

HILDEGUND KEUL

## Inkarnation – Gottes Wagnis der Verwundbarkeit

Sieben Milliarden Menschen leben heute auf der Erde. Als diese Marke im Herbst 2011 erreicht wurde, stellten sich bange Fragen. Wie viele dieser Menschen werden an Hunger, Krankheit und Verelendung sterben? Welchen Migrationsdruck wird die wachsende Weltbevölkerung auf Europa ausüben? Wie können wir uns schützen vor der Gewaltsamkeit, die in der ungerechten Verteilung globaler Lebensressourcen lauert? Wohin werden die politischen Umbrüche führen, die im Frühjahr 2011 so überraschend aufgebrochen sind und so hohe Opfer einfordern? Diese Fragen weisen darauf hin, wie verwundbar die Menschheit ist – individuell und sozial, im menschlichen Körper wie im Staatskörper.

Bereits in den 1980er Jahren hat der Nobelpreisträger Amartya Sen die Wissenschaften daher angeregt, über Vulnerabilität zu forschen. Als Ökonom hat er damals den Zusammenhang von Armut und Hungerkatastrophen untersucht<sup>1</sup>. Heute ist „Vulnerabilität“ tatsächlich ein wissenschaftlicher Fachbegriff, bemerkenswerterweise sowohl in Geistes- als auch in Naturwissenschaften. Mit großer Selbstverständlichkeit wird er in der Klimafolgenforschung, in der Bekämpfung von Krankheit und Armut, in philosophischer Ethik und Anthropologie, in Stadtentwicklungs- und Migrationsdebatten sowie in den Forschungen zu Resilienz und Glück verwendet<sup>2</sup>.

Für die Theologie ist dieser Diskurs von großem Interesse. Denn Verwundbarkeit gehört zu ihren Kernthemen. Das Christentum vertritt die Lehre der Inkarnation und damit die Überzeugung, dass Gott sich aus freien Stücken in Jesus Christus verwundbar macht. Gott schafft nicht nur eine äußerst fragile und verletzbare Welt – und überlässt sie dann sich selbst. Sondern in Jesus Christus stellt sich Gott selbst der Verwundbarkeit. Sein „im Fleisch sein“ macht Jesus verwundbar. Und er wird tatsächlich verwundet, wird gemartert und gekreuzigt bis in den Tod. Diesem *Leben in Verwundbarkeit* spricht das Christentum Heilsbedeutung zu.

Im Blick auf die heutigen Vulnerabilitäts-Diskurse ist diese Position erstaunlich. Denn dort ist Verwundbarkeit etwas, das es zu vermeiden gilt. Das Fenster der Verwundbarkeit soll möglichst dicht geschlossen werden. Gott aber geht das Wagnis der Verwund-

---

1 | Vgl. A. Sen, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 2010 (1981).

2 | Im März 2012 fand an der Universität Köln eine Interdisziplinäre Klausurwoche der Forschungsstelle Ethik zum Thema „Vorsicht verletzlich! Vulnerabilität als normatives Konzept in der Medizin“ statt (<http://geschichte-ethik.uk-koeln.de/forschungsstelle-ethik/aktuelles/flyer-klausurwoche>). Bei den Vorträgen waren Fachleute aus der Medizin- und Bioethik, aus Rechtswissenschaften, Philosophie, Wissenschafts- und Technikforschung vertreten.

barkeit ein. Wie kommt die Theologie zu dieser erstaunlichen Position? Und kann sie von der Inkarnation her eigene Perspektiven entwickeln für heutige Probleme der Vulnerabilität?

## 1. Inkarnation als Kenosis – „Gott bückt sich“

Der Glaube an die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus zeichnet das Christentum aus. *Inkarnation* wird zwar im Sinn einer „präsenzschaftenden Überschreitung“<sup>3</sup> auch in anderen Religionen diskutiert. Aber dass Gott wahrer Mensch wird in diesem *einen* Menschen, das ist spezifisch christlich. Inkarnation, in das Fleisch hinein geboren sein, eröffnet den Heilsweg Jesu Christi von seiner Geburt im Stall bis hin zum leeren Grab. Aber dieser Glaube ist schwer zu fassen. Einerseits wird Gott mit der Inkarnation sichtbar, tritt im wahrsten Sinn vor Augen. Andererseits ist dieses Kommen Gottes nicht leicht zu erkennen, gerade weil es so menschlich ist.<sup>4</sup> Das sichtbare Erscheinen hat etwas Anonymes und muss erst noch zur Sprache kommen.

In den heutigen christologischen Debatten ist „Kenosis“ hierfür ein Schlüsselbegriff.<sup>5</sup> Der italienische Philosoph Gianni Vattimo sagt pointiert: „Nur ein kenotischer Gott kann uns retten“ – und verbindet hiermit eine radikale Diesseitigkeit des Glaubens. Rainer Bucher geht der „Theologie im Risiko der Gegenwart“ nach und spricht sich für eine „kenotische Existenz der Pastoraltheologie“ aus. Der Fundamentaltheologe Ansgar Kreuzer liefert eine „handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie“. Die Systematische Theologin Sarah Coakley setzt bei der Kenosis an, um ihre Spiritualität der Hingabe zu entwickeln. Die Bedeutung von Kenosis verwundert insofern nicht, als der Philipperhymnus zu den biblischen Grundtexten der Inkarnation gehört. Dies erläutert Günter Thomas überzeugend<sup>6</sup> und nennt als weiteren Bibelbezug den Johannesprolog: „das Wort ist Fleisch geworden“. Allerdings lässt er die narrative Theologie von Lukas und Matthäus (Lk 2,1–21; Mt 1,18–2,23) außer Acht, die mit „Geburt“ einen dritten Schlüsselbegriff setzt. Diese Vernachlässigung der Geburt ist

3 | G. Thomas, Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation, in: Ders. – Andreas Schüle (Hrsg.), *Gegenwart des lebendigen Christus* (FS Michael Welker), Leipzig 2007, 151–179, hier 168. Thomas knüpft zwar nicht speziell an die Vulnerabilitäts-Debatten, aber an die damit verbundenen Risiko-Debatten an. Seine Kernthese lautet: „In der Inkarnation und im Leben Jesu manifestiert sich die *risikobereite Liebe Gottes*“ (ebd. 152).

4 | Dass diese Problematik auch heute besteht, führt der Comic von M.-A. Mathieu, *GOTT höchstselbst*, Berlin 2010, treffend und humorvoll vor Augen.

5 | G. Vattimo, Nur ein kenotischer Gott kann uns retten, in: J. Valentin (Hrsg.), *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Frankfurt a. M. 2009, 23–34; R. Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010; A. Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011; S. Coakley, *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford 2002 (dt.: *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007).

6 | Thomas, *Das Kreuz* (wie Anm. 3), 151.

auch andernorts zu beobachten. In dem ansonsten hervorragenden Band „Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi“<sup>7</sup> wird die Geburt nicht eigens thematisiert. Aber aus christlicher Sicht lautet die erste Antwort auf die Frage, wie Gott in die Welt kommt: Er wird geboren.

Die Vernachlässigung der Geburt ist verwunderlich, denn in den frühen christologischen Debatten spielt die Natalität eine entscheidende Rolle. Genealogisch ist dabei interessant, dass der lateinische Fachbegriff „*incarnatio*“, der fast ausschließlich mit „Fleischwerdung“ übersetzt wird,<sup>8</sup> das Wort „*natio*“ enthält: Geburt. Die „*in-carnatio*“, „Ein-fleisch-ung“ geschieht als Geburt: „*in-car-natio*“, „In-Fleisch-Geburt“. Dieser Zusammenhang wird im Folgenden erläutert. Zudem sei hier bereits erwähnt, dass die Natalität einen besonderen Stellenwert in den heutigen interdisziplinären Vulnerabilitäts-Debatten hat.<sup>9</sup> Sowohl die frühe Christologie als auch diese heutigen Debatten fordern dazu heraus, die Geburt Jesu unter dem Blickwinkel der Verwundbarkeit zu beleuchten.

### 1.1 Das neugeborene Kind: verwundbar

Die Frage, wie Gott in die Welt kommt, bewegt die verschiedensten Religionen. Das Christentum gibt seine Antwort an Weihnachten: Gott wird geboren. Er kommt zur Welt als Kind, leiblich geboren von einer Frau. Er wird Mensch und offenbart sich als schutzbedürftiger Säugling. Er tritt nicht in Kampfrüstung auf wie die Göttin Athene, die kriegsbereit dem Kopf des Zeus entspringt. Jesus kommt ohne Waffen. Ihn zeichnet das aus, was heute „hohe Vulnerabilität“ genannt wird: großen Risiken an Leib und Leben ausgesetzt sein, sich nicht aus eigener Kraft gegen Angriffe verteidigen können, mit wenig Absicherungen leben müssen. Die Weihnachtsgeschichten der Bibel führen die Verwundbarkeit Jesu anschaulich vor Augen<sup>10</sup>. Als Neugeborener ist er darauf angewiesen, dass andere ihn mit Lebensmitteln versorgen und ihm vielfältigen Schutz bieten, nicht nur vor den Unbilden des Wetters, sondern auch vor dem gierigen

7 | J. Valentin (Hrsg.), *Wie kommt Gott in die Welt?* (wie Anm. 5).

8 | Vgl. P. Hünermann, *Inkarnation*, in: LThK Bd 5. Freiburg i. Br., Sonderausgabe 2006, Sp. 498: „*l.* bedeutet, wörtlich übersetzt, *Fleischwerdung*“.

9 | Im Anschluss an Hannah Arendt hat sich mittlerweile eine „Philosophie der Geburt“ entwickelt, die einen Gegenakzent zur vorherrschenden Thanatologie setzen will; vgl. exemplarisch L. Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt* (Die Graue Reihe 47), Kusterdingen 2006.

10 | Wolfgang Stegemann weist in seinen sozialgeschichtlichen Analysen darauf hin, dass „Lukas keineswegs ein gottmenschliches Wesen [schildert], das schon als Kind die Fähigkeit besitzt, andere zu töten und aufzuerwecken“ (W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010, 55. – Theologisch wäre zu untersuchen, wie die Verwundbarkeit des neugeborenen Jesus damit zusammenhängt, dass die spätere Jesusbewegung eine Armenbewegung war. Schließlich ist die lukanische Geburtserzählung nach Hans Klein in gewissem Sinn eine „Legitimierungsgeschichte der Jesusbewegung“ (H. Klein, *Das Lukasevangelium* [KEK 1/3]<sup>10</sup>, Göttingen 2006, 128f.).

Zugriff wilder Tiere und Menschen. Ohne die hingebungsvolle Zuwendung anderer Menschen stirbt ein Neugeborenes in kürzester Zeit.

Bei Jesus ist diese Situation noch verschärft. Denn er kommt nicht als Königssohn zur Welt, wie es der Deifizierung wehrhafter Heroen und machtvoller Kaiser in der hellenistischen Welt entsprach<sup>11</sup>. Jesus wird hineingeboren in die Armseligkeit eines Stalls. Nicht erst das Kreuz Jesu, sondern schon sein Geburtsort ist eine Ungeheuerlichkeit, ein Skandalon, eine Provokation: der König des Himmels, Gottes eigener Sohn, kommt nicht in reich geschmückten, großzügig angelegten Räumen eines Palastes zur Welt, sondern in einem unscheinbaren Stall.

Das Lukasevangelium erzählt, wie seine Eltern aus steuerpolitischen Gründen ihren Wohnort verlassen müssen, obwohl Maria hochschwanger ist – eine beschwerliche Reise gefährdet das Leben von Mutter und Kind. Jesus kommt nicht in der Geborgenheit eines Zuhauses, sondern an einem fremden Ort zur Welt, der relativ wenig Schutz bietet<sup>12</sup>. Denn die junge Familie findet nicht einmal Platz in der Herberge (Lk 2,7), obwohl oder gerade weil die Geburt kurz bevorsteht. Der Hochschwangeren, die den bergenden Schutz von Mauern am meisten braucht, wird er verweigert. Eine Geburt macht Arbeit und erzeugt Lärm, sie stiftet Unruhe, wo Menschen Ruhe suchen, und ist insgesamt eine riskante Sache. Da ist es schon leichter zu sagen, dass leider kein Platz mehr in der Herberge sei. Die Menschen dort zeigen keine Bereitschaft, ihre Lebensressourcen zu teilen. Sie befürchten, dass die Schwangere sie in Schwierigkeiten bringt und zu viel kostet. Das hat Konsequenzen: die Menschen in der Herberge treten zurück und werden in der Weihnachtsgeschichte nicht mehr erwähnt. Sie verpassen diese alles entscheidende Geburt, obwohl sie doch gleich nebenan sind.

Ganz anders die Hirten. Sie sind eher armselige Gestalten und können keine ansehnlichen Reichtümer vorweisen. Von großen, gesellschaftlich bedeutsamen Anlässen und rauschenden Festen sind sie ansonsten ausgeschlossen. Aber an Weihnachten werden die Ausgeschlossenen auf besondere Weise eingeschlossen. Sie erhalten eine Einladung des Himmels zum Ort der Gottesgeburt. Ein Engel erscheint und überbringt ihnen die Botschaft von der Geburt des Messias. Dann tritt sogar eine ganze Heerschar auf und verheißt: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade“ (Lk 2,14). Sofort zeigen sich die Hirten bereit, ihre

11 | „Machtvolle Heroen und herrliche Kaiser waren es, die in der hellenistischen Welt deifiziert wurden.“ W. C. Placher, *Die Verwundbarkeit Gottes*, in: M. Welker – D. Willis, *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*, Neukirchen 1998, 239–253, 244. Placher argumentiert, dass sich das Christentum mit seiner Inkarnationslehre hiervon absetzt: „In den Kulturen, in denen das Neue Testament entstand, war – wie in der unseren – eine solche Perspektive extrem ungewöhnlich“ (ebd.).

12 | Die Armutsbewegung des Hochmittelalters hat dies Ungeschützte der Geburt deutlich herausgestellt. So charakterisiert Mechthild von Magdeburg den Ort der Geburt Jesu folgendermaßen: „am Straßenrand in der Nacht, in Bethlehem in der Fremde, wo sie selbst [Maria] ein armer Gast ohne Herberge war“ (*Mechthild von Magdeburg*, „Das fließende Licht der Gottheit“, mhd. und nhd. Text, hrsg. von G. Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt a. M., Buch V, Kap. 23).

Herde zu verlassen und zum Ort der Geburt zu gehen. Sie wollen das Kind sehen und geben seinen Eltern die Botschaft der Engel weiter. Dabei wagen sie viel, denn sie können während ihrer Abwesenheit einen Teil der Herde oder alle Tiere verlieren, die doch ihre zentrale Lebensressource sind. Aber sie gehen das Wagnis ein und gelangen so mitten hinein in den Ort der Gottesgeburt, als sie im Stall ankommen.

Dieser Geburtsort Jesu, der nichts dahermacht, ist so unerwartet, dass sich die Sterndeuter aus dem Osten erst einmal verlaufen. Sie landen im Palast des Königs Herodes (Mt 2,1f.). Dieser gewiefte Machtpolitiker sieht eine Gefahr und wittert sogleich eine Chance, sich vor ihr zu schützen. In der Verheißung eines neugeborenen Königs der Juden sieht er eine Konkurrenz, die ihn bedroht. Hier lauert eine Verwundung. Aber vielleicht kann er ein Mittel einsetzen, das in Diktaturen beliebt ist: den „Staatstrojaner“. Die Sterndeuter kommen ihm da gerade recht. Er verstellt sich und macht ihnen vor, dass auch er dem Messias huldigen will. Aber er hat ganz anderes im Sinn. Da er selbst und seine Leute nicht in der Lage sind, den Sohn Gottes in einem unscheinbaren Stall zu identifizieren, braucht er diejenigen, die dem Stern gefolgt sind. Sie sind eines politischen Übergriffs nicht verdächtig und damit vertrauenswürdig. Sie sollen zum Geburtsort gehen und die Lage erkunden, ja geradezu ausspionieren. Wenn sie anschließend König Herodes davon berichten, kann er gezielt und effektiv zuschlagen. Aber er hat nicht mit dem Traum gerechnet, der die Sterndeuter davor bewahrt, unwissentlich als Staatstrojaner missbraucht zu werden (Mt 2,12).

Der Zugriff des Herodes hat jedoch zur Konsequenz, dass die Eltern Jesu mit dem Neugeborenen nach Ägypten fliehen müssen. Es ist eine Flucht vor Mord und Totschlag einer skrupellosen Staatsmacht. Jesus wird damit zu einem Kind mit Migrationshintergrund, das den Gefährdungen des Lebens in besonderem Maß ausgesetzt ist. Nochmals verstärkt ist sein Wohlergehen in Gefahr. Besonders erstaunlich verhält sich in dieser Situation Josef, der vor kurzem noch seine schwangere Verlobte heimlich entlassen wollte. Obwohl er nicht der biologische Vater ist, gibt er Maria und dem Neugeborenen den Schutz, den er ihnen geben kann und dessen sie so dringend bedürfen.

Die Weihnachtsgeschichten sind ein Lehrstück darüber, wie Menschen mit eigener und mit fremder Verwundbarkeit umgehen. Herodes ist bereit, andere zu verwunden, gar zu töten, um eine Gefährdung seiner politischen Position zu verhindern. Maria und Josef riskieren ihr Leben, stellen sich ihrer Verwundbarkeit, um Jesus vor einer Verwundung zu schützen. Für sie kann die Bedrohung durch Herodes und die Flucht nach Ägypten tödlich ausgehen. Maria und Josef riskieren wohl am meisten in dieser Geschichte. Sie gehen mit ihrer eigenen Verwundbarkeit und mit der hohen Verletzlichkeit des Kindes ganz anders um als der aggressive Herodes oder die gleichgültigen Herbergsbewohner. Wie die Hirten und Sterndeuter gehen sie das Risiko ein, verwundet zu werden. So spiegelt sich bei den Menschen der Weihnachtsgeschichte, was Gott in der Inkarnation tut: Sie werden Mensch, indem sie Hingabe wagen.

## 1.2 Die Betonung der Geburt in den frühen christologischen Debatten – die Überwindung von Trojaner-Theorien in der Christologie

Schon der frühen Kirche war es wichtig, dass Gott in Jesus Christus nicht *zum Schein* Mensch geworden ist, sondern tatsächlich. Gott hat sich nicht verkleidet, getarnt, eine Rolle gespielt. Das Geborensein Jesu ist in den christologischen Debatten daher ein Hauptargument gegen gnostisches Denken. Ignatius von Antiochien († um 110) beschreibt in seinem Brief an die Trallianer (9,1) Jesus als jenen, der „aus Maria stammt, der wahrhaft geboren wurde, aß und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb [...], der auch wahrhaftig von den Toten auferweckt wurde, indem ihn sein Vater auferweckte“<sup>13</sup>. Im Brief an die Epheser (7,2) spricht Ignatius noch pointierter von dem „ins Fleisch hinein geborenen Gott“.

Dieses *Ins-Fleisch geboren-Sein* Gottes ist jedoch ein so irritierender Gedanke, dass er vehement verteidigt werden muss. Körperlichkeit bringt Unangenehmes, Widriges, gar Ekliges mit sich. Um dies plausibel zu machen, argumentiert Origenes mit der Metapher von Jesus als Arzt. Er führt ins Feld, dass auch ein Arzt „schreckliche Dinge sieht und sich mit widrigen Sachen befassen muss, um die Kranken zu heilen“, und dass er dabei sogar selbst krank werden kann. Aber der entscheidende Punkt ist, dass Jesus „die Wunden unserer Seele durch den in ihm wohnenden Logos Gottes heilt.“<sup>14</sup> Hier kommen sowohl die widrigen Seiten der Fleischlichkeit als auch die Verwundungen der Seele zur Sprache, die unausweichlich zu einem Leben im Fleisch gehören. Diesem verletzlichen Leben hat Gott sich selbst ausgesetzt um der Heilung der Menschheit willen.

Diese Lehre von der Heilsbedeutung, die aus dem „Im-Fleisch-Sein Gottes“ wächst, wird in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte erstritten. Heftig bekämpfen die Kirchenväter jene Theorien in den eigenen Reihen, die ich „Trojaner-Theorien“ nenne. Zentral ist dabei der Dokerismus, der lehrt, dass Jesus nur einen Scheinleib hatte. Gott kommt demnach unter die Menschen, ist aber etwas ganz anderes, als er zu sein vorgibt. Damit Gott den körperlichen Widrigkeiten enthoben bleibt, vertritt der Dokerismus die Position, Jesus gebe nur vor, Mensch zu sein. So schreibt er dem Kommen Gottes eine Täuschung ein. Was wird zum Vorschein kommen, wenn das Trojani-sche Pferd sich öffnet und seinen wahren Charakter zeigt? Was hat Gott zu verbergen, wenn er zu solchen Mitteln greifen muss? Gegen Marcion argumentiert Tertullian († um 220) daher: „Wenn es Gottes unwürdig und unmöglich gewesen wäre, Mensch

13 | W. R. Schoedel, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, aus dem Amerikan. übers. von Gisela Koes-ter (Hermeneia-Kommentar), München 1990, 250.

14 | M. Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20), Tübingen 2003, 148.

zu werden, wie Marcion behauptet, so wäre es seiner noch mehr unwürdig gewesen, es zu scheinen, wenn er es nicht war.“<sup>15</sup>

Aber Gott kommt nicht nur zum Schein zur Welt, sondern wahrhaft als Kind. Deswegen sprechen sich die Ökumenischen Konzilien gegen Trojaner-Theorien jeglicher Art aus. Das Konzil von Nizäa stellt fest: „der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auf-erstanden ist am dritten Tage“ (DH 125). In der lateinischen Fassung heißt es ausdrücklich: „incarnatus est et homo factus est“. Hierbei ist die Geburt wichtig, denn in der griechischen Mythologie nimmt Zeus zwar Fleisch an, als er sich in einen Stier verwandelt, aber er wird nicht von Geburt an Mensch. Auf diese Menschwerdung kommt es der christlichen Lehre jedoch an. In-carn-atio als in-car-natio: Jesus wird geboren von einer Frau und ist ein Mensch aus Fleisch und Blut. Dies führt beim Konzil von Ephesus zum Hoheitstitel „Gottesgebäerin“ für Maria, die Mutter Jesu<sup>16</sup>. Indem sie gebärend Gott zur Welt bringt, garantiert Maria die Menschlichkeit Jesu. Nur mit der Geburt kann die Wesensgleichheit von Gott und Mensch in Jesus Christus vertreten werden.<sup>17</sup>

Dass Gott sich mit der Geburt Jesu den Widrigkeiten des menschlichen Lebens anheimgibt, fasst Nizäa mit dem Wort „herabgestiegen“. Hier war der Philipperhymnus (Phil 2,5–11) sprachprägend, der beschreibt, was Christus Jesus tut: „er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich [...] er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“ Das hier verwendete Verb „er entäußerte sich“, ἐκένωσεν, entwickelte sich über die Konzilien zum theologischen Fachbegriff, der die Bewegung Gottes in der Inkarnation beschreibt. Kenosis bedeutet: Gott begibt sich hinab in die Niederungen des konkreten Lebens. Er entäußert sich und steigt herab. Aber er ist nicht „herablassend“. Um es mit den Worten einer Kunstinstal-

15 | Tertullian, *De carne Christi / Über den Leib Christi*, in: BKV 1,24, Cap. 3. Im anschließenden Cap. 4 verteidigt Tertullian folgerichtig die menschliche Geburt als „verehrungswürdige Einrichtung der Natur“. – Der Philosoph und Lebensphänomenologe Michel Henry arbeitet die innere Verbindung von Fleisch und Wort, Leben und Geburt als Grundgedanken des christlichen Inkarnationsbegriffs heraus (vgl. *M. Henry, Inkarnation – Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg i. Br. 2011, insbesondere 199–209).

16 | In seiner *Relecture der frühen Konzilien* setzt Elmar Klinger bei der Gottesgeburt an und bringt den marianischen Hoheitstitel „Gottesgebäerin“ zur Geltung. „Gottesgeburt“ drückt etwas für griechisches Denken Undenkbares aus [...]. Nizäa verwendet Geburtsmetaphern, um dieses Undenkbare zu behaupten. Es spricht vom ‚Einziggeborenen‘ (‚monogenaes‘) und nennt ihn ‚gennethento‘, was sowohl ‚gezeugt‘ als auch ‚geboren‘ heißen kann, und in der lateinischen Fassung tatsächlich ‚geboren‘ heißt (DH 125).“ (E. Klinger, *Die Gottesgeburt. Eine Botschaft der ersten vier Konzilien*, in: *Ders., Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition*, Regensburg 2001, 241–269, hier 249.)

17 | Das II. Vatikanische Konzil entfaltet diesen Zusammenhang ekklesiologisch, indem es die Mariologie als Schlusspunkt von „Lumen gentium“ setzt und dabei dem Titel „Gottesgebäerin“ neues Gewicht verleiht (LG 8. Kapitel, insbesondere Artikel 66). Die Pastoralkonstitution führt diese Linie fort, indem sie bei der Benennung der „hohen Berufung des Menschen“ auf einen Gedanken der Mystik, die Gottesgeburt in der Seele, zurückgreift: das Konzil „erklärt, dass etwas wie ein göttlicher Same in ihn [den Menschen] eingesenkt ist“ (GS 3).

lation von Benita Joswig zu sagen: „Gott bückt sich“<sup>18</sup>. Jesus wiederholt diese kenotische Geste später in seinen Reich-Gottes-Wundern, in den Heilungen und Totenerweckungen sowie mit besonderem symbolischem Gewicht in der Fußwaschung (Joh 13,1–20).

Mit der Inkarnation verharrt Gott nicht in einer erhabenen Position, sondern gibt sich in Jesus den körperlichen und damit endlichen Bedingungen menschlichen Lebens anheim. Kenosis ist die Bewegung hinab, dorthin, wo Menschen in ihrer leiblichen Existenz der Verwundbarkeit ausgesetzt sind. Bereits der Philipperbrief weist darauf hin, dass diese inkarnatorische Christologie ekklesiologische Bedeutung hat. Paulus leitet den Hymnus mit den Worten ein: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5). In dem Kunstwerk Joswigs kommt dies ebenfalls zum Ausdruck. Die temporäre Glasmalerei war einem Bodenfenster eingeschrieben, und erst indem man sich selbst bückte, konnte man lesen: Gott bückt sich. Christologie und Ekklesiologie sind in der Kenosis aufs Engste verbunden. Sich von der Verwundbarkeit der Menschen bewegen zu lassen und dorthin zu gehen, wo die Menschen „unten“, gebeugt und erniedrigt sind, gehört unverzichtbar zum Christentum.

## 2. Die Humanität der Hingabe – warum Gott sich in Jesus Christus der Verwundbarkeit stellt

Wenn Gott in einer kenotischen Bewegung Mensch wird, geschieht etwas Signifikantes. Auf die Verwundungen der Welt reagiert er nicht, indem er sich unverwundbar hält. Vielmehr antwortet er mit einer gewagten Gabe, einer Hingabe seiner selbst. In seiner Untersuchung über „Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation“ definiert Günter Thomas Inkarnation als: „das Eingehen in das faktische Leben, das dem großen Risiko geschöpflichen Lebens schon immer erlegen ist. Damit setzt sich der Sohn den Mächten der naturalen, sozialen und kulturellen Destruktion aus.“<sup>19</sup> Thomas verweist hier auf etwas, das im Ansatz von Sarah Coakley nur appellativ präsent ist. Sie entwickelt die Hingabe an Gott als Grundkategorie der Spiritualität. Hingabe hat jedoch auch in säkularen Kontexten Bedeutung, beispielsweise in politischen Herausforderungen, in sozialen Fragen, bei der Konstituierung von Gemeinsinn. „Hingabe“ – so lautet meine These – ist eine inkarnatorische Kategorie, die geschlossene Narrative für andere Diskurse öffnet. Sie gehört nicht nur zur Spiritualität, sondern sie ist eine Grundkategorie der Systematischen Theologie, die die Bedeutung theologischer Fragen in säkularen Zusammenhängen erschließt.

18 | So hat Joswig es 2008 einem Glasfenster im Magdeburger Roncalli-Haus eingeschrieben ([www.benita-joswig.de](http://www.benita-joswig.de)).

19 | Thomas, Das Kreuz (wie Anm. 3), 169f.



Biblisch meint „Hingabe“ das Leben Jesu von der Geburt über sein Wirken als Reich-Gottes-Lehrer bis zu Tod und Auferstehung. Im heutigen Sprachgebrauch wird Hingabe oft als etwas Passives verstanden, wo man letztlich ein Opfer im Sinne von „victim“ wird: man erleidet Gewalt. Aber die von Marcel Mauss angestoßene Debatte um die soziale Funktion der Gabe<sup>20</sup> zeigt, dass Hingabe ein aktives „sacrifice“ sein kann, wo man um eines höheren Zieles willen freiwillig eigene Ressourcen zur Verfügung stellt – Zeit, Geld, Energie, Kreativität. Dies ist nicht unterwürdig, auch wenn es victims erfordert. Wenn man etwas hingebungsvoll tut, wenn man sich ganz hineingibt und leidenschaftlich bei der Sache ist, fließt die Lebendigkeit des Lebens zu. Man kann hingebungsvoll spielen, einem Beruf nachgehen oder sich hingebungsvoll küssen. Letzteres verweist auf das Erotische der Hingabe; denn in der Liebe erfährt man die höchste Intensität des Lebens überhaupt. Jesus führt vor Augen, dass in der Hingabe an Gott, an die Menschen und die Schöpfung eine Macht am Werk ist, die Leben stiftet, die beflügelt und inspiriert.

Allerdings gipfelt die Hingabe Jesu im „worst case der Inkarnation“, dem Kreuz: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22,19 διδόμενον). Das eigene Leben zu opfern für andere, das ist die höchste Gabe des Lebens überhaupt. Im Kreuz zeigt sich das ganze Ausmaß, das im Wagnis der Inkarnation liegt. Gott hat die Menschheit so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn nicht nur der Schwachheit des Fleisches, sondern auch der Grausamkeit der Menschen ausgesetzt hat. Dennoch ist diese Hingabe nicht, wie Doris Strahm befürchtet, „eine absolute Pervertierung dessen, was Liebe ist“<sup>21</sup>. Sondern sie ist etwas zutiefst Humanes. William Placher stellt heraus: „Liebe bedeutet nämlich, sich bis zum Leiden verletzlich zu machen, sich um andere zu kümmern, so dass man sich in einer realen, wechselseitigen Relation befindet – alle Risiken eingeschlossen.“<sup>22</sup> Das Zusammenleben von Menschen kann nur dort *human* gelingen, wo Menschen bereit sind, sich in der Liebe verletzlich zu machen. Die Weihnachtsgeschichten führen das eindrücklich vor Augen: jedes Neugeborene braucht die Gaben, ja die Hingaben anderer Menschen, um überhaupt leben zu können. Ohne Hingabe bleiben verwundete Menschen unbarmherzig sich selbst überlassen, und es entsteht eine gnadenlose Gesellschaft, die letztlich keine Zukunft hat.

20 | M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übersetzt von E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2009 (Orig. „Essai sur le don“ 1923).

21 | D. Strahm in: P. Selvatico – D. Strahm, Jesus Christus (Studiengang Theologie VI,2), Zürich 2010, 296. Strahm unterscheidet nicht zwischen victim und sacrifice und qualifiziert den Tod Jesu allein als victim; der sacrifice-Charakter geht mehr oder weniger verloren. – Zur Debatte um victim und sacrifice vgl. auch M. Welker, Gottes Offenbarung: Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, insbes. Teil 3: Das Kreuz, 135–194.

22 | Placher, Verwundbarkeit (wie Anm. 11), 240. Placher diskutiert engagiert die in der Trinitätslehre verortete Frage der Leidens(un)fähigkeit Gottes, die mit einer bei der Verwundbarkeit ansetzenden Christologie verbunden ist. Er schließt damit an die Debatten an, die im 20. Jh. zwischen Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar u. a. geführt wurden. Vgl. dazu auch: W. C. Placher, Narratives of a Vulnerable God. Christ, Theology, and Scripture, Louisville, 1994.

Die Christologie widerspricht dieser Gnadenlosigkeit, indem sie die Macht der Hingabe ins Spiel bringt. Mit der Inkarnation nimmt Gott die Menschheit an. Das gilt im doppelten Sinn des Wortes „Annahme“. Gott wird selbst Mensch und akzeptiert die Menschheit mit ihrer vielfältigen Vulnerabilität. Im 20. Jahrhundert stellt das 2. Vatikanische Konzil dies heraus: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in der Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde.“ (GS 22) Der Vulnerabilität der Welt wird das Zeichen der Auferstehung eingeschrieben. Der humane Charakter der Hingabe tritt hervor und erhält eine eschatologische Dimension. Mit der Auferstehung schreibt Gott der Verwundbarkeit der Welt neue Lebensperspektiven ein.

### 3. Gewagte Hingabe – die Inkarnationstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die an der Fleischwerdung orientierte Christologie der frühen Konzilien rückt im 20. Jahrhundert neu in den Mittelpunkt. Die *Nouvelle Théologie*<sup>23</sup> sowie die Befreiungstheologie setzen theologisch hier an. Sie geben dieser Christologie eine konkrete Verortung in den sozialen Fragen ihrer Zeit. Lehramtlich greift das II. Vaticanum auf die Inkarnationslehre zurück und formatiert sie neu. Es macht den kenotischen Ansatz des Philipperbriefs stark und spricht nicht nur über Jesus christologisch. Vielmehr begreift es die Offenbarung, den Menschen, die Sakramente, die Kirche, die Pastoral von der Inkarnation her. Jean-Bertrand Madragule Badi sagt, dass diesem Konzil eine genauso wichtige Rolle zukommt wie Chalkedon<sup>24</sup>. Dem stimme ich zu und begründe dies von der Verwundbarkeit her. Das II. Vaticanum macht die geburtliche Fleischwerdung zur Grammatik, das heißt zu einer allem theologischen Sprechen zugrunde liegenden Struktur seiner Dogmatik<sup>25</sup>. „So hat der Sohn Gottes die Wege wirklicher Fleischwerdung beschritten, um die Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen; unseretwegen ist er arm geworden, da er doch reich war, damit wir durch seine Armut reich würden“ (AG 3). Das Konzil folgt den Spuren, die Gott in diesem Wagnis

23 | Vgl. M. Rieger, *Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung*, Frankfurt a. M. u. a. 1993.

24 | J.-B. Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs*, Paderborn 2006. Allerdings spreche ich nicht von einer „Aktualisierung“, sondern von einem „Aggiornamento“ der klassischen Christologie – das Heute ist eine konstituierende Größe und hat dogmatische Relevanz.

25 | Rainer Bucher begreift das II. Vaticanum ebenfalls inkarnationstheologisch, insofern es „die kenotische Wende der katholischen Ekklesiologie“ vollzogen hat (Bucher, *Theologie* [wie Anm. 5], 205–212).

der Verwundbarkeit legt. Inkarnation zeigt sich hier als gewagte Hingabe, die sich in der Welt von heute vollzieht.

Die Offenbarungskonstitution richtet den Blick auf die Offenbarung Gottes selbst, die sich „in Tat und Wort“ (DV 2) ereignet. Diese Aussage hat inkarnatorische Valenz. Offenbarung braucht beides, Worte und Taten. Beide sind „innerlich miteinander verknüpft“ (DV 2) und müssen übereinstimmen, sich gegenseitig erklären und realisieren. Man kann nicht sagen, dass man liebt, sich aber der Verwundbarkeit entziehen, die mit der Liebe einhergeht. Die Belastbarkeit der Worte erweist sich im Handeln. Aber wie kann das Wort Gottes in menschlichem Handeln wirksam werden? Die Antwort des Konzils setzt an bei der Verkörperung des Gotteswortes in menschlicher Sprache. An die Logos-Sarx-Theologie anschließend, heißt es: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden“ (DV 13). Die Inkarnation Gottes wird hier im Sinn der Idiomenkommunikation übertragen auf das Verhältnis von Wort Gottes und Menschenwort. Das menschlich-schwache Fleisch wird zu einer *sprachlichen* Kategorie. In der Offenbarung gibt Gott seine eigenen Worte den Zungen der Menschen preis.

Diese Hingabe ist gewagt. Sie birgt ungeheure Risiken, wie vielfache Gewaltexzesse im Namen Gottes zeigen, wo Menschen „sein Wort“ im Mund führen<sup>26</sup>. In Menschenmund wird das Wort Gottes verwundbar. Aber nur wenn Gott dieses Wagnis eingeht und sein Wort den Menschenzungen hingibt, kann es in den geschichtlichen Prozessen der Gegenwart Fleisch und Blut annehmen. In der Form des Menschenwortes schreibt das Gotteswort seine Gravuren in die zerbrechlichen Lebensgeschichten der Menschen ein. Wegen der Inkarnation werden daher der Mensch und die humanen Herausforderungen der Gegenwart zum Angelpunkt des Konzils. So kommt das Konzil in der Pastoralconstitution zu seiner „Christologie in nuce“:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. [...] Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22). Christus folgend, liegt die höchste Berufung des Menschen in der Menschwerdung im Fleisch, und das heißt: in den konkreten Realitäten der eigenen Zeit. Die Teilhabe der Menschen an der göttlichen Natur (DV 2) ist daher nichts Außerirdisches, sondern eine inkarnatorische Größe. Sie geschieht in der Berufung zur Menschwerdung im Wagnis der Verwundbarkeit. Inkarnation ist eine Aufgabe, die Hingabe erfordert, wo es um Verantwortung für die Gestaltung der Welt geht. Sie vollzieht sich in sozialen Verortungen, politischen Herausforderungen und kulturellen Diskursen.

26 | Der Mensch kann Gott quasi „das Wort im Mund herumdrehen“; vgl. dazu H. Keul, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, (ITS 69), Innsbruck 2004, 470–474. – Die bleibende Nicht-Verfügbarkeit des Gotteswortes gerade bei „Gotteslehrer/innen“ betont M. L. Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006, 15–53.

Von einer solchen „fleischlichen“ Verortung her bestimmt das Konzil auch die Ekklesiologie. Es folgt der Grammatik der Inkarnation, wenn „Lumen gentium“ herausstellt: „Deshalb wird die Kirche in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes verglichen“ (LG 8). Das Aggiornamento der Kirche vollzieht sich im Sinn der Inkarnation in die eigene Zeit hinein. Dies geschieht in Solidarität mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art (vgl. GS 1). Dies ist keineswegs selbstverständlich, sondern es ist täglich neu zu erstreiten.

#### 4. Hingabe wagen – Macht aus Verwundbarkeit erfahren

Christologie funktioniert nicht lediglich als hermeneutischer Kommentar, wenn man dem von Michel Foucault beschriebenen Paradox folgt, dass ein Kommentar zum ersten Mal das sagen muss, was doch schon gesagt wurde, und unablässig das wiederholen muss, was niemals gesagt wurde<sup>27</sup>. Christologie hat vielmehr jeweils neu jene Menschwerdung ins Wort zu bringen, in der sich Gott zugleich zeigt und verbirgt. Sie hat sich nicht entwickelt, indem sie nur auf ihre eigenen Texte schaute. Sondern sie hat ihre Dynamik lebendig gehalten, indem sie in Auseinandersetzung mit fremden Diskursen die Christologie begrifflich voranbrachte. Das waren zunächst die griechische Metaphysik, im Mittelalter die Wiederentdeckung des Aristoteles, in der Aufklärung die historische Kritik und beim II. Vatikanum soziale Fragen der Nouvelle Théologie. Daher stellt sich die Frage, welche außertheologischen Diskurse der Christologie heute neue Dynamik verleihen. Die gegenwärtigen Vulnerabilitäts-Debatten, die wissenschaftlich und gesellschaftlich hohe Relevanz haben, sind in dieser Hinsicht vielversprechend. Denn sie weisen die Theologie darauf hin, wie aktuell und bedeutsam dieses ihr ureigenstes Thema, die Verwundbarkeit, ist<sup>28</sup>. Aber diese Bedeutung in der und für die Gegenwart hat die Theologie offensichtlich noch nicht erschlossen. Auf der einen Seite fällt auf, dass die theologischen Diskurse zur Verwundbarkeit, wie sie Placher und Coakley führen, keinen Bezug zu den interdisziplinär geführten, global orientierten Vulnerabilitäts-Debatten herstellen. Daher verwundert es auch nicht, dass es auf der anderen Seite keinen Bezug dieser Debatten zur Theologie gibt. Die Deutsche

27 | Wörtlich heißt es über den Kommentar: „Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“ M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1997, 19.

28 | Verwundbarkeit als etwas, das es zu vermeiden gilt, steht auch im Zentrum jener Körper-Debatten, die durch die Bestreitung des Fleisches in der Cyberworld provoziert werden. Klaus Müller rückt gegen die „Techgnosis“ der Cyber-Welten zu Recht die Dignität in den Mittelpunkt, die die Inkarnation der Leiblichkeit verleiht. Allerdings geht auch er weder auf die Natalitäts- noch auf die Vulnerabilitäts-Debatten ein (vgl. K. Müller, *Incarnation revisited*. Zur Kritik des Fleisches in der Cyberworld, in: J. Valentin, *Wie kommt Gott in die Welt* [wie Anm. 5], 96–120; Ders., *Endlich unsterblich*. Zwischen Körperkultur und Cyberworld, Kevelaer 2011).

Forschungsgemeinschaft (DFG) verzeichnet mehr als fünfzig von ihr geförderte Projekte, die „Vulnerabilität“ in Titel oder Projektbeschreibung enthalten<sup>29</sup>. Bei keinem dieser Wissenschaftsprojekte ist die Theologie treibende Kraft oder auch nur maßgeblich beteiligt, obwohl die dortigen Forschungen beispielsweise zu Klima und Ökologie, zu Armut, Migration, Gesundheit und Glück von theologischem Interesse sind. Verwundbarkeit als Thema der Theologie und die interdisziplinären Vulnerabilitäts-Debatten stehen bisher unverbunden nebeneinander.<sup>30</sup>

Aber in aktuellen Fragen der Verwundbarkeit auskunftsfähig zu sein, gehört zu jenen Kernkompetenzen, die von der Theologie zu erwarten sind. Hier zeigt sich ein Forschungsdesiderat in einem Feld, wo die Theologie die Chance hat, gesellschaftlich wirksam zu werden. Von einer Christologie der Verwundbarkeit ausgehend, kann sie an relevante Debatten der Gegenwart anschließen und zu ihren Fragen einen Beitrag leisten. Daher schlage ich vor, in der Christologie bei der Inkarnation als Gottes Wagnis der Verwundbarkeit anzusetzen und seine gewagte Hingabe in den Vulnerabilitäts-Diskursen der Gegenwart ins Spiel zu bringen. In diesem Sinn formuliere ich abschließend drei Thesen.

### Sensibilität für die Opfer der Anderen – was Nicht-Verwundung kostet

Die Frage, wie Menschen mit ihrer Verwundbarkeit umgehen, ist ein gesellschaftlich relevantes Thema. Es betrifft Einzelpersonen und Staaten, wissenschaftliche Communities und soziale Gruppen, ökologische und politische Zusammenhänge. Dabei machen die heutigen Vulnerabilitäts-Debatten deutlich, dass nicht erst die tatsächlich erlittene Wunde, sondern schon die Verwundbarkeit, also die potentielle Gefahr, verwundet zu werden, eine unerhörte Macht ausübt. Das gesamte Versicherungssystem, das neuerdings sogar das europäische Wirtschaftssystem retten soll, speist sich aus dieser Macht. Menschen, Gruppen und Staaten befürchten, verwundet zu werden, und tun vieles, um dies zu verhindern. Daher braucht es eine hohe Aufmerksamkeit für die Macht, die in der eigenen Verwundbarkeit liegt. Welche Ressourcen setzt man ein, um drohende Verwundungen zu vermeiden? Handelt es sich hier um eigene oder um fremde Ressourcen – die Bodenschätze anderer Länder, die Arbeitskraft von Menschen in ruinösen Arbeitsbedingungen, die Lebensressourcen späterer Generationen? Wo können diese Ressourcen nicht mehr eingesetzt werden, obwohl sie andernorts vielleicht viel dringender gebraucht würden? Das Bemühen um Nicht-Verwundung erzeugt unsägliche Opfer. Nicht-Verwundung kostet.

29 | Recherchiert auf: <http://gepris.dfg.de>. Am 18. Juli 2012 waren es 54 Projekte.

30 | Dass die Pastoraltheologie das Thema entdeckt, zeigt das aktuelle Themenheft „Verletzungen und Narben“, Zeitschrift für evangelische Jugend- und Bildungsarbeit „Das Baugerüst“, 64. Jg., Heft 2, 2012.

Ein christologisch geschärfter Opferbegriff stellt solche Fragen. Er weckt Sensibilität für die Verwundungen, die Anderen zugefügt werden, um sich vor der eigenen Verwundbarkeit zu schützen. Die Weihnachtsgeschichten der Bibel erzählen eindrücklich von Herodes, der das Engagement der Sterndeuter als Staatstrojaner einsetzen will, und als dies nicht funktioniert, einen Kindermord anordnet: „und er ließ in Betlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten“ (Mt 2,16). In dieser biblischen Spur richtet die Christologie ihre Aufmerksamkeit auf die Opfer der Anderen, die das Bemühen um Nicht-Verwundung erzeugt.

### Wider die Utopie der Unverwundbarkeit

Aus guten Gründen wollen Menschen und Staaten nicht verwundet werden. Achill und Siegfried in der klassischen Mythologie bezeugen den alten Menschheitstraum von der Unverwundbarkeit. Niemand will verletzt werden und Schmerzen erleiden. Umso gefährlicher ist jedoch die Utopie der Unverwundbarkeit. Sie ist vielerorts zu finden, z. B. heute in der Werbung für hochpreisige Autos, wo mit einem Vorgaukeln absoluter Sicherheit, erreicht durch technische Perfektionierungen, mit der Utopie der Unverwundbarkeit Geld gemacht wird. Im politischen Bereich ist sie besonders stark in Diktaturen verortet<sup>31</sup>. Wer hier der Utopie der Unverwundbarkeit folgt, landet beim Staatstrojaner. Der Staatskörper versucht, sich unverwundbar zu machen, und verwundet diejenigen, die er zu schützen vorgibt. Gut getarnt, eine Mimikry, erschleicht sich der Staatstrojaner, der IM, der V-Mann das Vertrauen, damit die Staatsmacht umso effektiver zuschlagen kann.

Auch in der dualen Kodierung von „Verwundbarkeit und Resilienz“, die in den Sozialwissenschaften angewandt wird, zeigt sich die Problematik der Unverwundbarkeit. In der Armutsforschung<sup>32</sup> ist Vulnerabilität eine Maßeinheit, um die humane Situation von Menschen zu analysieren. Die Verwundbarkeit derer, die in absoluter Armut leben, ist sehr hoch, ihre Belastbarkeit (resilience) entsprechend niedrig. Sozial-politisches Ziel ist es, die Verwundbarkeit zu senken, so dass die Belastbarkeit steigt. Menschen mit finanziellem Wohlstand finden Mittel und Wege, um die Öffnungen, durch die das Leiden in das eigene Leben eintreten kann, besser abzudichten. Hingegen sind

31 | Der Arabische Frühling hat mit besonderer Schärfe gezeigt, wie Diktaturen der Utopie der Unverwundbarkeit anhängen und hierfür zu allergrößten Opfern, allerdings aus den Ressourcen der Anderen, bereit sind. Einige Diktatoren konnten sich gar nicht vorstellen, dass sie einmal vom Thron gestürzt würden – sie hielten sich politisch letztlich für unverwundbar. Um diese Utopie aufrecht zu erhalten, setzten sie Staatstrojaner aller Art ein und ordneten massenhafte Gewalt bis zur Tötung von Menschen an.

32 | C. Sedmark – J. Stabenheiner – S. Untner, Seitenblicke, Untertöne. Gespräche mit Straßenzeitungsverkäufer/innen (Armutsforschung Bd. 3), Wien 2006. In dem Beitrag „Menschen sind keine Kaffeetassen. Von der Verwundbarkeit des menschlichen Lebens“ (81–85) wird deutlich, dass die Alternative „verwundbar/machtlos oder unverwundbar/übermächtig“ nicht ausreicht, aber es gibt keine Sprache für jenes Dritte, das die Dualität überschreitet.

Menschen mit wenigen Ressourcen kaum belastbar – für eine kinderreiche Familie kann eine defekte Waschmaschine zum Kollaps führen.

Im Leben ist es unbestreitbar wichtig, sich zu schützen und die Gefahr der Verwundung niedrig zu halten. Die Frage, wie man sich vor Verletzungen schützen kann, ist überlebenswichtig. Aber stimmt es wirklich, dass das Wagnis der Verwundbarkeit immer mit geringerer Belastbarkeit, also mit einer Schwächung einher geht? Die Christologie sieht dies anders. Sie durchbricht die Utopie der Unverwundbarkeit, indem sie über die Dualität hinaus auf ein Drittes verweist. Von der Geburt an führt die Geschichte Jesu vor Augen, dass die Verwundbarkeit der Anderen eine Aktivität braucht, die über den Selbstschutz vor Verwundung hinausgeht. Die Inkarnationschristologie rückt diese Alternative ins Zentrum. Sie zeigt, dass das notwendige Bemühen der Wissenschaften, Menschen weniger verwundbar zu machen, zu ergänzen ist durch das, wofür die gewagte Hingabe Jesu Christi steht.

### Hingabe wagen – die christliche Alternative zur Herodes-Strategie

In einer Welt der Gewalt wollen Staat und Bürger/innen unverwundbar sein. Ein Gott aber, der Kind wird, durchbricht dieses Denken. Mit der Geburt des Kindes weist Weihnachten daher auf eine Alternative im Umgang mit Vulnerabilität hin. Auf die Risiken des Lebens und die Wunden der Welt antwortet Gott nicht, indem er sich unverwundbar macht und unverwundbar bleibt. Vielmehr geht er das Wagnis der Verwundbarkeit ein. In einer gewagten Gabe seiner selbst stellt er sich den körperlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Verletzungen des menschlichen Lebens. Er wird Mensch und offenbart sich als schutzbedürftiges Kind. Um leben zu können, braucht dieses Kind den Geburtsschmerz der Mutter Maria, den Besuch der armseligen Hirten, die Gaben der dahergelaufenen Sterndeuter, den beharrlichen Beistand des sozialen Vaters Josef.

Jedes Neugeborene führt die Verwundbarkeit als unausweichliche Tatsache des Lebens vor Augen. Es braucht die Gaben, ja die Hingabe anderer Menschen, damit es überhaupt leben kann. Die Vermeidung von Verwundung allein reicht daher nicht aus für ein humanes Leben. Dies gilt für jedes Neugeborene genauso wie für die gesamte Menschheit. Sie braucht um ihrer Humanität willen Menschen, die sich in der Liebe verletzlich machen. Erst die gewagte Hingabe macht das menschliche Leben human: Menschen, die ihre Arbeit hingebungsvoll tun, die Kinder gebären und versorgen, sich leidenschaftlich für Frieden engagieren, gefährdete Menschen schützen, in der Wahrheitskommission schmerzliche Tatsachen offen benennen, einen sexuellen Missbrauch zur Anklage bringen, einer Diktatur entgegentreten. Das alles erhöht die eigene Vulnerabilität. Es sind Bewegungen, die dem Selbstschutz vor Verwundung zuwiderlaufen. Sie können sogar tödlich ausgehen.

Um dieses Risiko einzugehen, braucht es das, was Jesus als hohe Kompetenz zugesprochen wird, nämlich die Bereitschaft und Fähigkeit, Leiden zu ertragen. Zu scheitern, das ist in der Hingabe eine reale Gefahr. Aber nur, wenn sie sich dieser Gefahr stellt, kann die Hingabe Leben erschließen. Und das Markante hieran ist: Sie entwickelt eine eigene Power, eine Macht aus Verwundbarkeit<sup>33</sup>. Diese Macht kann kein Mensch erzeugen. Sie ist, wo immer sie entsteht und wirksam ist, eine Gnade. Diese Power sorgt dafür, dass die Belastbarkeit nicht sinkt, sondern steigt. Menschen gehen gestärkt aus ihr hervor. Wenn sie das Wagnis der Verwundbarkeit eingehen, entsteht eine Macht, die sogar Diktaturen zu stürzen vermag. Das haben der Herbst 1989 gezeigt und neuerlich jene Menschen, die im Arabischen Frühling uneigennützig ihr Leben riskiert haben.

Dabei geht es keineswegs darum, bedenkenlos Risiken einzugehen. Die entscheidende Doppelfrage lautet vielmehr: Wo ist Schutz vor Verwundung notwendig? Und wo ist Hingabe gefragt? Die Inkarnationschristologie bringt in den Auseinandersetzungen um Risiken, Sicherheit und Schutz das Wagnis der Hingabe ins Spiel. Sie setzt auf diese andere Lebensmacht, die im Wagnis der Verwundbarkeit entsteht. Denn das ist die Botschaft der Inkarnation: Gott selbst geht dieses Wagnis ein. Er kommt nicht als Trojaner, sondern als Neugeborenes, als verwundbares, schutzbedürftiges Kind.

Diese drei abschließenden Thesen skizzieren, in welche Richtung ein christologischer Beitrag zu den Vulnerabilitäts-Debatten der Gegenwart gehen kann. Christologie ist nicht ausschließlich ein innertheologisches Thema. Ihr geht es um Fragen des Heils, die die Menschheit betreffen und sie in befreiender Weise voran bringen. Sie braucht daher den interdisziplinären Diskurs nicht zu fürchten. Christologie kann sich in diesen fremden Diskursen bewähren und sogar neue Kraft gewinnen, weil sie ihre eigene Bedeutung neu entdeckt und entwickelt. Sie hat etwas zu sagen, was dort relevant und weiterführend ist. Theologische Argumente finden ihre Autorität nicht nur in sich selbst, sondern in gesellschaftlich relevanten Diskursen. Im Blick auf die sieben Milliarden Menschen sind die Vulnerabilitäts-Debatten in Fragen der Ökologie sowie der Armutforschung theologisch besonders relevant. Aber auch andernorts<sup>34</sup>, jedoch immer auf kenotischen Wegen gewagter Hingabe, erlangt die Christologie Autorität in gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Debatten.

33 | Sarah Coakley spricht von „Macht in Verwundbarkeit“ (Coakley, Macht und Unterwerfung [wie Anm. 5], 27 und 65), versteht diese aber allein in Bezug auf die Spiritualität als „spirituelle Kenosis“ (ebd. 61). Ansgar Kreutzer ergänzt diese „Handlungsform der Kontemplation“ (Kreutzer, Kenopraxis [wie Anm. 5], 447) mit „Solidarität als das ‚passende Fehlende‘ der Kenosis“ (ebd. 487). Christologisch kommt man noch weiter, wenn man die Kenosis-Debatte in den säkularen Wissenschaftsdiskursen zur Vulnerabilität verortet.

34 | Exemplarisch ist das, was die evangelische Theologie „Riskante Liturgien“ nennt; vgl. K. Fechtner – T. Klie, Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011.



## Summary

In recent years “vulnerability” has developed into a key concept in interdisciplinary debates – in fighting disease and poverty, in climate impact research and discourses on migration, as well as in research on resilience and happiness. This is of great interest to theology since vulnerability ranks among its core topics. With the incarnation, theology advocates the conviction that God does not remain invulnerable in the face of a vulnerable world, but delivers Himself up to vulnerability in Jesus Christ. Christianity assigns soteriological significance to this risky venture.

Christology, which is usually involved in inner-theological debates today, acquires the ability to connect to non-theological discussions when it brings its own tradition into the dispute with current discourses on vulnerability. There vulnerability counts as something to be avoided. But Christology thwarts the dual encoding of vulnerability and resilience by bringing that *power out of vulnerability* into play which Jesus Christ represents.

Übersetzung: Martha M. Matesich