



Daniel Munteanu

„Deep incarnation“, „deep resurrection“ und deep apophatic. Die Christologie als Fundament der heutigen Ökonomie

Abstract

The concepts „deep incarnation“ and „deep resurrection“ allow a new vision of traditional Christology and of ecological ethics. They contribute to cultivating and raising awareness of the theological dignity of creation through the prism of a biblical and patristic eco-christology. The spatio-temporal metaphor of „deep incarnation“, first used in 2001 by the Danish theologian Niels Henrik Gregersen, has become a veritable new paradigm of contemporary Christology in dialogue with science. Theologians such as Denis Edwards, Elisabeth Johnson, Celia Deane-Drummond, Jürgen Moltmann, John Behr,



Prof. Dr. habil. Daniel Munteanu, University of Wallachia, Târgoviște, Romania, Coordinator at the Doctoral School of the University “1st December 1918” of Alba Iulia, Romania, PD at the Otto-Friedrich University of Bamberg, Germany

Torstein Theodor Tollefsen, Robert John Russel, develop in an original way this paradigm of the biological and cosmic depth of Christ's incarnation and resurrection with direct reference to the theology of the Holy Fathers. The Creator Word „assumed not only humanity, but the whole malevolent matrix of materiality“, „the whole realm of humanity, animality, plant life and soil“. This explains, as Gregersen points out, „the deep sufferings of Christ“. „God relates to all vulnerable creatures, to sparrows in their flight (...) indeed, to all the grass that appears one day and ceases to exist the next. In Christ, God (...) enters into the biological fabric of creation to share the fate of biological existence“ (Gregersen).

The Christology of „deep incarnation“ is a new form of the kenotic Christology (Phil 2:6-8), in the sense that the Creator of life makes himself out of love „vulnerable to pain and death“. The incarnation of God in Christ as a radical or profound embodiment in the very deep of biological existence and the system of nature shows that Christ's death on the cross is an „icon of God's redemptive co-suffering with all sentient life“ (Gregersen). While „deep incarnation“ implies God's caring and compassionate love, „deep resurrection“ shows a new dimension of God's relationship to creation „making clear that the divine purpose is ultimately cosmocentric and biocentric, not just anthropocentric“ (Elizabeth Johnson).

Orthodox Christians can affirm and even claim with intellectual honesty for the Orthodox ethos the cognitive and spiritual horizon of „deep incarnation and ecology“ in the light of the „deep resurrection“ as the light of the glory and eternal life of the Holy Trinity, bearing in mind that all representatives of the pneumatological Christology „deep incarnation“ and „deep resurrection“ refer respectfully to the theology of the Holy Fathers, the cosmic liturgy and the deification of the cosmos.

Keywords

deep incarnation, deep resurrection, deep apophatic, deep cross, deep kenosis

1 Einleitung

In diesem Aufsatz möchte ich Einblick in die jüngste Christologie-Forschung geben, die mit dem „deep incarnation“ Diskurs in Zusammenhang steht. Als Reflexionsrahmen werde ich die transzendente Anthropologie von Karl Rahner heranziehen, um die These zu verdeutlichen, dass eine *transzendente Schöpfungstheologie die Nähe und die Tiefe der Immanenz Gottes in allen Geschöpfen verdeutlicht und zu einer Ökonomie beiträgt*. Die Reflexion über die transzendente Anthropologie von Rahner eignet sich in diesem Kontext, da sie die anthropologische Wende in der Theologie des 20.-21. Jhds eingeleitet hat und christozentrisch ist.

Darüber hinaus werde ich einige Hauptvertreter des „deep-incarnation“ Diskurses vorstellen und auf die innige Verbindung mit der Patristik hinweisen. Vor allem ist mir *die Verdeutlichung der Verknüpfung zwischen „deep incarnation“, Öko-Christologie und „deep resurrection“* wichtig.

Karl Rahner stellt in seiner *transzendentalen Anthropologie* fest, dass der Mensch von Gott auf eine bestimmte Art und Weise erschaffen wurde, nämlich mit dem Potential, dass in ihm der Sohn Gottes historische Realität wird. Es gäbe also laut Rahner in je-

dem Menschen eine „potentia oboedientialis für die unio hypostatica“, die nur in Jesus Christus vollkommene Wirklichkeit wurde.¹

Rahner ist der einzige Theologe des 20. Jhds., dessen Theologie einen paradigmatischen Ausdruck der modernen „Wende zum Subjekt“ darstellt, in der Weise, dass Anthropologie für ihn „das Ganze der Theologie“ ausmacht.² Rahner, der „in der Gegenwart den bedeutendsten theologischen Entwurf einer Anthropologie“³ erstellt hat, verstand die theologische Aussage über den Menschen niemals als marginale Aussage der Dogmatik, sondern als Herz der Theologie, als Mittelpunkt seines Denkens. Rahnners Anthropologie stellt mit Sicherheit das Integral seiner ganzen Theologie dar. Es existiert keine Reflexion, kein großes Werk und keine noch so kleine Arbeit oder Vortrag von ihm, in denen das Thema Mensch nicht berücksichtigt wäre. Seine gesamte Theologie bildet eine „anthropologisch orientierte Dogmatik“.⁴

¹ Max Seckler, „Die Scholastische „potentia oboedientialis“ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991). Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes“, in: Martin Thurner (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 310: die Begriffe „übernatürliches Existential“ und „potential oboedientialis“ werden hier als „komplementäre Begriffe“ dargestellt; vgl. Davis Kanjirathinkal, *Potentia oboedientialis. Anthropological-theological premise to Karl Rahner's theology of incarnation*, Lic. theol. Leuven 1976; vgl. Otto Wanke, „Potentia oboedientialis“, in: HWPh Bd. 7. Basel Darmstadt 1989, 1165-1166; vgl. Max Seckler, „‘Potentia oboedientialis’ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896- 1991)“, in: *Gregorianum* 78 (1997), 699-717.

² Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 17/2, (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2009), 901; vgl. Klaus Fischer, „Karl Rahner“, in: Chr. Schütz (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Herder: Freiburg im Breisgau 1988), 1027-1030, 1027f.

³ Wolfgang Beinert, „Die theologische Anthropologie in ökumenischer Perspektive“, in: *Catholica* 50 (1996), 331-353, hier 342.

⁴ Karl Lehmann, Albert Raffelt (ed.), *Karl Rahner – Lesebuch*, Herder, Freiburg im Breisgau, ²2004, 36; vgl. Johann Baptist Metz, „Karl Rahner“, in:

Heinrich Fries fasste das theologische Werk Rahners unter der prägnanten Formel zusammen: „Theologie ist Anthropologie“.⁵ Rahner selbst sprach von der „anthropologischen Zentrierung der Theologie“⁶ und plädierte dafür, dass die ganze dogmatische Theologie zur theologischen Anthropologie wird⁷, bzw. als „transzendente() Anthropologie“⁸ interpretiert werden soll.⁹ Die Voraussetzung für diese Sicht war seine Grundüberzeugung, dass jede „Theologie über Gott in einer Anthropologie untergebracht“ werden könne.¹⁰ Außerdem spielt die Zentralität der

H. J. Schultz (Hg.): *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts* (Kreuz Verlag: Stuttgart, Walter Verlag, Olten, 1966), (513-518), 517: spricht von einer „anthropologisch orientierten Theologie“; vgl. W. Pannenberg, „Zum Gedenken an Karl Rahner“, in: *Una Sancta* 39 (1984), (171-172), 171: „Rahner hat der katholischen Theologie eine anthropologische Basis gegeben.“

⁵ Vgl. Heinrich Fries, Karl Rahner, in: Wilfried Härle, Harald Wagner (Hg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, 2. neubearb. und erw. Aufl., München 1994, 225-227, 226.

⁶ Karl Rahner, *Beiträge zur Christologie*, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1974, 159.

⁷ Ebd.

⁸ K. Rahner, *Herausforderung des Christen: Meditationen, Reflexionen, Interviews* (Herder: Freiburg im Breisgau, 1975), 129: „transzendente Anthropologie charakterisiert meine Theologie richtig“; vgl. ders., *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, Die Heilsgeschichte vor Christus*, Band 2, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 406-420, 411; vgl. ders., *Schriften zur Theologie*, Band 8, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 44; vgl. Anton Losinger, *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners* (St. Ottilien 1991), 76.

⁹ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 161; vgl. ders., *Schriften zur Theologie*, Band 8, 45; vgl. A. Losinger, *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, 83.

¹⁰ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 159; ebd., *Sämtliche Werke, Band 8, Der Mensch in der Schöpfung*, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld, Herder, Freiburg im Breisgau, 1988, p. 44; ebd., *Sämtliche Werke, Band 17/1, Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-*

„anthropologische(n) Wende“¹¹, die sich durch seine gesamte Theologie hindurch zieht, eine wichtige Rolle. Die Anthropologie erscheint daher nicht als eine Dimension „neben“ anderen, sondern als Ausdruck der ganzen Theologie überhaupt¹²: „es gibt keinen Gegenstandsbereich (...) der nicht formell (...) in die theologische Anthropologie hineingezogen wäre“.¹³ Damit tritt Rahner für das Verständnis jeder Theologie als „Selbstinterpretation des Menschen“¹⁴ ein.

Man kann der Anthropozentrik Rahners durchaus zustimmen, weil sie die wesentliche Verbindung zur Theozentrik nie vernachlässigt.¹⁵ Rahner selbst versteht die Anthropozentrik niemals als Gegensatz oder Konkurrenz zur Theozentrik, sondern in organischer Korrelation zu ihr. Die Theozentrik des Menschen besagt für ihn nichts anderes als die Würde der menschlichen Person, ihre ontologische Ausrichtung auf die Teilhabe an der göttlichen Natur, die „Leiblichkeit der übernatürlichen Gnade“, die perichoretische Interferenz zwischen Gott und Mensch. Diese als ontologische Dynamik gedachte Ausrichtung auf Gott, die von Gott selbst getragen wird, nennt Rahner „exzentrische Theozentrik“ des Menschen.¹⁶ Somit löst Rahner den scheinbaren Gegensatz von Anthropozentrik und Theozentrik auf, indem

1973, erster Teilband, bearbeitet von Herbert Vorgrimler (Herder, Freiburg im Breisgau, 2002), 121.

¹¹ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 177.

¹² Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 17/1, *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973, erster Teilband*, bearbeitet von Herbert Vorgrimler (Herder, Freiburg im Breisgau, 2002), 121.

¹³ Ebd.

¹⁴ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Freiburg im Breisgau, 1984), 19.

¹⁵ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 129; ebd., *Schriften zur Theologie*, Band 12, *Theologie aus Erfahrung des Geistes* (Zürich, Einsiedeln, Köln, 1975), 390.

¹⁶ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 28.

er zum einen die Christologie als Höhepunkt sowohl der Selbstmitteilung Gottes als auch der Anthropologie auffasst.¹⁷ Zum anderen überwindet er diesen scheinbaren Gegensatz mit Hilfe der Gnadenlehre. Da Gott selbst „Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt“, ist auch „alle Theologie (...) in Ewigkeit Anthropologie“.¹⁸ Gott will in seiner liebevollen Selbstmitteilung „Inhalt und Mitte der menschlichen Existenz“ sein.¹⁹ Unter Berücksichtigung dieser Selbstmitteilung Gottes in Gnade spricht Rahner von einer Theozentrik, die sich in Anthropozentrik verwandelt.²⁰ Damit meint er die kenotische Dynamik der Liebe Gottes, die über eine inkarnatorische Tendenz verfügt. Als Gegenzug zu dieser Tendenz der inkarnatorischen Liebe Gottes soll der Mensch durch Anbetung Gottes, durch Liebe und Spiritualität die sündenhafte Zentrierung seines Daseins überschreiten. Dadurch würde er die Anthropozentrik in die Theozentrik verwandeln.²¹ In diesem Zusammenhang lässt sich durchaus verstehen, warum man Rahners Theologie als eine „theozentrische Anthropozentrik“²², bzw. anthropozentrische Theozentrik charakterisieren kann.

¹⁷ Vgl. Ignacy Bokwa, Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners, in: Roman A. Siebenrock (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse* (Innsbruck, Wien 2001), 33-43.

¹⁸ K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, 93; vgl. ders., *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt* (Herder: Freiburg im Breisgau 1966), 94.

¹⁹ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band 12, Theologie aus Erfahrung des Geistes, 389f; vgl. John Cawte, „Karl Rahner’s Conception of God’s Self-Communication to Man“, in: *HeyJ* XXV (1984), 260-271.

²⁰ Ebd., 390.

²¹ Ebd.

²² Vgl. Jörg Splett, „Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik“, in: *ThPh* 79 (2004), 55-72, 55-72; vgl. Klaus Bümlein, *Mündige und schuldige Welt. Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit Paul Tillich und Karl Rahner*, FSÖTh 30 (Göttingen 1974), 92f.

Die transzendente Anthropologie geht also davon aus, dass Gott den Menschen im Hinblick auf seine Offenbarung aufnahmefähig erschafft. Wenn der Mensch Gott nicht hören bzw. wahrnehmen könnte, wäre eine Offenbarung Gottes sinnlos. Verstehen wir wie Rahner die Offenbarung als absolute Selbstmitteilung Gottes, dann bedeutet die Menschwerdung Gottes die höchste und innigste Verbindung zwischen Gott und Mensch überhaupt. Die Menschwerdung Gottes stellt den Höhepunkt der Schöpfung dar, die Hochzeit der Schöpfung mit dem Schöpfer. Wenn wir, nach diesem Entwurf der transzendentalen Anthropologie, den Blick von der *Anthropologie* auf die *Schöpfung* richten, können wir mit Bewunderung feststellen, dass Gott nicht nur den Menschen, sondern den ganzen Kosmos aufnahmefähig für die Selbstmitteilung Gottes erschafft. Die Einwohnung Gottes in die Schöpfung ist eine von Gott gestiftete und getragene Möglichkeit. Durch diese Vision der Gegenwart Gottes in der Welt, die zugleich eine Vision der Gnade ist, wird der Extrinsezismus überwunden, d.h. die Vorstellung, dass die Gnade Gottes etwas Äußerliches oder der Natur Übergeordnetes sei. Die Theologie der Gnade bietet uns die Möglichkeit, die Immanenz Gottes in der Welt zu verstehen. Für Karl Rahner bilden Gott und seine Selbstmitteilung den „innersten Kern der Welt und der Geschichte“²³ sowie die „innerste Mitte der Natur“²⁴ und die tiefste Innerlichkeit des Menschen.²⁵ Dank der Gnade nimmt der Mensch am Leben der Heiligen Dreifaltigkeit teil, bevor er sich dessen bewusst ist.²⁶ Die menschliche Natur ist also nie rein natürlich, sondern „immer in einen übernatürlichen Rahmen eingebettet“.²⁷ Der

²³ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie Band XIV, In Sorge um die Kirche* (Zürich Einsiedeln Köln, 1980), 117.

²⁴ Ebd., 229, 327.

²⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 130.

²⁶ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band XIV, 122.

²⁷ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band I (Zürich Einsiedeln Köln 1954), 93.

Mensch existiert als Einheit von „Natur und Übernatur“²⁸, als „übernatürlich erhobene Transzendenz“²⁹, in unmittelbarer, direkter und absoluter Nähe zu Gott.³⁰

Im Unterschied zum Gnostizismus bejaht das Christentum den positiven Wert der geschaffenen Wirklichkeit. „*Caro cardo salutis*“ – das Fleisch ist das Herz des Heils. Auf diesen berühmten Satz von Tertulian verweist Karl Rahner oft.³¹ Die konkrete Menschwerdung Gottes als historisches Ereignis stellt nicht einen Zufall der Weltgeschichte dar, sondern, auch im Sinne von Maximus Confessor - die erste Absicht, den ersten Gedanken Gottes bei der Erschaffung der Welt.³² Gott wäre auch ohne den Sündenfall (*felix culpa*)³³ Mensch geworden, da die Menschwerdung die Vollendung des Menschen und der Schöpfung darstellen.

Selbstverständlich ist die Menschwerdung die Grundvoraussetzung der Auferstehung Christi, so dass es ohne die Menschwerdung keine Auferstehung des Herrn gäbe. Auch wenn orthodoxe Spiritualität den Akzent auf Ostern als Fest und den ersten Tag der Neuschöpfung (2 Kor 5,7: „ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις“) legt, während die westliche Christenheit Weihnachten als großes Fest feiert, handelt es sich letztendlich um die eine

²⁸ Ebd., 34.

²⁹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, p. 135.

³⁰ Ebd., 134.

³¹ Karl Rahner Archiv, Innsbruck, Rahn I, B, 156; Das Leib-Seele-Problem bei Thomas, 12.

³² Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes-Verlag Einsiedeln Trier ³1998, 115, 128, 628: „Die Menschwerdung Gottes ist Sinn und Ziel der Welt“.

³³ Vgl. Daniel Munteanu, „Die Vorsehung in der Theologie des Heiligen Ambrosius von Mailand“, in: Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger, Mante Lenkaitytė Ostermann (eds.), *Pronoia. The Providence of God. Die Vorsehung Gottes*, Studentagung Warschau, 30. August - 4. September 2017, „Pronoia - The Providence of God in East and West“, Pro Oriente 42. Wiener Patristische Tagungen VIII (Innsbruck, Wien 2019), 183-199.

Heilsgeschichte, um die eine und einmalige Geschichte des menschengewordenen Sohnes Gottes in der ersichtlichen heilsgeschichtlichen Interdependenz zwischen *Mensch-werdung, Taufe, Kreuz und Auferstehung*. Es dürfen m.E. keine künstlichen Antagonismen und konfessionelle Differenzen konstruiert werden. Meine These lautet, dass wir von der transzendentalen Anthropologie Rahners auf eine *transzendente Schöpfungstheologie* schließen können, welche für uns heute eine spannende ökologische Tragweite hat. Für diese Ansicht ist sowohl der neue Diskurs über „deep incarnation“ und „deep resurrection“ von Bedeutung. Wie wir später bei Maximus Confessor sehen werden, hat jede Christologie eine ethische Komponente. Der Logos bringt uns eine neue Sprache und eine neue Sicht der Dinge bei. Der Respekt gegenüber dem menschengewordenen Logos Gottes schließt die Sensibilität gegenüber der erlösten Natur mit ein, wenn man die Menschwerdung als „deep incarnation“ versteht.

2 Cor inquietum der gesamten Schöpfung

Der augustinische Satz: „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te“³⁴ gehört zu den berühmtesten Sätzen der christlichen Theologie. Die damit bejahte Erschaffung des Menschen für die Gottesgemeinschaft, darf m.E. nicht exklusiv verstanden werden. Nicht nur die Menschen, sondern die ganze Schöpfung ist für die Gottesgemeinschaft bestimmt. Die heutige Theologie müsste m.E. von jeglichen anthropozentrischen Reduktionismen befreit werden.

Angesichts der anthropogenen Umweltkrise, dürfen wir die Welt nicht länger als anthropozentrisch betrachten. Die *dominium ter-*

³⁴ Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*, Lateinisch/Deutsch, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2009, 34.

rae-These wird heute auch von orthodoxen Theologen wie Metropolit Johannes Zizioulas als *ökologische Sünde* bezeichnet.³⁵ Es gibt keine ökologische Theologie ohne ein ökologisches Bewusstsein, ohne eine *ökologische Sensibilität*. Während Augustinus vom *cor inquitum* des Menschen spricht, finden wir beim Apostel Paulus die Auffassung, dass sich die ganze Schöpfung nach dem eschatologischen Heil und der eschatologischen Freiheit sehnt:

„Denn ich bin überzeugt, dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll. Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbart werden. Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –, doch auf Hoffnung; denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick seufzt und in Wehen liegt“ (Röm. 8, 18-22).

Wir können folglich feststellen, dass der Apostel Paulus eine *kosmische Sicht der Erlösung* bejaht. Nicht nur der Mensch sehnt sich nach Gott und Gottes Herrlichkeit, sondern die ganze Schöpfung.

3 Was ist „deep incarnation“?

Der Begriff „deep incarnation“, der zum ersten Mal in 2001 vom dänischen Theologen Niels Henrik Gregersen, seit 2004 Professor für Systematische Theologie an der Universität Kopenhagen,

³⁵ Zizioulas Metropolitan of Pergamon, „Foreword“, in: John Chryssavgis (Hg.), *Cosmic Grace – Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 2009, vii; vgl. Daniel Munteanu, „Die Hellenisierung der Nephesch und der Verlust der Kultur des Herzens. Human-Animal Studies und Tierethik“, in: *International Journal of Orthodox Theology* 10/2 2019, 25-135.

verwendet wurde, beabsichtigt, den Anthropozentrismus zu korrigieren und eine ökotheologische Wende, ja eine *Öko-Christologie* zu ermöglichen: „This doctrine holds much promise - both doctrinally and ethically - for Christianity’s re-imagination of the relationship between divinity, cosmos, and Earth“.³⁶

Die Auffassung von „deep incarnation“ ermöglicht eine neue Sicht auf die traditionelle Christologie sowie die *ökotheologische Ethik*. Sie trägt Sensibilisierung für ein ökologisches Umweltbewusstsein auf einer christologischen Basis bei. Der Begriff „deep incarnation“ lässt sich als eine Art neues *Paradigma der Christologie* auffassen.

Fast alle Theologen und Theologinnen, die sich mit „deep incarnation“ auseinandersetzen, würdigen die patristische Theologie. Diese neuzeitliche Würdigung der patristischen Theologie kann als theologische Basis für eine ökumenische Konvergenz angesehen werden.

Gerne möchte ich die wichtigsten Thesen darstellen, die von den Vertretern und Vertreterinnen der „deep incarnation“ erarbeitet wurden. Dabei nehme ich auf Denis Edwards, Celia Deane-Drummond, Elisabeth Johnson und Jürgen Moltmann Bezug.

Der australische Theologe *Denis Edwards* beschäftigt sich mit „deep incarnation“ im Rahmen seiner Ökotheologie. Dabei betont er die erlösende Präsenz Christi in allen Ökosysteme.³⁷ Denis Edwards stützt seine Ökotheologie u.a. auf die patristische Theologie von Athanasius von Alexandrien. Das Wort des Vaters „‘is present in all things and extends his power everywhere,’ and ‘gives life and protection to everything everywhere, to each individually and to all together’. The creative Wisdom of God keeps

³⁶ Matthew Eaton, *Incarnate Earth: A Naturalist Christology*.

³⁷ Niels Henrik Gregersen, „Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology“, in: *Toronto Journal of Theology*, Fall 2010, 26/2, 176; Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith* (Maryknoll, Orbis Books, New York 2006).

all the diverse elements of creation in balance. As a musician tunes a lyre and skillfully produces a single melody from many diverse notes, so ‘the Wisdom of God, holding the universe like a lyre,’ draws together the wonderful variety of created things, ‘thus producing in beauty and harmony a single world and a single order within it’.³⁸

Denis Edwards stimmt mit der trinitarischen Sicht der Schöpfung von Athanasius von Alexandrien überein: “The Father creates and renews all things through the Son in the Holy Spirit”.³⁹ Denis Edwards würdigt die patristische Theologie von Athanasius von Alexandrien als tragendes Fundament für eine *ökumenische Schöpfungstheologie der Vergöttlichung*. Sowohl Karl Rahner als auch Thomas Torrance haben sich von der Theologie von Athanasius von Alexandrien inspirieren lassen, um zu einem tieferen Verständnis der Inkarnation zu gelangen, nämlich zu eine „*theology of deifying incarnation*“.⁴⁰ Für Athanasius bedeutet die Vergöttlichung eine „radical ontological transformation in creaturely reality“.⁴¹ Diese radikale ontologische Transformation beginnt mit der Inkarnation, als tragende Dynamik zur Vergöttlichung des ganzen Universums. „Because of the incarnation, there is a divine transformation already at work in humanity and in the world. Through the flesh assumed by the Logos, God communicates divine life to all flesh in principle. This divine life is then transmitted in practice to individuals through baptism and in the life of the Spirit. In this deifying transformation, the bodily

³⁸ Denis Edwards, “Incarnation and the Natural World: Explorations in the Tradition of Athanasius”, in: Niels Henrik Gregersen (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (Fortress Press Minneapolis 2015), 161, mit Bezug auf Athanasius, *Contra Gentes* 41, 42.

³⁹ Ebd., 162, Zitat von Athanasius, *Letters to Serapion* 1.24.

⁴⁰ Ebd., 167ff., 172.

⁴¹ Ebd., 164.

humanity of Jesus is seen as the instrument (organon) for the salvation of all".⁴²

Denis Edwards vergisst nicht, die pneumatologische Dimension der Vergöttlichung zu erwähnen: "The whole creation participates of (metechei) the Word, in the Spirit".⁴³ Zum Schluß stimmt Edwards mit Niels Henrik Gregersen überein, der von einer *kenotischen Präsenz Gottes* spricht, der in allen partikulären Details der Selbstorganisation präsent ist und zwar „giving room – from moment to moment, from event to event – to the explorative capacities of God’s creatures“. ⁴⁴ „For if God is not in the particulars, God is not in the whole of reality either“. ⁴⁵

Celia Deane-Drummond bezieht sich auf „deep incarnation“ im Rahmen einer ästhetischen Theologie: „Christ, the Form of Beauty“ sowie einer „kosmischen Christologie in trinitarischer Perspektive“. ⁴⁶ In Übereinstimmung mit Sergey Bulgakov hebt sie die aktive Präsenz des Heiligen Geistes in der Schöpfung hervor und versteht „deep incarnation as pneumatology“. ⁴⁷

„Thus deep incarnation can be envisaged as an aspect of pneumatology as much as Christology, and points toward an eschatological vision of glory. Here we find pneumatology in the space between creation and re-creation, in the creation as

⁴² Ebd., 164.

⁴³ Ebd., 165, Zitat von Athanasius, Letters to Serapion 1.23.

⁴⁴ Ebd., 175, Zitat von Niels Henrik Gregersen, "Laws of Physics, Principles of Self-Organization, and Natural Capacities: On Explaining a Self-Organizing World", in: Fraser Watts (Hg.), *Creation: Law and Probability* (Aldershot: Ashgate, 2008), 97-98.

⁴⁵ Niels Henrik Gregersen, "Laws of Physics, Principles of Self-Organization, and Natural Capacities: On Explaining a Self-Organizing World", 98.

⁴⁶ Celia Deane-Drummond, *Christ and Evolution. Wonder and Wisdom, Theology and Science* (Fortress Press Minneapolis 2009), 128-155.

⁴⁷ Celia Deane-Drummond, "The Wisdom of Fools? A Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation", in: Niels Henrik Gregersen (Hg.), *Incarnation*, 193ff.

it is now and the promised eschatological hope where God will be all in all”.⁴⁸

Zu den prominenten Vertretern der “deep incarnation” Christologie zählen Elizabeth Johnson und Jürgen Moltmann. *Elizabeth Johnson* verwendet den Begriff „deep incarnation“, um „this radical, divine reach into the very tissue of biological existence and the wider system of nature“ zu veranschaulichen.⁴⁹ *Jürgen Moltmann* setzt sich mit dem Begriff “deep incarnation” auseinander und verweist auf die kosmische und soteriologische Signifikanz des patristischen Axioms „Was er nicht angenommen hat, hat er nicht geheilt“.⁵⁰ Man findet die präzise Formulierung des Axioms bei Gregor von Nazianz, in seinem Brief 101.32: “was [Gott] nicht angenommen hat, hat er nicht geheilt, aber was mit seiner Gottheit vereinigt ist, ist auch gerettet” („Τὸ γὰρ ἀπόσληπτον, ἀθεράπευτον. ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται” - „Nam quod assumptum non est, curationis est expers: Quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur”).⁵¹

Die Vision des kosmischen Christus’ als „mediator of creation“ wird außerdem in Kolosser 1, 15-20 bejaht:

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was

⁴⁸ Ebd., 196.

⁴⁹ Elizabeth A. Johnson, An Earthy Christology, *America Magazine*, April 13, 2009, <https://www.americamagazine.org/issue/693/article/earthy-christology>. Zitat bei Niels Henrik Gregersen, “Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology”, 176.

⁵⁰ Jürgen Moltmann, “Is God Incarnate in All That is?”, in: Niels Henrik Gregersen (Hg.), *Incarnation*, 120.

⁵¹ S. Gregorii Theologi, Epistula LI: Ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium, in: PG 37, 182-183; Grégoire de Nazianze, *Lettres Théologiques*, Paul Gallay (ed.), Sources Chrétiennes 208 (Éditions du Cerf, Paris, 1974), 51: „car ce qui n’a pas été assumé n’a pas été guéri, mai c’est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé“; A. Grillmeier, „Quod non assumptum - non sanatum“, in: LThK VIII (21963) 954-956.

im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde. Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, auf dass er in allem der Erste sei. Denn es hat Gott gefallen, alle Fülle in ihm wohnen zu lassen und durch ihn alles zu versöhnen zu ihm hin, es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz.“

Moltmann verweist auf die Enzyklika „Dominium et vivificantem“ von Papst Johann Paul II von 1986, welche die „kosmische Signifikanz und Dimension“ der Inkarnation betont.⁵² Er zeigt, dass die Perspektive von „deep incarnation“ eine *kosmische Eschatologie* einschließt, welche mit der Person und dem Weg Jesu zusammenhängt. „A person does not only consists of body and soul, but subsists in his or her relationships as well. That is why Jesus’ relationship to the sick, the poor, and the outcasts, and his relationship with women and his disciples, are important for the perspective of the incarnation. These perspectives also include the incarnate God’s relationships to nature: ‘He was with the wild beasts’ (Mark 1:13), and ‘the wind and sea obey him’ (Mark 4:35-41)“.⁵³ Moltmann fasst seine Überlegungen über „deep incarnation“ mit einem Satz von Dumitru Staniloae zusammen: „The human being is a hypostasis of the whole cosmic nature“.⁵⁴ Aus diesem Grund müsse man den Menschen zuerst als *imago mundi* und erst danach als *imago Dei* ansehen.⁵⁵

⁵² Jürgen Moltmann, „Is God Incarnate in All That is“, 124.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Dumitru Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Band I (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985), 294, Zitat bei Jürgen Moltmann, „Is God Incarnate in All That is?“, 128.

⁵⁵ Ebd., Anm. 11.

Obwohl der Begriff “deep incarnation” neuzeitlich ist, begegnen uns ähnliche Auffassungen bereits in der Patristik. Im 20. Jhr., präziser 1916, sprach Pierre Teilhard de Chardin von einer Teleologie der Schöpfung, die in seiner kosmischen Christologie gründete: “There is a communion with God and a communion with earth, and a communion with God through earth”.⁵⁶ Die Christologie von Teilhard de Chardin lässt sich als kosmische Theologie und sakramentale Kosmologie beschreiben, welche das Mysterium der Menschwerdung Gottes hervorhebt:

„Through his Incarnation he entered not only into mankind [sic.] but also into the universe that bears mankind - and this he did, not simply in the capacity of an element associated with it, but with the dignity and function of directive principle, of centre upon which every form of love and every affinity converge. Mysterious and vast though the mystical Body already be, it does not, accordingly, exhaust the immense and bountiful integrity of the Word made Flesh. Christ has a cosmic Body that extends throughout the whole universe: such is the final proposition to be borne in mind”.⁵⁷

3.1 Niels Henrik Gregersens Verständnis des “deep incarnation”

“Deep incarnation” ist laut Gregersen “a programmatic contrast to more anthropocentric concepts of incarnation. As a matter of fact, the New Testament nowhere states that God became human. Rather the Logos of God ‘became flesh’ (John 1:14a)”.⁵⁸ Diese Christologie führt zur Ansicht, dass die Menschwerdung “reaches into the depths of material existence”.⁵⁹ „In tandem

⁵⁶ Pierre Teilhard de Chardin, “Cosmic Life,” in *Writings in Time of War*, trans. René Hague (New York: Harper & Row, 1968), 13–71, 14, Zitat bei Matthew Eaton.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Niels Henrik Gregersen, “Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology”, 174.

⁵⁹ Ebd.

with this (Richard Bauckham) ,high Christology‘ I propose a notion of a ‘deep incarnation’ according to which God has not only assumed human nature in general, but also a scorned social being and a human-animal body, at once vibrant and vital and yet vulnerable to disease and decay. In this sense the cross of Christ becomes a microcosm of the whole macrocosm of evolutionary history. The universal significance of the cross of Christ is thus to be understood against the double background of a high Christology which identifies Jesus with God the creator and ruler of the universe, and a deep incarnation in which God – the same God! – bears the costs of the hardships of natural selection”.⁶⁰

Ziel dieser “deep incarnation” Christologie ist es also, auf der einen Seite die *Immanenz Gottes* in der Schöpfung zu betonen sowie auf der anderen Seite die Empathie und *Leidensfähigkeit Gottes*: “The microcosm of the sufferings of Jesus Christ – fully human and fully divine – may reveal God’s presence in the sufferings and woes of creation at large”.⁶¹ Es geht hier darüber hinaus um die Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den zwei räumlichen Dimensionen (oben/unten high/low), sowie zum Leben und zum Tod (Lebensquelle und die Fähigkeit zu sterben – „susceptible to death“).⁶²

Die „deep incarnation“ Christologie ist eine *neue Form der kenotischen Christologie* (Phil 2, 6-8), im Sinne, dass der Schöpfer des Lebens „vulnerable to pain and death“ ist.⁶³ „God assumed not only the body of a particular human person: Jesus from Nazareth.

⁶⁰ Niels Henrik Gregersen, „The Cross of Christ in an Evolutionary World“, in: *dialog: A Journal of Theology*, volume 40, Number 3, Fall 2001, 193.

⁶¹ Ebd., 195, 201: „A chalcedonian structure pervades Luther’s Christology as well as his sacramental theology. Luther was fully aware of his indebtedness to the tradition of the Old Church“.

⁶² Ebd., 202.

⁶³ Ebd.

God also assumed a humanity and a vital and fragile body susceptible to decay and death”.⁶⁴ Das schöpferische Wort “has assumed not merely humanity, but the whole malleable matrix of materiality”⁶⁵, “the entire realm of humanity, animality, plant life, and soil”.⁶⁶ Dies erklärt “the deep sufferings of Christ”.⁶⁷ “God links up with all vulnerable creatures, with the sparrows in their flight as well as in their fall (...) indeed, with all grass that comes into being one day and ceases to exist the next day. In Christ, God is conjoining all creatures and enters into the biological tissue of creation itself, in order to share the fate of biological existence. God becomes Jesus, and in him God becomes human, and (by implication) foxes and sparrows, grass and soil.”⁶⁸ Gregersen versteht also „deep incarnation“ und „deep suffering“ als korrelative Begriffe. Der Logos “contained not just the niceties of the cosmic order but also the nastiness of ugliness, pain, and death, in as well as outside of Galilee”.⁶⁹ Ebenso wie Celia Deane-Drummond bejaht Gregersen die *pneumatologische Dimension der Inkarnation* und spricht mit Lyle Dabney von einer Kenosis und Leiden des Geistes.⁷⁰ Er würdigt die Theologie von Jürgen Moltmann als Quelle der Inspiration für seinen Begriff

⁶⁴ Ebd., 205.

⁶⁵ Niels Henrik Gregersen, “Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology”, 176.

⁶⁶ Ebd., 182.

⁶⁷ Niels Henrik Gregersen, “The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation”, in: ders. (Hg.), *Incarnation*, 239.

⁶⁸ Niels Henrik Gregersen, „Deep incarnation“, 182.

⁶⁹ Niels Henrik Gregersen, “The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation”, in: ders. (Hg.), *Incarnation*, 248.

⁷⁰ Ebd., 242.

von „deep incarnation“ und zeigt, dass die Inkarnation des Sohnes in allem Fleisch und die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch in Verbindung miteinander stehen.⁷¹

In Übereinstimmung mit Athanasius von Alexandrien weist Gregersen darauf hin, dass „neither incarnation nor resurrection can be understood in purely spatiotemporal terms“.⁷² Dies nennt er eine Theologie „beyond a chronocentric worldview“.⁷³ *Sowohl die Inkarnation als auch die Auferstehung sind nicht als episodische Ereignisse der Geschichte anzusehen, sondern als transformative, bleibende Prozesse.*⁷⁴ Hierin sehe ich eine Konvergenz zum eschatologischen Verständnis der Schöpfung, der in der Orthodoxen Theologie oft unterstrichen wird.

Eine durchaus spannende Analyse der hellenistischen Kultur bietet Gregersen, wenn er die Menschwerdung Gottes als besondere Herausforderung für die damalige Zeit darstellt. Er spricht in diesem Zusammenhang von mehreren Skandalen, welche die „Menschwerdung Gottes“ mit sich brachte: „the scandal of materiality“, „the scandal of suffering“ und the „scandal of uniqueness“.⁷⁵ Der Skandal der Materialität wird in der Auseinandersetzungen des Christentums mit der Gnostik deutlich. Das Christentum bejaht die Würde der materiellen Schöpfung als Gottgewollt, von Gott getragen und vollendet. Gott selbst verleiht der Materie die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz (K. Rahner). „According to Genesis, God was a friend of the material world from the beginning. God not only created matter; God also appreciated

⁷¹ Niels Henrik Gregersen, „Deep Incarnation: Opportunities and Challenges“, in: ders. (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press Minneapolis, 2015, 369.

⁷² Niels Henrik Gregersen, „The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation“, 248.

⁷³ Ebd., 243f.

⁷⁴ Ebd., 244.

⁷⁵ Niels Henrik Gregersen, „Introduction“, in: ders. (Hg.), *Incarnation*, 4.

and enjoyed it”.⁷⁶ Als antignostisch bezeichnet Gregerson auch den Text von Johannes 1,14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ („Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας“). Im Neuen Testament wird nicht von der Menschwerdung (*anthropos*), sondern eher von „Fleischwerdung“ (*sarx*) des präexistierenden Wortes gesprochen. Es geht hier also um „the entry of the Word into the realm of earthy existence. (...). The anti-Gnostic tone of this hymn is unmistakable. It protests against the idea that in Christ the Wisdom of God simply made an appearance while remaining untouched by the contamination of matter”.⁷⁷

Gregerson zeigt auf, dass Christus in der Geschichte der Schöpfung als strukturierendes und informatives Prinzip aktiv ist. Auf der anderen Seite ist Christus auch passiv, „in the sense of suffering with and standing in for all creatures?”.⁷⁸ Das Wort Gottes nahm das „Fleisch“ des ganzen Kosmos an⁷⁹: „what it means to ‘assume’ the flesh of the whole creation ‘in some way’ (...) means God’s *accepting and embracing* the cosmic aspects of the world, in order to renew the world from the inside out”.⁸⁰ „Divine self-embodiment involves the whole malleable matrix of the material universe as well as the biological realm of growth and decay with

⁷⁶ Niels Henrik Gregersen, „The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation“, 239.

⁷⁷ Elisabeth Johnson, „Deep Christology. Ecological Soundings“, in: Ellen M. Leonard, Kate Merriman (Hgg), in: *From Logos to Christos: essays on Christology in honour of Joanne McWilliam*, Editions SR 34 (Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 2010), 166.

⁷⁸ Niels Henrik Gregersen, „Introduction“, 8.

⁷⁹ Niels Henrik Gregersen, „Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story“, in: *Theology and Science*, 11:4, 2013, 370-393, 385.

⁸⁰ Ebd., 383.

the unavoidable consequences of pain and suffering for sentient beings".⁸¹

Die Christologie von "deep incarnation" verdeutlicht darüber hinaus, im Sinne des Konzils von *Chalzedon*, dass die Gott-Ähnlichkeit und *Theosis (Vergöttlichung)* keine Auflösung der Kreatur bedeutet. „What is annihilated is sin, what is preserved yet transcended is the essence of the creature. This is the logic of superabundance that flows out of the divine Spirit who is always in exchange, always communicating with the creatures, and always sharing itself with the creatures".⁸²

Auffallend sind hier die *Konvergenzen zu der orthodoxen Schöpfungsspiritualität*, nämlich zur *pneumatologischen Grammatik der Schöpfung*. Das Universum ist also nicht nur christozentrisch, sondern auch vom Geist Gottes durchdrungen, ein Werk des dreieinigen Gottes. Mit dieser Sichtweise überschreitet Gregersen den Christomonismus, im Sinne einer pneumatologischen Schöpfungstheologie. Somit wird auch der reale theologische Wert der Schöpfung hervorgehoben: „The incarnation of God in Christ can be understood as a radical or ‚deep‘ incarnation, that is, an incarnation into the very tissue of biological existence, and system of nature. Understood this way, the death of Christ becomes an icon of God’s redemptive co-suffering with all sentient life as well as with the victims of social competition. God bears the costs of evolution, the price involved in the hardship of natural selection. But God does not only suffer with creation, but is so intimately united with sentient life that God’s life-giving power spreads into the suffering and dying bodies of humans and animals".⁸³

⁸¹ Niels Henrik Gregersen, "The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation", 226.

⁸² Niels Henrik Gregersen, "The Cross of Christ in an Evolutionary World", 205.

⁸³ Ebd.

Das Leben ist folglich ein Geschenk der Gnade Gottes. „Incarnation is about a radical divine self-embodiment that reaches into the roots (radices) of biological existence, including processes of growth as well as decay, cooperation as well as competition. Yet deep incarnation also means that the incarnate God incorporates the physical realm of creation – not only its lawlike or ‘logical’ aspects (as highlighted already in Patristic writers), but also the chaotic aspects of creation, at once anguish-provoking and potentially creative. From the perspective of deep incarnation, Christ is creatively present at the bottom of the universe, including the strange yet fundamental aspects of physical creation: the intricacies of the indefinitely small and entangled quantum world that forever seems to defy our finite conceptual comprehension”.⁸⁴

3.2 „Deep incarnation“ und „deep resurrection“

Auf die Verknüpfung zwischen „deep incarnation“ und „deep resurrection“ wies zum ersten Mal Elisabeth Johnson hin. Sie zeigt, dass sowohl die Menschwerdung als auch das Kreuz die kenotische, mitleidende Liebe Gottes offenbaren. „Deep incarnation in the event of the cross extends the presence of the Word/Wisdom made flesh all the way down into the groan of suffering and the silence of death”.⁸⁵ „The cross blossoms as the tree of life: ‘He is risen, Alleluia!’”.⁸⁶ Auferstehung schließt die Korporalität bzw. die Leiblichkeit mit ein, so dass es sich um eine leibliche Auferstehung handelt. „In Christ resurrection the earth itself arose” (Ambrosius von Mailand).⁸⁷ Während die „deep incarnation“ auf

⁸⁴ Niels Henrik Gregersen, „Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story“, 375.

⁸⁵ Elisabeth Johnson, „Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology“, in: Niels Henrik Gregersen (Hg.), *Incarnation*, 146.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd., 148.

die fürsorgliche, einwohnende und umarmende Liebe Gottes hinweist, zeigt die “deep resurrection” eine neue Dimension der Beziehung Gottes zur Schöpfung “making clear that ultimately divine purpose is cosmocentric and biocentric, not merely anthropocentric”.⁸⁸

In ihrer Anthropologie zeigt Elisabeth Johnson, dass der Mensch aus der komischen Materie besteht. „Human connection to nature is so deep that we cannot properly define our identity without including our relationship with the whole sweep of cosmic evolution. (...) We evolved relationally; we exist symbiotically; our existence depends on interaction with the rest of the natural world”.⁸⁹ Die *kosmische Anthropologie* von Elisabeth Johnson weist eine gewisse Aufmerksamkeit gegenüber dem evolutiven Weltbild. Die Atome aus unserem Blut sind Billionen von Jahren durch eine galaktische Explosion entstanden. „Human beings are made of the stuff of the cosmos”.⁹⁰ Das gleiche gilt auch vom Leib Christi, dessen “sarx” eine komplexe Einheit von Mineralien und Flüssigkeiten, “an item in the carbon, oxygen, and nitrogen cycles, a moment in the biological evolution of this planet. The atoms comprising his body were once part of other creatures. (...) Like all human beings, Jesus carried within himself ‘the signature of the supernovas and the geology and life history of the Earth’”.⁹¹

Mit dem Gedanken von “deep incarnation” verbindet Elisabeth Johnson auch die Ethik der Verantwortung als “deep ministry”.⁹² Das christliche Paradigma bedeutet Befreiung, Heilung und universale Liebe, Bewußtsein über die Sakralität der Materie und

⁸⁸ Ebd., 150.

⁸⁹ Ebd., 137.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., 138, Zitat von Sean McDonagh, *To Care for the Earth* (Santa Fe, NM: Bear and Co., 1986), 118.

⁹² Ebd., 144.

ökologische Ethik der sozialen Gerechtigkeit⁹³: “A deep reading of Jesus Christ’s incarnation ministry, death and resurrection can contribute to transforming church’s members into such lovers of the earth, for Jesus Christ is a gift given because ‘God so loved the world’ (John 3:16) – the world in the original Greek being kosmos: the whole groaning, beautiful world”.⁹⁴

Gregersen stimmt Elisabeth Johnson zu, die den Begriff “deep resurrection” als Ergänzung zu “deep incarnation” vorgeschlagen hat.⁹⁵ Die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bzw. als Leib Christi (1 Kor 12,27) ist eine *eschatologische Gemeinschaft*, die antizipatorisch am Auferstehungsleben teilhat. In Übereinstimmung mit Jürgen Moltmann schreibt er, dass die Auferstehung auch als Beginn eines kosmischen Prozesses aufgefasst werden muss.⁹⁶ Berücksichtigend, dass Jürgen Moltmann genauso wie die Orthodoxe Theologie von einer kosmischen Liturgie und einer Vergöttlichung des Kosmos spricht, handelt es sich bei der „deep resurrection“ um eine kosmische Eschatologie, um die leibliche Auferstehung („resurrectio carnis“), die Neuschöpfung und die universale Einwohnung Gottes.⁹⁷

Zusammenfassend können wir festhalten, dass das schöpfungstheologische Bewusstsein von “deep incarnation” und “deep resurrection” eine gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber der komplexen Immanenz Gottes in der ganzen Schöpfung sowie in allen punktuellen Ereignissen, ja bis in die „quantum processes“⁹⁸ hinein, bedeutet. Eine „deep incarnation“ und „deep resurrection“ Christologie bietet das tragende Fundament für eine

⁹³ Ebd., 144f.

⁹⁴ Ebd. 155.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Niels Henrik Gregersen, “Deep Incarnation: Opportunities and Challenges”, 369.

⁹⁷ Jürgen Moltmann, “Is God Incarnate in All That is”, 131.

⁹⁸ Niels Henrik Gregersen, “Cur deus caro”, 376.

„deep ecology“, mit der Wahrnehmung der Natur als „a deeply interconnected system“. ⁹⁹ Diese Christologie überwindet den cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*.

3.3 Kritische Würdigung der „deep incarnation“ und „deep resurrection“ Christologie

Auffallend ist die Offenheit von Gregersen für die Theologie der Kirchenväter, vor allem die von Athanasius der Große. Er beginnt sogar einen seiner wichtigsten Aufsätze mit einem Zitat von Athanasius de Große: „The Word (Logos) spreads himself everywhere, above and below and in the depth and in the breadth: above, in creation; below, in the incarnation; in the depth, in hell; in breadth, in the world. Everything is filled with the knowledge of God“. ¹⁰⁰

Gregersen weist auf die Patristik hin und erwähnt Athanasius der Große und Maximus Confessor namentlich. ¹⁰¹ Zwei zentralen Konvergenzen, die er unterstreicht und als solche zu würdigen sind, beziehen sich auf Gregor von Nazianz und auf die stoisch-patristische Auffassung von der energetischen Immanenz des göttlichen Logos in der Schöpfung: „For that which he has not assumed (aproslepton) he has not healed (atherapeuton), but that which is united to his Godhead (ho de henotai toi theoi) is also saved (sozetai)“. ¹⁰²

⁹⁹ Ebd., 377.

¹⁰⁰ Athanasius, *De Incarnatione* 16, Zitat bei Niels Henrik Gregersen, „The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation“, in: ders. (Hg.), *Incarnation*, 225.

¹⁰¹ Niels Henrik Gregersen, „Cur deus caro“, 387.

¹⁰² Grégoire de Nazianze, *Lettres Thèologiques*, Paul Gallay (ed.), *Sources Chrétiennes* 208, Éditions du Cerf, Paris: 1974, 50, Zitat bei Niels Henrik Gregersen, „Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology“, 184.

Gregersen verweist zu Recht auf die Stoa und die „orthodoxen“ Kirchenväter Athanasius von Alexandrien und Maximus Confessor. „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Johannes 1,3).

„Logos is here identified as the divine informational resource. We may speak of the Logos as the informational Matrix for the concrete forms that have emerged and will emerge in the world of creation. (...) In Stoic thinking there is no gulf between God and world as in the Platonic tradition, for Logos is all-pervasive as the outgoing structuring principle of the universe”.¹⁰³

Wir finden eine ähnliche Auffassung bei Athanasius von Alexandrien, der die komplexe Beziehung zwischen der Menschwerdung des Wortes, durch das alles geschaffen wurde und nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, und der Auferstehung bzw. dem „Sieg über den Tod“ feinfühlig nachzeichnet. Die Inkarnation des Wortes ist die Voraussetzung für den Sieg über den Tod und die Wiederherstellung der Schöpfung. „Das ungeschaffene, unvergängliche, immaterielle Wort Gottes kommt uns zur Seite, obwohl es früher auch nicht fern war. Denn kein Teil des Geschaffenen ist nicht leer von ihm geblieben. Er erfüllt alles überall und ist gleichzeitig mit seinem Vater zusammen“.¹⁰⁴

Es fällt vor allem auf, dass Gregersen primär an der *Öko-Christologie* interessiert ist, d.h. an der „deep ecology“. Daher betont er die Bedeutung der Menschwerdung Gottes für die materielle, natürliche Welt, ja für die „deep history“, die „Achszeit“, Kosmologie und Axiologie („cosmology, axiology and religion“).¹⁰⁵

¹⁰³ Niels Henrik Gregersen, „Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology“, 180.

¹⁰⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvîntului“, in: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, Părinți și Scriitori Bisericești 15, (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987), 98.

¹⁰⁵ Niels Henrik Gregersen, „Cur deus caro“, 372.

Diese patristische Ader der „deep incarnation“ dürfte mehr ausgearbeitet werden. Die „*deep incarnation*“ und „*deep resurrection*“ *Christologie* von Maximus Confessor z.B. geht m.E. „deeper“ als man sich auf den ersten Blick vorzustellen vermag. Maximus Confessor bejaht die Menschwerdung Christi als ersten Gedanken Gottes bei der Erschaffung der Welt.¹⁰⁶ Daher spricht er von einer dreifachen Verleiblichung des Logos im „*Naturgesetz, Schriftgesetz und Gnadengesetz*“.¹⁰⁷ Die Auferstehung Christi erscheint in diesem Zusammenhang als das eigentliche Geheimnis der schöpferischen und ewigen Liebe Gottes.

Darüber hinaus hebt die patristische Schöpfungstheologie die *apophatische Tiefe* der natürlichen Welt hervor. Diese Auffassung wurde u.a. von Dumitru Stăniloae unterstrichen, als er die Theologie der göttlichen Paradigmen analysierte und die Welt als „plastizierte Rationalität“ der Liebe Gottes beschrieb.¹⁰⁸ Der ewige Logos ist folglich in der natürlichen Welt nicht nur als Archetyp, sondern als Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung, Anfang als Schöpfer, Mitte als Menschgewordener und Welterhalter und Ende als Vollender der Schöpfung zu begreifen. D.h., dass die

¹⁰⁶ Vgl. Daniel Munteanu, „Cosmic Liturgy: The Theological Dignity of Creation as Basis of an Orthodox Ecotheology“, in: *Internationally Journal of Public Theology (IJPT)*, No. 4, 2010, pp. 332-344.

¹⁰⁷ Maximus Confessor, Amb. 91, 1285C-1288 A, Zitat bei Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes-Verlag Einsiedeln Trier³1998, 290; vgl. Daniel Munteanu, „Die Sprachlichkeit des Seins. Theologische und Philosophische Perspektiven“, in: *International Journal of Orthodox Theology* 12/2, 9-48, https://www.orthodox-theology.com/media/PDF/2.2021/Daniel_Munteanu.pdf.

¹⁰⁸ Daniel Munteanu, „Die ikonische Struktur des Menschseins als plastizierte Rationalität der trinitarischen Liebe Gottes. Die ökumenische und europäische Signifikanz der Theologie D. Stăniloaes“, in: *Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München*, Hefte 1 + 2 33. Jahrgang, 2019, 127-140.

„deep incarnation“ Christologie nicht auf Kosten der „deep creation“, „deep providence“, „deep fulfillment“ oder „deep resurrection“ betont werden darf. Die Kohärenz, Interdependenz und spannende Interferenz von Schöpfung und Eschatologie, von Natur und Gnade wird in der Orthodoxen Theologie und Spiritualität besonders hervorgehoben. Dies erörtert Elizabeth Theokritoff unter dem spannenden Titel: „*Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition*“.¹⁰⁹ „Deep ecology“ gehört folglich zum genuinen Ethos der Orthodoxie.

4 Eine Analyse des hebräischen Begriffs Tiefe - תְּהוֹם

Der Begriff der Tiefe (Tehom/תְּהוֹם) begegnet uns bereits im zweiten Vers der Genesis, wo es heißt: „Und Finsternis lag auf der Tiefe (תְּהוֹם); und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ (Gen 1,2). Tehom (תְּהוֹם) ist der mythische Begriff für das Urmeer. Im Unterschied zu Meer (יָם, *jām*) als geographischer Begriff, der die Völker vereint oder trennt, hat das Urmeer eine prägende Rolle im Weltbild und im Leben der vorderorientalischen Völker.¹¹⁰ Tehom wird als „göttliche Größe“ angesehen, welche für die Weltordnung zuständig ist.¹¹¹ Tehom spielt also eine entscheidende Rolle in der Kosmogonie. In Mesopotamien, im

¹⁰⁹ Elizabeth Theokritoff, „Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition“, in: *Religions* 2017, 8. 116, 1-19.

¹¹⁰ Michaela Bauks, „Urmeer“, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33915/> (Zugang am 30.12.2021).

¹¹¹ Ebd.

Schöpfungshymnus Enuma Elisch, ist Tiamat eine weibliche Personifizierung des Meeres. Sie wird als „*lebenswirkende Kraft*“ Tiāmtu, die Erzeugerin“ der Schöpfung bezeichnet.¹¹²

Unklar bleibt im Alten Testament das Verhältnis zwischen dem Urmeer und dem Scheol (לְשׁוֹל).¹¹³ Nach alttestamentlicher Vorstellung existiert die Welt über den Wassern, umgeben von kosmischen Urgewässern. Die irdische Welt erscheint als eine von Wasser umgebene Luftblase, solange das Urmeer (תְּהוֹם) sowohl unter der Erde (Apg 7,11; 8,2; 49,25; Dtn 33,12; Ps 23,2) als auch über dem Himmel (Apg 1,6-8; 7,11; 8,2; Ps 147,4-6; Mal 3,10) ist. Der Tempel spielt dabei eine stabilisierende Rolle. Er ist der Ort der Gegenwart JHWHs oder die Sphäre des göttlichen Schutzes gegen das Chaos. Die Welt ist also ständig vom Chaos oder Nicht-Sein bedroht.¹¹⁴

In diesem Zusammenhang erhalten die Begriffe „*creatio ex nihilo*“ und „*creatio continua*“ eine neue Konnotation. Das gilt auch für die Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes und den Heiligen Geist.

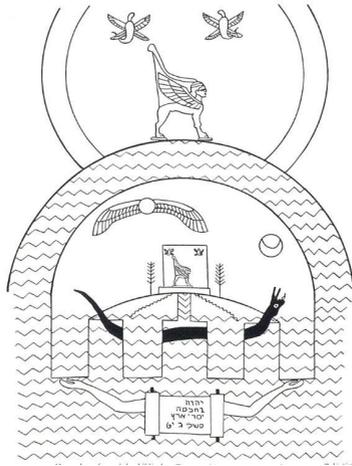
Das Konzept von תְּהוֹם ist in Bezug auf die kosmische Tiefe ziemlich faszinierend. Die Schöpfung ist von unüberwindlichen und unzugänglichen Tiefen umgeben. Hier werden Sein und Dasein von einer geradezu bedrohlichen Tiefe begleitet, die von der schöpferischen Kraft und Gegenwart Gottes durch das Wort und den Heiligen Geist kontrolliert wird. Die Tiefe (תְּהוֹם) umgibt die

¹¹² Manuel Ceccarelli, „Tiamat“, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissen-schaft.de/stichwort/35758/> (Zugang am 30.12.2021).

¹¹³ Christoph Koch, „Welt/Weltbild (AT)“, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34756/> (30.12.2021).

¹¹⁴ Vezi Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Pneumatologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, München, 1985, 98ff: entwickelt die Lehre über Zimzum und Schechinah. Gott hätte zuerst das Nichts geschaffen, den Raum ohne seine Gegenwart, und in diesem Raum die Welt. Dies würde jedoch eine Lehre über die *creatio in nihilo* darstellen, die nicht dem Konzept der *creatio ex nihilo* entspricht.

gesamte Schöpfung in allen Richtungen. Die Tiefen der Urgewässer liegen sowohl an der Basis als auch in der Höhe in allen Himmelsrichtungen. Das Sein ist nicht nur tief, sondern auch von Tiefe umgeben. Dieser Sinn oder diese Sensibilität für die unüberwindlichen Tiefen der Schöpfung verdeutlicht zugleich, wie tief Gott selbst als Schöpfer ist. Folglich können wir יהוה als die Apophatik der materiellen Schöpfung in ihrer Natur der materiellen Tiefe nennen, die von der Macht Gottes durchdrungen ist.



(Die Weltanschauung des Alten Testaments¹¹⁵)

Ein weiteres wesentliches Merkmal des jüdisch-christlichen Verständnisses von Tiefe ist die Weisheitstradition, durch die Gott die Welt erschaffen hat. Sogar im obigen Bild wird der Text aus Sprüche 3:19 erwähnt: „Durch Weisheit (בְּחֵכְמָה) hat der Herr die Erde gegründet“. Die Weisheit ist für die Ordnung des Kosmos

¹¹⁵ Christoph Koch, „Welt/Weltbild (AT)“. Diese Skizze von O. Keel zeigt die Weltanschauung des Alten Testaments. Die Welt ist von einem Urmeer umgeben, und es gibt eine Entsprechung zwischen irdischer und himmlischer Heiligkeit. Der zitierte Bibeltext stammt aus Sprüche 3:19a.

verantwortlich, eine wahre Architektin der Schöpfung (Sprüche 7,21; 8,6; Sirach 24).

Eine wichtige Rolle bei der Ausweitung der heiligenden und schützenden Sphäre der Gegenwart Gottes spielt die Identifizierung der vorbestehenden Weisheit, mit der Gott die Welt erschaffen hat, mit der Tora, d. h. dem Heiligen Text. Dieser Prozess wird von Jan Assmann als textuelle Kohärenz, als Grundlage des kulturellen Gedächtnisses, als konstitutives Element der Identität und als Kampf gegen die kulturelle Amnesie bezeichnet.¹¹⁶ Ich denke, dass jeder Akt der Suche nach Tiefe diesen textuellen und identitätsbezogenen Aspekt hat. Ohne einen Text und einen sprachlichen und kulturellen Kontext können wir keine Tiefe suchen und entdecken.

Für Maximus Confessor besteht nicht nur die Heilige Schrift aus Buchstaben, Wörter und Sätze, sondern auch das Universum, der Mensch und die Kirche.¹¹⁷ Die Buchstaben der Schöpfung, des Menschen, der Kirche und der Schrift sind vergänglich, während der Geist, der in den Buchstaben verhüllt ist, „niemals zu sein aufhört“.¹¹⁸ Das Weltall ist „aus sichtbaren und unsichtbaren Dingen zusammengesetzt“.¹¹⁹

Der Mensch soll durch das „Erforschen der Heiligen Schrift den Buchstaben übersteigen und sich verständig zum Heiligen Geist emporführen lassen, in welchem die Fülle der Güter und die verborgenen Schätze des Wissens und der Weisheit wohnen (Kol 2,3); und wer sich dieser würdig erweist, wird durch die Gnade des Geistes Gottes ihn selbst in die Tafeln seines Herzens einge-

¹¹⁶ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, BsR 1307 (Beck, München, 2000), 87f.

¹¹⁷ Maximus Confessor, „Mystagogie“, in: Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 370-386.

¹¹⁸ Ebd., 383

¹¹⁹ Ebd., 384.

graben finden und nach Hinwegnahme des Schleiers des Buchstabens mit aufgehülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wieder spiegeln (2 Kor 3,18).¹²⁰ Das letzte Ziel des Menschen, des Universums und der Kirche liegt in der *Auferstehung*. Der Mensch wird „als ein Teil mit dem Ganzen“ auferstehen, und jeder auf seiner Weise wird die „göttliche Macht“ ausstrahlen.¹²¹ Wenn der Mensch ein sittliches Verhalten vollzieht und durch eine tugendhafte Existenz Gott umarmt, wird er immer mehr „in Gott verwandelt“. ¹²² Der „Liebhaber der Weisheit Christi“ sieht „mit den Augen des Geistes“ und wird von der „brennenden Sehnsucht“ nach Gott geprägt.¹²³ Durch die Liebe dringt der Mensch in die Gottesgemeinschaft ein und macht „die Erfahrung des Göttlichen“. ¹²⁴ Die transformative Vereinigung mit Gott durch die Liebe bzw. durch eine tugendhafte Existenz gründet auf einer kommunikativen Vernunft, bzw. auf einer höheren Stufe der Erkenntnis: „Mit Gott‘ ist, wer Einsicht hat in die Heilige Trinität, in ihr Schöpfungswerk und ihre Vorsehung“. ¹²⁵ Das bedeutet, dass die Vereinigung mit Gott durch die Liebe eine neue kosmische Erkenntnis mit sich bringt. Der Mensch versteht sich als Teil des Ganzen und sieht die Realität mit der Leuchtkraft der göttlichen Weisheit. Der Mensch erkennt „Gott, der alles in allem und unendlichmal über alles erhaben ist“, und zwar als „Anfang und Ursache und Ende des Allentstehens und – werdens“, sowie die kosmische Orientierung auf die Neuschöpfung.¹²⁶ Der Mensch des reinen Herzens verfügt über eine geis-

¹²⁰ Ebd., 386.

¹²¹ Ebd., 385.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd., 394f.

¹²⁴ Ebd., 381.

¹²⁵ Maximus Confessor, „Über die Liebe“, in: Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 447f.

¹²⁶ Maximus Confessor, „Mystagogie“, 371.

tige Schau und eine geistige Einsicht. Er erkennt die Interdependenzen, die kosmischen Zusammenhänge, die „gegenseitigen Beziehungen“, d.h. die intrinsische Relationalität der Welt: das „Weltall ist eins und wird nicht von seinen Teilen mit-zerteilt; vielmehr umgrenzt es durch eben das Emporbeziehen auf sein eigenes Eins- und Ungeteiltsein den Unterschied der naturhaften Absonderung in den Teilen. Es erweist so, dass die Teile mit ihm selber, aber auch in ihrer unvermischten Gegenseitigkeit je dasselbe sind, dass jedes Ganze jedem Ganzen innewohnt, und beide das Eine Ganze selbst als Teile erfüllen und ihrerseits von ihm auf Grund seiner Ganzheit einsförmig und ganzheitlich erfüllt werden“.¹²⁷

Gott ist dem Universum nicht äußerlich, sondern die immanente Quelle seiner Dynamik und der Hafen seiner Vollendung. Die Bewegung des Menschen auf Gott hin kennt keine Grenzen, da Gott niemals begriffen bzw. begrenzt werden kann: „Gott ist die Wahrheit, um den sich ohne Ermatten und ohne Vergessen der Geist bewegt, ohne jemals von dieser Bewegung ablassen zu können, weil er kein Ende findet, an dem nicht noch Raum und Abstand bliebe. Denn die schauererregende Größe der göttlichen Unermesslichkeit kennt kein räumliches Maß, sie ist ganz teil-los und ganz abstand-los (...). Was aber jedes Abstands entbehrt und sich jedem Erfassen versagt, ist auch keinem Wesen jemals durchschreitbar“.¹²⁸

Wenn man diese Sätze von Maximus Confessor genauer betrachtet, erkennt man, dass sie eine apophatische Weisheit veranschaulichen. Gott ist dem Menschen unbegreiflich, nicht weil er ihm unendlich fern wäre, sondern wie er ihm unmittelbar begegnet. Jede begriffliche Erfassung der Dinge setzt eine gewisse Distanz voraus. Da Gott der Welt und dem Menschen „abstandlos“ begegnet, ist jede Definition Gottes ausgeschlossen.

¹²⁷ Ebd., 374.

¹²⁸ Ebd., 379.

Der heilige Maximus Confessor spricht vom architektonischen Wirken des Heiligen Geistes. Die Heiligung des Menschen und der gesamten Schöpfung wird durch das architektonische Werk des Heiligen Geistes verwirklicht: „διὰ τῆς ἀρχιτεκτονίας τοῦ πνεύματος“.¹²⁹ Wenn wir die Anwesenheit des Heiligen Geistes „über den Urwassern“ in Betracht ziehen, können wir die Verbindung zwischen der „tiefen Inkarnation“ und der „tiefen Pneumatologie“ wiederentdecken, d.h. den pneumatologischen und christologischen Aspekt der Schöpfung und der Vollendung des Kosmos. Aus diesem Grund ist es notwendig, sich an die trinitarische Auffassung der kappadozianischen Väter zu erinnern, ebenso wie an die Lehre von den göttlichen, ungeschaffenen Energien, die die Schöpfung durchdringen und sie in ihrer Existenz erhalten. Der heilige Gregor von Nazianz schreibt über den Heiligen Geist, dass er es ist, der „alles bewirkt, alles mit Leben füllt und alles zusammenhält. Er erfüllt die Welt mit Sein und ist in seiner Macht nicht von ihr begrenzt“.¹³⁰ Es ist der Heilige Geist, der die göttliche Energie in die Schöpfung einbringt und ihr „seine ganze Wirksamkeit“ verleiht.¹³¹

¹²⁹ S. Maximi Confessoris, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1281A; vgl. Daniel Munteanu, „Die kosmische Heiligkeit der Kirche nach Maximus Confessor“, in: Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger (ed.), *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Pro Oriente – Studientagung „La sainteté et l’apostolicité de l’Église“ - „Heiligkeit und Apostolizität der Kirche“ Thessaloniki, 22.-26. September 2009, Pro Oriente Band XXXV, Wiener Patristische Tagungen V, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2010, 377-392.

¹³⁰ Gregor von Nazianz, *Orationes Theologicae. Theologische Reden*, Fontes Christiani 2, Griechisch-Deutsch (Herder, Freiburg im Breisgau, 1996), 331.

¹³¹ Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (Deisis, Sibiu 2003), 112.

Wir können daraus schließen, dass die unüberwindliche und faszinierende Tiefe der Schöpfung sowohl auf der mikrokosmischen als auch auf der makrokosmischen Ebene auf der lebensspendenden Kraft des Heiligen Geistes beruht, der niemals vom Logos getrennt ist. Die trinitarische Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch den Vater und den Sohn im Heiligen Geist impliziert, dass die Unendlichkeit oder die geheimnisvolle Tiefe der materiellen Welt von dem Geheimnis der Immanenz der Heiligen Dreifaltigkeit in ihr umgeben und akzentuiert wird. Der Akt der tiefen Inkarnation des Gottessohnes impliziert daher die Wiederherstellung der Schöpfung und der kosmischen Dynamik in der lebensspendenden Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit. Diese Wiederherstellung des Kosmos in seiner Tiefe wird auch durch die Ikone, d.h. durch das orthodoxe Fresko der Auferstehung, das den Abstieg des Erlösers in die Hölle darstellt, angedeutet.



(Anastasis-Fresko, Chora Kirche, Istanbul¹³²)

¹³² https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/A-nastasis_fresco%2C_Chora_Church%2C_Istanbul.jpg.

5 Tiefe Apophatik (deep apophatic)

In den Ikonen und den Fresken der Auferstehung sehen wir eine Sphäre des Lichts, in die uns der Erlöser Christus einlädt und hineinzieht. Im Zentrum dieser Lichtsphäre befindet sich in Wirklichkeit eine sich immer mehr vertiefende „Dunkelheit“. Hier finden wir die „Zusammenfassung“ der Theologie der apophatischen Erkenntnis, der theognosia, als Erkenntnis im Nichtwissen oder als Voranschreiten in die tiefe Dunkelheit Gottes („ὁ θεῖος γνόφος“), eine Dunkelheit, die zugleich, wie der heilige Gregor von Nyssa sagt, leuchtend („γνόφος λαμπρός“) oder überleuchtend ist.

Mit dem Konzept der Tiefenapophatik (deep apophatic) schlage ich einen neuen Ansatz vor, um die Wirklichkeit in ihrer Verbindung mit den ungeschaffenen Energien Gottes zu betrachten. Die apophatische Dimension korreliert mit der kataphatischen Dimension der Wirklichkeit.¹³³ Nicht nur der Mensch hat eine apophatische, geheimnisvolle Dimension, sondern auch die Schöpfung Gottes. Die sakramentale Dimension der Schöpfung ist nicht in einem poetischen oder metaphorischen Sinn zu verstehen. Die Sakramente offenbaren, aktualisieren oder betonen die kirchliche Potentialität des Kosmos und die Notwendigkeit einer Vision der Welt jenseits des materialistischen oder technokratischen Reduktionismus. Die „kosmische Liturgie“ bedeutet auch nicht, dass die Heiligkeit der Materie und der konkreten

¹³³ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 32012), 9: „Es gibt eine wechselseitige Kommunikation zwischen dem kataphatischen und dem apophatischen Erkennen, wobei das Apophatische teilweise durch das Kataphatische und das Kataphatische besser durch das Apophatische erkannt wird. Das Apophatische ist nicht gänzlich unbekannt, und auch das Kataphatische wird nicht vollständig verstanden, da es seinen Ursprung im absoluten Apophatischen hat.“

Wirklichkeit erst im kosmischen Raum beginnt. Vielmehr müssen wir den Aspekt des Geheimnisses und der Heiligkeit der geschichtlichen Gegenwart, d. h. der konkreten, unmittelbaren raumzeitlichen Wirklichkeit, verstehen. Nicht ein abstrakter und beziehungsloser Kosmos ist heilig, sondern die greifbare und sichtbare Wirklichkeit vor uns und zu unseren Füßen: „Selig sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“ (Johannes 20,29).

„Jenseits des immer neuen Reichtums, den wir spüren, gibt es eine Quelle, die sich unserer Erfahrung entzieht. Wir können sagen, dass es zwei Apophatismen gibt: den Apophatismus dessen, was erfahren wird, aber nicht definiert werden kann, und den Apophatismus dessen, was nicht einmal erfahren werden kann. Sie sind simultan.“¹³⁴

Pseudo-Dionysius Areopagita verwendet für die Unbegreiflichkeit und das Mysterium Gottes den Begriff des Abgrunds - βάθος.¹³⁵ Heidegger seinerseits stellte fest, dass das Sein auch als Abgrund bezeichnet werden kann.¹³⁶ Das Wort βάθος bedeutet nicht nur Abgrund, sondern auch Tiefe (lat. profunditas). Seit der hellenistischen Zeit wird der Begriff zur Bezeichnung einer *ethischen Kategorie* verwendet.¹³⁷ Nach der stoischen Tradition hat der Mensch eine „tiefe“ Seele, wenn er frei von negativen Neigungen und großzügig ist. Demokrit verstand die Wahrheit als in der Tiefe verborgen: „in profundo veritatem esse demersam“.¹³⁸ Aus diesem Grund bekräftigte Sokrates die Notwendigkeit eines „delischen Tauchers“, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.¹³⁹

¹³⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 87.

¹³⁵ P. Heidrich, „Abgrund“, in: HWPh Band 1, 157.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Red., „Tiefe; Tiefensinn“, in: HWPh Band 10, 1192.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

Das Thema Tiefe taucht auch in der Schöpfungstheologie auf, nämlich hinsichtlich der Erschaffung der Welt durch die Weisheit Gottes. Gott erschafft die Welt durch seine Weisheit, durch seinen göttlichen Logos: „O Welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! (Ὠ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ). Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn »wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen«?“ (Römer 11:33-34). Im Römerbrief des Paulus sehen wir also den Zusammenhang zwischen der unermesslichen Tiefe der Schöpfung und dem Reichtum der Weisheit Gottes.

Die von Gott geschaffene und erhaltene materielle Welt hat eine *apophatische Tiefe*, eine tiefgreifende pneumatologische und christologische Grammatik, welche die tiefgreifende Inkarnation und die tiefgreifende Vergöttlichung bzw. eschatologische Einwohnung Gottes ermöglicht, der „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,21). Die Hoffnung auf die eschatologische Verheißung der neuen Schöpfung muss uns heute motivieren, die ökologische Verantwortung zu übernehmen. Ohne eine ökologische *Metanoia* sind das menschliche Leben auf unserem Planeten und die biologische Vielfalt zunehmend bedroht. Die gesamte Natur ist ein Raum der Gegenwart Gottes, in jedem Geschöpf wohnt der lebensspendende Geist Gottes, der uns zu größerer Gemeinschaft mit ihm aufruft und uns mit dem Sohn und dem Vater vereint.¹⁴⁰ Jedes Geschöpf ist von Gott gewollt und ein Ausdruck seiner Weisheit und Güte. Sowohl die Christologie der tiefen Inkarnation als auch die orthodoxe Theologie über den pneumatologischen und apophatischen Aspekt der Schöpfung bieten eine Grundlage für eine *integrale Ökotheologie*, in der Gewalt und Zerstörung der Natur sowohl als „Sünde gegen uns selbst“ als auch

¹⁴⁰ Papst Franciscus, *Die Enzyklika „Laudato si“*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2015), 99.

als „Sünde gegen Gott“ verurteilt werden.¹⁴¹ Diese integrale Ökotheologie basiert auf einer *kosmischen und perichoretischen Spiritualität*¹⁴², die sich als Spiritualität der „deep incarnation“, der „deep resurrection“ und der „deep apophatic“ bezeichnen lässt.

¹⁴¹ Ökumenischer Patriarch Bartholomäus, „Ansprache an das Umwelt-Symposium“, Santa Barbara, Kalifornien (8. November 1997), Zitat bei Papst Franciscus, *Die Enzyklika „Laudato si“: Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 22.

¹⁴² Vgl. Daniel Munteanu, „Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor“, in: Theresia Hainthaler, Fanz Mali, Gregor Emmenegger, Mantè Lenkaitytè Ostermann (eds.), *Für uns und unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Studententagung Esztergom, 3.-5. Oktober 2012, Pro Oriente Band XXXVII. Wiener Patristische Tagungen VI, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2014, 389-408. Wenige Sätze vor dem berühmten Satz: „Was er nicht angenommen hat, hat er nicht geheilt“, beschreibt der heilige Gregor von Nazianz die Beziehung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus als eine Beziehung der gegenseitigen Perichorese. („περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας“, vgl. Grégoire de Nazianze, *Lettres Théologiques*, 48f: „compénètrent mutuellement suivant la principe de cette intime fusion“).