

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– Januar 2020 –

Burrus, Virginia: *Ancient Christian Eco-poetics*. Cosmologies, Saints, Things. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2019. (VIII) 288 S. (Divinations: Reading Late Ancient Religion), geb. \$ 65,00 ISBN: 978-0812250794

Die US-amerikanische Patristikerin Virginia Burrus liest die frühchristlichen Texte mit einem ökologischen Erkenntnisinteresse – und fördert mit Blick auf den Beitrag einer christlichen Theologie zu den drängenden ökologischen Fragen ausgesprochen Beachtliches, aber auch Ungewohntes zu Tage. Letzteres dürfte zunächst ihre Methodik betreffen, denn sie versteht ihr Textmaterial als „Eco-poetics“: Ökologische Erwägungen haben demnach in den biblischen und frühchristlichen Texten poetische, also im strengen Sinne durchaus auch wahrheitswidrige Formen. Abseits dieser in der Regel zweiwertigen Wahrheitsfragen geht es dieser ökopoetischen Perspektive um eine „queere, posthumane, prähumanistische, materialistische und animistische“ Wirklichkeitsauffassung (6), die B. in den Texten ausmacht. Drei inhaltliche Schwerpunkte gliedern diesen beeindruckenden Ansatz.

Zunächst geht es der Vf.in um eine Auswertung frühchristlicher Kosmologien (9–78). Nach einer ausführlichen Relektüre des Timäus stellt sie fest: Das Christentum hätte sich besser noch gründlicher als bislang an Platon orientiert – dann hätte es zumindest nicht nur dessen Dualismen, sondern auch die Figur der Khora (auch: Chora) übernommen. Diese zentrale Deutungsfigur der Khora liest B. als das vergessene, aber ökologisch höchst bedeutsame Erbe des Platonismus, als antiken Beitrag zu einer *Dark Ecology*, wie B. mit Verweis auf ihren philosophischen Gewährsmann Timothy Morton festhält. Die Khora ist eine auch bei Platon nur schemenhaft konturierte Figur des Unbestimmten, der Überfülle, des produktiven Chaos, der „Natur der Natur“ (12).

Von hier her stellt B. in den Texten der frühchristlichen Patristik, aber etwa auch im Rabbinischen Kommentar „Genesis Rabbah“ unterschiedlich starke Nähe zur Khora fest. Die Tora, so etwa schon der Verweis im Gen-Kommentar, beginnt mit dem „Bet“, es muss also vorher etwas Unbekanntes, Geheimes als „Aleph“ gegeben haben. Während Philo von Alexandrien die Khora weitestgehend ignoriert, überträgt insbes. Origenes die Khora in ein „Idiom soteriologischer Kosmologie“ (36). B. rekonstruiert sein Inkarnationsverständnis so, dass Origenes ihr zufolge eine grundsätzliche Austauschbarkeit (mutability) der Körper annimmt, von der sich eine „Demokratie der Kreaturen“ (ebd.) ableiten ließe. Seine Kosmologie sei „wie ein riesiges Tier, das von Gott wie von einer Seele zusammengehalten“ wird (41). Beinahe verblüfft vermerkt die Vf.in eine Nähe des Origenes zur Evolutionstheorie, aber auch zur Agency-Theorie der Tiere (45). Athanasius sei wiederum anthropozentrischer als Origenes; allerdings benötigen Menschen in seiner Kosmologie das Heil durch die Inkarnation – B. sieht darin ein ökologisches Menschenbild: Sie müssen, um zum Heil zu gelangen, ihre Abhängigkeit vom Anderen begreifen. Damit nimmt Athanasius das Problem des Anthropozäns

vorweg: Die menschliche Fähigkeit zur Sünde ist außergewöhnlich; sie besteht in der Ignoranz der von Gott gewollten kosmischen Harmonie (52). Augustinus fällt bei der Vf.in als großer Naturbeobachter auf, der lange vor den verhaltensbiologischen Nachweisen vom Erinnerungsvermögen der Fische und der Technikbegabung der Vögel schrieb (57f). Auch für Augustinus hat die Schöpfung immer das khorische, gleichermaßen faszinierende wie erschreckende Element des Unverständlichen, Mystischen in sich. Diese Verunsicherungserfahrung sei, so B. in Anlehnung an Morton, typisch für ökologisches Denken (62).

Einen zweiten Schwerpunkt setzt B., indem sie die christliche Hagiografie als Ressource einer christlichen Ökologie analysiert (79–144). Weil die Heiligen das Humanum grundlegend infrage stellen, bezeugen sie die „Angezogenheit des Menschen von anderen lebendigen Organismen“ (83f). B. spricht daher von einem hagiografischen Animismus, dessen Prototyp Plotin darstelle: Seine – von seinem Schüler Porphyrius verfasste – Biografie beschreibt ihn als eine Figur zwischen den Polen einer „exzessiven Animalität“ und einer „unheimlichen Transzendenz“ (85) – jener „Divinanimality“, von der bereits Derrida sprach. Sie unterminiert jede Idee einer natürlichen Ordnung: Die Heiligen zeigten schließlich, dass es eine Natur als solche nicht gibt. Eine ökologische Relektüre der Hagiografie stößt B. zufolge auf vier Merkmale:

(I) „Queering of time“: Heilige können unsere Alltagschronologie unterbrechen (ihre Geburt bedingt beispielsweise nicht ihre soziale Identität), ebenso die klassischen Erfolgsnarrative: Sie arbeiten nicht, und sind schon von daher wie Tiere: „Sainly time is animal time.“ (95) (II) „Queering of place“: Heilige verändern den Raum, konfrontieren uns mit anderen Naturkonzepten. Sie nehmen die Schönheit der Natur immer nur gepaart mit ihrem Schrecken wahr, sie ist für sie zugleich unheimlich und familiär: Sie ist familiär, weil sie unheimlich ist, und unheimlich, weil sie familiär ist. Die Orte der Heiligen werden von ihrer eigenen Intertextualität eingeholt – der geheimnisvollen Präsenz anderer Orte (102). (III) „Queering of human“: Heilige sind Monstrositäten, sie messen die Grenzen des Menschlichen beständig neu aus; ihr Experimentieren mit Körper und Geist zeigt, dass sie sich nicht mit den vermeintlichen Grenzen (Mensch – Tier, Natur – Übernatur) zufriedengeben. Sie befinden sich in einer beständigen Transformation, wirken daher häufig wie „übersättigte Zeichen, Abgründe an Bedeutung“ (106). Sie changieren zwischen Tier und Engel, leben in einer tiefen Intimität mit Tieren. Die Säulenheiligen etwa – auf den üblichen Abbildungen fehlen ihnen die Beine – sind B. zufolge gar posthumane Mensch-Stein-Hybride. (IV) „Queering of desire“: Wenn die Heiligen der scheinbar klaren Grenze zwischen den Wesen verlustig gegangen sind, dann erfahren sie diese Öffnung ihres Selbst schließlich auch als eine ethische Bereicherung: Heiligkeit bedeutet dann, „auf die Verletzlichkeit der anderen Wesen freundlich zu antworten“ (142).

Sollte es etwa stimmen – so fragt B. im Rückblick auf dieses Kap. –, dass der Posthumanismus am Ende gar keine (Mode-)Erscheinung der letzten Jahre darstellt, sondern immer schon Teil des frühchristlichen Selbstverständnisses war?

Schließlich widmet sich ein dritter Teil (145–218) den „Dingen und Praktiken“: Gegen die Bedeutungslosigkeit der materiellen „Dinge“ wird deren Aktivität und Relationalität betont. Es geht B. darum, frühchristliche „Ding-Praktiken“ als ökologische Relationen zu lesen.

Dinge können berühren, sie interagieren mit anderen Wesen und Dingen (150ff). Überhaupt scheinen die Sinne, wenn sie von den frühchristlichen Schilderungen der Ding-Begegnungen her gelesen werden, mehr und mehr zu verschwimmen: Das Anschauen des Kreuzes etwa kann bereits seiner Berührung gleichkommen. Somit eröffnen christliche Objekte – B. untersucht etwa den Ring

der Macrina, aber auch Tiermosaik in den frühen Kirchen und deren Architektur – Formen der Präsenz, die anders nicht wahrnehmbar wären. Damit öffnen sie zugleich den Menschen hin auf die Realität einer „kollaborativen, relationalen Materialität“ (164).

Es scheint also, so bilanziert B., dass das frühe Christentum keine scharfe Trennung zwischen der menschlichen und der mehr-als-menschlichen-Welt wahrnahm (212). Es besaß vielmehr eine „animistische Sensibilität“ (212), die selbst gegen die theologischen Doktrinen gelebt wurde.

B.s gleichermaßen brillante wie angenehm lesbare Analyse ist sicher einer der bedeutendsten Beiträge zu der stets drängender werdenden Frage, mit welchen Antworten das Christentum angesichts der ökologischen Katastrophe aufwarten kann: Keine Stewardship-Ethiken sind hier gemeint, keine Beschwörungen einer ohnehin längst verwaschenen Mitgeschöpflichkeits-Rhetorik, sondern die – wie B. mit spielerischer Leichtigkeit zeigt – immer schon in der Tradition angelegte Anerkennung der Permeabilität alles Lebendigen.

Über die Autorin:

Simone Horstmann, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund (simone.horstmann@tu-dortmund.de)