

CORNELIA DOCKTER

Die Verbundenheit allen Seins

Inkarnation kosmologisch gedacht

„Dieser Sohn, der ein Gott ist, hat die meiste Zeit Seine Gleichnisse erzählt. Er *redet*. Und er geht zu Fuß. Dieser Sohn, der ein Gott ist, ist ein Fußgängergott, und das in einem heißen Land – Er geht wie ein gewöhnlicher Mensch [...]. Dieser Sohn ist ein Gott, der drei Stunden lang starb, der stöhnte, seufzte, klagte. Und das soll ein Gott sein? Was hat er denn, woran man sich ein Beispiel nehmen kann? – Liebe, sagte Pater Martin.“¹

Die erstaunliche Aussage, dass Gott wirklich Mensch, konkret in Rezeption von Joh 1,14 „*jüdisches Fleisch*“² geworden ist, gehört zur Grundaussage des Christentums. Die Entwicklung des christologischen Bekenntnisses in den ersten Jahrhunderten nach Christus hat die Wahrung des wahren Gottseins *und* des wahren Menschseins Christi sehr ernst genommen. So streiten die Schule von Alexandria und die Schule von Antiochien um das rechte Verständnis des Persongeheimnisses Christi – ein Streit, der in der Kompromissformel des Konzils von Chalcedon (451) gipfelt (DH 300–303). In nachkonzilischer Zeit pocht der Kirchenvater Maximos Confessor darauf, von den zwei Willen Christi, dem göttlichen und dem menschlichen, zu sprechen.³ Der von Maximos vertretene Dyotheletismus hebt das wahre Menschsein Christi hervor, um dem altkirchlichen soteriologischen Gedanken zu entsprechen, nach dem Gott nur das Erlösen kann, was er auch angenommen hat.⁴

In neuzeitlicher Rezeption dieser dogmentheologischen Debatte verweist Karl Rahner auf die Gefahr, durch eine neuchalcedonische Interpretation alexandrinischer Prägung das Leben und Leiden Christi als reines Geschick Gottes zu verstehen und damit nicht mehr aufweisen zu können, inwieweit das, was Christus widerfahren ist, als Geschick eines Menschen zu verstehen ist, das für unser ganz konkretes menschliches Dasein soterische Bedeutung hat.⁵ Jesus Christus wird gerade dadurch, dass er Leiden und Tod als Mensch durchschritten hat, zum „Sinn und [...] Heil der Menschen“⁶. Die von Rahner im Zuge der anthropologischen Wende vollzogene Fokussierung auf das Menschsein Christi und

¹ Y. Martel, *Schiffbruch mit Tiger*, Frankfurt a. M. 2003, 78.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 181.

³ Vgl. Maximos Confessor, *Disputatio cum Phyrro*, in: *Patrologia Graeca* 91, 288–353.

⁴ Vgl. Gregor von Nazianz, *Ep. 101,32* (*Sources Chrétiennes* 208), ed. von P. Gallay, 51.

⁵ Vgl. K. Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: *KRSW* 30, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 321–329, hier: 323–327.

⁶ *Ebd.*, 327.

damit seine Bewegung hin zu einer *Christologie von unten* widerspricht somit nicht der altkirchlichen Christologie, sondern ist wesentlich in ihr begründet. Allerdings führt gerade auch die neuzeitliche Rezeption des Bekenntnisses des wahren Menschseins Christi dazu, sich im Rahmen der Christologie mit Fragen der Struktur des Selbstbewusstseins und der Freiheit Christi auseinanderzusetzen und hier mit Herausforderungen konfrontiert zu sein, die sich vor dem Hintergrund des substanzontologischen Denkens der Kirchenväter noch nicht ergaben.⁷

Der Ansatz bei einer *Christologie von unten* ebnet die Möglichkeit, das Heilsgeschehen, das durch Jesus Christus gewirkt wurde, mit der je eigenen Lebenswirklichkeit in Verbindung zu bringen. Allerdings lässt sich die Frage stellen, ob Gott in Jesus Christus nicht noch mehr wirken wollte als dem Menschen angesichts seiner eigenen Bedeutungslosigkeit im Gesamt des Kosmos eine Relevanz zuzusprechen. Der Anthropozentrismus, der in der Fokussierung auf den Menschen als Adressat der Heilzuwendung Christi zum Ausdruck kommt, droht angesichts der relativ kleinen Zeitspanne, in der die Spezies Mensch die Erde bevölkert, und angesichts der Größe des Universums fast schon lächerlich zu werden. Gegen diese Lächerlichkeit wendet sich das Bekenntnis der Inkarnation Christi in einem Menschen und pocht darauf, dass jedes menschliche Leben vor den Augen Gottes in Ewigkeit zählt und nicht verloren ist.

So tröstlich dieses Versprechen auch ist, so desillusionierend ist der Blick auf all das, was zwar auch zur Schöpfung Gottes gehört, aber in dieses Heilsversprechen nicht ausdrücklich hineingenommen zu sein scheint. Geht es bei Gottes Heilsplan für die Welt nur um das Heil der Menschheit als ganzer, bzw. noch konkreter um das Heil jedes einzelnen Menschen, oder muss das Heil der Tier- und Pflanzenwelt nicht auch einbezogen werden, soll der Begriff des Heilsuniversalismus nicht hinter dem eigenen Anspruch zurückbleiben?⁸ Die amerikanische Theologin Sallie McFague sensibilisiert für ein Verständnis der Welt, das über die besondere Konnektivität, also Verbundenheit, allen Daseins bestimmt ist.⁹ Der Mensch als Teil des Kosmos stehe nicht für sich, sondern sei eingebunden in das Zusammenwirken aller weltlichen Prozesse. Insofern wird der Mensch nicht primär vor dem Hintergrund der ihn auszeichnenden Distanzierungsfähigkeit von limitierenden Faktoren begriffen, sondern als von seinem Eingebunden-Sein in seine Umwelt radikal abhängiges Wesen verstanden. Aufgrund der besonderen Vernunftbegabung des Menschen komme ihm allerdings die Aufgabe der Bewahrung des Gleichgewichts allen Seins zu. Diese Verantwortung erhält vor dem Hintergrund des missachtenden Verhaltens des Menschen noch einmal gesonderte Brisanz. So sei es gerade der Mensch, der durch

⁷ Vgl. bspw. G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (RaFi 5), Regensburg 2001, 137–141.

⁸ Entsprechend kritisch könnte die folgende Aussage Rahners betrachtet werden: „Gott habe in der Menschwerdung des ewigen Logos in Jesus von Nazareth die gesamte Menschheit angenommen und sei dadurch, weil wesensgleich mit uns, solidarisch geworden mit der gesamten Menschheit.“ (Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens* [s. Anm. 5], 324).

⁹ Vgl. S. McFague, *Blessed are the Consumers. Climate Change and the Practice of Restraint*, Minneapolis 2013; dies., *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

sein egozentrisches Verhalten in dieser Welt seiner Verantwortung zur Erhaltung des Gleichgewichts nicht nur nicht nachkomme, sondern dieses Gleichgewicht außerdem noch explizit zerstöre. Je mehr der Mensch sich dem reinen Erhalt der eigenen Spezies widme und darüber die Bewahrung seiner natürlichen Umwelt aus dem Blick verliere, desto mehr widerspreche er seiner eigentlichen Bestimmung. Entgegen eines selbstfokussierten Verhaltens komme es also darauf an, sich bis zur Selbstaufgabe für die unterdrückte Welt einzusetzen.¹⁰

Expliziert wird diese radikale Selbstaufgabe zugunsten des Weiterbestehens des gesamten Kosmos durch das Prinzip der *Kenosis*. Klassischerweise wird *Kenosis* („Entäußerung“) mit der Selbstentäußerung Gottes im Logos, der durch die Menschwerdung seine göttliche Seinsweise preisgegeben hat (vgl. Phil 2,6f.), in Verbindung gebracht.¹¹ Diesen Gedanken nimmt McFague auf und gestaltet ihn zu einem allgemeinen kosmologischen Prinzip: So wie Christus an seinem Kreuz sein Leben hingegeben hat, so ist es Aufgabe jedes in der Nachfolge Christi stehenden Menschen, diese Aufgabe des eigenen Selbsts für den gesamten Kosmos nachzuvollziehen. Menschsein ist dann im Wesentlichen bestimmt über den Gedanken der Selbsthingabe:

„What our false, autonomous self fears the most – the final dispossession that death signifies – becomes the basis for the insight into and the energy for new life. This new life is not the narrow continuation of eternal existence for a few individuals in an afterlife, but the passing on of divine energy, planetary energy, to others.“¹²

McFagues Rede vom Kosmos als Körper Gottes lenkt den inkarnationstheologischen Blick weg vom Menschen zurück auf die Gesamtheit der Schöpfung. Das einzelne Menschenleben wird nur richtig verstanden vor dem Hintergrund der Eingebundenheit in die Gesamtheit des Seins und gewinnt seine Bedeutung durch Momente der Selbsthingabe zugunsten des Weiterbestehens allen Seins. Damit wird die Bedeutung von Inkarnation als *Fleisch-* und nicht primär oder ausschließlich als *Menschwerdung* unterstrichen. Gott wird durch den Prozess der Inkarnation zu etwas Weltlichem – er wird Welt, Kosmos. Dieser Gedanke wird mit dem von Niels Gregersen geprägten Begriff der *Deep Incarnation* eingefangen.¹³ Aufgrund der Verbundenheit allen Seins betrifft die Inkarnation nicht nur das menschliche Dasein Jesu Christi oder die Menschheit generell, sondern eben den gesamten Kosmos in all seinen Dimensionen – Gott inkarniert sich durch Jesus Christus in die gesamte Materie hinein, sodass Gott bleibend mit dem gesamten materiellen Kosmos verbunden ist.¹⁴ Vor diesem Hintergrund versteht sich dann, dass ein Vergehen an diesem Kosmos als Vergehen an Gott selbst verstanden werden muss. Wird dies mit aller Radikalität gedacht, bekommt die

¹⁰ Hierbei geht es bei der unterdrückten Welt ausdrücklich auch um die ausgebeutete Tier- und Pflanzenwelt (vgl. McFague, *The Body of God* [s. Anm. 9], 114–129, 172–191; dies., *Blessed are the Consumers* [s. Anm. 9], 164f.).

¹¹ Vgl. McFague, *Blessed are the Consumers* (s. Anm. 9), 154.

¹² Ebd., 167.

¹³ Vgl. N. H. Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: ders. (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 225–251.

¹⁴ Vgl. ebd., 250.

auch im säkularen Kontext brisante Thematik um den Tierschutz eine zusätzlich theologische Sprengkraft. Konzepte wie die der *Deep Incarnation* nach Gregeren oder der *Konnektivität allen Daseins* nach McFague sind Wegbereiter für das, was Julia Enxing als *Animal Turn* in der Theologie bezeichnet.¹⁵ Es geht hierbei mehr als nur um die Frage, ob es geboten ist, auf den Verzehr von Fleisch zu verzichten und sich bei der Wahl der Kosmetik gegen Produkte zu entscheiden, die an Tieren getestet wurden. Es geht um eine generelle Erkenntnis des Umstands, dass es beim Heilsplan Gottes nicht alleine darum gehen kann, das Überleben der Spezies *Mensch* um jeden Preis zu sichern. Es geht um eine vertiefte Sensibilität dafür, dass Gewalt nicht nur an Menschen, sondern an jeder einzelnen Kreatur Gewalt an Gott selbst darstellt.¹⁶

Der *Animal Turn* in der Theologie funktioniert als Kontrapunkt zu einem die Christentumsgeschichte durchziehenden Anthropozentrismus, der durch den Herrschaftsauftrag im Buch Genesis grundgelegt sei.¹⁷ Aus der Rede von der Ebenbildlichkeit des Menschen und dem Herrschaftsauftrag heraus (Gen 1,27f.) wird der Gedanke des Menschen als *Krone der Schöpfung* entwickelt und das Inkarnationsgeschehen als Bestätigung dieser Sonderstellung verstanden.¹⁸ Mit Julia Enxing kann gefragt werden, ob sich in diesem Bild nicht in erster Linie die Sicht des Menschen auf sich selbst als die Sicht Gottes auf den Menschen offenbart.¹⁹ So kann die anti-anthropozentrische Theologie Denkgewohnheiten aufrüteln und störend wirken auf die selbstgefällige und selbstgerechte Art und Weise des menschlichen Umgang mit sich und der gesamten Schöpfung.

Sallie McFague versteht ihren eigenen Entwurf nicht als allumfassende Interpretation des Gott-Welt-Verhältnisses, sondern als eine dringend notwendige Perspektivenweitung angesichts der ökologischen Herausforderungen der Gegenwart.²⁰ Es braucht solche Irritationen der klassischen anthropozentrischen Lesarten des Gott-Welt-Verhältnisses, um nicht nur angesichts gesellschaftspolitischer Debatten theologisch sprachfähig zu bleiben. Es braucht sie auch, um sich erneut vor Augen zu führen, dass die in Jesus Christus zum Ausdruck kommende Liebe Gottes der *gesamten* Schöpfung gilt.

Dr. Cornelia Dockter ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Universität Bonn.

Kontakt: cdockter@uni-bonn.de

¹⁵ Vgl. J. Enxing, *Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen Animal Turn in der Theologie*, in: dies./S. Horstmann/G. Taxacher (Hg.), *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?* (*Animate Theologies*. Band 1: Dialogue), Darmstadt 2022, 151–182, hier: 152–155, 178f.

¹⁶ Vgl. dies., *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertung des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen*, in: S. Horstmann (Hg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt* (*Human-Animal Studies* 25), Bielefeld 2021, 77–106, hier: 78f., 82–85; McFague, *The Body of God* (s. Anm. 9), 116–129, 174–178.

¹⁷ Vgl. L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967) 1203–1207.

¹⁸ Vgl. Enxing, *Konstruierte Abhängigkeit und Gewalt* (s. Anm. 16), 93–95, 98–100.

¹⁹ Vgl. ebd., 95f.

²⁰ Vgl. McFague, *The Body of God* (s. Anm. 9), viii, 22–25, 157.