

Zwei Naturen

Zum ökologischen Erbe einer christologischen Denkfigur

Ich habe mich bemüht, dieses simple und meiner Meinung nach unwahre Prinzip zu vermeiden, das Menschen und Tiere auf zwei gegenüberliegende Seiten einer Barrikade stellt; stattdessen habe ich die Tiere als diejenigen betrachtet, die von allen am stärksten ausgegrenzt sind, die nicht mitberücksichtigt werden, die keine Stimme besitzen – im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Die Grenze zwischen Mensch und Tier habe ich für nichtig erklärt und gezeigt, dass ganz woanders eine Grenze verläuft, die nichts mit der Gattung, sondern mit Macht und dem Zugang zu Ressourcen zu tun hat.

Olga Tokarczuk

1. Zwischen ökologischer Metaphysik und metaphysischer Ökologie. Vorüberlegungen zu einer Neuperspektivierung der Zwei-Naturen-Lehre

Eine der zentralen und interkonfessionell geteilten Lehren des Christentums besteht in der Auffassung, dass Jesus Christus ganz und gar Mensch und ganz und gar Gott ist. Dieser frühchristliche Lehrsatz, dogmatisch fixiert durch das Konzil von Chalzedon im Jahr 451 n. Chr., wird in der theologischen Literatur dementsprechend als ›Zwei-Naturen-Lehre‹ bezeichnet. Die Glaubensformel des Konzils, die die Gottheit und Menschheit der einen Personen Jesu Christi als zwei Naturen begreift, die ›unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar‹ aufeinander bezogen sind, hat die Theologie immer wieder zu Klärungen, Kontextualisierungen und Deutungen herausgefordert – die Einheit des Unterschieds beider Naturen gehört als Glaubensaussage daher zweifelsohne zu den »erklärungsbedürftigsten theologischen Figuren«¹ und hat der Theologiegeschichte seitdem die komplexe Aufgabe überlassen, den Gehalt dieser metaphysischen Formelsprache in die je-

1 Fresacher (2009): Die zwei Naturen Christi, 181.

weiligen zeitgeschichtlichen Kontexte und Lebenswelten zu artikulieren bzw. zu »übersetzen«.

Dieser Beitrag folgt als noch offene, unabgeschlossene Skizze dem Versuch einer ökologischen Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre. Er fragt damit nach den ökologisch-relevanten Konnotationen, die die Vorstellung der zweifachen Natur der einen Person Jesu Christi entlang ihrer (außer-)theologischen Rezeptions- bzw. Diskursgeschichte entwickeln konnte: Welche ökologischen Resonanzen hat die Vorstellung von der personalen Einheit der zwei Naturen und damit vom queeren oder liminalen Status² der Person Jesu Christi als »Gott-Mensch« ausgelöst? Lässt sich von dieser impliziten »Humanökologie« der frühchristlichen Zwei-Naturen-Lehre her ein konstruktiver Beitrag für die heutigen theologischen Reflexionsformen über den Begriff der Natur und die akuten ökologischen Herausforderungen gewinnen? Im Zentrum dieses Beitrags steht somit das Anliegen, diesen zentralen christologischen Diskurs in zeitgenössischer Absicht zu reflektieren. Die christliche Theologie, die ihre Sprachfähigkeit im Anthropozän neu unter Beweis zu stellen hat, steht vor der aktuellen Herausforderung, Bausteine einer ökologiefähigen Literacy zu entwerfen.³ Ein solches Unterfangen sieht sich zudem dem Anliegen verpflichtet, die theologische Theoriebildung gerade dort, wo sie wie im Fall der Zwei-Naturen-Lehre einem metaphysischen Kontext entspringt, auf die politischen Dimensionen und Folgeprobleme hin zu analysieren, die dieser Metaphysik inhärent sind⁴; so wie schon in den vorherigen Beiträgen dieses Bandes soll auch hier die genaue Beziehung ökologischer und tierethischer Fragen immer wieder Brennpunkt der Überlegungen werden.

Die auf diesem Weg angezielte Neukontextualisierung setzt zugleich voraus, dass die Schwierigkeiten, vor die sich die christliche Theologie angesichts der ökologischen Krise gestellt sieht, nicht in erster Linie innerhalb der Ethik, sondern vorrangig in den dogmatischen Strukturen christlicher Theologie, und dabei besonders innerhalb der Christologie auszumachen sind – jenem Traktat, in dem das christliche Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zur außermenschlichen Natur, sei sie göttlicher und kreatürlicher Art, am klarsten zum Ausdruck kommt. Der

2 Zur Frage, wie das Konzept liminaler Anthropologie auch innerhalb der modernen Tierphilosophie rezipiert wurde, Achilles/Borgards/Burrichter (2012): *Liminale Anthropologien. Zur Relevanz von Queerness innerhalb der Theologie* vgl. Krebs (2023): *Gott queer gedacht*.

3 Krebs (2021): *Anthropo-Dezentrierungen*, 285f., der betont: »Wenn Christ*innen davon sprechen, dass Gott Mensch wird, sagen sie damit zugleich: Gott wird Erdling. Gott wird begrenzt. Gott wird sterblich. Gott entäußert sich der Gottheit (Phil 2,7). [...] Gott wird »Fleisch« (σάρξ/sarx, Joh 1,14)! In dieser Fleischlichkeit ist Gott zugleich mehr als menschlich – nämlich auch tierlich, sogar pflanzlich, ganz und gar materiell.«

4 Dazu die Feststellung von Martin Breul, dass das Verhältnis von Politik und Metaphysik stets asymmetrisch sei: Zwar kann es eine nichtmetaphysische Politik, nicht aber eine unpolitische Metaphysik geben. Breul (2021): *Politik und Metaphysik*, 135.

so häufig vollzogenen Verknüpfung der ökologischen Frage mit der Schöpfungstheologie wird damit ein kritisches Gegengewicht entgegengestellt. Ähnliche Ansätze, die weniger auf die Ausarbeitung einer neuen Tier- oder Umweltethik als vielmehr auf die kritische Rekonstruktion der christlichen Dogmatik abstellen, haben bereits in mehrfacher Hinsicht einen Analyseschwerpunkt im Bereich der Christologie bzw. in den inkarnationstheologischen Diskursen gesetzt und stützen darin das auch hier vertretene Anliegen. Einen noch spezifischeren Anhaltspunkt für diese dogmatische Verortung einer ökologischen Theologie kann daher womöglich auch die Zwei-Naturen-Lehre darstellen, insofern sie von heutigen ökologischen Diskursen her betrachtet als ein frühchristliches »Interspezies-Engagement« zwischen göttlicher und menschlicher Natur innerhalb der einen Personen Jesus Christus gelesen werden kann, als ein »Entanglement« (Donna Haraway), das womöglich als Artikulation eines »prämodernen Posthumanismus« (Virginia Burrus) produktiv heutige Diskurse zu bereichern vermag. Artikulieren die christologischen Deutungsbegriffe der »hypostatischen Union« und der »Idiomenkommunikation« nicht auch die Ahnung einer Nähe von menschlichem und nichtmenschlichem Leben in einem umfassenden Sinne, zumindest die Offenheit der ›menschlichen Natur‹ für die ›außermenschliche Natur‹? Ist auch der im Chalzedonese beschriebene Christus ein ›Erdling‹, dessen Doppelnatur ein noch unausgelotetes ökologisches Potenzial verheißt? Insofern man die ursprüngliche Relation von göttlicher und menschlicher Natur, wie sie im Chalzedonese angelegt ist, als umfassende Heuristik für eine Interspezies-Theologie begreifen mag, die um das Zueinander verschiedener Naturen – *unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar* – und insofern um ein ökologisch zu nennendes Anliegen ringt, eröffnet sich von dieser Struktur her möglicherweise eine Lesart der Tradition, die deren grundsätzlich anthropozentrische Grundanlage überschreitet und zukunftsweisend sein kann.

Dem Versuch einer solchen ökologischen Anreicherung der Tradition gilt der erste Hauptteil der Überlegungen (Kapitel 3), nachdem zuvor ein kurzer Problemabriss zum Verhältnis von Theologie und Ökologie (Kapitel 2) dargelegt wurde. Hier soll versucht werden, in einer methodisch reflektierten Neukontextualisierung der Traditionsbestände deren implizite ökologische Spuren freizulegen und in ersten Ansätzen auf heutige Anfragen und Problemhorizonte theologischen Nachdenkens zu übertragen. Zugleich gelangt eine solche ökologisch-motivierte Lesart der Zwei-Naturen-Lehre aber auch an die Grenzen eines substanzontologischen Essentialismus, der historisch prägend für die ursprüngliche begriffliche Ausgestaltung des Chalzedonese war. Der Naturbegriff, der maßgeblich für die Fassung des frühchristlichen Dyophysitismus ist, unterscheidet sich konzeptuell vom modernen ökologischen Naturbegriff, zielt er immerhin auf eine Wesensbestimmung, weniger auf den heutigen Bedeutungskern in der Rede von der Natur. Die Überblendung beider Konzepte setzt also voraus, dass es jenseits der konzeptionellen Unterschiede gleichwohl eine Rezeptions- und Diskursgeschichte des Naturbe-

griffs und der Zwei-Naturen-Lehre gibt, die diese Kluft stellenweise überbrückt. Eine solche Kontinuität würde daher auch Anlass geben, Resonanzen zwischen dem frühchristlich adaptierten Naturbegriff der griechischen Philosophie und dem modernen Naturbegriff der Ökologie zu unterstellen. Entscheidende Etappen dieser Tradierungs- und Rezeptionsgeschichte können hier nur angedeutet werden und wären im Rahmen weiterer umfassenderer Studien zu rekonstruieren.

Zudem fasst der Beitrag in einem zweiten Hauptteil (Kapitel 4) auch eine dekonstruierende bzw. kritische Lesart dieser zuvor untersuchten immanenten Ökologie der Zwei-Naturen-Lehre ins Auge: Sie thematisiert die ökologischen und tierethischen Folgen einer dualistischen Naturenkonzeption und konfrontiert sie mit der Hypothese, dass die Zwei-Naturen-Lehre eine gleichermaßen vormoderne wie zutiefst moderne Variante jenes Konzepts bildet, das Michel Foucault als »Biomacht« bezeichnet hat. So hat insbesondere die von Karl Rahner vorgeschlagene Deutung des Chalzedonense das Bild von zwei Naturen gestiftet, die nicht miteinander konkurrieren, sondern miteinander wachsen und insofern einen Mehrwert, eine Steigerbarkeit des (menschlichen) Lebens in Aussicht stellen. Die Zwei-Naturen-Lehre ähnelt damit zumindest in struktureller Hinsicht Foucaults Beschreibung der »Biomacht« als einem Machttypus, der nicht repressiv, sondern produktiv funktioniert, indem er die Steigerung des Lebens forciert und diesen Mehrwert als politische Verheißung in Aussicht stellt.⁵ Ebenso geht dieses Kapitel der Klärung des sich daran anschließenden Problems nach, dass die Theologie von einer »latenten« Zwei-Naturen-Lehre mit umgekehrt verlaufendem Zuschnitt geprägt scheint: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonense als miteinander wachsend begriffen werden kann, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zutreffen: Die Abwehr alles Animalischen prägt in unterschiedlichsten Facetten und Ausprägungen die Theologiegeschichte, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur (hier durchaus auch im Sinne einer Wesensbestimmung) als Kehrseite der ursprünglichen Relation zu untersuchen ist.⁶ An ihr zeigt sich, dass Biopolitik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweist und insofern auch in ihren theologischen Varianten den ökologisch-begründeten Ausschluss all dessen dekretiert, was nicht als lebensförderlich, dem (menschlichen) Leben also abträglich scheint.⁷ Es ist demnach zu klären, ob die Zwei-Naturen-Lehre in dieser inhaltlichen Nähe zur »Biomacht« bereits in der Vormoderne eine äußerst produktive, auf den Begriff

5 Foucault (2017/1983): Der Wille zum Wissen, 135.

6 Meyer (2018): Inner Animalities.

7 Braidotti (2009): Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus, 108–135.

des Lebens⁸ bezogene Deutungsfigur für ökologische und (bio-)politische Diskurse geschaffen hat.

2. Entwicklungslinien im Verhältnis von Theologie und Ökologie

Nicht erst seit der programmatischen Kritik von Lynn White Jr. sind die christlichen Theologien damit befasst, ihre Beziehung zur nichtmenschlichen kreatürlichen Wirklichkeit neu zu denken, theologische Blockaden zu untersuchen und traditionelle Denkmuster einer Revision zu unterziehen. White hatte bereits 1967 die These aufgestellt, dass die menschliche Gewalt gegenüber der nichtmenschlichen Welt religiöse Wurzeln hat und dass insbesondere das Christentum eine Mitschuld an der sich anbahnenden ökologischen Krise trage, nachdem es die dogmatischen und praktischen Voraussetzungen für eine umweltvergessene Anthropozentrik geschaffen habe. Die US-amerikanische Theologin Celia Deane-Drummond geht dabei so weit, den Begriff des *malum anthropogenum* in die Reihe der Grundübel zu ergänzen und auf dessen mittlerweile untrennbare Vermischung mit dem *malum physicum* hinzuweisen: Die um sich greifenden Waldbrände, die zunehmenden Überschwemmungen, das Aussterben tausender Spezies auf diesem Planeten sind, so Deane-Drummond, eben keine tragischen Naturerscheinungen im Sinne des *malum physicum* mehr, sondern untrennbar mit menschlichen und theologischen Auslösefaktoren verbunden.⁹ Diese Zuordnung wirft gleichwohl Fragen auf, die die tieferen theologischen Ursachen für die Dauerkrise des Mensch-Mitwelt-Verhältnisses betreffen. Eine umfassend systematisierte und insbesondere nicht-apologetische Untersuchung der religiösen Ursachen der ökologischen Krise steht jedenfalls noch aus. Die binnentheologische Weiterentwicklung des Diskurses hat in den letzten Jahrzehnten vor allem drei entscheidende Schwerpunkte herausgebildet:

- Einerseits lässt sich beobachten, dass die theologischen Neuansätze vor allem zwei konkrete theologische Register heranziehen, um den Anfragen an ihre ökologische *Literacy*, d.h. ihre ökologische Sprach- und Denkfähigkeit, zu begegnen: Sowohl die Schöpfungstheologie wie auch die theologische Ethik

8 Dazu Hafner (1996): Über Leben, 12f., der fragt: »Gibt es ein ökologisches Ethos, das weder vom Mitleid mit der gequälten Kreatur noch von den drohenden Folgen im Naturhaushalt motiviert ist?«, und dessen Frage eine womöglich vergleichbare biopolitische Wendung nimmt, wenn er daran die Überlegung anknüpft, ob nicht Tier- und Umweltethiken einen Versuch darstellten, nach der weitestgehenden Abschaffung von Kriegen »neue Opfer [zu] importieren«?

9 Dean-Drummond (2017): *Performing the Beginning in the End*, 174. Ausführlicher dazu auch Horstmann/Hagencord (2019): *Malum anthropogenum?*, 291–304.

stehen dabei im Vordergrund¹⁰ und bilden jene theologischen Anlaufstellen, die im Rahmen des Diskurses als wesentliche Schaltstellen für ökologische Fragen und notwendige theologische Änderungen wahrgenommen werden – im Fokus stehen dabei vor allem Ansätze, die die klassischen Topoi (wie die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen oder den sog. Herrschaftsauftrag) »weniger anthropozentrisch« verstehen wollen, der Herrschaftsförmigkeit der schöpfungstheologischen Tradition also auf dem Weg ihrer Relativierung beizukommen suchen.¹¹ Auch die lehramtlichen Reaktionen, die sich mit den ökologischen Herausforderungen befassen, sind stark schöpfungstheologisch ausgerichtet, insbesondere gilt dies für die Enzyklika *Laudato si*. Gleichwohl wird theologisch noch zu selten auf Kritiken reagiert, die die schöpfungstheologische Semantisierung der ökologischen Fragen und damit das Register der Schöpfungstheologie als unzureichend für die Ausbildung einer öko-theologischen Literacy zurückweisen¹²; auch die Tatsache, dass nichtmenschliche Tiere in den

-
- 10 Erwähnt werden sollten allerdings auch jene Ansätze, die davon abweichende, d.h. eigenständige Perspektiven entwickeln; hier ist etwa die Arbeit von Johann Ev. Hafner zu nennen, der ein zentrales Begründungsdefizit klassischer Umweltethiken herausarbeitet, wenn er betont: »Die Bedrohung der Natur kann aber erst dann als Argument für eine Naturschutzethik dienen, wenn die Kostbarkeit der Natur dargelegt werden kann.« Deswegen plädiert Hafner für eine ökologische Ethik, die die Kategorie der »Lebendigkeit, nicht affektive Erbarbungswürdigkeit, biologische Einzigartigkeit oder ökologische Unersetzbarkeit« in den Vordergrund stellt. Hafner (1996): Über Leben, 13. Auch wenn derart biozentrische Ansätze die theologische Debatte eine Zeit lang stark geprägt haben, geraten sie – aus guten Gründen – mittlerweile verstärkt in die Kritik. Zur biozentrischen Gleichsetzung von Pflanzen und Tieren hat insbesondere die französische Philosophin Florence Burgat erhellende Beiträge publiziert u.a. Burgat (2022): Was ist eine Pflanze?, die den Biozentrismus mit guten – ethischen wie auch ontologischen – Argumenten als esoterischen Glauben und als politisch motiviert kritisiert: »Dieser Glaube, den man als neoanimistisch bezeichnen könnte [...], ist folgenlos. Er verpflichtet zu nichts. Denn niemand, der als Apostel dieses Glaubens auftritt, predigt oder trifft die Entscheidung, darauf zu verzichten Pflanzen zu schädigen. [...] Diese befremdliche epistemologische Großzügigkeit vermittelt jedenfalls die Ansicht, alles sei erlaubt, weil alles leidet – wobei die Pflanzen die großen Vergessenen seien.« (Ebd., 9)
- 11 Vgl. dazu beispielsweise Erikson (2014): The Apophatic Animal, 88–99; vgl. ebenfalls Werner (2020): Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen, 15–17; zur ethischen Thematisierung der ökologischen Frage innerhalb der Theologie vgl. Vogt (2021): Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen. Vgl. auch Enxing (2021): Entschieden anders?!, 300–317.
- 12 So etwa bei Müller-Salo (2020): Klima, Sprache und Moral, 31, der den Begriff der Schöpfung für die ökologische Debatte kritisch reflektiert und ihn letztlich aufgrund der dem Begriff unterstellten Konnotationen mit juristischen Eigentumsvorstellungen zurückweist. Müller-Salo kritisiert auch die theologischen Versuche, den sog. Herrschaftsauftrag des Menschen zu nivellieren: »Man kann durchaus daran zweifeln, ob dieser Versuch, dem Menschen eine Schöpfungsverantwortung zuzuweisen [...], dem biblischen Text wirklich gerecht wird oder

vorliegenden Schöpfungstheologien der vergangenen Jahrzehnte selten individualisiert vorkommen und vielfach lediglich als ›natürliche Ressource‹ oder als ›Umwelt‹ klassifiziert werden (selbst dann, wenn dieser Begriff durch den scheinbar annehmbareren, inhaltlich aber weitestgehend deckungsgleichen Begriff der ›Mitgeschöpfe‹ ausgetauscht wurde), stellt grundlegende Anfragen an die hier skizzierte Reaktionsweise, aber auch an den Fokus einer ›ökologischen Theologie‹ in Gänze: Sie hätte zukünftig noch deutlicher zu klären, ob sie tendenziell eher das ent-individualisierende Kalkül der modernen Ökologien (die stärker auf die Beschreibung natürlicher Zyklen, ökologischer Gleichgewichte zwischen verschiedenen Populationen usf. setzen), oder doch die stärker individualisierende und auch hermeneutische Perspektive der frühen Ökologien¹³ (die vielfach sogar unter der Selbstbeschreibung ›Tierpsychologie‹ firmierten und insofern durchaus auch die ›Innenseite‹ der beschriebenen Lebewesen berücksichtigten bzw. methodologisch zu erschließen suchen¹⁴) weiterzuführen gedenkt.

- Neben der Fokussierung auf Schöpfungstheologie und Ethik kann eine weitere umfassende Neujustierung beobachtet werden, die die Diskurse der letzten Jahrzehnte prägt und die von der vorherigen nicht gänzlich trennscharf zu unterscheiden, in ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung aber doch hinreichend distinkt ist: Sie unterzieht die Theologie einem umfassenderen Paradigmenwechsel, der i.d.R. an die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead anknüpft. So setzen sich beispielsweise Catherine Keller und Julia Enxing¹⁵ in ihren Arbeiten dezidiert mit dem Anliegen auseinander, eine post-anthropozentrische und insofern auch ökologiefähigere Theologie in Anlehnung an die

nicht doch, dem Zeitgeist verpflichtet, ›heutige Vorstellungen in den Text hineinliest.« (ebd., 33)

- 13 Zur historischen Entwicklung der Ökologie und zum Verhältnis von subjektivierenden, hermeneutischen und objektivierenden ökologischen Entwicklungen Soentgen (2019): Ökologie der Angst.
- 14 Dies tat sie gleichwohl mit nicht unbeträchtlicher methodologischer Zurückhaltung: So hat Kristian Köchy unlängst dargelegt, dass dies wohl auch damit zu tun hatte, dass die Tierpsychologie sich naturwissenschaftlich aufstellte, aber Fragen bearbeitete, die tendenziell in den Gegenstandsbereich der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften fallen; so entwickelte sie methodische Versuche, um »vermittelt über Beobachtung und experimentelle Eingriffe das tierliche Verhalten als Zugang zum tierlichen Erleben, ja zur Seele der Tiere zu nutzen.« (Köchy (2022): Beseelte Tiere, 5) Diese Konstellation – die sich prototypisch im Werk von Konrad Lorenz vorfinden lässt – hatte in der Tierpsychologie eine gewisse ›methodische Askese‹ zur Folge, was Aussagen über die Tierseele anging: »Von ihr glaubte man keine oder zumindest nur sehr zurückhaltend wissenschaftliche Auskunft geben zu dürfen.« (ebd., 19)
- 15 Keller (2013): Über das Geheimnis; Enxing (2013): Gott im Werden; umfassend zu den pantheistischen Ansätzen einer tiersensiblen Dogmatik Helbling (2023): Das Tier in dogmatischer Perspektive.

Perspektiven des prozesstheologischen/-philosophischen Denkens zu etablieren. Im Fokus dieses paradigmatischen Neuansatzes steht eine prozessual und interaktiv bestimmte Relation von Gott und Welt, die nicht länger als theistisches Machtgefälle beschrieben wird – »as if God were what the Pentagon is dreaming of«¹⁶, so John Caputo –, sondern als gemeinsames, interdependentes Werden: »Die Welt ist nichts Anderes als eine grenzenlose Interaktivität von neuen Werdenden und vom Werden neuer Interaktionen. Gott ist in dieser Welt nicht von Zeit und Raum abstrahiert, sondern allem immanent – und so auch allem transzendent. So wird Gott in der Aufnahme des freien Werdens der Geschöpfe, in Antwort auf sie.«¹⁷ Insofern diese prozesstheologischen Ansätze traditionelle Begriffsbestimmungen weit über die schöpfungstheologischen und ethischen Ansätze hinaus infrage stellen, hat sich in den letzten Jahren eine grundsätzliche Auseinandersetzung um den Stellenwert des Theismus ergeben, der oft als Brennglas für die Diagnose einer ökologiefähigen Theologie gewertet wird. Während einige Stimmen den Theismus als Ausdruck eines statischen und insofern eines ›toten‹ Gottesbildes charakterisieren, dem jegliche Form von Kontingenz fehlt, wie sie allem Lebendigen gleichwohl aneignet¹⁸, setzen andere Ansätze auf eine begriffsanalytische Revision des Theismus, der als vereinbar mit einem personalen Gott begriffen wird, der mit der Welt verbunden, aber nicht mit ihr identisch ist.¹⁹

- Neben diesen beiden zentralen Reaktionen soll eine weitere Diskussionslinie benannt werden, die eine nochmals engere Schleife um den theoretischen Zuschnitt einer ökologiefähigen Theologie zieht. Diese dritte Diskussionslinie verbindet dabei auch die beiden zuvor angesprochenen Ansätze, insofern sie von ersterem die Frage nach der wissenschaftstheoretischen Verortung der ökologischen Problematik innerhalb der Theologie, von zweiterem die Relation von Gott und kreatürlicher Wirklichkeit als grundlegende Heuristik für eine ökologische Theologie übernimmt. Im Schnittpunkt dieser beiden Horizonte ergibt sich für die dritte Diskussionslinie gleichwohl ein nochmals anderer Schwerpunkt: Er sieht die zentrale theologische Konfiguration für eine Berücksichtigung der ökologischen Wirklichkeit weniger in der Schöpfungstheologie als vielmehr in der Christologie, näherhin in den inkarnationstheologischen Diskursen. Entsprechende Arbeiten zielen vielfach darauf ab, die anthropozentrische Verengung der traditionellen Theologie über eine Rückbesinnung auf die umfassende Kategorie des Fleisches zu leisten; in diesem Sinne verwendet

16 Caputo (2019): Cross and Cosmos, 137.

17 Keller (2016): Der Gott, den wir brauchen, 22.

18 Ruster (2019): Kontingent und eschatologisch, 417–454.

19 Wendel (2016): Gott – Prinzip und Person zugleich, 94–111.

etwa John Caputo den Begriff der »Archi-Carnality«²⁰, d.h. der ursprünglichen und unhintergehbaren Wirklichkeit des Fleischlichen sogar im Sinne einer Verschärfung des ursprünglichen Inkarnationsbegriffs, dem er unterstellt, dass er anfällig für die letztlich metaphysische Annahme sei, die Dimension des Fleisches sei lediglich ein Oberflächenphänomen. Ähnlich funktioniert auch das Argument des Deep-Incarnation-Ansatzes, der vor allem die kosmische Dimension der Inkarnation betont: »In Jesus Christ, God became part of the nexus of the entire cosmos – around us and within ourselves.«²¹ Für die referierten Ansätze gilt also, wie Terra S. Rowe bilanziert, dass sie Inkarnation als Annahme der Materie schlechthin deuten und die spezifisch menschliche Dimension der Inkarnation in den Hintergrund stellen bzw. das gesamte Paradigma der Inkarnation über den Menschen hinaus universalisieren bzw. demokratisieren.²² Das Problem dieser Ansätze sei gleichwohl, so Rowe weiter, dass sie mitunter dazu neigen, lediglich eine Ausweitung des Menschen in kosmische Dimensionen zu denken und deswegen in die Probleme zurückzufallen drohen, die sie doch überwinden wollen.²³

3. Die Zwei-Naturen-Lehre als Interspezies-Heuristik?

Mit der Zwei-Naturen-Lehre steht nun ein theologischer Topos im Fokus, der innerhalb dieser inkarnationstheologischen bzw. christologischen Verortung der ökologischen Frage anzusiedeln ist, bis dato aber noch verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfahren hat.

Vor dem Hintergrund des hier vertretenen Anliegens einer Verknüpfung der ökologischen und christologischen Frage und der Deutung der Zwei-Naturen-Lehre als einer Interspezies-Heuristik fällt zunächst auf, dass sich der theologische Diskurs vielfach für eine zeitgemäße Neukontextualisierung der Zwei-Naturen-Lehre ausspricht. So betont Heinrich Assel: Das Chalzedonese

»definiert nach heutigem Verständnis nicht präskriptiv, was zu glauben ist, erst recht nicht lehrgesetzlich [...]. Das Chalcedonese hat nicht wahrheitsdefiniten Status, weil es eine Reihe entscheidender Fragen offen und entscheidende, schon

20 Caputo (2019): *Cross and Cosmos*, 131f.

21 Gregersen/Reyes (o.J.): *Deep Incarnation & the Cosmos*.

22 Dies dürfte auch auf den Ansatz von Catherine Kellers zutreffen, die vorschlägt, von »Inkarnationen« zu sprechen, d.h. den ursprünglichen Begriff zu pluralisieren und ihn partizipativ zu denken: Nicht mehr eine souveräne Singularität, sondern eine plurale Interdependenz soll das Strukturmuster der In(ter)karnationsdiskurse bilden. Keller (2017): *The Becoming of Theopoetics*, 105–118.

23 Rowe (2014): *The Divinanimality of Lord Sequoia*, 107.

seinerzeit mögliche reflexive Errungenschaften vermissen lässt. [...] [Es] lässt sich heute rezipieren als Gefüge dialogdefinierter Regel [...] über die inkulturierte, produktiv offene, aber nicht beliebige Pluralität möglicher Christus-Kerygmata.«²⁴

Diese Offenheit des Chalzedonese betonen auch Hauschild und Drecoll, wenn sie festhalten, dass die Formel das genaue Verhältnis der Zweiheit der Naturen und der Einheit der Person konstitutiv offenlässt.²⁵ Ähnlich fasst auch Guido Bausenhardt das Problem, der fordert, die Substanzmetaphysik, auf der der frühchristliche Text beruht, müsse »in ein neues Denken übersetzt werden«²⁶. Interessant an Bausenharts Rekonstruktion ist dabei vor allem seine These, dass die Relation des Chalzedonese auch deswegen problematisch scheint, weil sie »vom einfacher verständlichen Pol der Gleichung her gedacht wurde, d.h. vom Menschen her«²⁷ – die angenommene Doppelnatur des Menschen als einem Wesen aus Fleisch und Geist werde demnach als Struktur zur Lösung der christologischen Frage herangezogen, sodass letztere damit eine aus ökologischer Perspektive problematische, weil anthropozentrische Ausrichtung erhält.

Ein Grund für die vielstimmige Forderung nach einer Neusituierung der Zweinaturen-Lehre liegt dabei in der Einsicht in die historische Kontingenz und Varianz der christologischen Reflexionsformel – diese Einschränkungen betreffen die historischen, insbesondere die machtpolitischen Umstände, aber auch den nicht durchgängig differenzierten Begriffsgebrauch (insbes. von »Natur« und »Person« bzw. »Hypostase«): Uta Heil sieht etwa eine entsprechende Varianz in der Verbindlichkeit wie auch in der Auslegung der christologischen Texte gegeben²⁸, und Michael Seewald bemerkt im Rahmen seiner Analysen zur generellen Entwicklung(sfähigkeit) von Glaubenslehren:

»Wenn Entwicklung im Allgemeinen die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität bezeichnet, dann beschreibt die Entwicklung der Glaubenslehre im Besonderen eine Art der Diskontinuität, die um einer großen Kontinuität willen die bisherigen Kontinuitätsrelationen relativiert. Anders gesagt: Entwickelt sich eine Glaubenslehre, tritt eine äußerlich als Diskontinuität erscheinende Neuerung auf, die den Anspruch erhebt, Kontinuität in höherem Maße zu garantieren als dies ohne die Neuerung der Fall wäre.«²⁹

24 Assel (2020): *Elementare Christologie*, Bd. 3, 34.

25 Hauschild/Drecoll (2019): *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1, 336.

26 Bausenhardt (2020): *Christologie in der Zeit nach Chalcedon*, 186.

27 Ebd., 188.

28 Heil (2019): *Kontingenz und Varianz*, 15–39.

29 Seewald (2018): *Dogma im Wandel*, 54.

Diese beiden Einschätzungen deuten bereits die Entwicklung der Christologie zu einem Unselbstverständlichkeitsdiskurs an, von dem Gregor M. Hoff sagt: »Die Zeit christologischer Selbstverständlichkeit ist längst abgelaufen. Genauer gesagt: es gab sie nie. Die Christologie ist dabei nicht nur aus ihrer verwickelten Problemgeschichte heraus zu begreifen, sondern als konstitutiv problematisch und als irritierend aufzufassen.«³⁰ Dieses Irritationspotential der Zwei-Naturen-Lehre wird auch von Assel bestätigt, der von einer beständigen axiomatischen Spannung, aber auch von deren theologischer Produktivität spricht: »Je metaphysisch stringenter und kohärenter die singuläre Person, der Einzelne namens Jesus Christus konstruiert wird, desto kritisch prägnanter und sprachlich innovativer melden sich Störungen. In diesem Übergang und in dieser Übertragung kommt Jesus Christus zur Sprache.«³¹

Diese Einordnungen dürften auch die hier anvisierte Neukontextualisierung der Zwei-Naturen-Lehre zulassen, die in Aussicht stellt, mit dem Chalzedonese nicht nur eine Grammatik des Glaubens, sondern eine theologische Grammatik der Interspezies-Beziehungen zu problematisieren (auf die methodischen Herausforderungen wird später noch einzugehen sein): Diese hermeneutische Ausweitung der im Chalzedonese angelegten »produktiv offenen« (H. Assel) Beziehung von göttlicher und menschlicher Natur auf andere Naturen, andere Naturkonzeptionen und insbesondere andere Spezies dürfte eine »äußerlich als Diskontinuität erscheinende Neuerung« (M. Seewald) darstellen, die aber idealerweise auch für die binnentheologischen Diskurse eine »Kontinuität in höherem Maße« (M. Seewald) in Aussicht stellt. Gestützt wird eine solche ökologische Lesart methodisch dabei auch von der Einschätzung von Michael Murrmann-Kahl, der die Strategie der Zwei-Naturen-Lehre in ihrer »Umwegstruktur«³² festmacht, die eine Bestimmung des je Eigenen über das je Andere vorschlägt und einer dualistischen Naturenkonzeption damit eine Absage erteilt. Und auch Karlheinz Ruhstorfer betont, dass die Christologie stets als Grenzdiskurs funktioniert habe, den er an den »Grenzen der Geschlechter«, »an den Grenzen der Kulturen«, »an der Grenze der Armut«, an den Grenzen zu anderen Religionen ansiedelt. Von den ökologisch interessanten »Grenzen der Spezies« ist hier noch keine Rede, allerdings dürfte auch diese sachlogisch auf der Linie dieses Ansatzes zu verorten sein³³, immerhin formuliert Ruhstorfer an anderer Stelle, dass in den christologischen Diskursen auch ein postkoloniales,

30 Hoff (2004): Wer ist Christus?, 17.

31 Assel (2020): Elementare Christologie, Bd. 3, 103.

32 Murrmann-Kahl (2019): Die universale Bedeutung der Person Jesu, 192: »Gott und Mensch können nicht unmittelbar selbstidentisch sein, sondern sich nur über den Umweg über ihr jeweiliges Anderssein selbst bestimmen, sonst verbliebe nur die abstrakte Absolutheit [...]«. Dazu auch Klaus von Stosch, der betont: Nicht die christologischen Begriffe sind relevant, sondern dass der sachliche Gehalt der Lehre neu ausgesagt wird: von Stosch (2019): Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union, 90f.

33 Ruhstorfer (2008): Christologie, 20ff.

und womöglich auch: posthumanes Anthropologie-Verständnis aufbreche, und der »weiße, fleischfressende, heterosexuelle, zum Opfer bereite Mann«³⁴ an sein Ende komme.

Nicht zu vernachlässigen sind allerdings auch jene Stimmen, die kritisch auf die Schwierigkeiten einer solchen Transformation der Zwei-Naturen-Lehre zu einer Interspezies-Heuristik schauen. Diese Kritik fußt, wie etwa bei Jürgen Werbick, auf grundlegenden Anfragen an die altkirchliche Terminologie: Diese sei zwar von der Intention bestimmt, möglichst genau das Verhältnis von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Person Jesu Christi beschreiben zu können, aber weniger »von dem Bestreben, zur Geltung zu bringen, was Jesus selbst mit seiner Verkündigung zu Geltung gebracht sehen wollte«³⁵. Werbick favorisiert daher mit dem Einwohnungsmotiv eine Formel, die sich selbst – anders als die Zwei-Naturen-Lehre – wesentlich stärker biblisch verortet. Auch die Überlegungen von Christian Weidemann wären hier zu berücksichtigen, der aus einem anderen Grund Zweifel an einer Übertragung der Zwei-Naturen-Lehre anmeldet. Vor dem Hintergrund eines fiktiven Gedankenspiels zur Erlösung außerirdischer Lebewesen kommt Weidemann zu dem Schluss, dass die chalzedonische Christologie das Ergebnis eines Prozesses theologischer Deutung und Rationalisierung war, »der gar nicht erst in Erwägung zog, dass Gott Myriaden anderer Planeten und bewohnter Welten für die Inkarnation zur Verfügung hatte«³⁶, und die insofern nicht für andere Lebewesen, für eine mehr-als-menschliche Natur Jesu Christi zu adaptieren sei.

3.1 Der Ansatz von Georg Essen: Die Freiheit Jesu als (moderne) Sollbruch-Stelle

Große Relevanz innerhalb der Forschungen zur Zwei-Naturen-Lehre hat die Habilitationsschrift von Georg Essen von 2001. Die Arbeit zeigt konzise auf, dass sich die antike Metaphysik und die neuzeitliche Subjektphilosophie als sachlich und terminologisch inkompatibel erweisen – es stehe demnach »eine vollständige Revision der bisherigen christologischen Denkform«³⁷ an. Diese wird von Essen auf die Diskontinuität im Übergang zum nechalzedonischen Enhypostasiebegriff transponiert. Er setzt dazu bei einer Problembeschreibung der Zwei-Naturen-Lehre an, die gerade vor dem Hintergrund neuzeitlicher Subjektphilosophie ihre Brisanz gewinnt: Wie genau, so fragt Essen, soll von zwei vollständigen Naturen in einer Person gesprochen werden können, ohne diese Personeneinheit zugleich

34 Ruhstorfer (2019): Gegenwart im Gegenteil, 235.

35 Werbick (2016): Gott – menschlich. Elementare Christologie, 243.

36 Weidemann (2016): Did Jesus Die for Klingons, too?, 127.

37 Essen (2001): Die Freiheit Jesu, 204.

aufzuspalten?»³⁸ Letztlich, so bilanziert Essen, sei gerade das Moment der Freiheit Jesu die Sollbruchstelle der metaphysischen Konzeption der Zwei-Naturen-Lehre: Es scheint in ihr »keine echte menschliche Freiheit Christi« zu geben, weil in diesem Modell der »Freiheitsvollzug selbst kein menschliches Tun ist«³⁹. Das Bewusstsein für dieses Problem fände sich gleichwohl bereits in der frühchristlichen Tradition – Essen wertet die theologische Entwicklung vom vierten bis zum sechsten Ökumenischen Konzil, und näherhin die Entwicklung der Enhypostasie-Lehre als Antwort auf dieses Problem: In ihr wurde ein Hypostasiebegriff entfaltet, in dem die Logik des Hypostase-Seins nicht länger mit jener des Individuums zusammenfällt: Nicht mehr Individualität, sondern Subsistenz sei das Einigungsprinzip – die Enhypostasie setze demnach nicht auf subjektive Individualität der Hypostase, sondern auf Subsistenz als dem Einigungsprinzip, »das die Integrität der artverschiedenen Naturen selbst in ihrem gemeinsamen Zusammenstand nicht tangiert«⁴⁰. Die Hypostase ist hier nur das »principium unionis« – und sie ist ein historischer Ausnahmefall, wie Essen betont.

Georg Essens Lesart der Zwei-Naturen-Lehre ist aus zwei zentralen Gründen relevant: (1.) Sie lässt sich – in gewisser Hinsicht über Essens Intention hinaus – als Beleg dafür lesen, wie stark sowohl die neuzeitlichen wie auch schon die frühchristlichen Deutungen am Problem der kognitiven bzw. geistigen Verfasstheit der »einen Person in zwei Naturen« interessiert waren: Die chalzedonischen (Folge-)Debatten um den Enhypostasie-Begriff, um Mono- oder Dyothelethismus und die Idiomenkommunikation fokussieren in großen Teilen bereits in ihren antiken Ausprägungen außerordentlich stark gerade auf jene mentalistischen, d.h. vor allem intellektualistischen bzw. kognitivistischen Aspekte, die Essen mit Verweis auf den Freiheitsbegriff und das (Selbst-)Bewusstsein Christi als spezifisch neuzeitliches Charakteristikum ausmacht; diese Entwicklung belegt auch die 2021 erschienene Habilitation von Johannes Grössl.⁴¹ Für den öko-theologischen Diskurs ist diese Beobachtung relevant, weil damit eine Strukturanalogie zu den umwelt- und tierethischen, aber auch tierphilosophischen Diskursen benannt ist, die ebenfalls stark daran interessiert sind, anderen Lebewesen dann Achtung zuzuerkennen, sofern diese in ihrer intellektuellen Verfasstheit und in ihren kognitiven Fähigkeiten Ähnlichkeiten zum Menschen aufweisen. Wenn man also zur Kenntnis nimmt, dass die theologische Rezeption der Zwei-Naturen-Lehre hier vor allem kognitionslastige bzw. mentalistische Folgefragen produziert hat, dann wäre auch danach zu fragen, welche epistemischen Rahmungen dies für weiteres ökologie-relevantes Nachdenken

38 Ebd., 36.

39 Ebd., 65.

40 Ebd., 40f.

41 Grössl (2021): »In allem wie wir in Versuchung geführt«; zur Einordnung der Diskussion auch Dockter (2020): Geist im Wort.

hatte: Welches Tier- und Naturwissen etwa hat die Theologie in der Folge produzieren können? Dass sich die Auseinandersetzung mit nichtmenschlichen Akteuren bis vor wenigen Jahren noch ausschließlich um Fragen der Kognition, Intelligenz und Vernunft rankten, muss aus Sicht einer an der Zwei-Naturen-Lehre geschärften theologischen Ökologie nicht verwundern – auch diese vermeintlich vollkommen säkularen Diskurse stehen womöglich indirekt auch in der Tradition einer christologischen Theologie.

Außerdem ist diese Beobachtung relevant, weil sie einen blinden Fleck der umweltethischen und christologischen Fragestellungen gleichermaßen beleuchtet: Beide eint mit sehr wenigen Ausnahmen die Ausblendung einer dezidiert körperlichen Dimension der Einheit der zwei Naturen. Innerhalb der christologischen Debatten mag der Grund dafür in der metaphysischen Verfasstheit des Naturbegriffes liegen und durch die Abwehr des Dokerismus-Verdachts motiviert sein – dennoch könnte eine ökologische und theologische Relektüre von einer stärkeren Fokussierung auf die Bedeutung der körperlichen Einheit und Verschiedenheit profitieren: Immerhin haben die ökologischen Diskurse (etwa zu den Problemfeldern Symbiotik und Mikrobiom) der vergangenen Jahrzehnte sehr produktiv aufzeigen können, dass gerade der lebendige Körper in gewisser Weise jene Relationen (unvermischt, ungetrennt, unteilbar und unveränderlich) aufweist, die das Chalzedonese einzig der Person Jesu Christi und den zwei Naturen zuschreibt. Ebenso lässt sich beobachten, dass auch die christologischen Diskurse auf die Körperlichkeit zurückgreifen, um ein zeitgemäßes Verständnis der Person Jesu Christi zu entwickeln.⁴² Daher wäre zu fragen, ob die heutigen ökologischen, aber auch phänomenologischen Paradigmen um das Phänomen des verkörperten Lebens auch eine Verstehenshilfe für die christologische Denkform der Zwei-Naturen-Lehre anbieten (und darin gerade nicht, wie prima facie zu vermuten wäre, hinter Essens Kritik zurückfallen, weil sie Subjektivität auf Körperlichkeit zu reduzieren scheinen, sondern in der Kategorie der Leiblichkeit die somatische Vermittlung von Subjektivität mitdenken können).

Für die Frage nach einer Interspezies-Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre ist Essens Ansatz auch deswegen relevant, weil er mit seiner klaren Analyse eine Bruchstelle herausarbeitet, die von der theologischen Diskussion bislang verhältnismäßig wenig wahrgenommen wurde und die nochmals anders gelagert ist als seine Beobachtungen zur Inkompatibilität der antiken und modernen Denksysteme: Die Begriffsbestimmungen Natur/*physis/ousia* und Person/*Hypostase* differieren zwischen ihrer christologischen und ihrer trinitätstheologischen Verwendung: Dieses Problem wird besonders angesichts der Frage deutlich, ob die entlang der Zwei-Naturen-Lehre zusammenzudenkenden Eigentümlichkeiten von der Hypostase,

42 Jax/Wendel (2020): The Cosmic Body of Christ; Minister (2014): Trinitarian Theology and Power Relations.

d.h. der Person, oder von der *ousia*, der Natur getragen werden: Diese Frage ist »christologisch anders zu beantworten [...] als trinitätstheologisch«⁴³. Mit dieser Problembeschreibung verbindet sich also womöglich die Option, die Frage nach der ökologischen Relevanz des christologischen Dogmas unter trinitätstheologischen Vorzeichen zu verstehen: Gerade der spezifisch trinitarische Personenbegriff, der sich deutlich vom Personenbegriff der Zwei-Naturen-Lehre unterscheidet, könnte eine Brücke in ökologische Debatten sein, weil dieser Begriff in vielen umwelt- und tierethischen Diskursen als die vermeintlich entscheidende Grenzziehung konzeptualisiert wird, die die menschliche Alleinstellung garantieren soll. Nicht erst vor dem Hintergrund des *marginal-case*-Arguments, das diese Grenzziehung kritisch anfragt, wird heute auch zusehends deutlich, dass dieser moderne Personenbegriff zu einem Leistungsbegriff geworden ist und darin gerade vom vormodernen, insbesondere aber vom trinitarischen Personenbegriff abweicht. Dieser trinitarische Personenbegriff, der weniger leistungsfixiert als vielmehr perichoretisch funktioniert, könnte womöglich auch ökologisch-relevante Diskussionen bereichern – in diese Richtung weisen auch jene Ansätze, die den Begriff der Personalität kritisch auf seine Anwendbarkeit für (nichtmenschliche) Tiere problematisieren und dabei – wie unlängst in einem Beitrag von Jürg U. Nolle – beobachten, dass der Begriff der Person in seiner (modernen) Entwicklung »eine systematische Schlagseite zugunsten der theoretischen Dimension [aufweist], die sich vor allem darin zeigt, dass Fragestellungen rund um menschliches Selbstbewusstsein dominieren. Fragestellungen, die dagegen die praktische, intersubjektive und geschichtliche Dimension von Personalität – traditionelle Bereiche des ›objektiven Geistes‹ – betreffen, werden nur am Rande berührt. Dabei erfordert es der Begriff der Person jedoch gerade, die unhintergehbare Einheit von theoretischen und praktischen Dimensionen weiter zu explizieren.«⁴⁴ Und Nolle folgert, dass gerade der – ökologisch höchst bedeutsame »Begriff des Lebens als aussichtsreich [anzusehen ist], den Einseitigkeiten von Naturalismus/Animalismus und Mentalismus/Dualismus zu entgehen.«⁴⁵

3.2 Der Ansatz von Karl Rahner: Zwei miteinander wachsende Naturen

Neben dem Ansatz von Georg Essen soll eine weitere prägende Diskursivierung der Zwei-Naturen-Lehre hervorgehoben werden: Karl Rahner hat bereits 1951, zum 1500jährigen Konzilsjubiläum, eine seitdem wegweisende und vieldiskutierte Deutung der Zwei-Naturen-Lehre im Kontext der von ihm selbst maßgeblich

43 Essen (2001): Die Freiheit Jesu, 46.

44 Nolle (2018): Personale Tiere?, 25.

45 Ebd.

angestoßenen anthropologischen Wende der Theologie vorgeschlagen.⁴⁶ Diesem Anspruch gemäß konstatiert Rahner dabei zunächst, dass das Chalzedonese in der Unterscheidung der zwei Naturen in einer Person einen unmöglichen Menschen beschreibe. Die Formel müsse daher als Ende der Christologie, aber auch als ihr (Neu-)Anfang begriffen werden, so Rahner. Ähnlich wie später bei Georg Essen greift schon bei Rahner die kritische Nachfrage, ob der bloße Verweis auf die menschliche Natur geeignet sei, um die volle Menschlichkeit der Person Jesu Christi zu beschreiben. Gegen die Gefahr, dass diese wahre Menschlichkeit zum göttlichen Instrument deklassiert wird, dass also beide Naturen in ein Konkurrenzverhältnis treten, bringt Rahner schließlich seine eigene Lesart in Stellung, indem er betont: Dass beide Naturen im Fall der hypostatischen Union produktiv zueinanderfinden, gar miteinander wachsen, sei paradigmatisch für Gottes Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit. Zwar stelle die hypostatische Union den Höhepunkt dieser Relation dar, als solcher sei sie aber Teil der gesamten Schöpfungswirklichkeit:

»Die wesentliche Einmaligkeit, Unableitbarkeit und der Geheimnis-Charakter der Wirklichkeit Christi schließen nicht aus, diese zu betrachten in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluss, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint.«⁴⁷

Rahner betont also eine nahezu unlösbare Verklammerung von Christologie bzw. Anthropologie und Schöpfungstheologie, die die eine Person Jesus Christus zum unüberbietbaren, und insofern theo- und anthropozentrischen Höhepunkt der Geschichte erklärt.

Im Kontext der Frage nach einer interspeziesfähigen Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre (1.) wäre zu fragen, wie kompatibel diese Perspektiven sind und ob nicht gerade die ökologischen Anfragen geeignet sind, die Ambivalenzen im Ansatz von Rahner zu beleuchten: Einerseits legt die von ihm vorgeschlagene Deutung mit der Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Natur womöglich eine darüber hinaus verallgemeinerbare Interspezies-Relation nahe, bei der sowohl die Unterschiedlichkeit wie auch die Nähe beider Naturen miteinander wachsen. Eine so verstandene Bestimmung könnte also gerade für ökologische und ethische Diskurse bereichernd sein, weil sie die heutigen Fragestellungen insbesondere zum Verhältnis von Menschen und Tieren mit einer Komplexität anreichern kann, die diese sonst häufig monodimensional geführten Diskussionen mitunter vermissen lassen, die lediglich nach Unterschieden *oder* nach Nähen fragen, aber das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander kaum produktiv bestimmen können. Resonant ist

46 Rahner (1964): Probleme einer Christologie von heute, 169–222.

47 Ebd., 185.

(2.) Rahners Ansatz aber auch in Relation zu Foucaults Konzept der Biomacht⁴⁸ – damit ist eine konkrete Perspektivierung auf den Plan gerufen, die gerade die Anthropozentrik der ›anthropologischen Wende‹ kritisch untersucht.⁴⁹ Diese strukturelle Parallele, die in beiden Fällen auf die Verheißung zweier miteinander wachsender, insofern das Leben steigender Naturen hinausläuft, ist in der Forschung bislang noch nahezu unaufgearbeitet, aber möglicherweise geeignet, um vor allem in einer zentralen Hinsicht die ökologische Ambivalenz der Zwei-Naturen-Lehre kritisch zu reflektieren: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonese als miteinander wachsend und insofern als produktive Steigerung des Lebens begriffen wird, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zu konstatieren sein. Die Abwehr dessen, was von der Tradition als das nur Natürliche, als immanentistisch gedachte ›natura pura‹ und bzw. oder als das nur Animalische deklariert wurde, prägt in unterschiedlichsten Facetten und Ausprägungen die Theologie, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur, wie sie Rahner betont hat, ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur als biopolitischer Kehrseite der ursprünglichen Relation zukünftig deutlich verstärkt zu untersuchen sein wird, weil ihre Wirkmächtigkeit im Gefolge der Kritik an den theologischen Ausdrucksformen einer steilen Anthropozentrik zunehmend sichtbar wird. Auch diese Kehr-

48 Foucault (2017/1983): *Der Wille zum Wissen*; Gehring (2006): *Was ist Biomacht?*; zur Weiterentwicklung des Biomacht-Konzepts u.a. durch Deleuze, Hardt/Negri und Agamben: Lambert (2020): *The Elements of Foucault*.

49 Taxacher (2021): *Über Natur und Übernatur*; Weidner (2023), 135, die betont: Positiv an Rahner sei die Fokussierung und Weichenstellung, dass nicht der Mensch für die Glaubensinhalte, sondern die Glaubensinhalte für den Menschen da seien. Dennoch sei es notwendig, erneut zu wenden: Zwar werde etwa der biblische Herrschaftsauftrag »nur noch selten [...] mit einer expliziten Herrschafts- und Unterwerfungsrhetorik gegenüber der nicht-menschlichen Schöpfung verbunden. Implizite Hierarchisierungen der Werthaftigkeit geschöpflicher Kreaturen und der Nutzbarmachung sowie Verwertbarkeit von als weniger wertvoll erachteten Mitgeschöpfen sind hingegen immer noch keine Seltenheit.« Deswegen gilt für nahezu alle nichtmenschlichen Tiere: »Instrumentell haben sie einen Wert, als intrinsisch wertvoll gelten sie kaum.« Ähnlich auch Gautier/Heidemann/Taxacher (2021): *Theozentrik als »gefährliche Erinnerung«?*, 321, die eine vergleichbare Dialektik innerhalb der ›anthropologischen Wende‹ feststellen, innerhalb derer »der Anthropozentrismus, ursprünglich von einem Perspektivwechsel weg von einer metaphysisch konzipierten Heteronomie hin zu einem Denken freier Beziehungen zwischen Gott und Menschen ausgehend, selbst wieder zu einem verfestigten metaphysischen Konzept geworden [ist] – in dem die christliche Heilsbotschaft nun mit der Exklusivität der menschlichen Subjekthaftigkeit und ihrer Gottesbeziehung zu stehen oder zu fallen droht. In dieser Situation lohnt es sich, Theozentrik als »gefährliche Erinnerung« wieder einzuführen – als eine nachmetaphysische Unterbrechung anthropozentrischer Weltbilder, welche keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einhergehen muss.«

seite einer gewissermaßen ›negativen‹ Zwei-Naturen-Lehre zeigt, dass auch innerhalb der Theologiegeschichte Formen der Biomacht bzw. Biopolitik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweisen, weil sie den nicht zuletzt ökologisch-geframten Ausschluss dessen bestimmen, was als nicht lebensförderlich, dem menschlichen Leben abträglich gilt. Offensichtlich dürfte es so sein, dass vor allem die theologische Kategorie des Tierlichen immer wieder ein entscheidendes Nadelöhr auch für jene Fragen nach dem Status des Konzepts der Natur war, die expressiv verbis nicht unmittelbar von Tieren sprachen. Es ist eine noch offene theologische Aufgabe, verstärkt der Frage nachzugehen, ob die Zwei-Naturen-Lehre in dieser inhaltlichen Nähe zur ›Biomacht‹ womöglich bereits in der Vormoderne eine äußerst produktive Deutungsfigur für ökologische und näherhin für (bio-)politische Diskurse geschaffen hat.

3.3 Der Ansatz von Emmanuel Levinas: Der Andere in der eigenen Leiblichkeit

Schließlich kann die ökologische Suchbewegung auch von der Perspektive des jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas' profitieren, die er in dem Aufsatz »Ein Gott Mensch?«⁵⁰ dargelegt hat, der sich mit Fragen der Inkarnationstheologie befasst. Auch wenn Levinas die Rückbindung an die Zwei-Naturen-Lehre nicht explizit aufgreift, sind seine inkarnationstheologischen Überlegungen, die er im Kontext seiner eigenen Alteritätsphilosophie skizziert, unbedingt geeignet, auch die Konturen einer ökologisch-transformierten Zwei-Naturen-Lehre genauer zu bestimmen und zu problematisieren. Heinrich Assel, der Levinas' Aufsatz umfassend würdigt, hält dazu fest, dass dessen Ansatz vor allem drei wichtige Schwerpunktlegungen vornimmt: Levinas löse sich von einer »ontotheologischen Logik des Fleisches«, so Assel, indem er Inkarnation und *Kenosis* aneinanderbinde. Möglich wird auf diesem Weg vor allem eine Abkehr vom oben dargelegten Paradigma der Freiheitssubjektivität: Levinas' Inkarnationsverständnis invertiere damit das menschliche Dasein zur »Passivität, die ›passiver als jede Passivität‹ ist«⁵¹. Schon hier wird deutlich, dass Levinas inkarnationstheologische Reflexionen gegenüber dem referierten Diskurs die gewagtesten, aber womöglich auch die vielversprechendsten Deutungen vorschlagen: Das Miteinander von göttlicher und menschlicher Natur, um das die Zwei-Naturen-Lehre ringt, wird hier ausdrücklich als »Verletzung des Prinzips der Identität«, zugleich aber auch als »Geheimnis der Subjektivität«⁵² begriffen:

50 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 40–49.

51 Assel (2020): Elementare Christologie, Bd. 3, 220.

52 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 47.

»Nichts ist passiver als diese jeder Freiheit vorausgehende Infragestellung. Sie muss sehr genau durchdacht werden. Nähe ist nicht Bewusstsein der Nähe. Sie ist eine Obsession, aber nicht im Sinne von übersteigertem Bewusstsein, sondern von Bewusstsein gegen den Strom, Umkehrung des Bewusstseins.«⁵³

Wenn Chalzedon wie etwa bei Georg Essen primär als subjekttheoretische Herausforderung begriffen wird, bietet sich die Philosophie von Levinas an, um dessen Fokus auf die Ethik bzw. auf das Ethische als *prima philosophia* gegen die identitätstheoretische Skepsis ins Feld zu führen. Das scheinbar kontradiktorische Moment der Konzilsformel sei dann vor allem in seiner soteriologischen Spitze konsequente Fortführung und Umschlag seiner ontologischen Fundierung: »Das Mich ist derjenige, der vor jeder Entscheidung schon erwählt ist, die ganze Verantwortung der Welt zu tragen. Der Messianismus ist eben dieser Höhepunkt im Sein – die Umkehrung des Seins, das »in seinem Sein beharrt« – der in mir seinen Ausgang nimmt.«⁵⁴

Wichtig ist dabei, dass Levinas in seinen späteren Arbeiten immer wieder hervorhebt, dass weniger die Konfrontation eines leiblich verfassten Selbst mit einem Anderen entscheidend ist, sondern dass dieser Andere bereits in der eigenen Leiblichkeit als gegenwärtig begriffen werden kann. Insofern also der Andere damit an der Konstitution des Selbst von Grund auf beteiligt ist, unterscheidet sich diese Form der Subjektivität von dem etwa von Essen vorausgesetzten Freiheitssubjekt, weil es dem von Levinas beschriebenen Subjekt gerade nicht freisteht, sich zum Anderen zu verhalten.⁵⁵

In diesem ungewohnten, aber überzeugenden Ansatz bestimmt Levinas auch die wesentlichen Begriffe der Zwei-Naturen-Lehre neu: Hypostase etwa sei von Levinas her verstehbar gerade nicht als Bestätigung eines (weder antiken noch modernen) Begriffs von Individuum, sondern gerade als ein Existenzvollzug eines Selbst für den Anderen: »Ein Du schiebt sich zwischen das Ich und das absolute Es«⁵⁶, so Levinas, und verändert somit die theologischen Maßstäbe von Identität:

»Aber die Passivität des Selbst ist keine Materie. Bis ans Ende getrieben, besteht sie darin, seine Identität umzukehren, sie abzulegen. Wenn ein solcher Abfall von der Identität, eine solche Umkehrung möglich ist, ohne dass dies zur reinen Entfremdung wird, was kann sie dann anderes sein als eine Verantwortung für die Anderen, für das, was die Anderen tun, um am Ende sogar für die Verfolgung verantwortlich gemacht zu werden, die sie erleidet.«⁵⁷

53 Ebd.

54 Ebd., 49.

55 Vgl. zu Levinas' Philosophie des Leibes des Anderen: Bedorf (2019): Emmanuel Levinas, 68–80.

56 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 46.

57 Ebd., 48.

Die Überwindung und Lösung dieses Dilemmas, das auch die Zwei-Naturen-Lehre spiegelt, geschieht für Levinas nicht im idealistischen Rahmen klassischer Subjektivitätstheorien: »Sie setzt vielmehr die Emergenz einer neuen Beschreibungssprache solcher unmöglichen Freiheit, ihrer Sensibilität und ihrer (nicht-intentionalistischen) Bedeutung voraus.«⁵⁸ Damit formuliert Assel in Anlehnung an Levinas in gewisser Hinsicht bereits die christologische Version einer ökologischen Ethik, die mit dem Hinweis auf die konstitutive Passivität und der unbedingten Verwiesenheit auf andere Lebewesen einerseits und der unbedingten Verpflichtung für den je anderen andererseits einhergeht. Dass Levinas dazu ökologische Metaphern heranzieht, überrascht vor diesem Hintergrund nicht:

»Dass die Leere des Raumes mit unsichtbarer Luft erfüllt ist [...] nicht-wahrgenommen, sondern mich durchdringend bis in die innersten Winkel meiner Innerlichkeit [...] – dass die bloße Umgebung sich aufdrängt als Atmosphäre, der das Subjekt sich ergibt und sich aussetzt bis hinein in seine Lunge – dass das Subjekt auf dem Grunde seiner Substanz Lunge sein kann – all dies macht die Bedeutung einer Subjektivität aus, [...] bevor sie im Sein Fuß fasst.«⁵⁹

4. Die Zwei-Naturen-Lehre als ökologisches Paradigma?

Mit Levinas, Rahner und Essen liegen drei elaborierte und breit rezipierte Deutungsansätze vor – sie können für die Transformation der zwei-Naturen-Lehre zu einer Interspezies-Hermeneutik als kritische Dialogpartner wie auch als analytisches Nadelöhr fungieren, um Unschärfen und Bruchstellen der Argumentation zu diagnostizieren und Neuansätze zu profilieren. Hinzukommen bereits einige wenige theologische Arbeiten, die die Verbindung heutiger i.w.S. ökologischer Probleme mit der Zwei-Naturen-Lehre zum Thema gemacht haben und die daher besonders Erwähnung finden sollen.

(a) Eine besondere Zusammenschau der Zwei-Naturen-Lehre und der ökologischen Frage findet sich bei Jürgen Moltmann, dessen Arbeiten besonders relevant für die Fragestellung einer Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre unter ökologischen Vorzeichen sind, weil sie ökologische und christologische Anliegen systematisch verschränken.⁶⁰ Generell hat Moltmann die ökologische Relevanz und Brisanz der Zwei-Naturen-Lehre sehr früh und klar gesehen; so betont er etwa 1994 die Notwendigkeit dafür, »Auferstehung in der Perspektive der Natur« zu denken. Weil sich die Fundamentalunterscheidung der modernen Welt, die Differenz von Natur und Geschichte, nicht vollständig durchhalten ließe und daher Gefahr laufe, wesentliche

58 Assel (2020): *Elementare Christologie*, Bd. 3, 228.

59 Levinas (1998/1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 384f.

60 Moltmann (1973): *Der gekreuzigte Gott*, 215–235; ders. (1989): *Der Weg Jesu Christi*.

Teile der Wirklichkeit auszublenden, bedürfe es eines neuen Paradigmas, das Natur und Geist, Geschichte und Natur als Einheit begreift:

»Blicken wir von hier aus auf die Auferstehung Christi, dann müssen wir die moderne ›geschichtliche Christologie‹ in eine neue *ökologische Christologie* überführen. Mit ihr kommen wir auf die altkirchliche ›Zwei-Naturen-Lehre‹ in der Christologie zurück, um die Natur zu integrieren, weil wir verstehen, dass es keine Erlösung für die menschlichen Personen ohne eine Erlösung der ganzen sterblichen Natur geben kann. Also reicht es nicht aus, die Auferstehung Christi nur als ›Gottes eschatologische Geschichtstat‹ zu verstehen; sie muss auch als der erste Akt der Neuschöpfung der Welt begriffen werden.«⁶¹

Schon zuvor hatte Moltmann dafür plädiert, den Naturbegriff, der antike, moderne und ebenso christologische und ökologische Diskurse verbindet, neu zu kontextualisieren. Gerade in der Verbindung mit Moltmanns befreiungstheologisch inspirierter Soteriologie führt ihn dieses Anliegen zu der Annahme, dass das theologische Nachdenken die Zwei-Naturen-Lehre zugunsten einer Ein-Naturen-Lehre zu überwinden habe – allein die Natur Gottes sei die Grundlage des Lebens. In dem 1972 erschienenen Band *Der gekreuzigte Gott* widerspricht Moltmann daher auch der – wie oben gezeigt – heute vielfach vertretenen Annahme, dass eine moderne Lesart der Zwei-Naturen-Lehre deren metaphysischen Rahmen zu substituieren hätte – denn gerade mit dem Wegfall dieser »ontotheologischen Voraussetzung [...] fehlt auch der eschatologischen Hoffnung auf Gottähnlichkeit das Gewicht«⁶². Mit diesem Hinweis auf die unmittelbar soteriologische Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre, die für Moltmann nahezu untrennbar mit deren metaphysischer Ausdrucksform verbunden scheint, rückt dann auch das zentrale Problem dieser Lehre ins Sichtfeld: Die theologischen Reflexionen, im Kontext wie im historischen Nachgang zur Lehre von den Zwei Naturen Christi erwiesen sich selbst in ihrer Pluralität als nicht in der Lage, Gott mit dem Leiden und insbesondere dem Tod Jesu zu identifizieren. Den Grund dafür sieht Moltmann vorrangig im erstgenannten Aspekt, also in der soteriologischen Funktion der Zwei-Naturen-Lehre. Beide Ansprüche scheinen sich strukturell zu blockieren, sodass Moltmann in der Folge zu klären sucht, wie zwingend diese Blockade ist: Die nizänische Aussage der Unveränderlichkeit Gottes sei keine »absolute, sondern nur eine Vergleichsaussage«⁶³, so Moltmann. Die Veränderlichkeit der Geschöpfe sei eine andere Veränderlichkeit als jene, die sich Gott zuschreiben lässt. Die Negation der Unveränderlichkeit, wie sie Chalzedon bestätigt, müsse also nicht zu dem Schluss führen, dass Gott im geschöpflichen Sinne unveränderlich wäre; sehr wohl aber könne von seiner ›inneren Unveränderlichkeit‹

61 Moltmann (1994): Wer ist Christus heute für uns?, 74.

62 Moltmann (1973): Der gekreuzigte Gott, 215.

63 Ebd., 216.

gesprochen werden. Auch die Leidensunfähigkeit Gottes entkräftet Moltmann mit einem strukturanalogen Argument: Zwar sei Gott nicht in dem Sinne leidensfähig wie die Kreaturen, es sei allerdings unzulässig, nur deswegen auf seine generelle Leidensunfähigkeit zu schließen; dies gelte vor allem aber auch deswegen, weil die Annahme göttlicher Impassibilität der christlichen Grundannahme widerspreche, dass Gott die Liebe sei.⁶⁴ Insbesondere sei aber auch die Annäherung an den soteriologischen Kern des Chalzedonese deswegen schwierig, weil das Konzil dazu ausschließlich die bekannten Negativ-Bestimmungen heranzieht – einen Umstand, den Moltmann mit Fragezeichen versieht:

»Wird das Heil nur als *totaliter aliter* umschrieben, so muss es nicht einmal Heil sein, denn *totaliter aliter* ist auch das endgültige Verderben. Will man also ernsthaft vom Heil der Gottesgemeinschaft sprechen, so muss man über die allgemeinen Unterscheidungen von Gott und Welt, bzw. Gott und Mensch, hinausgehen und in die speziellen Beziehungen Gottes zur Welt und zum Menschen in der Geschichte eindringen.«⁶⁵

Gerade auch in seinen späteren Arbeiten ist dieser Fokus auf das konkrete Leben, auf die »speziellen Beziehungen Gottes zur Welt« zum Charakteristikum von Moltmanns Christologie geworden. In *Der Weg Jesu Christi* widmet sich Moltmann dabei vor allem dem christologischen Begriff der Natur, weil er theologie- und philosophiegeschichtlich immer wieder als Gegenbegriff zu Geschichte und Freiheit verwendet wurde. Insbesondere im modernen Freiheitsparadigma – in jenem Paradigma also, innerhalb dessen heute zumeist die Relevanz der Zwei-Naturen-Lehre ausgefochten wird – sei »der menschliche Herrschaftsanspruch über die »geschichtslose« Natur und den »geistlosen« Körper enthalten«⁶⁶, und das Freiheitsparadigma dementsprechend ungeeignet. Eine bloße Diskussion der christologischen Fragen im Rahmen des Paradigmas von Geschichte bzw. Freiheit greife m.a.W. zu kurz – mit diesem Kontrapunkt zu den insbesondere in der aktuellen Diskussion federführenden Ansätzen betont Moltmann: Nicht die »eschatologische« »Geschichtstat« des totenerweckenden Gottes [ist] von Bedeutung, sondern vielmehr die Leiblichkeit des gestorbenen und auferstandenen Christus.«⁶⁷ Eben dieser Perspektive sei in der Vormoderne durch die Zwei-Naturen-Lehre Rechnung getragen worden, während die Moderne sie durch ihre Konzentration auf die geschichtliche und freiheitstheoretische Christologie in den Hintergrund gerückt habe. Aus diesem Grund ordnet Moltmann seine Überlegungen zur Zwei-Naturen-Lehre einem ökologischen Verständnis zu,

64 Ebd., 217.

65 Ebd., 218.

66 Moltmann (1989): *Der Weg Jesu Christi*, 269.

67 Ebd.

das sich aus der freiheitstheoretischen Engführung zu befreien sucht. Damit verschiebt sich auch bei Moltmann sehr deutlich das Frageinteresse: Nicht mehr die ursprüngliche Frage nach der Einheit der zwei Naturen in einer Hypostase bildet für Moltmann den heutigen Verstehenskontext der Zwei-Naturen-Lehre, sondern vielmehr die leiblich verfasste Einheit verschiedenen Hypostasen in einer durchaus physisch begriffenen hypostatischen Union. Wie Lukas Ohly anmerkt, öffnet Moltmann damit den Naturbegriff in einem ökologischen Sinne: Gemeint ist nicht mehr die menschliche Natur, sondern eine ganzheitliche Wirklichkeit,

»die Arten und Gattungen übergreift und sogar Gott einschließt. ›Ökologisch‹ meint also eine universale Einheit [...]. Eine physische Union der Hypostasen in einem ökologischen Horizont verhandelt damit nicht einfach die individuelle Frage, wie Jesus Gott und Mensch sein kann, sondern viel umfassender die ökologische Frage, wie Gott in der Welt ist.«⁶⁸

(b) Auch Eric D. Meyer hat 2018 mit seiner Monografie »Inner Animalities« eine Studie vorgelegt, die den umfassenden Ausschluss (nichtmenschlicher) Tiere aus der Theologie und umfassender noch des Animalischen aus der menschlichen Natur korrigieren will.⁶⁹ Entlang eines Close-Readings patristischer Texte des Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zeigt Meyer, dass das Tierliche dort immer schon als ein Teil des Menschlichen verstanden wurde: Und selbst dort, wo dieser animalische »Anteil« abgewehrt wurde, belegen die Texte Meyer zufolge ein durchaus ambivalentes Bild, weil die Abwehr des Animalischen und mithin die Zuwendung zur Transzendenz(fähigkeit) des Menschen über »das Tier« hinaus in den Texten häufig mit einer Rückkehr des Menschen zu seiner Animalität in einem »perfected state« assoziiert sind.⁷⁰ Meyer fasst etwa seine Analyse zu den Texten des Gregor von Nyssa wie folgt zusammen: Während Gregor einerseits immer wieder davor warnt, sich den tierlichen Leidenschaften hinzugeben, ist doch zugleich klar, dass eine vollkommene Auslöschung des Animalen innerhalb der menschlichen Leidenschaften einen Menschen zurücklassen würde, der von Gott nicht mehr ansprechbar wäre.⁷¹ Auch wenn Meyer die Zwei-Naturen-Lehren zwar nicht explizit als Deutungsrahmen für seine Beobachtungen aufruft, scheinen sie gerade in der gewählten Zuspitzung auf das theologische Verhältnis menschlicher und tierlicher Naturen ausgesprochen passend für eine solche Diskursivierung zu sein, weil Meyer sehr genau darlegt, wie die Texte einen gleichzeitigen Ausschluss und Einschluss des Tierlichen

68 Ohly (2016): Wie konnte Gott Mensch werden?, 99f.

69 Wie dessen spätere Arbeiten diesen Anspruch gleichwohl zu konterkarieren wissen, zeigt der Beitrag zur Jagd in diesem Band.

70 Meyer (2018): Inner Animalities.

71 Ebd., 56.

in ihrer jeweiligen Beschreibung der menschlichen Natur leisten; üblicherweise habe die Tradition den Zusammenhang von göttlicher, tierlicher und menschlicher Natur so verstanden, dass die göttliche Gnade die Menschlichkeit des Menschen und damit seine wahre Natur zum Vorschein bringe, während seine Animalität unter dem Einfluss der Gnade zurückweiche oder gar vollständig verschwinde. Deswegen bilanziert Meyer: »Until Christian theology surrenders its investment in a categorical human-animal distinction and correctively enters its theological anthropology on human animality, Christian resistance to ecological degradation will be ineffective and contradictory.«⁷²

(c) Auch der dänische Theologe Niels Gregersen hat sich unlängst aus einem ökologischen Interesse heraus auf das Chalzedonese bezogen: Gregersen sieht den ökologischen Ansatz der »Deep Incarnation« als zutiefst in der frühkirchlichen Christologie verwurzelt. Schon das Nicaenum habe die Inkarnation vor dem Hintergrund von zwei Horizonten entworfen: dem universellen Horizont des Sohnes »of being ›enfleshed‹ in the material world«, und dem Sohn als »being ›humanized‹«⁷³. Da überrascht es nicht, dass Gregersen in seinem Beitrag u.a. auch über das Mikrobiom der historischen Person Jesu Christi spekuliert. Mit Blick auf Chalzedon hebt er hervor, dass hier eine ökologische Dimension in einem Sinne zur Sprache komme, die heute wohl als humanökologisch zu bezeichnen wäre: Chalzedon expliziere die doppelte Konsubstantialität der Person Jesu Christi nämlich mit dem Hinweis auf die an sich bereits dualistische Verfasstheit der menschlichen Natur aus Körper und Seele.⁷⁴ Gregersen zeigt somit, dass im Chalzedonese die Leib-Seele-Problematik aufbricht, nachdem es als Überwindung des ›unmöglichen‹ Monophysitismus bzw. des Logos-Sarx-Schemas erneut einen ›unmöglichen‹ Menschen entwirft.

(d) Bereits 2008 hat die US-amerikanische Theologin Laurel Schneider in ihrer Monografie »Beyond Monotheism. A Theology of multiplicity« dazu angeregt, das Chalzedonese als Ausgangspunkt für ökologisches Nachdenken innerhalb der Theologie zu wählen. Das dort angelegte Verhältnis »fully divine and fully human is in fact a wonderful opening«⁷⁵ für die ökologischen Diskussionen, so Schneider. Und trotzdem sei dieses Potential noch weitestgehend unausgelotet – auch deswegen, weil die Dimension der Körperlichkeit der einen Person in zwei Naturen kaum Beachtung gefunden habe: »Jesus was a singular divine incarnation, not because he was the one God in a single everyman coat, but because divinity unfolded in his limbs into utter complicity in the world – as divinity ever does. ›Jesus‹ is a multiplicity, not just because he is a story but because, as a man, he had a body and so he exceeded

72 Ebd., 178.

73 Gregersen (2020): Deep Incarnation and Chalcedon, 255.

74 Ebd., 274.

75 Schneider (2008): Beyond Monotheism, 175.

the narrow limits of oneness; he himself was legion.«⁷⁶ Schneiders Ansatz will deswegen dazu anregen, gerade ein somatisches Verständnis der Zwei-Naturen-Lehre zu entwickeln, um damit die Grenzen zwischen Menschen und Tieren, aber auch die zwischen Gott und Mensch zu diversifizieren.

5. Ausblick: Symbiose- und Antibiose-Diskurse

Die vorherigen Überlegungen haben den *status quo* der theologischen Theoriebildung zum Verhältnis ökologischer und christologischer Perspektiven rekonstruiert. Grob bilanziert hat sich gezeigt, dass beide Perspektiven gemessen an der theologischen Rezeption eine hinreichende Menge an Schnittmengen aufweisen, sodass eine entsprechende Transformation der Zwei-Naturen-Lehre, die sie dezidiert ökologisch kontextualisiert, Anhaltspunkte in der bisherigen Theologie findet. Zugleich hat die Gemengelage der Zugänge, so wie sie hier zuvor dargestellt wurden, auch deren Disparität offengelegt. Eine genaue Klärung der Frage, ob und unter welchen Bedingungen sich die ursprüngliche dyophysitische Relation des Chalzedonese zu einer Interspezies-Heuristik weiterentwickeln lässt, ist damit noch nicht erfolgt. Dies mag damit zusammenhängen, dass zentrale methodologische Fragen noch unbearbeitet sind: Dies betrifft zunächst die Problematik, die ursprüngliche Relation der beiden Naturen (göttlich und menschlich) auf die Ebene der geschaffenen Wirklichkeit zu transponieren: Einerseits, weil damit die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf eingeebnet wird, andererseits aber auch, weil dieser Transfer unterstellt, dass die Theorieposition der göttlichen Natur mit jener einer Spezies zu vergleichen ist – schon das scholastische Axiom *deus non est in genere* scheint dies zu verunmöglichen. Notwendig wäre es daher, den Status dieses Axioms genauer zu erfassen, den ontologischen Kontext dieser scholastischen Vorstellung dabei einzubeziehen und auch die eben dort grundgelegten Möglichkeiten für eine entsprechende Analogie (*analogia entis*) zu bewerten. Zudem stellt sich für das Unterfangen einer Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre die methodologische Aufgabe, Arbeit am Begriff zu leisten: Insofern die Rezeptions- und Deutungsgeschichte der Zwei-Naturen-Lehre philosophische Paradigmenwechsel einbezieht, kann womöglich eine wenngleich transformative Fortführung des antik-metaphysischen Naturbegriffs bis in die modernen und säkularen Diskurse hinein unterstellt werden, der daher auch eine ökologische Relektüre erlaubt, wobei damit zugleich ausgesagt ist, dass changierende Begriffsdefinitionen von »Natur« und »Ökologie« zu berücksichtigen sind. Dass dies zu keiner notwendigen sachlichen Unschärfe führen muss, zeigen u.a.

76 Ebd.

die die Darstellungen zur Begriffsgeschichte von M. Vogt und J. Moltmann.⁷⁷ Dennoch ist auch die Gefahr einer Überstrapazierung bzw. der Äquivokation nicht unterschätzen, vor der z.B. Christoph Marksches mit Blick auf den (ökologisch und christologisch gleichermaßen relevanten) Begriff des Lebens warnt: Gerade weil der Lebensbegriff mit nahezu allen dogmatischen und vielen außertheologischen Fächern verknüpft ist, eignet er sich als Analysebegriff nur, wenn er sorgfältig differenziert wird.⁷⁸ Dennoch ist eine kritische Aufarbeitung insbesondere des theologischen Naturbegriffs gerade vor dem Hintergrund eines ökologischen Kontextes notwendig, wie auch jüngere Ansätze verdeutlichen, die dessen Gewaltpotential beleuchten.⁷⁹

Um die Zwei-Naturen-Lehre sowie auch deren assoziierte Deutungsbegriffe im Kontext einer ökologischen bzw. tiertheologischen Perspektive neu zu lesen, ist vor allem deren Rezeptionsgeschichte von besonderem Interesse⁸⁰, die zur Klärung dieser Frage einer insbesondere diskursanalytischen Sichtung zu unterziehen wäre – auf diese Weise ließe sich eruieren, welche Anschlusskommunikationen und -diskurse die Zwei-Naturen-Lehre entfalten konnte (und welche nicht), d.h. ob sich eine zumindest implizit ökologische Lesart dieser Lehre innerhalb ihrer Rezeptionsgeschichte widerspiegelt. Kann die Zwei-Naturen-Lehre womöglich als historisches Apriori begriffen werden, das (weit über die engen Grenzen der Theologiegeschichte hinaus) prägend für zentrale Diskursivierungen auch im Kontext der Mensch-Tier-Beziehungen war? Auch wenn diese Frage eingehender Studien bedarf, scheint sich bereits von hier aus eine noch weiterzuverfolgende Ambivalenz abzuzeichnen, die die Struktur zweier gegenläufiger Diskurse annimmt:

Zunächst scheinen einige Argumente für das Vorhandensein eines ›Symbiose-Diskurses‹ zu sprechen, der (wie insbesondere, aber nicht nur bei Rahner) das Bild zweier miteinander wachsenden Naturen als vielleicht sogar genuin ökologische Vorstellung eines gemeinsamen, miteinander wachsenden Lebens entwirft und damit mindestens *prima facie* noch unausgelotete Resonanzen zu ökologischen Konzeptualisierungen wie dem Mikrobiom, der Symbiotik und Kohabitation, aber auch zu geisteswissenschaftlich reflektierten Varianten wie dem Harawayschen

77 Zum Begriff »Natur«: Vogt (2001): Naturverständnis und christliche Ethik, 109–118; zum Begriff »Ökologie«: Moltmann (1995): Art. Ökologie, 36–46.

78 Marksches (2008): Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?, 58.

79 dazu etwa Huggan/Tiffin (2015): Postcolonial Ecocriticism, 5, die betonen: Andere Wesen wurde gerade mit Verweis auf die vermeintliche Natürlichkeit einer menschlichen Sonderrolle der Ausbeutung anheimgegeben. Vgl. dazu auch Taxacher (2021): Über Natur und Übernatur, 35–57, der die problemhaltigen Konnotationen im theologischen Verhältnis von Natur und Übernatur nachzeichnet.

80 Einschlägiges Quellenmaterial dazu liegt vor – Grillmeier (1979): Jesus, der Christus im Glauben der Kirche; Marksches (2016): Der Körper Gottes.

Entanglement oder der »Onto-Sympathy«⁸¹ bei Jane Bennett erzeugt. Eine Synopse der theologischen und ökologischen Diskurse könnte daher bislang wenig beachtete Parallelen zwischen der Herausbildung theologischer und ökologischer Konzepte aufzeigen – dementsprechend wäre näher zu klären, inwiefern die »hypostatische Union« als »Konstitutionstheorie, die die Personidentität Jesu mit dem Gottessohn zu begründen hat«⁸², dabei aber zugleich zu den entscheidendsten, vom Konzil sachlich aber ungeklärten Konzepten der Zwei-Naturen-Lehre gehört⁸³, epistemologisch hilfreiche Analogien oder auch Bruchlinien im Gefüge der modernen Biologie bzw. Ökologie findet (so, wie es schon in der Antike Analogien in der Physik fand⁸⁴). Zugleich dürfte die größte Gefahr einer solchen Analogiebildung darin bestehen, dass sie – ausgehend von der Logik des Chalzedonese – immer schon mit einer Kommensurabilität göttlicher und menschlicher Natur rechnet, wogegen freilich auch Einwände vorzubringen sind, die eine solche univoke Verwendung des Natur-Begriffs – und in der Folge dann auch eine am Modell des Natürlichen (und insofern: des Ökologischen oder Biologischen) gewonnene Lesart der Zwei-Naturen-Lehre zurückweisen, weil sie darin gerade eine hochproblematische Verkehrung der Aussageabsicht von Chalzedon erkennen.

Neben diesem Symbiose-Diskurs scheint sich gleichwohl auch ein Antibiose-Diskurs im Verhältnis von Ökologie und Theologie ausmachbar zu sein: Hier steht demnach nicht die Deutung des gemeinsam wachsenden Lebens im Fokus, sondern vielmehr ein Konkurrenzverhältnis. Will man wie oben skizziert das Verhältnis von menschlicher und tierlicher Natur als Analogie zur Relation von göttlicher und menschlicher Natur unter umgekehrten Vorzeichen verstehen, dann fänden sich für eine solche Bestimmung theologie- und dogmengeschichtlich mehr als genug Beispiele dafür, wie das Tierliche immer wieder als Gegenpol zum Menschlichen wie zum Göttlichen gleichermaßen gedeutet wurde: Die Logik »Je weniger Tier, desto mehr Mensch bzw. desto mehr Gott« dürfte ein prägendes Dispositiv vor allem innerhalb der christlichen Theologie sein. Sie findet sich in eschatologischen

81 Bennett (2017): *Vegetal Life and Onto-Symathy*, 89–110.

82 Essen (2019): *Geschichte – Metaphysik – Anthropologie*, 10.

83 Crisp (2016): *The Word Enfleshed*, 80, der betont: Das Konzil verschleierte regelrecht die offenen und erklärungsbedürftigen Begriffe, die es zugleich voraussetzt.

84 Dazu Fresacher (2009): *Die zwei Naturen Christi*, 192f., der auf den Vergleich der Zwei-Naturen-Lehre mit einem »glühenden Eisen« bei Maximus Confessor hinweist, der das Verhältnis der zwei Naturen als einen gegenseitigen Austausch deutet, der den Unterschied nicht aufhebt, sondern beide Seiten in ihrer Eigenheit bewahrt: »Offensichtlich geschieht dieser Austausch (antidosis) [...] zwischen zweien, und zwar ungleichen (anison); dabei wird das, was von Natur aus (physikos) jedem der beiden Teile Christi zukommt, gemäß der unaussprechlichen Einheit durch Austausch dem jeweils anderen mitgeteilt, ohne dass die beiden Teile gegenseitig nach ihrem natürlichen Bestand (kata ton physikon logon) Vermengung oder Vermischung (metaboles kai symphyseos) erfahren.«

Entwürfen, die Tiere ausschließen, aber auch in der konstanten normativen Abwertung und Geringschätzung, die die theologische Tradition anderen Tieren hat angedeihen lassen. Derartige Muster folgen zumeist dem Grundgedanken und der regelrechten Angst, dass menschliches Leben an Bedeutung verliere, wenn das Leben von Tieren nicht mehr als nachrangig oder minderwertig beurteilt würde. Zu fragen wäre daher, ob die Zwei-Naturen-Lehre womöglich Vorlage für eine gleichermaßen vormoderne wie zutiefst moderne⁸⁵ Variante jenes Konzepts war, das Michel Foucault als »Biomacht« bezeichnet hat, weil sie die Ausübung von Macht über die Verheißung der Steigerbarkeit des menschlichen Lebens in Aussicht stellt: Spiegelt sich dieses biomächtige Kalkül in der von Rahner vorgeschlagenen Deutung der miteinander wachsenden Naturen? In jedem Fall wäre zu konstatieren, dass die Theologie an bezeichnend vielen Stellen von einer latenten Zwei-Naturen-Lehre mit umgekehrt verlaufendem Zuschnitt geprägt ist, die ebenfalls als Probefall des Biomacht-Fokus' thematisiert werden sollte: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonese als miteinander wachsend und produktiv aufeinander verwiesen begriffen wird, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zu konstatieren sein. Die Abwehr alles Animalischen gehört zu den sicher wirkmächtigsten Deungsstrukturen innerhalb der christlichen Theologie, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur als biopolitisch gleichwohl brisanter Kehrseite der ursprünglichen Relation im Blick zu behalten ist. Die Zwei-Naturen-Lehre ähnelt unter diesem Blickwinkel in struktureller Hinsicht der Beschreibung jenes vermeintlich genuin modernen Machttyps der »Biomacht«. Unstrittig dürfte zudem sein, dass die von Foucault beschriebene Biomacht/-politik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweist und insofern auch in ihren theologischen Varianten möglicherweise mit der Tendenz einhergeht, den Ausschluss dessen zu dekretieren, was vermeintlich nicht lebensförderlich, dem (menschlichen) Leben also abträglich scheint und was sich in vielfältiger Hinsicht im Begriff des Tierlichen kondensiert. Ebenso, wie zuvor schon im Kontext des angedeuteten Symbiose-Diskurses die Dimension der Körperlichkeit eine von der theologischen Diskussion um die Zwei-Naturen-Lehre eher randständig berücksichtigte, hier aber zentrale Verstehenskategorie bildete, scheint sich dies, bei aller Vorläufigkeit, auch für den Antibiose-Diskurs ähnlich darzustellen. Während

85 Bemerkenswert dazu ist die Einschätzung Bruno Latours, der von zwei zentralen, aber auch fundamental widersprüchlichen Praktiken der Moderne spricht, die auch die Logik des Chalzedonese tangieren, nämlich Mischungen [mixtures] und Purifikationen: Während Praktiken der Mischung Hybride ausbilden, formen Praktiken der Purifikation distinkte ontologische Zonen aus. Latour (2019): Wir sind nie modern gewesen, 19ff.

einige Arbeiten bereits die biopolitisch-aufgeladene Affinität theologischer Zugänge zur Ökologie herausgearbeitet haben⁸⁶, dürfte eine wichtige Fährte für die Frage nach der Relevanz der Zwei-Naturen-Lehre die einschlägige Arbeit »Die zwei Körper des Königs« von Ernst H. Kantorowicz sein: Kantorowicz's außerordentlich breit angelegte und umfassend rezipierte Studie rekonstruiert die politische Wirkungskraft, die die Zwei-Naturen-Lehre, insofern sie in der mittelalterlichen Theologie als machtpolitische Formel rekontextualisiert wurde, entfalten konnte: »Die Verdoppelung der Königsperson«, so Kantorowicz, »ist das Spiegelbild der Verdopplung der Natur in Christus.«⁸⁷ Zwei Körper habe der König insofern, als sein individueller irdischer Körper gemeinsam mit einem überindividuellen und unsterblichen Körper existiere. Interessant ist, dass insbesondere Tiere diese Zwei-Körper-Lehre symbolisieren: Der Phoenix, so Kantorowicz, sei zugleich Individuum und (einziger Vertreter seiner) Gattung – und formte daher womöglich unseren ökologischen Blick auf Tiere, die wir zumeist immer (auch) zuerst als Gattungswesen, und bis heute tendenziell weniger als Individuen wahrnehmen. Kantorowicz's Studie ist in dieser Hinsicht relevant, weil sie zum einen die Verbindung zwischen (Bio-)Politik und der Zwei-Naturen-Lehre zu bestätigen scheint; zum anderen ist sie in ihrer beeindruckenden Quellenkunde und in ihrer Ausführlichkeit auch fachlich maßgeblich, auch wenn gleichwohl weitere Etappen dieser Rezeptions- und Diskursgeschichte berücksichtigt werden sollten, so etwa die unmittelbar an Kantorowicz anschließende, aber die Moderne thematisierende Studie »Was vom König übrigblieb: Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität« von Eric L. Santner⁸⁸: Er zeigt, wie sich das von Kantorowicz beschriebene mittelalterliche Theorem der zwei Körper des Königs in der Moderne auf den ›Volkskörper‹ ausweitet – damit deutet sich also eine historische Verbindung von der antiken Zwei-Naturen-Lehre bis in moderne biopolitische Themengebiete an.

Einiges spricht also für die – zweifellos noch weiter zu diskutierende – These, dass die Zwei-Naturen-Lehre mit einer impliziten Ökologie – einer Humanökologie zunächst, aber auch einer ›Mehr-als-human-Ökologie‹ einherging, die sowohl einen Symbiose-Diskurs in die Theologie eingeschrieben hat, der das Miteinander von göttlicher und menschlicher Natur als die zentrale Verheißung eines steigerbaren Lebens in ganz unterschiedlichen Topoi entwickelt hat, als zugleich auch einen Antibiose-Diskurs, der zur Abwehr alles Animalen, Tierlichen geführt hat, weil man in ihm jenen Faktor zu erkennen glaubte, der dem wahren Menschsein entgegenstehe – und der es funktional wiederum notwendig machte, eben dieses Animal-

86 So etwa Jax (2015): »Ökologie des Menschen« oder »queering of nature«?, 207–220, die zeigt, wie sehr etwa der lehramtliche Sprachgebrauch seinen Widerspruch gegen eine »Gender-Ideologie« mit ökologischen Argumenten ausstaffiert.

87 Kantorowicz (1990/1957): Die zwei Körper des Königs, 79.

88 Santner (2015): Was vom König übrigblieb.

sche und Tierliche bis zur Unkenntlichkeit zu überzeichnen und es damit von realen Erfahrungen abzuschneiden. Auch in dieser Erfahrungsferne liegt ein Grund, die metaphysischen Kontexte und Sprachformen, in denen sich die Zwei-Naturen-Lehre zumindest über sehr weite Strecken der Tradition hineinartikulierte, kritisch zu beleuchten. Das Wirken beider Diskurse ähnelt dabei in gewisser Hinsicht dem, was Agamben als ›Anthropologische Maschinen‹ beschrieben hat.

Es ergibt sich von selbst, dass sich die obigen Überlegungen noch tastend einem Untersuchungsgegenstand nähern, den voll zu erfassen sie nicht beanspruchen. Aber schon von den bisherigen skizzenhaften Überlegungen zeichnet sich die Folgefrage ab, wie insbesondere auf die antibiotische Dimension dieses Diskurses aus heutiger Warte zu reagieren ist. Nimmt man dazu an den philosophisch-geprägten Human-Animal Studies Maß, dann mag eine Reaktion in dem Versuch bestehen, gerade gegen den Tenor des Antibiose-Diskurses die symbiotische Dimension stärker zu betonen und mit Hinweisen dazu auszustatten, wie Menschen und andere Tiere gemeinsam und gut zusammenleben können.⁸⁹ Andere Ansätze betonen, dass schon die – in der Zwei-Naturen-Lehre überdeutlich angelegte und mehrfach diskutierte – Ontologisierung der ›Naturen‹ negativ dazu beitrage, Tiere als Teil einer außergesellschaftlichen Natur aufzufassen, was die affektiven Beziehungen zu ihnen reduziere und sie tendenziell zu Rohmaterial menschlicher Zwecke werden lasse.⁹⁰ Noch etwas grundsätzlicher formuliert ließe sich festhalten, dass dieser Diskurs in den vergangenen Jahrzehnten dazu tendiert hat, die zumal ontologisch verstandene Mensch-Tier-Differenz, die man nicht selten als Grund allen Übels im Mensch-Tier-Verhältnis auszumachen meinte, immer weiter (und nicht zuletzt im Fahrwasser evolutionärer und bisweilen naturalistischer Argumente) zu nivellieren.⁹¹ Wollte man von hier aus einen nochmals weiteren Bogen spannen, so ließe sich vielleicht auch feststellen, dass eben diese Entwicklung in jener Konstellation kulminiert, die einen zentralen Anlass für diesen Band bildet: Die Proklamation

89 Ein Beispiel für einen solchen Ansatz stellt etwa die Arbeit des US-amerikanischen Mediävisten Karl Steel dar, der – nach einer ersten Arbeit zur menschlichen Gewalt an Tieren – in einem unmittelbaren Folgeband historische Konstellationen nachgezeichnet hat, die ein anderes, friedliches Miteinander von Menschen und Tieren belegen: Steel (2019): *How Not to Make a Human*.

90 So etwa bei Coeckelbergh (2012): *Growing Moral Relations*, 62, der ebenfalls betont: »Der einzige Weg, um Tiere zu renaturalisieren, besteht paradoxerweise darin, sie zu sozialisieren. Anstelle davon, nach einer reinen Natur zu suchen, kann nun das Natürliche als das Soziale verstanden werden, und umgekehrt. [...] Dies bedeutet auch, Tiere als Fellows anzuerkennen, als Begleiter, als Companion: cum-panis. Als diejenigen, die das gleiche Brot wie wir essen.« (Ebd., 143, meine Übers.)

91 Dazu kritisch Baranzke (2022): *Tierethik im Spiegel der Teleologiekritik*, 506: »Die Biologisierung des Menschen in Ethik und Recht ist insofern nicht Teil der Lösung tierethischer Probleme, sondern Teil des Problems, weil sie den Menschenwürdeanspruch einer Verantwortung für empfindungsfähige Tiere nicht zu konzipieren vermag.«

der vollkommenen Unterschiedslosigkeit der Naturen – von Pflanzen, Tieren, Menschen (und Gott selbst, der gerade als trinitarischer Gott gerne als Grund für diese unterschiedslose Relationalität in Anspruch genommen wird⁹²). So scheint sich die Bedeutung der Zwei-Naturen-Heuristik auch hier zu bewähren, die die Naturen weder als unterschiedslos vermischt noch als vollkommen getrennt begreift.

Literatur

- Achilles, Jochen/Borgards, Roland/Burrichter, Brigitte (Hg.): *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2012
- Assel, Heinrich: *Elementare Christologie*, Bd. 3: *Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2020
- Bachl, Gottfried: *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehrens*, St. Ottilien: EOS 2008
- Bausenhardt, Guido: *Christologie in der Zeit nach Chalcedon. Impulse für die Gegenwart?*, in: Hofheinz, Marco/Eberhardt, Kai-Ole (Hg.): *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen* (= *Dogmatik in der Moderne* 29), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 183–208
- Bedorf, Thomas: *Emmanuel Levinas: Der Leib des Anderen*, in: Ders./Alloa, Emmanuel/Grüny, Christian/Klass, Tobias N.: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2019 [2012], 68–80

92 Eine derart unvermittelte Ableitung findet sich etwa bei Ventimiglia (2023): Gott ist (bio)divers, 94: »Der Wert der Biodiversität leitet sich direkt aus dem Mysterium der Dreifaltigkeit ab, das die Vielheit definitiv aufgewertet hat und sie zu nichts weniger als göttlich gemacht hat.« Wie sehr sich die inhaltliche Ausgestaltung der trinitarischen Relationen und der Perichorese gleichwohl davor verwahrt, derart unmittelbar mit ökologischen Prozessen gleichgesetzt und damit naturalisiert zu werden, betont z.B. Bachl (2008): *Eucharistie*, 24: Er hebt hervor, »dass die christliche Trinitätslehre »kein Gleichnis vom gemeinsamen Essen« sei, in dem sich drei Personen gegenseitig nähren würden – »wohl aber ist vom Atem, Zeugen und gezeugt werden die Rede. Die Weise der Selbsterhaltung Gottes wird in abstrakten Formen gesagt, als Allmacht, Ewigkeit, unbegrenzte Fülle. Diese schroffe Markierung hat aber nicht dazu geführt, dass die Rede vom Essen und Trinken Gottes ganz verschwunden ist. In den biblischen Opferordnungen bleibt sie deutlich erhalten, allerdings in einer sehr scharf bestimmten Form. Gott ist nicht auf Opfernahrung angewiesen: »Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt. Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken?« So zeigt Bachl, dass die perichoretischen Beziehungen gerade keinen Freibrief für jene Formen der ökologisierten Vernichtung und des letztlich immer konsumförmig gedachten Verzehrs sind, wie sie dem Entanglement-Begriff durchaus inhärent zu sein scheinen.

- Bennett, Jane: *Vegetal Life and Onto-Sympathy*, in: Keller, Catherine/Rubenstein, Mary-Jane (Hg.): *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, N.Y.: Fordham Univ. Press 2017, 89–110
- Braidotti, Rosi: *Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus*, in: Weiß, Martin G. (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 108–135
- Bräul, Martin: *Politik und Metaphysik. Notizen zu einem asymmetrischen Verhältnis*, in: Höhn, Hans-Joachim et al. (Hg.): *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog (= QD 314)*, Freiburg i.Br.: Herder 2021, 134–153
- Burgat, Florence: *Was ist eine Pflanze? Versuch über das pflanzliche Leben*, übers. von Pohl, Brita, Wien: Turia & Kant 2022
- Caputo, John D.: *Cross and Cosmos. A Theology of Difficult Glory*, Bloomington: Indiana Univ. Press 2019
- Coeckelbergh, Mark: *Growing Moral Relations. Critique of Moral Status Ascription*, NY: Palgrave 2012
- Crisp, Oliver D.: *The Word Enfleshed. Exploring the Person and Work of Christ*, Grand Rapids: Baker Academic Publ. 2016
- Deane-Drummond, Celia: *Performing the Beginning in the End: A Theological Anthropology for the Anthropocene*, in: Dies./Bergmann, Sigurd/Vogt, Markus (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene: Cascade Books 2017, 173–187
- Dockter, Cornelia: *Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten im Horizont koranischer Perspektiven (= Beiträge zur Komparativen Theologie 32)*, Paderborn: Schöningh 2020
- Enxing, Julia: *Entschieden anders?! Anthropozentrismus-kritische Impulse für eine multispeziessensible Schöpfungstheologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 70,3 (2021), 300–317
- Enxing, Julia: *Gott im Werden: Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (= ratio fidei 50)*, Regensburg: Pustet 2013
- Erikson, Jacob J.: *The Apophatic Animal. Towards a Negative Zootheological Imago Dei*, in: Moore, Stephen D. (Hg.): *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, New York: Fordham Univ. Press 2014, 88–99
- Essen, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (= ratio fidei 5)*, Regensburg: Pustet 2001
- Essen, Georg: *Geschichte – Metaphysik – Anthropologie: Diskurskonstellationen der Christologie in der Moderne. Eine katholisch-theologische Vergewisserung*, in: Ders./Danz, Christian (Hg.): *Dogmatische Christologie in der Moderne: Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70)*, Regensburg: Pustet 2019, 9–18

- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1, 21. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017 [1983]
- Fresacher, Bernhard: Die zwei Naturen Christi – Der Gottmensch als Paradigma der Unterscheidung, in: Hafner, Johann E./Valentin, Joachim (Hg.): Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (= ReligionsKulturen Bd. 6), Stuttgart: Kohlhammer 2009, 181–201
- Gautier, Dominik/Heidemann, Astrid/Taxacher, Gregor: Theozentrik als »gefährliche Erinnerung«? Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik, in: Ökumenische Rundschau 70,3 (2021), 318–331
- Gehring, Petra: Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens, Frankfurt a.M.: Campus 2006
- Gregersen, Niels Henrik/Reyes, Ciara: Deep Incarnation & the Cosmos, o.D., online verfügbar unter: <https://godandnature.asa3.org/interview-deep-incarnation--the-cosmos-a-conversation-with-niels-henrik-gregersen-by-ciara-reyes--niels-henrik-gregersen.html>
- Gregersen, Niels Henrik: Deep Incarnation and Chalcedon: On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of *mixis*, in: Marschler, Thomas/Schärfl, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikation des klassischen Theismus: Band 2: Inkarnation (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16,2), Münster: Aschendorf 2020, 253–287
- Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche (Gesamtausgabe), Freiburg i.Br.: Herder 2004 [1979ff]
- Grössl, Johannes: »In allem wie wir in Versuchung geführt«. Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus, Freiburg i.Br.: Herder 2021
- Hafner, Johann Ev.: Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens (= Spektrum Philosophie 3), Würzburg: Ergon 1996
- Hauschild, Wolf-Dieter/Dreccoll, Volker H.: Alte Kirche und Mittelalter. Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, 6. Aufl., vollst. überarb. Neuausgabe, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019
- Heil, Uta: Kontingenz und Varianz. Zur Verbindlichkeit der altkirchlichen Christologie, in: Danz, Christian/Hackl, Michael (Hg.): Transformationen der Christologie, Göttingen/Wien: Vienna Univ. Press 2019, 15–39
- Helbling, Cynthia: Das Tier in dogmatischer Perspektive: Neuere panentheistische Entwürfe im Diskurs (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 176), Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht 2023
- Hoff, Gregor M.: Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalzedon als Grammatik des Glaubens, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 1 (2004), 17–29

- Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021
- Horstmann, Simone: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 59–76
- Horstmann, Simone: Die somatische Differenz. Zu den theologischen Bedingungsstrukturen einer Anatomie des Tierkörpers, in: Ökumenische Rundschau 22,3 (2021), 333–345
- Horstmann, Simone: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen, in: TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung 22 (2021), 89–114
- Huggan, Graham/Tiffin, Helen: Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment, 2. ed., London: Routledge 2015
- Jax, Aurica (geb. Nutt): »Ökologie des Menschen« oder »queering of nature«? Zum Zusammenhang von Natur, Geschlecht und Glaube, in: Bogner, Daniel/Mügge, Cornelia (Hg.): Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild? (=Studien zur Theologischen Ethik 144), Fribourg: Academic Press 2015, 207–220
- Jax, Aurica/Wendel, Saskia (eds.): The Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation, London: Routledge 2020
- Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München: dtv 1990 [1957]
- Keller, Catherine: Der Gott, den wir brauchen. Theologie für das 21. Jahrhundert, in: Ruhstorfer, Karlheinz: Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen (= QD 280), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 17–31
- Keller, Catherine: The Becoming of Theopoetics. A Brief, Incongruent History, in: Dies.: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, Fordham: Univ. Press 2017, 105–118
- Keller, Catherine: Über das Geheimnis: Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg i.Br.: Herder 2013
- Köchy, Kristian: Beseelte Tiere. Umwelten und Netzwerke der Tierpsychologie (= Cultural Animal Studies 13), Stuttgart: Metzler 2022
- Krebs, Andreas: Gott queer gedacht, Würzburg: echter 2023
- Krebs, Andreas: Anthro-po-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: Ökumenische Rundschau 70 (2021), 270–287
- Krebs, Andreas: Hoffnung nach dem Ende der Welt, in: Fink, Michaela/Metzger, Jonas/Zulauf, Anne (Hg.): Was wird aus der Hoffnung? Interdisziplinäre Denkanstöße für neue Formen des Miteinanders [FS Reimer Gronemeyer], Gießen: Psychosozial-Verlag 2019, 23–31

- Krebs, Andreas: »Aber ich will nicht in diese Welt gehören«. Fragmente zu Ivan Illich, in: Gronemeyer, Marianne/Gronemeyer, Reimer/Jurk, Charlotte/Jurk, Markus/Pensé, Manuel (Hg.): »Aber ich will nicht in diese Welt gehören... Beiträge zu einem konvivialen Denken nach Ivan Illich, Bielefeld: transcript 2018, 15–33
- Lambert, Gregg: *The Elements of Foucault* (= Posthumanities 55), Minnesota: Univ. Press 2020
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, 7. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019 [2008]
- Levinas, Emmanuel: *Ein Gott Mensch?*, in: Kühn, Rolf (Hg.): *Religio und Passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg: echter 2014, 40–49
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br.: Alber 1998 [1974]
- Markschies, Christoph: *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München: Beck 2016
- Markschies, Christoph: *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart*, in: Ders.: *Antike ohne Ende*, Berlin: Univ. Press 2008, 17–61
- Meyer, Eric D.: *Inner Animalities. Theology and the End of the Human*, New York: Fordham Univ. Press 2018
- Minister, Meredith: *Trinitarian Theology and Power Relations. God Embodied*, New York: Palgrave Macmillan 2014
- Moltmann, Jürgen: *Art. Ökologie*, in: TRE 25, 3. Aufl. 1995, 36–46
- Moltmann, Jürgen: *Wer ist Christus heute für uns?*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus 1994
- Moltmann, Jürgen: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Kaiser 1989
- Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 3. Aufl., München: Kaiser 1973
- Müller-Salo, Johannes: *Klima, Sprache und Moral. Eine philosophische Kritik*, Stuttgart: Reclam 2020
- Murrmann-Kahl, Michael: *Die universale Bedeutung der Person Jesu. Systematisch-theologische Erwägungen zu einer christologischen Konstellation*, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung* (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 179–196
- Noller, Jörg U.: *Personale Tiere? Probleme und Perspektiven der analytischen Anthropologie*, in: *Philosophische Rundschau* 65 (2018), 16–26
- Ohly, Lukas: *Wie konnte Gott Mensch werden? 16 Modelle der christlichen Zweinaturenlehre*, Berlin: epubli 2016

- Rahner, Karl: Probleme einer Christologie von heute, in: Ders.: Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln: Benzinger 1964, 169–222
- Rowe, Terra S.: The Divinanimality of Lord Sequoia, in: Moore, Stephen D. (Hg.): Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology, New York: Fordham Univ. Press 2014, 100–115
- Ruhstorfer, Karlheinz: Gegenwart im Gegenteil. Christologische Überlegungen im Gespräch mit Christian Danz und andern über das Paradox von Chalzedon, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 207–238
- Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie (= Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 1), Paderborn: Schöningh 2008
- Ruster, Thomas: Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre, in: Marschler, Thomas/Schaertl, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (= STEP 16), Münster: Aschendorf 2019, 417–454
- Santner, Eric L.: Was vom König übrigblieb: Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität, Wien: Turia & Kant 2015
- Schneider, Laurel: Beyond Monotheisms: A Theology of Multiplicity, New York: Routledge 2008
- Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i.Br.: Herder 2018
- Soentgen, Jens: Ökologie der Angst (= Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Steel, Karl: How Not to Make a Human. Pets, Feral Childrens, Worms, Sky Burial, Oysters, Minneapolis: Univ. Minnesota Press 2019
- Stosch, Klaus von: Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union. Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 89–110
- Taxacher, Gregor: Über Natur und Übernatur. Mutmaßung zur christlichen Kälte gegenüber Tieren, in: Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal Studies 25), Bielefeld: transcript 35–58
- Theissen, Gerd: Religionskritik als Religionsdiskurs. Plädoyer für einen postsäkularen Dialog (= Heidelberger Akademische Bibliothek 3), Stuttgart: Kröner 2021
- Ventimiglia, Giovanni: Gott ist (bio)divers, in: Wasmaier-Sailer, Margit/Durst, Michael (Hg.): Schöpfung Ökologie (= Theologische Berichte 42), Freiburg i.Br.: Herder 2023, 86–95

- Vogt, Markus: Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i.Br.: Herder 2021
- Vogt, Markus: Naturverständnis und christliche Ethik, in: Berichte der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege 25 (2001), 109–118
- Weidemann, Christian: Did Jesus Die for Klingons, too?, in: Levinson, Paul/Waltemathe, Michael (Hg.): Touching the Face of the Cosmos. On the Intersection of Space Travel and Religion, New York 2016, 124–134
- Weidner, Veronika: Was für eine prozessorientierte Wende spricht, in: Theologie und Glaube 113,2 (2023), 134–136
- Wendel, Saskia: Gott – Prinzip und Person zugleich. Eine prozesstheologisch inspirierte Verteidigung des Theismus, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen (= QD 280), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 94–111
- Werbick, Jürgen: Gott – menschlich. Elementare Christologie, Freiburg i.Br.: Herder 2016
- Werner, Gunda: Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen, in: Herder Korrespondenz Spezial 2020, 15–17

