisch angelegten „Soziologie

⁶³ Herbert Haslinger, „Der Heruntergekommene“. Zur pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes, in: ThGl 98 (2008), 392–413, hier: 393.

⁶⁴ Ebd., 409 f.

⁶⁵ In einem wissenschaftstheoretischen Sinn haben etwa der Systematische Theologe Roman Siebenrock und der Pastoraltheologe Rainer Bucher für einen kenotischen Habitus ihres jeweiligen theologischen Faches plädiert: Roman A. Siebenrock, Kenotische Vernunft. Zur Bestimmung des sapientialen Charakters theologischer Rationalität, in: Josef Meyer zu Schlochtern / ders. (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 93–112; Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Stu-

der kleinen Dinge“ u. a. einen instruktiven Blick auf wissenschaftliche Interdisziplinarität geworfen.⁶⁶ Darin nimmt er Interdisziplinarität als „schicke Maxime[]“⁶⁷ im gegenwärtigen Wissenschaftstreiben wahr, die zugleich als deutliches Anforderungsprofil an wissenschaftliche Aktivitäten herangetragen wird: „Kein Projekt, kein Antrag, kein Vorhaben ohne irgendeine Anmerkung zur Interdisziplinarität [...]“.⁶⁸ Neben dem „Schick“ und dem Verpflichtungscharakter, den Allert interdisziplinären Vorhaben zuschreibt, macht er realistisch Weise auch auf deren Komplexität aufmerksam. Sich der Interdisziplinarität „auszusetzen ist eine Herausforderung und alles andere als eine Frage von Terminabsprachen“⁶⁹. Zentrale Voraussetzung für gelingende Interdisziplinarität stellt jedoch nicht nur die jeweils eingebrachte eigene wissenschaftliche Kompetenz dar, sondern auch eine Metakompetenz zur Kooperation, eine, in Anlehnung an Charim formuliert, bestimmte Art, die eigene „Disziplinenidentität zu bewohnen“. Diese Metakompetenz besteht nach Allert in der Fähigkeit zur „Kompetenzabgabe“, in der „Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Vermögens“, in der „Bereitschaft, auf den disziplinären Stolz zu verzichten“.⁷⁰ Wenn diese Selbstbescheidung der eigenen wissenschaftlichen Perspektive gelingt, dann winken die Verheißungen der Interdisziplinarität: „produktive Dissonanz- oder auch Konsonanzerlebnisse“, „Erfahrungsgewinn“ und „die überraschende Lektüre

des eigenen [...] Entwurfs, die die neuen Nachbarn von nebenan versprechen“.⁷¹

Eine von pluralitätsfördernder Selbstbescheidung überzeugte, weil *kenotisch* ausgerichtete Theologie könnte insofern gute Voraussetzungen mitbringen, um – im gleichen Bild gesprochen – zur gedeihlichen Nachbarschaft im Haus der Wissenschaften beizutragen. Auch in diesem wissenschaftstheoretischen und -politischen Sinne gewinnt eine kenotische Theologie an Aktualität und Relevanz.

Der Autor: Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Doppelstudium der Katholischen Theologie sowie der Soziologie und Philosophie der Religion des Christentums. Promotion 2006 (Karl-Rahner-Preis), Habilitation 2010, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz 2011–2017; Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Justus-Liebig-Universität Gießen seit 2017. Publikationen zur Thematik: *Die Performanz des interreligiösen Dialogs für die plurale Gesellschaft – und ihre theologische Bedeutung*, in: Ansgar Kreutzer u. a. (Hg.), *Vielfalt zeigen. Religion, Konfession und Kultur in Vermittlung*, Ostfildern 2019, 119–142; *Anerkennungskonflikte und interreligiöse Dialoge. Soziologische und (fundamental)theologische Perspektiven auf Religion in der Öffentlichkeit*, in: F. Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), „... mit Klugheit und Liebe“ (Nostra aetate 2). *Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs II*, Linz 2020, 37–53; GND: 122471059.

dien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010.

⁶⁶ Tilmann Allert, Latte Macchiato. Soziologie der kleinen Dinge, Frankfurt a. Main 2015.

⁶⁷ Ebd., 131.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., 135.

⁷⁰ Alle Zitate: ebd., 133.

⁷¹ Alle Zitate: ebd.