

Verbum Caro

Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung

Zusammenfassung: Fleisch bezeichnet in der Spur von Hans JONAS und Michel HENRY die Gegebenheit des Geistes nicht als absoluter Selbstbesitz, sondern als *Leben*. Leben umfasst die subjekthafte Ermächtigung, aber auch die Erfahrung undurchschaubar prägender, ja, determinierender Verknüpftheit jedes Menschen mit allen anderen lebendigen Wesen. Daraus ergibt sich ein realistisches und dramatisches Verständnis menschlicher Freiheit (auch des Willens), der Erlösung, der Kirche und der Sakramente als zeitgemäße Adaption des Inkarnationsbegriffs.

Abstract: This interpretation of incarnation concentrates on the meaning of „flesh“. Following the phenomenological view of Hans JONAS and Michael HENRY „flesh“ is understood as the special form of existence wherein consciousness is always embraced by the sombre roots which connect man to every other living being of past and future. This sceptical anthropology includes a realistic and dramatic view on mankind, on salvation, on the church, on Christian anthropology (including the question of free will), on the theology of grace and the sacraments.

1. Inkarnation als Schlüsselbegriff

Man wird heute schnell Konsens darüber erreichen, dass christlicher Glaube erzählt werden muss, weil die Vielfalt biblischer Lebensgeschichten mit Gott eine vielfältige Adaption durch Menschen in der gegenwärtigen pluralen Lebenswelt ermöglicht. Damit entspricht das narrative Programm dem inkarnatorischen Grundinteresse des Christentums. Wie aber ist dieses inkarnatorische Grundinteresse näher zu bestimmen? Dazu bedarf es statt der narrativen Entfaltung einer begrifflichen Konzentration. Der Begriff der Fleischwerdung des göttlichen Wortes ist ein Konzentrationsbegriff. Mit dem Begriff der Inkarnation ist in der äußersten Abkürzung eine *Ultrakurzformel des christlichen Glaubens* gegeben. Man könnte durchaus sagen, das Christentum ist die Religion, die vom jüdisch-griechischen Monotheismus aus den Glauben an die Menschwerdung Gottes bekennt, ohne dabei auf das Niveau einer heidnisch-mythologischen Vermengung von Gott und Welt zurückzufallen.

Während der Weg der Erzählung das Christliche in die Weite des Humanums hinein entfaltet, zielt die Bemühung des Begriffs darauf, das Spezifische und Unterscheidende des Christentums gegenüber dem allgemein Humanen herauszuarbeiten. Um aber diese Funktion erfüllen zu können, muss das Spezifische und Unterscheidende nicht nur auf den Begriff gebracht werden. Es

muss auch gezeigt werden, dass dieser Begriff nicht eine vorwitzige Abstraktion ist, kein Ideologem, mit dem die Breite der Glaubenserfahrungen illegitim verkürzt wird, es muss – mit anderen Worten – gezeigt werden, dass der gefundene Begriff wirklich in der Lage ist, die ganze Breite der Erzähl- und Erfahrungsbereiche miteinander zu verknüpfen und so dem Verstehen das Spezifische der christlichen Gotteserkenntnis aufzuschließen. Ein so verstandener Schlüsselbegriff verknüpft Einzelerkenntnisse des christlichen Glaubens zu einem Ganzen und wirkt verbindend und integrierend zwischen den einzelnen Lehrstücken der Dogmatik. Er schließt die Vielfalt des Glaubens für das Verstehen auf.

2. Die implizierten Inhalte des Inkarnationsbegriffes

Semantisch umfasst der Begriff der Inkarnation eine Reihe christlicher Überzeugungen, um sie in einer pointierten Weise zu deuten:

(1) Vorausgesetzt wird zunächst einmal die *Präexistenzchristologie*. Jesus Christus ist der ewige innergöttliche Logos. Damit ist einer ontologischen „*Christologie von unten*“, die nicht nur erzähllogisch beim Menschen Jesus einsetzt, sondern die im Anschluss an Phil 2,9 die Göttlichkeit Jesu adoptianistisch als Konsequenz seines menschlichen Lebens verstehen will, der Weg abgeschnitten.¹ Die im mühsamen Ringen der Alten Kirche gewonnenen christologischen Einsichten zur Art der Gegenwart Gottes in Jesus Christus implizieren wesentliche Einsichten einer christlichen Anthropologie im allgemeinen: Der Mensch wird nicht durch Grundüberzeugungen, durch seine Tugend und von sich aus ein Wesen der Unmittelbarkeit zu Gott, sondern Gott muss Mensch werden, wenn in der Menschheit das Göttliche erscheinen soll. Die augustinische Position in der Auseinandersetzung mit dem so genannten Pelagianismus kann als Adaption der in der Christologie gewonnenen Grundeinsicht über die Art der göttlichen Wirksamkeit am Menschen

¹ Mit „Präexistenzchristologie“ wird traditionell und terminologisch sehr unglücklich die Glaubenswahrheit ausgedrückt, dass die in Jesus Christus vollkommen erschienene göttliche Wahrheit trotz ihrer Gebundenheit an eine kontingente menschliche Biographie ungeminderten göttlichen Ursprungs und Wesens ist und eben so von Ewigkeit in Ewigkeit gültige Wahrheit. Die historische Genese dieser Vernunft Einsicht und ihre metaphorische Artikulation als Argumente gegen ihre Geltung in Stellung zu bringen, ist nicht nur historisch so fragwürdig wie die immer noch kolportierte Hellenisierungsthese Adolf von HARNACKS, es setzt dogmatisch auch eine völlig unbegründete Überzeugung voraus, von der Historiker und Exegeten immer wieder heimgesucht werden, dass nämlich der Nachweis der historischen Entstehung einer Überzeugung ohne weiteres deren Geltung beschränkt oder gar vollkommen in Frage stellt. Eine sehr treffliche Darstellung der zeitgenössischen Diskussion zur überzeitlichen Geltung Jesu Christi liefert Manfred GERWING (DERS., *Jesus der ewige Sohn Gottes*, in: ThGl 91 [2001] 224–244). Ausführlich macht mit den Positionen der Gegenwart zur Präexistenzchristologie vertraut: Rudolf LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997.

gedeutet werden: Vergöttlichung des Menschen ist das Werk des menschwerdenden Gottes, nicht des sich zur Gottheit aufschwingenden Menschen.

(2) Die Inkarnationstheologie setzt weiterhin die *Sohneschristologie* voraus. Das fleischgewordene Wort ist nicht irgendetwas Erscheinendes göttlichen Ursprunges, sondern im strengen Sinne *Gott selber*. Genau diese Einheit mit Gott deutet das Glaubensbekenntnis von Nikaia als den wesentlichen Gehalt des neutestamentlichen Sohnesbegriffs: „Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott von wahrem Gott.“²

(3) Vorausgesetzt wird weiterhin eine *Sendungschristologie*: Die Menschwerdung des Logos hat eine von Gott ausgehende *soteriologische Funktion*. Das macht es möglich, den Prolog des Johannesevangeliums in Verbindung bringen mit der spätalttestamentlichen Erzählung von der göttlichen Weisheit (*chôkmah*) als der wesentlichen Gestalt innerweltlicher Heilswirksamkeit Gottes³: Wo Gott in der Welt gegenwärtig ist, da inspiriert und erleuchtet er Menschen, seiner Weisung zu folgen und auf diesem Weg zu einer Steigerung der menschlichen Lebenskraft vorzudringen bis hin zur „Fülle des Lebens“ (Joh 10,10).

(4) Schließlich wird die Theologie der *Mensch-Werdung Gottes* vorausgesetzt. Die bisherigen christologischen Begriffe thematisieren den göttlichen *Ursprung Jesu* und mithin die Legitimation des Anspruches Jesu. Der Begriff der Menschwerdung fokussiert dagegen das *Ziel des Handelns Jesu*. Das Ziel ist das Heil der Menschen. Das Modell eines *Tausches* (*καταλλαγή/συνάλλαγμα/commercium*) ist für die Soteriologie der griechische Patristik bestimmend⁴: Die *Annahme* der Menschennatur durch Gott bedeutet irgendwie die Vergöttlichung (*θέωσις*) der Menschheit. IRENÄUS VON LYON arbeitet in seiner Soteriologie mit der Vorstellung, eine neue Einheit der ganzen Menschheit untereinander und mit Gott entstehe mit der Geburt Gottes als Mensch dadurch, dass die Menschheit unter dem neuen Haupt des menschengewordenen Gottes zusammengefasst werde (*ἀνακεφαλαίωσις/recapitulatio*).⁵ Auf dieses neue Haupt bezieht sich die erlöste Menschheit als auf den *týpos* der heilen Schöpfung und setzt so die Herrschaft des neuen Hauptes alltäglich im Leben um. Die in der Geburt Gottes als Mensch begründete ontologische Vereinigung von Gottheit und Menschheit wird geschichtlich pädagogisch verwirklicht als *Angleichung* an das Vorbild Jesu. Ein anderer großer Denker der griechischen Patristik, GREGOR VON NYSSA, beschreibt die erlösende Wirkung der Menschwerdung Gottes als „*admirabile commercium*“, als einen

² DH 125.

³ Rudolf SCHNACKENBURG sieht in der jüdischen Weisheitsspekulation „die treffendste Sachparallele“ (DERS., Das Johannesevangelium I, Freiburg 1972 [HTHKNT IV/1] 260).

⁴ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, 3, 19, 1 (um 220); ATHANASIUS, *De incarnatione Verbi*, 54 (um 318): „Der Logos ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.“

⁵ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, 5, 12, 4f.

Tausch: Gott nimmt –so der Platoniker GREGOR– nicht das Wesen eines einzelnen Menschen an, sondern das Wesen der Menschheit insgesamt, also das geistige Wesen der einen menschlichen Natur, und begründet dadurch die Möglichkeit eines physisch-pharmakologischen Prozesses der Höherbildung der empirischen Menschheit.⁶

(5) Außer dieser soteriologisch-teleologischen Perspektive der Menschwerdung kann der Begriff auch in einer im engeren Sinne *theo-logischen Perspektive* beleuchtet werden: Dass Gott in der Heilsgeschichte mit den Menschen selber etwas *wird*, impliziert den Bruch mit einem klassisch natürlich-theologischen Monotheismus, dessen Gottesbegriff gerade durch die Bedürfnis- und Werdelosigkeit gekennzeichnet ist. Das Christentum muss die Identifikation von Werden und Bedürftigkeit zurückweisen. Gerade der vollkommene Gott kann werden, ohne dadurch seine Vollkommenheit zu verlieren, ja Gottes Vollkommenheit manifestiert sich vielmehr in der göttlichen Lebendigkeit der Zuwendung und des zugewandten Werdens.

Alle bisher genannten semantischen Momente des Inkarnationsbegriffes sollen im Folgenden ohne weiteres vorausgesetzt werden. Der Interpretationsfokus soll jedoch auf ein Begriffsmoment gerichtet werden, das in der Gegenwartstheologie eher in den Hintergrund tritt. Der Wortlaut von Joh 1,14 als der entscheidenden biblischen Bezugsgröße der Inkarnationstheologie lautet:

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
Et Verbum caro factum est
Und das Wort ist Fleisch geworden

An diesen Vers schließt sich der Begriff der *σάρκωσις/incarnatio* an. Er deutet den der Sache nach vorausgesetzten christologischen Begriff der Menschwerdung in einer bestimmten Weise, indem er die angenommene menschliche Natur des Logos *Fleisch* nennt, was sowohl anthropologisch als auch soteriologisch aufschlussreich ist.

3. Der spezielle Focus des Inkarnationsbegriffes

Es still geworden in der Theologie um das rohe Fleisch, die *σάρξ*. Zu deutlich ist der Begriff mit einer ausgesprochen unmodernen, skeptischen Anthropologie verbunden. Das hebräische *básar* thematisiert den Menschen unter den Aspekten von Hinfälligkeit, Bedürftigkeit, der verwandtschaftlichen Verbundenheit und Sterblichkeit.⁷ Noch negativer ist das neutestamentliche *σάρξ* konnotiert: *Σάρξ* ist zwar auch die leibliche *conditio humana*: Der Mensch

⁶ Adolf von HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Tübingen 1909, 167.

⁷ Hans Walter WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 1974, 49–56.

existiert „ἐν σάρκι“ (2 Kor 10,3). Aber das Fleisch verführt auch dazu, selbst zum *anthropologischen Programm* gesteigert zu werden. Aus dem Leben „ἐν σάρκι“ wird das Leben „κατὰ σάρκα“.⁸ So in seinem Rang entartetes Fleisch partizipiert an der scheinbar selbständigen Mächtigkeit der Sünde (ἁμαρτία).⁹ Die Vulgata übersetzt „σάρξ“ mit dem lateinischen „caro“, damit die entseelte Materialität des rohen Fleisches betonend.

Aber auch mit der menschlichen Situation des „ἐν σάρκι“ tut sich das christliche Denken immer wieder schwer. Ist es der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes im wahren Erkennen, guten Wollen und in der Wertschätzung des Schönen nicht zuwider, alles Schöne, Gute und alle Wahrheit nicht unmittelbar geistig zu verstehen, sondern immer nur als Eigenschaft von Leibern, die nie ganz schön und gut sind, sondern bestenfalls unvollkommene Erscheinungen von Wahrheit, Güte und absoluter Schönheit? Und ist die Abhängigkeit des menschlichen Erkennens vom sinnlichen Wahrnehmen nicht tief demütigend für einen Geist, den die bunte Vielfalt des Angeschauten immer verwirrt bei seinem Bestreben, eindeutige Begriffe zu bilden? Es sind diese Erfahrungen, die mit dem Idealismus den griechischen, den kirchlichen, aber auch einen modernen Leib-Seele-Dualismus befördert haben.

Eine frühe christologische Adaption des Leib-Seele-Dualismus ist der heute haeresiologisch so genannte *Doketismus*¹⁰. Nur dem Schein (δόκησις) nach *erscheint* Gott als Mensch, um der an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen Menschheit in dem Erscheinen eines Leibes offenbar werden zu können. Er hat aber nicht wirklich ein Menschenschicksal, muss sich keiner schmerzhaften Geburt aus einer Frau unterwerfen und schon gar nicht am Kreuz den Schmachtod erleiden. Gott *wird* nicht Mensch, sondern erscheint in Menschengestalt.

Der Basissatz der Inkarnationstheologie Joh 1,14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) weist jede Spielart des *Doketismus* ab. Wie aber soll man das ἐγένετο im Blick auf das Angenommene, also im Blick auf das Fleisch, verstehen? Eine Gruppe von Möglichkeiten ist dem Doketismus noch innerlich verwandt:

⁸ Röm 8,4f.; 1 Kor 1,26; 2 Kor 1,17; 2 Kor 10,2; 11, 18.

⁹ Röm 7,4.25.

¹⁰ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN (gest. um 110) muss bereits am Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die wahrhafte Fleischwerdung Gottes gegen mächtige gnostisierende Strömungen verteidigen: Christus ist wahrhaft (ἀληθῶς) unter Pontius PILATUS gekreuzigt, hat wahrhaft gelitten, ist wahrhaft auferstanden und ist auch nach seiner Auferstehung noch im Fleische (μετὰ ἀνάστασιν ἐν σαρκί: Brief an die Smyrner, 1–3). In seinem Brief an die Trallianer expliziert IGNATIUS näher, was er unter Fleischwerdung versteht, nämlich menschliche Abstammung, Geborensein von einer Frau, Nahrungsabhängigkeit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit (Brief an die Trallianer, 9,1). Gegen alle gnostisierenden Christologien wird IRENÄUS VON LYON mit seinem Hauptwerk *Adversus haereses* im ausgehenden zweiten Jahrhundert zum Hauptverteidiger der fleischlichen Menschwerdung Gottes im Altertum.

Monophysitismus, Apollinarismus und die monotheletische Lösung des Problems der Einwohnung des göttlichen Logos im Menschenfleisch. Der göttliche Logos lebt in der Leibeshülle eines Menschen, die ihm aber noch viel fremder ist als der Geistseele des Menschen der fleischliche Menschenleib je fremd sein kann. Geistige Regungen, Wollen und Begehren, das dem fleischlichen Menschenleib entspringt, *θελήματα* wie Furcht, Angst, Sehnsucht empfindet Jesus nicht. Die Menschennatur bleibt Gott so äußerlich, wie ein angelegtes Kleid dem Ich äußerlich bleibt.

Fast sieben Jahrhunderte ringt die Kirche um das rechte Verständnis des „ἐγένετο“: Im Ergebnis gelangt sie zu einer sehr starken Deutung der Werdeaussage: Menschwerdung ist keine Verkleidung des ewigen Gottes, sondern *Annahme und Durchdringung* eines Menschwesens mit seinem fleischlichen Leib und seiner Geistseele durch den göttlichen Logos.¹¹

4. Inkarnationssoteriologien

Es waren auch soteriologische Motive, die das Konzil von Chalcedon (451) zur Verteidigung der Leiblichkeit der Menschwerdung Gottes gegen die alexandrinischen Monophysiten veranlassten¹²: Die Fleischwerdung Gottes ist Annahme des menschlichen Fleisches in einer doppelten Bedeutung: (1) Es ist zunächst Annahme im Sinne der faktischen Verbindung eines leiblich-seelischen Menschen mit dem göttlichen Logos. (2) Hierin erblickt vor allem die griechische Tradition zugleich eine soteriologische Annahme im Sinne einer *acceptatio* nicht alleine des einzelnen Menschen, sondern der gesamten Menschheit, deren Glied der einzelne Mensch ist.¹³ Entsprechend der spätantiken Metaphysik spricht man allerdings nicht wie im 19. Jahrhundert von der einen „Menschheit“, sondern von der „Menschennatur“, die sich in der Gesamtheit aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen

¹¹ Ausgehend von der Definition von Chalcedon (451: „[...] ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος [...]“; DH 301) präzisieren die Konzilsväter des 3. Konzils von Konstantinopel im Jahre 681: Bei der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur bleiben die Eigentümlichkeiten (τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως) beider Naturen gewahrt.

¹² Dementsprechend erklärt LEO I. in seinem *Tomus ad Flavianum*, der vom Konzil von Chalcedon dem Symbolon zustimmend beigelegt wurde: „*Et ad solvendum condicionis nostrae debitum naturae inviolabilis natura est unita passibili ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Iesus et mori posset ex uno, et mori non est altero [...]*“ (Tomus Leonis, vv 57–60; DH 293). GRILLMEIER sieht darin eine Rezeption des ursprünglich von GREGOR VON NAZIANZ (gest. 390) formulierten soteriologisch-christologischen Axioms „*quod non est assumptum, non est sanatum*“ (Epistula 101, ad Cledonium; Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Freiburg 1990, 740 f.).

¹³ Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 77–93.

verwirklicht. Menschennatur meint aber keineswegs etwas rein Physisches, sondern die geistige Einheit und Verstehbarkeit der Menschheit als ganzer.

Vor allem im 19. Jahrhundert bestand auch in den westlichen Kirchen eine große Neigung die Inkarnation Gottes als zentrales Ereignis der Erlösung zu deuten, als Annahme der Menschheit als ganzer, aus der sowohl eine optimistische Perspektive für jeden einzelnen als auch für die Kultur-, Bildungs-, ja Weltgeschichte der einen Menschheit abgeleitet werden konnte. Insbesondere die anglikanische Theologie des 19. Jahrhunderts erblickte im Inkarnationsbegriff das Offenbarwerden der umfassenden ursprünglichen Einheit Gottes mit der Welt (*unio*), die in Schöpfung, Heilsgeschichte und Vollendung ihre zeitliche und geschöpfungsgemäße Entfaltung findet.¹⁴ Im Lichte der ins Ziel laufenden Heilsgeschichte aber wird Weihnachten als das eigentliche Fest der Erlösung erkannt, weil das Fest der Menschwerdung Gottes den schon vor der Erschaffung der Welt feststehenden erlösenden Einheitswillen Gottes in Bezug auf die Welt zum Festinhalt hat.

Der mit der Weltgeschichte eins gewordene Gott trägt als mensch gewordener auch die säkulare Abwendung der Menschheit vom jenseitigen Gott noch mit.¹⁵ Gott lebt nicht anders zum Heil der Welt als in dieser von ihm ursprünglich gewollten Einheit mit der Welt. Inkarnation ist für eine entsprechend akzentuierende Theologie keine göttliche Maßnahme, die durch die faktische Sündhaftigkeit der Menschheit veranlasst wurde¹⁶, sondern entspringt dem absoluten Willen Gottes zur Verwirklichung seines Einswerdens mit der Menschheit.

¹⁴ Ulrike LINK-WIECZOREK, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, 1998, 40–77.

¹⁵ Eine entsprechende Deutung der Inkarnation im Sinne einer Säkularisationstheologie findet sich etwa noch 1962 beim jungen Johann Baptist METZ (DERS., *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt*, in: *Geist und Leben* 35 [1962] 165–184).

¹⁶ Berührt wird hier der mittelalterliche Schulstreit um die von der skotistischen Schule vertretene „absolute Inkarnation“, die unabhängig von der Sünde Adams dem ursprünglichen Willen Gottes entspricht. Die vermeintlich so eindeutige Positionierung des Aquinaten als eines Vertreters der bedingten Inkarnation ist allerdings so eindeutig nicht: THOMAS vermeidet zwar die Spekulation darüber, was gewesen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Vor allem verweigert er sich einer menschlich-rationalen Ableitung des faktischen Heilshandelns Gottes aus einer vermeintlichen Einsicht in das göttliche Wesen (STh III, q.1, a.3, corp.). Wo er aber nicht über die faktische Inkarnation, sondern über deren Angemessenheit nachdenkt, stimmt auch THOMAS dem Gedanken zu, dass die Inkarnation Gott zutiefst gemäß ist (STh III, q.1, a.1: „*Utrum fieri conveniens Deum incarnari*“). Was aber Gott gemäß ist, also seinem Wesen entspricht, ist auch von ihm zu erwarten. Was aber zu erwarten und zu erhoffen ist, ist nicht abzuleiten, wenn, aus der Position des Menschen gesehen, Gott nicht der Freiheit beraubt werden soll. Es ist also vor allem die Würdigung der ontologisch richtigen Stellung des Menschen, die THOMAS eine Spekulation über die Gründe des Handelns Gottes verbietet. Der Mensch durchschaut Gott nicht. Er nimmt liebend und dankbar sein Handeln an. In der Annahme aber erkennt er dessen Angemessenheit und Richtigkeit.

So umfassend *unio-orientierte Theologien der Inkarnation* Gottes unbedingtes Heilswirken für und in der Welt denken können, so schwer müssen sie sich notwendigerweise damit tun, dass im Kontext des Inkarnationswortes aus dem Johannesprolog explizit von der Ablehnung Jesu durch die Menschen die Rede ist:

„Er kam in sein Eigentum,
aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ (Joh 1,11)

Es ist diese Erfahrung der von Gott ermöglichten negativen Mächtigkeit des Menschen gegenüber Gott, die der theologischen Kritik an einer Inkarnationssoteriologie der Einheit von Gott und Welt immer neue Nahrung gibt. Unter dem Schatten der Erfahrung menschlicher Bosheit und Niedertracht erscheint eine *nur* weihnachtliche Erlösungstheologie unzureichend, gilt es doch nicht nur vom göttlichen Heils- und Einheitswillen zu sprechen, sondern eben auch von der Mächtigkeit menschlichen Widerstandes gegen Gottes Heilswillen und von der Überwindung dieses Widerstandes durch das Handeln, Leiden und Sterben Jesu. Erlösungstheologie muss nicht alleine *karfreitags* sein, schon gar nicht in der Weise eines juridischen Sühnedenkens. Sie muss aber notwendig immer *auch karfreitags* sein. Sie muss nämlich davon sprechen, dass das Heilshandeln Gottes nicht nur seinen Willen zu Einheit mit Welt und Menschen einschließt, sondern dass der liebende Wille Gottes zur Einheit die blutig erlittene Ablehnung dieses Einheitswillens umfasst; ja, dass die von Gott gewollte und herbeigeführte Einheit von einer Art ist, die den äußersten Willen zur Ablehnung und Trennung in ihrer Bejahung des anderen mitumfasst.

Das Fleisch ist Symbol der bleibenden spannungsvollen Differenz zwischen Gott und der Menschheit als Möglichkeitsbedingung der spezifisch göttlichen Art, Einheit zu realisieren als Einheit in gewährter Verschiedenheit und respektierter Freiheit. Die Deutung der Menschwerdung als Fleischwerdung betont die konflikthafte, spannungsvolle Dimension des Erlösungsgeschehens: Einkehr Gottes in die Welt ist nicht einfach nur hochzeitliche Versöhnung, sondern Einkehr Gottes in „sein Eigentum“, das sich dem Schöpfer aber, wie der Johannesprolog selber sagt, entfremdet hat und ihn zurückweist. Die genetisch alle Menschen einenden evolutiv gewordenen Natur wartet nicht neutral auf ihre Vergöttlichung, sondern setzt dieser Vergöttlichung den in die Gene sedimentierten Habitus des gewalttätigen Überlebenskampfes entgegen.¹⁷ Davon muss eine dramatische Inkarnationstheologie sprechen.

¹⁷ Die biologischen Theorien zur Entstehung menschlichen Lebens ermöglichen ein vertieftes Verständnis von Schöpfung als der von Gott inaugurierten und dauernd getragenen Entstehung des Gott Fremden aus Gott auf Wegen und in Prozessen, die es dem Geschaffenen erlauben, sich seinen göttlichen Ursprung zu verhüllen, um so ihm gegenüber erst frei werden zu können.

5. Dramatische Inkarnationssooteriologie

Fleisch als anthropologischer Begriff ist demütigend: Die großen Erfahrungen des Geistes, die Erfahrung der Freiheit und der Subjekthaftigkeit bleiben durch die menschliche Leibhaftigkeit gebunden an diese anderen Erfahrungen von Bedingtheit: von determinierender Herkunft, physischer Begrenztheit und sterblicher Endlichkeit. Notorisch halten Hirnphysiologen Theologen und Philosophen die neuerdings mess- und bildlich darstellbaren physischen Prozesse des Gehirns vor Augen und behaupten immer hemmungsloser, neben den beschreibbaren, determinierten physischen Prozessen existierten weder Freiheit noch Bewusstsein und ergo auch kein Person- oder Subjektsein.¹⁸ Die dabei oft zu spürende Lust an der Provokation ist wie ein moderner Nachhall der uralten Debatten, die alle um die alten Problem des Zueinander von Leib und Seele, von Körper und Geist, von Natur und Individuum kreisen.

Der anthropologische Begriff „Fleisch“ erscheint wie der Schatten der Erlösungsaussagen: Die Erlösung eint die ganze Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott. Das Fleisch aber konstituiert bereits zuvor eine unerlöste Einheit der Menschheit und der sie hervorbringenden Natur: Stoffwechsel, Abstammung, genetische Determination und die Begierde, selber zu zeugen und zu gebären, verbinden den Menschen mit der Natur und der Menschheit als Naturzusammenhang. Selbst da, wo Menschen lieben, trägt ihre Liebe die Züge der evolutiven Determination und der mimetischen Fixierung: Die Biologen sprechen von eigennützigen Genen (*selfish genes*)¹⁹, die das menschliche Verhalten determinieren. Der Kulturtheoretiker kann aufzeigen, wie die schönste Liebeslyrik dem Grundgesetz des triangulären Begehrens folgt: Das geliebte Gegenüber wird von mir begehrt, weil andere es begehren. Mein Begehren ist *Nachahmung* (μίμησις) fremden Begehrens.²⁰

Die patristische Theologie der Fleischwerdung Gottes betont entgegen

¹⁸ Besonderes Aufsehen haben Experimente von Benjamin LIBET aus den frühen achtziger Jahren erregt: Im Gehirn ist die gefallene Entscheidung für eine Handlung bereits als „symmetrisches Bereitschaftspotential“ messbar, *bevor* eine Entscheidung bewusst artikuliert und begründet werden kann. Geistige Bewusstseinsprozesse laufen den determinierten und determinierenden Gehirnleistungen hinterher. *Nachträglich* zum Faktum konstruiert das Gehirn dessen rationale Legitimation (Michael PAUEN, Willensfreiheit, Neurowissenschaften und die Philosophie, in: Christoph S. HERRMANN u. a. (Hg.), *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, München 2005, 53–80). Das Bewusstsein erscheint so als täuschender Schein materieller Prozesse, das Ich als eine Konstruktion des vorbewussten Gehirns, die Willensfreiheit als ein Moment an der vom Gehirn erzeugten Fiktion des Ichs.

¹⁹ In der Theorie des „*selfish gene*“ werden alle Lebewesen zu „*survival machines – robot vehicles blindly programmed to preserve selfish molecules known as genes*“ (Richard DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford ²1989, X); R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama*. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (BMT 4), Münster / Thaur 1997.

²⁰ René GIRARD, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* (BMT 8), Münster / Thaur 1999, 11–60.

einer *unio-theologischen Einheitstheologie* eine spezifische Differenz zwischen Jesus Christus und allem Menschenfleisch: Der menschengewordene Gott Jesus Christus ist „*in allem uns gleich außer der Sünde*.“²¹ Die christliche Glaubensüberzeugung reißt damit auseinander, was PAULUS noch kaum zu trennen vermochte: fleischliche Existenz und die heillos verlorene Differenz gegenüber Gott. Von Jesus Christus her erscheint ein sündenloses Leben im Fleische als *prinzipiell* möglich. Der gordische Knoten menschlicher Vorfindlichkeit in Determination und Mimesis ist lösbar. Aus dieser Perspektive ergeben sich theologie- und kirchengeschichtlich zwei entgegengesetzte Gruppen von Schlussfolgerungen.

(1) Eine erste Perspektive, die asketische, folgert aus der Fleischwerdung Gottes, dass dem Fleisch die Erlösung *zugemutet* werden kann. TERTULLIAN verteidigt die Fleischlichkeit der Erlösung energisch gegen den Gnostizismus. Die konkrete soteriologische Funktion des Fleisches sieht er jedoch im Vollzug dessen, was der menschlichen Leiblichkeit nicht gemäß, sondern zuwider ist.²² Der theologische Grund dieser eigenartigen Zweckbestimmung des Leibes besteht in der Wahrnehmung des Widerspruches zwischen leiblich vermittelten Strebungen einerseits und christlicher Berufung: Stimmt die biologische Auskunft, dass menschliches Zeugungs- und Gebärverhalten tief durchdrungen ist von Konkurrenzimpulsen und damit von einer latenten Gewaltbereitschaft, so wird TERTULLIANs Plädoyer für die Enthaltensamkeit²³ als Zielsetzung für das im Glauben neu orientierte Fleisch verständlich: Das Fleisch ist zu seiner Überwindung bestimmt.

(2) Eine andere Perspektive, die realistische, fokussiert stattdessen die Einsicht, dass Erlösung des Fleisches *einen fleischlichen Weg* nimmt. Im 12. Jahrhundert lehrt die Katharerbewegung Nordfrankreichs die prinzipielle Heilswidrigkeit des Zeugens und Gebärens. Die Synode von Verona (1188) reagiert mit der erstmaligen kirchenamtlichen Feststellung, die Ehe gehöre wie Eucharistie, Taufe und Buße zu den kirchlichen Sakramenten.²⁴ Die heilswidrigen geistigen Regungen, Absichten und Begehren, die dem fleischlichen Menschenleib entspringen (θελήματα), werden nicht durch radikale Negation des Leibes als ihres Ursprunges überwunden, sondern in der Annahme des leiblichen Lebensschicksals und seiner gnadenhaften Durchformung in der Länge eines Menschenlebens. Aus einer konkurrenzorientierten, genegoisti-

²¹ DH 304: „ὁμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας“.

²² De resurrectione carnis, cap. 8: Das Fleisch ist zwar im Heilsplan Gottes die „Türangel des Heils“ (*caro salutis est cardo*), an sich aber ist es „*substantia frivola ac sordida*“. Heilsförmig wird das Fleisch als Medium der göttlichen Mitteilung an den Menschen in den liturgischen Zeichenhandlungen sowie als Medium des geistlichen Handelns und Erlebens des Menschen. Hier nennt Tertullian vor allem Handlungen der sexuellen Askese.

²³ Vgl. TERTULLIAN, De exhortatione castitatis.

²⁴ DH 761.

schen Fortpflanzungsbemühung soll unter dem Beistand des göttlichen Geistes ein vitaler Vollzug der christlichen Gemeinschaft werden²⁵: Die selbstbehauptungsorientierte Fortpflanzungszweckgemeinschaft soll zu einer lebendigen Zelle werden im Leib Christi.²⁶

Die Erlösung des Fleisches erscheint im Lichte dieser Überlegungen als ein nicht alleine pädagogischer Prozess. Als solcher wurde er bereits in der Patristik durchgängig wahrgenommen. Darüber hinaus handelt es sich um einen zutiefst dramatischen Prozess von lebenslanger Dauer: Immer geht es darum, die christliche Grundintuition universaler Liebe unter den Bedingungen leiblicher Existenz zur Erscheinung zu bringen, das heißt unter den Bedingungen von Zähigkeit und Widerständigkeit. Gerade darin aber besteht die Pointe der Botschaft von der Fleischwerdung des Heils, die von altkirchlichen Theologen wie IRENÄUS und TERTULLIAN so überaus energisch verteidigt wurde. Diese Pointe spiegelt sich in der kirchlichen Sakramentenlehre, die ihre Basis in der Grundüberzeugung hat, dass der Leib in seinem sinnhaften Wahrnehmen und Agieren zum Medium der göttlichen Selbstmitteilung zu werden vermag.

6. Inkarnationsanthropologie

Die Pointe menschlicher Existenz im Horizont des Heilswillens Gottes besteht darin, dass Menschen Gottes Liebe in der Gestalt ihrer Leiber zur Erscheinung bringen sollen, obwohl gerade diese Leibgestalt Menschen von Gott und Engeln unterscheidet und deshalb zu Gewalt als der Ablehnung der göttlichen Liebe hinneigt. Sowohl hinsichtlich des einzelnen Subjektes als auch hinsichtlich der universalen Wirkung bleibt menschliches Lieben wegen der Tendenzen des Leibes notwendig eingetrübt und uneindeutig, eine Situation, die die protestantische Tradition mit dem lutherischen „*simul iustus et peccator*“ deutet.

Gefährlich wird es immer da, wo die menschliche Situation der Leiblichkeit nicht akzeptiert und bejaht wird, wo Menschen ihresgleichen als die Abstraktion eines reinen, absoluten Geistsubjektes entwerfen. Der asketische Rigorismus ist dabei die wohl harmloseste Variante der Leibablehnung. Viel bedrohlicher ist, dass im 20. Jahrhundert eine nie dagewesene sexuelle Libertinage einhergeht mit der gleichzeitigen vollkommenen Ausblendung der Leiblichkeit aus der philosophischen Anthropologie seit der Aufklärung.

²⁵ 1 Kor 16–20; Eph 5,21–22.

²⁶ 1 Kor 6,15 stellt den Zusammenhang her zwischen der leiblichen Gemeinschaft der Eheleute und der korporativen Gemeinschaft der Christen, die gemeinsam einen überindividuellen Leib bilden, der vom Heiligen Geist beseelter Leib des Herrn ist. Eph 5,24–23 nimmt den Gedanken auf und erweitert ihn: Das Leben der Eheleute ist Lebensvollzug des Leibes Christi: „τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν;“ (Eph 5,32).

Hans JONAS (1903–1993) kommt das große Verdienst zu, neuzeitlichen Materialismus und Idealismus gleichermaßen als Gestalten einer im Kern gnostizistischen Abstraktion vom lebendigen Leib des Menschen enttarnt zu haben.²⁷ Wo Menschen davon absehen, dass sie in ihrem sterblichen Leib und wegen dieses sterblichen und begrenzten Leibes *lebende* Wesen sind, da droht der intellektuellen Abstraktion die praktische Elimination zu folgen, da droht die Entleibung als Konsequenz der Leiblosigkeit des Denkens. Dieser fatale Zusammenhang begleitet die Moderne seit der Entdeckung des neuzeitlichen Subjekts: Die Französische Revolution versuchte sich mit der Guillotine derer zu entledigen, die sich nicht zur vermeintlichen Freiheit des neukreierten Citoyens aufzuschwingen vermochten. Bis in die Gegenwart scheint es ein ungeschriebenes Gesetz der Moderne zu sein, dass der Herrschaftsanspruch der Vernunft der irrationalen Opferung des vermeintlichen Unvernünftigen bedarf. Immer ist dies der Versuch, die abstrakte Freiheit eines rein geistig gedachten Subjekts durchzusetzen gegenüber der faktischen Verhaftetheit der empirischen Freiheit mit leiblichen, lebensgeschichtlich kontingenten Subjekten.

Gegen den gnostischen Reduktionismus des leibfreien Menschen steht nach dem französischen Phänomenologen Michel HENRY (1922–2002) vor allem die patristische Überzeugung von der Fleischwerdung Gottes, wie sie von IRENÄUS und TERTULLIAN²⁸ so energisch verteidigt wurde. HENRY buchstabiert den Gehalt der Überzeugung von der Fleischwerdung Gottes nach. Ihm geht es dabei nicht zunächst um das christologische und soteriologische Dogma der Menschwerdung, sondern um die anthropologische Analyse des Menschseins: Menschen sind keine leiblosen Geistsubjekte, ihre Leiber sind für sie nicht *Außenwelt*²⁹. Menschen leben, indem die Welt ihnen als *Leiden und Verkosten* affektiv gegeben ist. Fleisch ist das *Ereigniswerden pathischen In-der-Welt-Seins*.³⁰ Als solches kann es einerseits das eigene Empfinden organisieren und erfährt sich insofern als vermögend (*pouvoir*).³¹ Zugleich aber erfährt sich jedes Vermögen als wurzelnd in dem Verfügtsein, durch das das Leben überhaupt erst in das Fleisch kommt. Wo dieser Ursprung jedes menschlichen Vermögens aus einer göttlichen *Gebung* vergessen wird, bleibt alleine die *Angst*, die den Menschen daran erinnert, dass Leben Gabe und also Beziehungsgeschehen ist und nicht herrscherliche *Ipseität* im Rausch ihres

²⁷ Hans JONAS, *Das Prinzip Leben*, Frankfurt 1997, 41 ff. (Neuaufgabe von: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, mit neuer Paginierung).

²⁸ Vgl. TERTULLIAN, *De resurrectione carnis*.

²⁹ Michel HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg / München 2002, 187.

³⁰ Ebd. 190–199.

³¹ Ebd. 273–283.

pouvoir.³² Wo aber die Angst das Ich belästigt, flüchten sich ganze Gesellschaften in eine Weltsicht des Objektivismus, um nur ja zu vergessen, dass Leben im Wesen Kommunikationsgeschehen ist zwischen dem Geber des Lebens und dem Lebendigen.³³ Die Überwindung der Angst im *Begehren* (*désir*) muss misslingen, wo mit dem energischen Willen zur Fleischlichkeit des Lebens dessen göttliche Herkunft verneint wird und zwei sich so als Außenwelt erlebende Körper bestenfalls einander begegnen können in einer *Synchronie der Spasmen*.³⁴ Genau diese Außensicht auf das eigene Leben tötet das Leben als gesellschaftlich-philosophisches Wissen ab und verkennt die Lebendigen als Objekte.³⁵ Leben kann nur gelingen, wo die leibliche Existenz des Menschen angenommen wird als „Selbstoffenbarung des Lebens“, das als solche seine eigene Rechtfertigung ist.³⁶ Wo diese Selbstoffenbarung des Lebens liebend bejaht wird, da gelangt sie an den Punkt, das eigene Leben als Inkarnation des göttlichen Logos zu begreifen, dessen Leben in das Fleisch kommen will.

7. Konsequenzen

Das Inkarnationsgeschehen wurde hier gedeutet unter dem Aspekt der durch den Inkarnationsbegriff betonten Fleischlichkeit des angenommenen Menschseins. Außer unter der Perspektive des Angenommenen kann das Inkarnationsgeschehen unter der Perspektive der Annahme und des Annehmenden bedacht werden. Diese beiden Perspektiven werden allerdings durch die hier vorgetragene Interpretation in einer bestimmten Weise inspiriert.

(1) Hinsichtlich des *modus incarnationis*, also der Art und Weise, wie Gott vollkommen in Leben und Geschick eines Menschen gegenwärtig wird, impliziert die Betonung der Fleischlichkeit des Geschehens eine dramatische Vorstellung vom Inkarnationsgeschehen selbst: Es ist biographisch-dynamische Durchsetzung Gottes selbst in dem widerständigen und sperrigen Material des Menschseins, das Gott selber als Schöpfung will. So ist die Einkehr

³² Ebd. 298–308.

³³ Ebd. 307.

³⁴ Ebd. 333.

³⁵ Ebd. 345. Lebensweltlich kennen wir das hier analysierte Phänomen als das Verhalten eines Arztes, der das Leiden seines Patienten zwar nicht lindern, aber in seiner mechanischen Kausalität beschreiben kann und daraus für sich selbst die Beruhigung ableitet, die sich aus dem Gefühl der Herrschaft über das Erkannte ergibt. Der den Schmerz empfindende Patient kann diese Beruhigung nicht empfinden, weil der Schmerz von ihm nicht erlebt wird als Phänomen nervlich-hormoneller Prozesse, sondern als massive Erinnerung daran, dass sein Leben nicht die Ewigkeit des rational verfügenden Subjekts ist, sondern zeitweises Ins-Fleisch-Kommen, das als solches herausfordert zur Beziehung auf seine Herkunft und sein Ziel.

³⁶ Ebd. 253.

Gottes in das Fleisch Modell aller Heiligung. Jesus Christus ist der *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm 8,29). Seine Menschwerdung ist Wirken des göttlichen Geistes im menschlichen Fleisch. So deutet die *Christusenkome* zu Beginn des Kolosserbriefes (Kol 1,19) die Menschwerdung als Einwohnung des göttlichen *πλήρωμα* in dem Menschen aus Nazareth. Und so bekennt erstmalig das Konstantinopolitanum, dass es der Heilige Geist ist, der die Verfleischlichung des Logos bewirkt: Fleisch geworden ist der Logos „aus Heiligem Geist“³⁷. Mit der pneumatischen Interpretation des Inkarnationsgeschehens wird eine Deutung zurückgewiesen, die zwischen dem Heilswirken des Sohnes und des Geistes nicht nur unterscheidet, sondern *trennt*. Wo Menschwerdung Gottes im Geiste als pneumatisches Geschehen verstanden wird, muss man den Inkarnationsbegriff im Kontext der Ekklesiologie nicht mehr fürchten. Von der Kirche als Inkarnation Gottes zu sprechen, bedeutet dann eben nicht, dass Papst und Bischöfe für sich in Anspruch nähmen, „*Christus prolongatus*“³⁸ zu sein. Die Gefahr dieser Selbstverherrlichung macht unsere evangelischen Mitchristen so zurückhaltend gegenüber einer weiten Verwendung des Inkarnationsbegriffes. Eine enge Verwendung aber schwebt immer in der Gefahr eines tendenziellen Monophysitismus. Genau damit aber wird der Skopus des Inkarnationsbegriffes, der sich aus der Betonung der Fleischlichkeit des Angenommenen ergibt, verfehlt. Unterlegt man dagegen ein dramatisch-pneumatologisches Inkarnationsverständnis, so kann die Kirche als eine Gestalt des göttlichen Ringens um das Hervortreten Gottes in Zeit, Geschichte und Menschheit durchaus mit dem Begriff der Fleischwerdung Gottes verbunden werden.

³⁷ 1. Konzil von Konstantinopel, 30.7.381, DH 150: „... καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου“.

³⁸ Die unschöne Formulierung „*Christus prolongatus*“ wird von evangelischer Seite häufig benutzt, um die katholische Vorstellung einer zwischen Jesus Christus und der sichtbaren römisch-katholischen Kirche bestehenden Kontinuität zu bezeichnen. Auf katholischer Seite entspricht dieser Formulierung die Vorstellung, die Kirche sei „[...] *veluti alter Christus*“, wie sie Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mystici corporis*“ 1943 entwirft (DH 3813). Das II. Vaticanum vermeidet die in diesem Aufsatz recht unbefangen verwendete Formel von der „Fortsetzung der Inkarnation“. Der Grund liegt darin, dass sich das Konzil von der triumphalistischen Sicht der hierarchischen Kircheninstitution als „*alter Christus*“ absetzen will (A. GRILLMEIER, Kommentar zu Lumen Gentium I, in: LThK², 156–175, hier: 170). Die sichtbare, hierarchische und institutionelle Kirche ist nicht die identische Fortsetzung der Inkarnation, sondern das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Kirchengemeinschaft verhält sich in ihr *analog* zum Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Hypostatischen Union (Lumen Gentium, Artikel 8: „ob non mediocrem analogiam/ in einer nicht unbedeutenden *Analogie* ...“). Bei dieser Analogie aber muss die spezifische Differenz beachtet werden: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21) [...], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ (Lumen Gentium, Artikel 8).

(2) Hinsichtlich des *finis incarnationis* betont eine dramatische Inkarnationstheologie die Heiligung der Menschheit als von Gott betriebenen Prozess, dem auch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dient. Damit verbunden ist eine Akzentverschiebung weg von der starken Betonung der Einmaligkeit des Christusereignisses. Eine solche Betonung der Einmaligkeit denkt die soteriologische Bedeutung Jesu Christi tendenziell in juristischen Kategorien. Die Inkarnationsmetaphorik dagegen mahnt zur Berücksichtigung der Kategorien von Ontologie und Prozess.

Die Erinnerung an die inkarnatorische Grundstruktur göttlichen Handelns überhaupt bildet ein Grundmotiv christlicher Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte: Das Angelus-Gebet und das „Schlussevangelium“ des tridentinischen *Ordo missae* sind markante Beispiele. Mit der Verdrängung seines Inkarnationswissens droht dem Christentum der neognostische Zeitgeist der Leibverdrängung. Er manifestiert sich in leibloser Rationalität, vernichtungsbereiter Gewaltfreudigkeit und instrumentalisierender Sexualität.

Eine christliche Kultur des Leibes betont dagegen die Lebens- und Leibgebundenheit des Menschen als positives Moment seiner Gottesbeziehung.

Eine christliche Kultur des Leibes nimmt die Ambivalenz der leiblichen Existenzform wahr und thematisiert sie.

Eine christliche Kultur des Leibes fühlt sich aber auch im Bekenntnis zum fleischgewordenen Gott ermutigt, gerade das Fleisch als Medium des sakramentalen Hervortretens göttlichen Heils im Menschenleben zu achten und zu pflegen.

(3) Hinsichtlich der derzeitigen Kontroverse über die Willensfreiheit und die Bedeutung hirnpfysiologischer Prozesse für die Anthropologie regt das inkarnatorische Verständnis menschlicher Heiligung dazu an, die letztlich gnostische Alternative zwischen einer absolut determinierten physischen und einer ebenso absolut freien intelligiblen Welt aufzugeben. Christlich verstandene Freiheit ist kein neutrales Vermögen einer wie auch immer gedachten geistigen Entität. Die christliche Reflexion auf die Erfahrung der Freiheit erlebt diese Freiheit immer als beschädigte und behinderte, darin selbst fleischliche Wirklichkeit. Die Versuchung, die scheinbar rationale Begründung einer vorrational motivierten Handlung nachträglich zu konstruieren, war der christlichen Selbsterfahrung schon lange vor der hirnpfysiologischen Dokumentation dieses Prozesses in den Experimenten von Benjamin LIBET bekannt. Nur folgt aus diesem Aufweis der Bedeutung des Fleisches mitnichten, dass die Determiniertheit der fleischlichen Existenz die letzte und einzige Wahrheit über den Menschen sei. Die Hirnpfysiologie selbst beschreibt das Gehirn als ein form- und veränderbares determinierendes System. So begründet etwa Wolf Singer die Sinnhaftigkeit der Strafe für Verbrecher trotz seines

physikalisch begründeten pseudometaphysischen Determinismus³⁹: Zwar ist der einzelne in der jeweiligen Situation seines Tuns nicht frei und ergo nicht verantwortlich. Die Strafe für Verbrecher aber führe dazu, dass durch die Erwartung der Strafe die Determination in potentiellen zukünftigen Verbrechergehirnen sozial verträglich verläuft.⁴⁰ In der hitzig geführten Debatte über die Freiheit des Menschen trotz der messbaren determinierenden Wirkung des Gehirns für Einzelhandlungen tritt eine alte Wahrheit der Fleischesanthropologie wieder zu Tage: Der Christ kann sich niemals hinstellen und erklären, in dieser oder jener Tat alle Determinationen seiner fleischlichen Existenz hinter sich gelassen zu haben und vollkommen frei gehandelt zu haben. Freiheit ist keine empirische Tatsache.⁴¹ Auf lange Sicht aber gewinnen Christen, indem sie ihr Leben unter der *Idee* der Freiheit deuten, an faktischer Freiheit gegenüber der zerebralen Determination, weil das determinierende Gehirn selbst ein formbares, offenes System ist, das sich durch die Lebenspraxis bestimmen lässt.

Auch das Fleisch, mit dessen Hilfe die kognitiven Prozesse laufen, ist vor geprägt, so sehr, dass Luther gar den Begriff des freien Willens für einen Begriff *ohne Wirklichkeit* halten konnte.⁴² Die Geprägtheit des Fleisches bezeugt aber eben auch seine Prägbarkeit. Freiheit erscheint so als biographisch zu ergreifende Chance, das eigene Fleisch unter Annahme seiner Determiniertheit und Widerständigkeit auf die Zukunft Gottes hin zu gestalten. Als Chance aber kann eine solche Freiheit nur im Horizont der eschatologischen Zukunft Gottes erscheinen. Erst vor dem Gegenüber Gottes erscheint die Möglichkeit, im Vollzug der Freiheit ein Selbst sein und werden zu können als mehr denn bloß eine sozialetische Notwendigkeit, von der im Interesse der öffentlichen Ordnung besser auszugehen ist. Erst vor dem Gegenüber Gottes wird erahnbar, welche Verheißung personalen Seins in den Begriffen von Freiheit und Selbst impliziert ist.

³⁹ Wolf SINGER, Verschaltungen legen uns fest, in: Christian GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, in Frankfurt 2004, 30–65.

⁴⁰ Der bestrafte Verbrecher ist damit nicht mehr rechtmäßiger Empfänger einer Strafe, sondern ein Mensch, der ohne eigene Schuld um des umfassenderen höheren Gutes der erhofften Humanisierungswirkung seiner Strafe für die Gesamtgesellschaft willen geopfert wird. Darin erblickt Wolf Singer eine „humanere Betrachtungsweise“ (62).

⁴¹ Sehr klar hat Saskia WENDEL diese Wahrheit kürzlich noch einmal als eine zentrale Einsicht Immanuel Kants aufgezeigt: DIES., Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: Georg ESSEN / Magnus STRIET (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45.

⁴² Martin LUTHER, WA, 1, 359, 33–34 (= Heidelberger Disputation von 1518).