

Jürgen
Moltmann

Hoffen
und
Denken

Beiträge zur Zukunft der Theologie



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Jürgen Moltmann

Hoffen und Denken

Beiträge zur Zukunft der Theologie

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

DTP: Breklumer Print-Service, Breklum

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-3009-3 (Print)

ISBN 978-3-7887-3010-9 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

VORWORT

Mit dem Titel HOFFEN UND DENKEN nehme ich eine Wirkung der HOFFNUNG auf die Vernunft auf: Die Zukunftshoffnung macht das Denken zu einem antizipierenden Denken. „Denken heißt überschreiten“ hatte Ernst Bloch gelehrt. Die christliche Hoffnung zieht die verheißene Zukunft Gottes in die Gegenwart hinein und bereitet die Gegenwart für diese Zukunft vor. Denken in der Kraft der Hoffnung trägt der Wirklichkeit nicht die Schleppe nach, sondern die Fackel voran, hatte Kant treffend gesagt. Die geschichtlich-eschatologische Kategorie ist die Kategorie Novum: der neue Geist, das neue Herz, der neue Mensch, der neue Bund, das neue Lied und zuletzt die Verheißung: „Siehe, ich mache alles neu.“ (Ofb 21,5)

Alle meine Aufsatzbände dienten neuen theologischen Entwürfen und theologischen Experimenten:

Perspektiven der Theologie, München 1968

Zukunft der Schöpfung, München 1977

In der Geschichte des dreieinigen Gottes, München 1991

Gott im Projekt der modernen Welt, Gütersloh 1997

„Sein Name ist Gerechtigkeit“, Gütersloh 2008

Dieser Aufsatzband HOFFEN UND DENKEN enthält überwiegend Arbeiten aus den letzten fünf Jahren. Ich habe aber auch zwei ältere Texte aufgenommen, weil es vermutlich mein letzter Aufsatzband sein wird.

Im *ersten Teil* habe ich Vorträge und Essays für die anstehende ökologische Reformation der christlichen Theologie und Spiritualität gesammelt. Es geht von der Erde in die Stadt, von der Seele in die Sinne, um zu neuen Gotteserfahrungen und zu neuen menschlichen Selbsterfahrungen in der Erdgemeinschaft anzuregen.

Im *zweiten Teil* beginne ich mit einer Arbeit von 1959 über die calvinistische Sicht der Perseveranz im Glauben, deren Kraft in der unauslöschlichen Hoffnung liegt, um eine Wurzel der THEOLOGIE DER HOFFNUNG (1964) freizulegen und die modische Oberflächlichkeit des Religiösen in der westlichen Welt zu durchbrechen. Dies sind Zeiten der Christenverfolgungen im mittleren Osten und in Afrika. Dort wird in der Perseveranz des christlichen Glaubens widerstanden und gestorben. DIE GEBURT DER NEUZEIT AUS DEM GEIST CHILIASTISCHER THEOLOGIE ist ein unveröffentlichter Text. Die Zeit zwischen der Nachreformation und der Voraufklärung hat mich historisch immer faszi-

niert. Im theologischen und philosophischen Chiliasmus glaube ich den Schlüssel für den Übergang gefunden zu haben. Für die Emanzipation der Juden in die bürgerliche Gesellschaft war der christliche Chiliasmus die wichtigste Voraussetzung. Dann kommt der themagebende Aufsatz über HOFFEN UND DENKEN mit einer Kritik an Bloch und dem alten Hegel und der Aufnahme der transzendentalen Einbildungskraft von Immanuel Kant. Um nicht immer auf Zukunft und Hoffnung festgelegt zu werden, habe ich zu meinem 85. Geburtstag eine Tagung in Bad Boll über DAS GEHEIMNIS DER VERGANGENHEIT veranstaltet: Aber ich habe mich von meinem Lebensthema nicht weit entfernt: Vergangenheit ist „vergangene Zukunft“ wie Reinhard Kosellek sagte. 1926 hatte der Engländer J. K. Mozley die IMPASSIBILITY OF GOD mit „six necessary questions“ an die Vertreter der PASSIBILITY OF GOD verteidigt. Nach 88 Jahren, so dachte ich, verdient er eine Antwort. Ich habe sie 2014 in Oxford zu Ehren von Paul Fiddes gegeben.

Die Auswahl der Zeitgenossen im *dritten Teil* ergab sich rein zufällig. Es kommen meine Göttinger Lehrer Hans-Joachim Iwand, Ernst Wolf und Otto Weber nicht vor, denen ich meinen Anfang in der Theologie verdanke. Es fehlen auch meine Assistenten und Doktoranden, mit denen ich im Gespräch gelernt habe. Dafür kommen Christoph Blumhardt vor, dem ich mich „gleichzeitig“ fühle. Dietrich Bonhoeffer und Ernst Bloch kommen zu Wort, auf die ich gehört habe. Von dem überragenden Lehrer meiner Generation Karl Barth hat mir seine Umwandlung der calvinistischen Prädestinationslehre in die Lehre von der Gnadenwahl am meisten eingeleuchtet. Ein orthodoxer Theologe aus Rumänien und ein reformierter Theologe aus Holland folgen, bevor ich mit einem Gedenken an Helmut Gottwitzer und persönlichen Erinnerungen an Wolfhart Pannenberg abschließe. Weil ich durch meine Frau Elisabeth Moltmann-Wendel mit der entstehenden Feministischen Theologie, die nicht vergessen werden darf, immer im Gespräch war, habe ich unseren gemeinsamen Vortrag auf der ökumenischen Konferenz 1981 in Sheffield an den Schluss gesetzt.

Diese Texte sind in verschiedenen Kontexten entstanden. Darum sind sie nicht einheitlich wie die Kapitel in einem Buch und die Anmerkungen sind auch nicht vereinheitlicht. Sie sind aber zu finden, und am Schluss steht eine Liste der Orte, an denen die Vorträge gehalten wurden, und der Erstveröffentlichungen.

Ich danke dem Neukirchener Verlag für die Veröffentlichung und besonders Herrn Ekkehard Starke für die Betreuung dieses Buches.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I

1. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“	3
2. Die Hoffnung der Erde	15
3. Eine gemeinsame Religion der Erde	25
4. Ist die Welt unfertig?	37
5. Ist die Stadt ein Ort der Hoffnung?	51
6. Gott und die Seele – Gott und die Sinne	65

II

1. Erwählung und Beharrung der Gläubigen	93
2. Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist chiliastischer Theologie	111
3. Hoffen und Denken: „Denken heißt überschreiten“	135
4. Das Geheimnis der Vergangenheit	151
5. The Passibility or Impassibility of God	159

III

1. Christoph Blumhardt – ein Theologe der Hoffnung	195
2. Theologie mit Dietrich Bonhoeffer	211
3. Ernst Bloch und das Erbe der Hoffnung	227
4. Prädestination	241
5. Dumitru Staniloae: Orthodoxie im ökumenischen Kontext ..	253
6. Arnold A. van Ruler und die Gestaltwerdung Christi in der Welt	261
7. Zum Gedenken an Helmut Gollwitzer	273
8. Persönliche Erinnerungen an Wolfhart Pannenberg	275
9. Menschwerden in einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern	279

Nachweis der Erstveröffentlichungen	293
---	-----

I

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“

Eine Kultur des Lebens gegen die tödlichen Gefahren dieser Zeit

Was mich seit langem am meisten bewegt, soll Thema dieses Vortrags sein: eine Kultur des Lebens, die der Barbarei des Tötens überlegen ist. Eine Liebe zum Leben, die den drohenden Zerstörungen der Lebenswelt trotzt. Ich beginne mit dem bekannten Vers des schwäbischen Dichters Friedrich Hölderlin und folge seinem Blick in die universale Zukunft der Welt:

Wo aber Gefahr ist,
wächst das Rettende auch.

Wir werden sehen, ob dieser Spruch tröstlich ist oder gefährlich, wenn wir die Möglichkeiten einer Kultur des Lebens angesichts der realen Vernichtungen, die uns und unsere Welt bedrohen, erkunden.

Ich beginne mit den Gefahren und antworte mit den Dimensionen einer lebensfähigen und im wörtlichen Sinn liebenswürdigen Welt. Am Schluss möchte ich auf die erste Zeile der berühmten Patmos-Hymne von Friedrich Hölderlin zurückkommen:

Nah ist
und schwer zu fassen der Gott.

Terror des universalen Todes

Das ungeliebte Leben

Das menschliche Leben selbst ist heute in Gefahr. Es ist nicht in Gefahr, weil es vom Tod bedroht ist. Das war es immer. Es ist in Gefahr, weil es nicht mehr geliebt wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg stellte Albert Camus fest: „Es ist das Geheimnis Europas, dass es das Leben nicht mehr liebt.“

Das stimmte. Ich erinnere mich mit nicht endendem Erschrecken. Meine Generation wurde in einen mörderischen Krieg geschickt und erfuhr 1945 sein vernichtendes Ende. Wir waren so sehr an den Tod gewöhnt, dass uns das Leben egal wurde, weil es sinnlos gemacht worden war. Durch einen seelischen Panzer der Gleichgültigkeit wurde man unberührbar. Erst langsam erwachten die Überlebenden wieder zum Leben.

Heute begegnet uns eine neue „Religion des Todes“. „Eure jungen Leute lieben das Leben“, sagte Mullah Omar von den Taliban westlichen Jour-

nalisten, „unsere jungen Leute lieben den Tod.“ Nach dem Massenmord in Madrid am 11. März 2004 fand man Bekennerschreiben gleichen Inhalts: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“. Das ist die um sich greifende Terrorideologie gegen die „gottlose“ westliche Welt, die jedoch zunächst in der islamischen Welt zahllose Opfer kostet. Diese Liebe zum Tod gab es in Europa auch einmal: „Vive la muerte“, schrie ein alter faschistischer General im spanischen Bürgerkrieg. „Es lebe der Tod!“ Einen Massen-selbstmörder kann man nicht abschrecken. Er hat den Schrecken gebrochen. Er will sterben.

Hinter dieser terroristischen Oberfläche lauert eine größere Gefahr: Alle Friedens-, Abrüstungs- und Atomwaffensperrverträge haben eine selbstverständliche Voraussetzung: den Überlebenswillen aller Teilnehmer. Was aber geschieht, wenn ein Teilnehmer nicht überleben will, weil er an Stelle seines Lebens den Tod liebt, wenn er mit seinem Tod diese ganze, verdorbene, gottlose Welt mit sich in den Abgrund reißen kann? Bis heute haben wir es nur mit einem internationalen Netzwerk von Selbstmordattentätern und einzelnen todeswütigen Schülern zu tun. Was aber geschieht, wenn eine ganze Nation, die im Besitz von ABC-Waffen ist, nicht überleben, sondern in den Tod gehen will, wenn sie damit diese „böse Welt“ oder jene „ungläubige Welt“ zerstören kann, oder wenn sie so in die Enge getrieben wird, dass sie jede Hoffnung fahren lässt? Abschreckung funktioniert nur, wenn auch der Gegner überleben will. Wem aber das eigene Leben gleichgültig geworden ist, der hat den Schrecken der Abschreckung gebrochen. Wer aus religiösen Gründen überzeugt ist, sich selbst zum Opfer bringen zu müssen, um die Welt zu erlösen, kann nicht mehr mit dem Tod bedroht werden. Wer den großen Krieg will, auch wenn er selbst darin zugrunde geht, ist jenseits jeder Abschreckung.

Die Attraktion der Vernichtung einer als morsch, verdorben oder gottlos angesehenen Welt kann offensichtlich zu einem universalen Todeswunsch werden, dem das eigene Leben geopfert wird. Der Tod wird dann zu einer faszinierenden Gottheit mit der Lust am Untergang. Diese „Religion des Todes“ ist der reale Feind jeder Liebe zum Leben, jeder Bejahung des Daseins, jedes Überlebenswillens.

Das nukleare Selbstmordprogramm

Hinter dieser gegenwärtigen politischen Gefahr für das gemeinsame Leben der Völker steht immer noch eine ältere Drohung im Raum: Als die Atombomben erfunden und im August 1945 auf Hiroshima und Nagasaki abgeworfen wurden, endete nicht nur der Zweite Weltkrieg, das ganze Menschengeschlecht trat auch in seine Endzeit ein. Das ist ganz unreligiös gemeint: Endzeit ist das Zeitalter, in dem das Ende der Menschheit jederzeit möglich ist. Durch die Möglichkeit eines großen Atomkrieges

wurde das Menschengeschlecht im Ganzen sterblich. Den nuklearen Winter nach einem großen Atomkrieg kann kein Mensch überleben. Zwar ist seit dem Ende des Kalten Krieges 1989 ein großer Atomkrieg zur Zeit nicht sehr wahrscheinlich, aber es stehen immer noch riesige Arsenale mit Atom- und Wasserstoffbomben in den USA, Russland, China, England, Frankreich, Indien und Pakistan – und nicht zuletzt in Israel – zur Selbstvernichtung der Menschheit bereit. Denn „wer zuerst schießt, der stirbt als Zweiter“. Das war die „mutually assured destruction“ (die gegenseitig zugesicherte Vernichtung). Das ist heute ein latentes, aber stets präsentestes Selbstmordprogramm der Menschheit, das viele vergessen haben, weil es aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt worden war, bis kürzlich Präsident Obama in Prag das Ideal einer „atomwaffenfreien Welt“ wieder belebte und in neue Abrüstungsverhandlungen mit Russland eintrat. Da wurde es vielen wieder bewusst: Es hängt wie ein dunkles Schicksal über der Menschheit, und wir spüren seine Wirkungen auf das öffentliche Bewusstsein in dem, was die Amerikaner „nuclear numbing“ nennen: nukleare Betäubung und Vergessenheit.

Das soziale Verelendungsgefälle

Eine allgegenwärtige Beeinträchtigung des Lebens liegt in der sozialen Verelendung. Seit mehr als vierzig Jahren hören wir immer wieder und überall die Klage darüber, dass trotz aller politischen Bemühungen „die soziale Schere zwischen Reich und Arm“ immer weiter auseinanderklafft. Nicht nur in den armen Ländern der Dritten Welt beherrscht eine kleine reiche Oberschicht die Massen der Armen, auch in den Demokratien der Ersten Welt nehmen die Abstände zwischen millionenschweren Manager-einkommen und Sozialhilfe-Empfängern, Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen groteske Züge an. Demokratie aber gründet nicht nur in der Freiheit ihrer Bürger und Bürgerinnen, sondern auch in deren Gleichheit: Ohne soziale Gerechtigkeit in den Lebenschancen und der Vergleichbarkeit der Lebensverhältnisse stirbt das Gemeinwohl, und damit zerfällt auch der Zusammenhalt einer Gesellschaft. Seit den demokratischen Revolutionen in England, Amerika und Frankreich ist der Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit die politische Aufgabe in den europäischen Staaten. Nach der Deregulierung der Wirtschaft und der Finanzen durch die amerikanische Politik und alle, die ihr folgten, sind die Missverhältnisse zwischen Freiheit und Gleichheit für viele Menschen in unseren Staaten lebensgefährlich geworden, weil sie in die Ohnmacht und die Armut geführt werden. Ein politisch, d. h. durch das Gemeinwesen nicht mehr kontrollierbarer Kapitalismus wird demokratiefeindlich, weil er den Gemeinsinn einer Gesellschaft zerstört. Wir befinden uns auf sozial abschüssigem Gelände. Die auf der sozialen Leiter absteigen, spüren die Angst. In der modernen

Konkurrenzgesellschaft fallen die Verlierer und steigen die Gewinner auf, „and the winner takes it all“ (der Gewinner kassiert alles). Die Lebensangst, es nicht zu schaffen, wird zur Existenzangst moderner Menschen. Doch: Ist die Angst eine gute Antriebskraft für das Leben, für Arbeit und Glück?

Die ökologische Weltvernichtungsfalle

Im Unterschied zu jener atomaren Bedrohung ist der Klimawandel nicht mehr nur eine Gefahr, sondern eine schon beginnende Katastrophe. Sie ist nicht nur latent vorhanden, sondern im öffentlichen Bewusstsein sehr präsent. Sie ist genau so eingetreten, wie sie von Dennis Meadows und in der Studie des Club of Rome „Grenzen des Wachstums“ (1972) angekündigt worden ist. Doch das öffentliche Bewusstsein hinkt der Erkenntnis der realen Entwicklung hinterher. Warum ist das so? Erhard Eppler hat wohl Recht mit seiner ironischen Bemerkung: Die einen wissen nicht, was sie tun, und die anderen tun nicht, was sie wissen. Wider besseres Wissen ist auch in Deutschland zu wenig geschehen, und was geschieht, kommt immer etwas zu spät. Warum? Ich vermute: Weil trotz der aufgewiesenen natürlichen Grenzen des Wachstums die Ideologie des permanenten Wachstums ungebrochen weiterverkündet wird, um mit diesem Versprechen die Lösung der sozialen Probleme aufzuschieben.

Die Biosphäre des Planeten Erde ist jedoch unser begrenzter Lebensraum. Die Globalisierung der menschlichen Zivilisation hat ihre Grenzen erreicht und beginnt, die Lebensbedingungen im Lebensraum der Erde nachhaltig zu verändern. Jahr für Jahr sterben die schwächeren Tier- und Pflanzenarten aus. Die Luftverschmutzung zerstört die Ozonschicht und heizt das Klima auf, es schmelzen die Eiskappen an den Polen, der Meeresspiegel steigt, die Wüsten wachsen usw. Wir wissen das alles, aber wir sind wie gelähmt und ändern weder unsere Ökonomie noch unsere Lebensweise. Wir tun nicht, was wir wissen. Das kann man „ökologisches numbing“ nennen, Gewöhnung an den Untergang unserer Lebenswelt in Zeitlupe. Nichts beschleunigt eine Katastrophe so sehr wie gelähmtes Nichtstun.

Wir wissen nicht, ob die Menschheit ihr selbst gemachtes Schicksal überleben wird und sich aus dieser Selbstmordfalle befreien kann. Das ist auch gut so: Wüssten wir, dass wir nicht überleben können, würden wir nichts mehr dagegen tun. Wüssten wir, dass wir überleben werden, würden wir auch nichts tun. Nur wenn die Zukunft für beides offen ist, sind wir genötigt, hier und heute das Notwendige zu tun, um die auf uns alle zukommende Not zu wenden. Weil wir nicht wissen können, ob und wie lange die Menschheit überleben kann, müssen wir heute so handeln, als ob von uns heute die Zukunft der Menschheit abhinge, und darauf

vertrauen, dass uns und unseren Nachkommen das Leben gelingen kann. Aber muss das Menschengeschlecht überhaupt überleben? So könnte man zynisch fragen. Sind nicht auch die Dinosaurier gekommen und verschwunden?

Die Existenzfrage: Ob eine Menschheit sein soll oder nicht

Es gibt heute mehr als sechs Milliarden Menschen auf der Erde. Die Erde könnte auch unbewohnt sein. Sie hat die längste Zeit ohne Menschen gelebt und wird wohl auch noch Millionen Jahre leben, falls das Menschengeschlecht einmal aussterben sollte. Sind wir nur zufällig da oder liegt es im Bauplan der Evolution, dass wir erscheinen sollten? Hätte die Natur ein „starkes anthropisches Prinzip“, dann könnten wir uns „At home in the universe“ fühlen, wie der Buchtitel von Stuart Kauffmann verspricht. Aber ein solches starkes anthropisches Prinzip ist nicht nachweisbar. Suchen wir auf unsere Existenzfrage eine Antwort im Universum, werden wir bei der traurigen Feststellung von Steve Weinberg landen: „The more the universe seems comprehensible the more it also seems pointless“ (Je mehr das Universum begreifbar erscheint, desto mehr scheint es sinnlos zu sein). Das Schweigen des Weltraums und die Kälte des Universums können Menschen in tiefe Schwermut versetzen. Jedenfalls sagen uns weder die Sterne noch die Gene, ob eine Menschheit da sein soll oder nicht. Wie aber können wir das Leben lieben und unser Dasein bejahen, wenn es zuletzt ein Zufallsprodukt der Natur ist, im Grunde überflüssig und belanglos für den Lauf der Welt, möglicherweise sogar nur eine kleine Fehlentwicklung in der Evolution? Gibt es dann eine „Pflicht zum Dasein“ und eine „Pflicht zur Zukunft“, wie Hans Jonas fragte, indem er diese Existenzfrage des Menschseins ernst nahm? Gibt es auf sie keine Antwort, dann bleibt jede Kultur des Lebens im Grunde ungewiss und steht auf schwankendem Boden.

Eine Kultur des gemeinsamen Lebens

Wachsen die Gefahren schneller als das Rettende?

„Mit der Bombe leben“

Obamas Traum von einer „Welt ohne Kernwaffen“ ist nur ein Traum. Niemand rechnet damit, dass die Menschen eines Tages wieder unfähig werden, das zu tun, was sie jetzt tun können. Wer die Formel der Weltvernichtung einmal gelernt hat, kann sie nicht mehr vergessen. Seit Hiroshima 1945 hat die Menschheit ihre atomare Unschuld verloren.

Zur Zeit des Kalten Krieges haben wir so gedacht:

Negativ: Hiroshima hat auch die Qualität der menschlichen Geschichte verändert. Unsere Zeit ist zur befristeten Zeit geworden. Der Kampf um das Überleben der Menschheit wird zum Kampf um die Zeit. Wir können unsere Zeit des möglichen Endes verlängern, indem wir dem Frieden immer neue Zeitfristen schaffen. Das Bemühen um Aufschub des Endes ist ein permanenter Kampf um das Überleben, ein Kampf ohne Sieg, im besten Fall ein Kampf ohne Ende. Wir und alle kommenden Generationen fristen das Leben unter dem Damoklesschwert der Bombe. Das aber heißt: Leben versteht sich nicht mehr von selbst, Leben wird zur ersten Aufgabe der politischen Kultur. Das ist ein neues Leben: ein Leben trotz der atomaren Bedrohung, ein Leben gegen den Tod.

Positiv: Aber das nukleare Zeitalter ist auch das erste gemeinsame Zeitalter der Völker. Aus den vielen verschiedenen Traditionen der Völker ist seit Hiroshima die eine, gemeinsame Weltgeschichte der Menschheit geworden. Die Völker treten in das erste gemeinsame Zeitalter der Menschheit ein, weil sie alle zum Opfer werden können. In dieser Situation ist ein Überleben nur denkbar, wenn die Völker sich zu einem kollektiven Handlungssubjekt für das Überleben zusammenschließen. Nur die internationale Gemeinschaft der Nationen kann eine solche Sicherheitspartnerschaft organisieren und damit einer transnationalen Vereinigung der Menschheit auf dem Boden der Menschenrechte den Weg bereiten.

Die lebensrettende Vereinigung der Menschheit im Zeitalter der nuklearen Bedrohung verlangt nicht zuletzt die Relativierung der Einzelinteressen der Nationen und der Religionen auf das gemeinsame Interesse am Leben. Das ist der realistische Grund für die Forderungen nach Toleranz und der Anerkennung des Anderen heute. Das ist aber auch der Grund für die notwendige Überwindung der Gewaltpotentiale in den verschiedenen Ideologien und Religionen.

Abschreckung sichert heute den Frieden nicht mehr, weil sich Selbstmordattentäter nicht abschrecken lassen. Allein die Gerechtigkeit sichert einen dauerhaften Frieden. Es gibt keinen anderen Weg zum gemeinsamen Frieden als das gerechte Handeln und den gerechten Ausgleich. Frieden, so hat man gesagt, ist nicht die Abwesenheit von Gewalt, sondern die Anwesenheit von Gerechtigkeit. Es folgt daraus, dass es keinen Frieden gibt, wo Unrecht und Gewalttat herrschen, auch wenn dort „Ruhe und Ordnung“ erzwungen werden. Die Ausgaben für die Sicherheit wachsen bei denen, die es sich leisten können, ins Unermessliche, wenn keine politische Gerechtigkeit den Frieden sichert. Nur mit Gewalt können Unrechtssysteme am Leben gehalten werden. Es gibt keinen Frieden, wo

solche Gewalt herrscht, denn dort regieren Angst und Misstrauen. Gewaltssysteme sind auf Sand gebaut, sie sind nicht auf Dauer gestellt, ihre Tage sind gezählt.

Frieden ist kein Zustand, sondern ein Prozess, kein Besitz, sondern ein gemeinsamer Weg für den Abbau von Gewalt und den Aufbau von gerechten Strukturen.

Soziale Gerechtigkeit schafft sozialen Frieden

Die Schere von Arm und Reich geht weiter auseinander, aber die Alternative zur Armut ist nicht Reichtum, die Alternative zu Armut und Reichtum ist Gemeinschaft. Man kann in Armut leben, wenn sie gemeinsam getragen wird, wie wir es in den Hungerjahren nach dem Krieg erfahren haben. Erst die Ungerechtigkeit macht die Armut zur Qual. Erst die Aufkündigung der Gemeinschaft erregt den gerechten Zorn des Volkes. Sind alle in der gleichen Situation, dann hilft man sich gegenseitig. Hört aber die Gleichheit auf, weil die einen gewinnen und die anderen verlieren, dann endet auch die gegenseitige Hilfe. Mit der Gemeinschaft meine ich hier sowohl die überschaubaren Solidargemeinschaften wie auch den inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft in sozialer Ausgewogenheit und sozialem Frieden. Es sind doch nicht Brot und Fußballspiele, die eine Gesellschaft wirklich vereinigen. Erst die soziale Gerechtigkeit schafft dauerhaften sozialen Frieden.

Jener Individualismus, der sagt: „Jeder ist sich selbst der Nächste, jeder muss sehen, wo er bleibt“, macht Menschen ohnmächtig. Die Fragmentierung der Arbeit in Zeitarbeit, Zeitverträge und Leiharbeit lähmt die Lebensplanung der Betroffenen und zerstört ihre Zukunft. In Solidargemeinschaften aber werden Menschen stark und reich: reich an Beziehungen zu Nachbarn und Freunden, Genossen und Kollegen, auf die man sich verlassen kann, also stark durch Anerkennungen und Wertschätzungen. Viele hilfreiche Aktionen sind aus solchen Gemeinschaften entstanden: Kindergärten, Kranken- und Altenpflege, Behindertenverbände und die Hospizbewegung.

Wettbewerb und Konkurrenz sind starke Antriebskräfte, gewiss aber nur im Rahmen eines gemeinsamen Lebens und das heißt, nur in den Grenzen sozialer und ökologischer Gerechtigkeit. Es gibt Lebensbereiche, die nicht der ausufernden Marktlogik unterworfen werden dürfen, weil sie anderen Gesetzen folgen. Patienten sind keine Kunden und Studenten sind keine Konsumenten der Wissenschaften und der Forschung. Soziale Gerechtigkeit heißt in dieser Hinsicht auch: alles an seinem Ort und jedes zu seiner Zeit.

Ehrfurcht vor dem Leben

Wenn es in einem Lebenssystem, das eine menschliche Gesellschaft mit der umgebenden Natur verbindet, zu einer Krise im Sterben der Natur kommt, entsteht logischerweise eine Krise des ganzen Systems. Die ökologische Krise ist eine solche Totalkrise. Sie ist darum nicht nur technisch zu lösen, sondern fordert eine Umkehr auch der Einstellungen zum Leben, des Lebensstils und der Grundwerte und Überzeugungen. Welche Grundwerte regieren unsere wissenschaftlich-technische Zivilisation? Es ist vorrangig der Wille zur Machtergreifung über die Natur. Erst die moderne Industriegesellschaft ist nicht mehr auf Harmonie mit den Kreisläufen und Rhythmen der Natur angelegt, wie es die Agrargesellschaften waren und sind, sondern auf Expansion und Fortschritt nach den eigenen Projekten der Menschen. Der neue Anthropozentrismus verdrängte die alte Orientierung am Kosmos. Also wird die Natur der Erde zur Umwelt der menschlichen Zivilisation gemacht und die Umwelten der anderen Lebewesen werden in die menschliche Umwelt integriert. Nichts zerstört Natur so sehr wie ihre Reduzierung auf die Umwelt der Menschen.

Die Krise der modernen Industriekultur verlangt im Bereich der Grundwerte und Überzeugungen eine Umkehr zur „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer), und zwar vor jedem einzelnen Leben und vor der großen Lebensgemeinschaft alles Lebendigen. An die Stelle der Anthropozentrik wird eine neue Biozentrik treten. Wir können nicht wieder zur alten Kosmosorientierung zurückkehren; das wäre romantisch, nicht realistisch. Aber wir können mit dem ökologischen Umbau der Industriegesellschaft beginnen und zu einer postindustriellen Gesellschaft kommen. Darin geht es um die naturverträgliche Integration der menschlichen Gesellschaft in die Lebensbedingungen der Erde. An Stelle des linearen Fortschritts von Produktion, Verbrauch und Abfall werden die Kreisläufe der erneuerbaren Energien und die Kreislauf-Ökonomie treten und Stabilität schaffen: Nur was wiederkehrt, vergeht nicht.

Die Earth-Charta von 1992/2000 weist in diese Zukunft des Lebens:

Der Mensch ist ein Teil der Natur.
Alle anderen Lebensformen der Natur sind vom
Menschen zu achten
unabhängig von ihrem Wert für den Menschen.

Das deutsche Tierschutzgesetz von 1986 machte einen Anfang und nennt die Tiere „Mitgeschöpfe“ der Menschen.

Das geliebte Leben in Zeiten der Gefahren

Menschliches Leben ist nicht nur eine Gabe des Lebens, sondern auch eine Aufgabe der Menschlichkeit. Sie anzunehmen und zu erfüllen fordert in den Zeiten des finalen Terrors besonderen Lebensmut. Das terrorisierte Bewusstsein lähmt den Lebenswillen und befördert den Rückzug in das private Leben oder in vermeintliche spirituelle Sicherheiten. Damit wird jedoch der Weg für den Terror und für kommende Katastrophen freigegeben. Es muss gelebt werden, es muss heute gegen den Terror und gegen die Bedrohungen gelebt werden! Das Leben, das eigene, das gemeinsame und das universale Leben muss gegen den universalen Tod gelebt werden. Wir stellen dafür einige Faktoren zusammen:

- Menschliches Leben muss bejaht werden, denn es kann auch verneint werden. Ein Kind kann nur in einer Atmosphäre der Bejahung aufwachsen und gesund leben. Wird es als ungewolltes Kind in eine Atmosphäre der Ablehnung geboren, verkümmert es seelisch und verkommt leiblich. Wenn es Bejahung erfährt, kann es sich selbst bejahen, und das ist lebensnotwendig. Was für ein Kind gilt, gilt für alle Menschen ihr Leben lang. Erfahren wir Annahme, Bejahung und Wertschätzung, dann werden wir in Leib und Seele zum Leben motiviert. Erfahren wir Ablehnung, ziehen wir uns zurück, erfahren wir schwere Kränkung, werden wir krank. Das fordert eine Selbstbejahung des Lebens heraus, die mit solchen Verneinungen fertig wird, weil das Ja zum Leben größer ist als jedes Nein gegen das Leben, denn es kann gegenüber den bloßen Verneinungen schöpferisch Neues hervorrufen.
- Menschliches Leben ist Teilnahme. Es wird lebendig, wo es Anteilnahme erfährt, und es bleibt lebendig, solange es an anderem Leben teilnehmen kann. Solange du interessiert bist, bist du lebendig! Wir können leicht die Gegenprobe machen: Teilnahmslosigkeit führt zur Apathie, und Apathie ist eine Krankheit zum Tode. Völlige Teilnahmslosigkeit ist ein ganz ungelebtes Leben, ein Sterben vor dem Leben. Das nannte man früher den „seelischen Tod“.
- Menschliches Leben ist durch das Streben nach Erfüllung bestimmt. Aus diesem angelegten Streben gewinnt es seine Dynamik. Das ist „the pursuit of happiness“ (das Trachten nach Glück), wie es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt. Dieses Streben gehört zu den Menschenrechten und ist darum nicht nur privates, sondern öffentliches Recht jedes Menschen. Wir sprechen auch vom „erfüllten“, vom „sinnvollen“ und vom „guten Leben“ und meinen, dass die Potentiale menschlichen Lebens auf eine solche Weise öffentlich verwirklicht werden sollen, dass man das Leben ganz genießen kann.

Wenn wir „the pursuit of happiness“ ernst nehmen und nicht nur unseren privaten Spaß haben wollen, treffen wir auf das massive Unglück und beginnen, daran zu leiden und mit den Unglücklichen zu schreien. Die Compassion, das ist das Mitleiden und die Mitleidenschaft des Lebens, die durch das massive Unglück in der Welt hervorgerufen werden, ist die Kehrseite des „pursuit of happiness“.

Damit komme ich zuletzt zu einem Grundsatz, den wir Hölderlins Freund aus den gemeinsamen Tübinger Stiftsjahren verdanken. Hegel schrieb 1807 in seiner Phänomenologie des Geistes den denkwürdigen Satz:

„Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut
und vor der Verwüstung rein bewahrt,
sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält,
ist das Leben des Geistes.“

Bewusst gelebtes Leben ist ein geliebtes Leben, das die Widersprüche des Todes aushält und den Mut findet, sich in seinen Gefahren zu behaupten.

„Nah ist und schwer zu fassen der Gott“

Zum Schluss spricht der Theologe in mir:

Soll eine Menschheit sein oder sind wir überflüssig?

Gibt es eine Pflicht zum Überleben oder sind Leben und Tod egal?

Sind wir in der Evolution des Lebens notwendig oder eine Fehlentwicklung des Lebens?

Wozu sind wir auf der Erde? Oder ist es einfach gut und schön, da zu sein, wozu auch immer?

Diese Existenzfragen des Menschseins werden nicht erst durch rationale Argumente beantwortet, sondern schon durch einen vorrationalen Glauben oder Unglauben, durch das vernunftleitende Interesse des Vertrauens oder des erfahrungsbedingten Misstrauens.

„Schwer zu fassen“ ist für uns nicht nur der Gott Hölderlins, sondern auch der Sinn unseres Daseins.

Werden wir jedoch unsererseits von diesem Gott „erfasst“, dann wissen wir die Antwort.

In seinem ewigen Ja zum Dasein bejahen wir unser Dasein dem Tod zum Trotz.

In seiner ewigen Liebe lieben wir dieses Leben und widerstehen seinen Verwüstungen.

In seiner Nähe vertrauen wir auf das Rettende, auch wenn die Gefahren wachsen.

Nah ist
und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist,
wächst das Rettende auch.

Die Hoffnung der Erde

Die ökologische Wende der christlichen Theologie und der christlichen Spiritualität

Wir stehen nicht erst seit heute am Ende des Modernen Zeitalters und am Anfang der ökologischen Zukunft unserer Welt, wenn unsere Welt überleben soll. Es ist ein neues Paradigma im Entstehen begriffen, das die menschliche Kultur und die Natur der Erde anders verbindet, als es im modernen Paradigma der Neuzeit geschehen ist. Das moderne Zeitalter war durch die Machtergreifung des Menschen über die Natur und ihre Kräfte bestimmt. Diese Eroberungen und Bemächtigungen der Natur sind heute an ihre Grenzen gekommen. Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass sich das Klima der Erde durch menschliche Einflüsse drastisch verändert. Die Eiskappen der Pole der Erde schmelzen, der Wasserstand erhöht sich, Inseln verschwinden, Dürreperioden nehmen zu, die Wüsten wachsen usw. Wir wissen das alles, aber wir tun nicht, was wir wissen. Die meisten Menschen verschließen die Augen oder sind wie gelähmt. Doch nichts befördert die Katastrophen so sehr wie gelähmtes Nichtstun. Es hat 400 Jahre gebraucht, um die Moderne Welt auszubilden. Für das postmoderne, ökologische Zeitalter haben wir nicht so viel Zeit.

Wir brauchen ein neues Naturverständnis und ein neues Menschenbild und damit eine neue Gotteserfahrung in unserer Kultur. Eine neue Ökologische Theologie kann uns dazu helfen. Warum ausgerechnet die Theologie? Weil das Naturverhältnis und das Menschenbild des Modernen Zeitalters von der modernen Theologie bestimmt wurden.

Es gibt einen bekannten Witz: Zwei Planeten treffen sich im Weltall. Fragt der Eine: „Wie geht es Dir?“ Antwortet der Andere: „Es geht mir ziemlich schlecht. Ich bin krank. Ich habe *homo sapiens*“. Sagt der Eine: „Das tut mir leid. Das ist schlimm. Ich habe das auch gehabt. Aber tröste dich, es geht vorüber.“

Das ist die neue, planetarische Perspektive auf die Menschheit: Geht diese menschliche Planetenkrankheit vorüber, weil sich das Menschengeschlecht selbst abschafft, oder geht sie vorüber, weil das Menschengeschlecht weise wird und die Wunden heilt, die es dem Planeten „Erde“ bis heute zufügt?

1. Das neue Menschenbild: Von der Mitte der Welt zur kosmischen Integration, oder: von der Arroganz der Weltherrschaft zur kosmischen Demut

Bevor wir Menschen „die Erde bebauen und bewahren“ und irgendeine Weltherrschaft oder Schöpfungsverantwortung übernehmen, sorgt die Erde für uns. Sie schuf die günstigen Lebensbedingungen für das Menschengeschlecht und bewahrt sie bis heute. Nicht uns ist die Erde anvertraut, sondern wir sind der Erde anvertraut. Die Erde kann ohne uns Menschen leben und hat es Millionen von Jahren getan, aber wir können nicht ohne die Erde leben.

Wir können das an der modernen Lesart der biblischen Schöpfungsgeschichte beweisen, denn die biblischen Schöpfungsgeschichten Genesis 1 und 2 sind tief im Bewusstsein und Unterbewusstsein der westlichen und der christlichen Menschen eingewurzelt.

1.) Nach der modernen Lesart ist der Mensch die „Krone der Schöpfung“. Allein der Mensch ist zum Bild Gottes geschaffen und zur Herrschaft über die Erde und alle Erdgeschöpfe bestimmt: „Macht euch die Erde untertan [...] und herrscht über die Vögel unter dem Himmel und alle Tiere auf Erden“. (Gen. 1,28) Nach Psalm 8,7 hat Gott den Menschen zum „Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan“. Danach soll der Mensch die Erde und alle seine Mitgeschöpfe wie ein Pharao seine Feinde „unterwerfen“. Nach dem zweiten Schöpfungsbericht soll er eher wie ein Gärtner Gottes Garten Eden „bebauen und bewahren“. Das klingt milder und achtsamer, gleichwohl ist der Mensch in beiden Schöpfungsgeschichten das Subjekt und die Erde samt aller ihrer anderen Bewohner ist sein Objekt. Das ist die berühmte „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“, wie Max Scheler sie nannte.¹ Diese Bibeltex-te sind mehr als 2500 Jahre alt, sie wurden aber erst vor 400 Jahren in der Zeit der Renaissance „modern“.

In der Zeit der Renaissance wurde dieses biblische Menschenbild gesteigert: Der Mensch steht in der Mitte der Welt. Den klassischen Text lieferte Pico della Mirandola 1486 in seiner Schrift „Über die Würde des Menschen“.² Er beginnt mit einem Zitat des islamischen Gelehrten Abdallah: „Nichts gibt es in der Welt, das bewunderungswürdiger ist als der Mensch“, und sieht den Menschen „aus der Reihe des Universums hervorschreiten: beneidenswert nicht nur für die Tiere, sondern auch für die Sterne, ja sogar für die überweltlichen Intelligenzen“ (die Engel).

„Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, [...] damit du als dein eigener, vollkommen frei schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst.“ (10f.)

Als Ebenbild des Schöpfers ist der Renaissancemensch ein „Schöpfer seiner selbst“ oder – wie heute oft gesagt wird – seine „eigene Erfindung“. Die Welt steht unter dem gesetzlichen Zwang der Notwendigkeit, der Mensch aber ist ihr freier Herr. Er macht sich selbst zum „Maß aller Dinge“, zum Erfinder seiner selbst und zum Herrscher seiner eigenen Welt. Von dem Engländer Francis Bacon kam der Ruf, der bis in meine Jugend hinein das deutsche Erziehungssystem prägte: „Wissen ist Macht“. Er verband mit dem wissenschaftlich-technischen Machtgewinn über die Natur einen Erlösungstraum: Der Mensch wurde als Gottes Ebenbild zur Herrschaft über die Natur geschaffen. Durch den Sündenfall verlor er diese gottbestimmte Herrschaft. Durch Naturwissenschaft und Technik gewinnt er „a restitution and reinvesting (in great part) to the sovereignty and power which he had in his first state of creation“³. Welches Gottesbild steht dahinter? Wie Gott der Herr des Universums ist, so soll der Mensch – natürlich der Mann – als sein Ebenbild Herr der Erde werden. Von allen Eigenschaften Gottes ist in dieser Analogie nur die Macht übrig geblieben.

2.) Nach der neuen ökologischen Lesart derselben Schöpfungsgeschichten der Bibel ist der Mensch das letzte Geschöpf Gottes und damit das abhängigste Geschöpf. Der Mensch ist für sein Leben auf der Erde auf die Existenz der Tiere und Pflanzen, der Luft und des Wassers, des Lichtes und der Tages- und Nachtzeiten, auf die Sonne und den Mond und die Sterne angewiesen und kann ohne diese nicht leben. Es gibt den Menschen nur, weil es alle diese anderen Geschöpfe gibt. Sie alle können ohne den Menschen existieren, aber die Menschen nicht ohne sie. Also kann man sich den Menschen nicht als göttlichen Herrscher oder als einsamen Gärtner gegenüber der Natur vorstellen. Was immer seine „Sonderstellung“ und seine besonderen Aufgaben sein mögen, der Mensch ist zuerst ein Geschöpf in der großen Schöpfungsgemeinschaft und „ein Teil der Natur“⁴. Bevor nach der zweiten Schöpfungsgeschichte dem Menschen göttlicher „Atem“ eingehaucht wird, ist er „Erde vom Acker“ (Gen 2,7), und bevor Menschen die Erde „bebauen und bewahren“, wissen sie: „Von Erde bist du genommen und zur Erde sollst du wieder werden.“ (3,19) Nach den biblischen Traditionen hat Gott nicht nur dem Menschen seinen göttlichen Geist eingehaucht, sondern allen seinen Geschöpfen:

„Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie,
nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden zu Staub.
Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du erneuerst die
Gestalt der Erde“. (Ps 104,29.30)

Paulus hörte das „Seufzen und Sehnen nach der Erlösung des Leibes“ (Röm 8,23) bei den Menschen, die vom Geist Gottes bewegt werden. Er hörte darum auch das „Seufzen und Sehnen“ der nicht menschlichen

Schöpfung um sich herum (8,22). Er war überzeugt, dass es der Geist Gottes selbst ist, der uns und die ganze Schöpfung nach der Erlösung vom Todesgeschick seufzen lässt. Der gegenwärtige Geist ist der Anfang der neuen Schöpfung, in der der Tod nicht mehr sein wird, denn er ist der Geist der Auferstehung Jesu und die weite Gegenwart des Auferstandenen. Die orthodoxe Theologie hat das mit der Hoffnung nicht nur auf die Vergottung der Menschen, sondern auch auf die Vergottung des Kosmos zum Ausdruck gebracht: „Die gesamte Natur ist für die Herrlichkeit bestimmt, deren die Menschen im Reich der Vollendung teilhaftig werden.“⁴⁵ Menschen sind in ihrer Eigenart, ihrer Bestimmung und ihrer Hoffnung auf Leben ein Teil der Natur. Also stehen sie nicht in der Mitte der Welt, sondern müssen sich in die Natur der Erde und in die Gemeinschaft ihrer Mitgeschöpfe integrieren, um zu überleben. Die Arroganz der Macht über die Natur und die Freiheit, mit ihr zu machen, was sie wollen, steht ihnen nicht zu, sondern vielmehr eine „kosmische Demut“⁴⁶, wie das große Schöpfungsgedicht von Hiob 38–40 lehrt, und eine achtsame Rücksicht bei allem, was sie der Natur antun. Erst wenn uns unsere Angewiesenheit auf das Leben der Erde und die Existenz der anderen Lebewesen bewusst wird, werden wir aus „stolzen und unglücklichen Göttern“ (Luther) zu menschlichen Menschen werden. Wahres Wissen ist nicht Macht, sondern Weisheit.

2. Gott und die Welt: Von der Unterscheidung von Gott und Welt zur trinitarischen Schöpfungslehre, oder: von einer gottlosen Welt zur Welt in Gott und Gott in der Welt

1.) Die moderne Theologie hat dem biblischen Schöpfungsglauben die fundamentale Unterscheidung von Gott und Welt zugeschrieben. Die Welt ist nicht aus dem ewigen Wesen Gottes, sondern aus seinem freien Willen hervorgegangen. Wäre sie aus Gottes ewigen Wesen hervorgegangen, dann wäre sie selbst göttlicher Natur. Sie wäre dann wie Gott sich selbst genügend, in sich selbst begründet und vollkommen. Als eine Schöpfung Gottes aber sind Himmel und Erde weltlich, himmlisch und irdisch, aber nicht göttlich. Die moderne Auslegung betont, dass der israelitische Schöpfungsglaube die Welt entgöttert, entdämonisiert und im modernen Sinne „säkularisiert“ habe. Mit seinem Schöpfungsglauben hat Israel die Fruchtbarkeitskulte in Kanaan abgeschafft, wie die Eliageschichte erzählt. Darum haben sich moderne Wissenschaftler wie Sir Isaac Newton auf die Bibel berufen, als sie die aristotelische „Weltseele“ aus ihrer Weltanschauung vertrieben und die Welt als seelenlosen Mechanismus verstanden. Schon in Israel fielen die Tabus der altorientalischen Naturreligionen. Die Natur wurde zur Welt der Menschen: „Macht euch die Erde untertan.“ Das haben moderne Theologen aufgegriffen und die

Natur der wissenschaftlichen Erforschung und der technologischen Nutzung der Menschen ausgeliefert. Die wissenschaftlichen Methoden selbst wurden wertfrei, agnostisch oder atheistisch angelegt. Der strikte Theismus der Neuzeit verbannte Gott in das sog. Geheimnis der Transzendenz, um die Welt in einer transzendenzfreien Immanenz für den Menschen zu haben.⁷ In letzter Konsequenz wurde in der Theologie der Moderne Gott weltlos gedacht, um die Welt gottlos zu beherrschen und ohne Gott in ihr zu leben. Ist Gott allein im Jenseits, dann kann man das Diesseits gott-frei erobern und nach eigenen Vorstellungen gestalten.

2.) Es gibt jedoch ein tieferes ökologisches Verständnis der Schöpfung: Der Schöpfer ist seiner Schöpfung nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich verbunden: Die Schöpfung ist in Gott und Gott ist in der Schöpfung. Wie ist das zu denken? Nach der ursprünglichen christlichen Lehre ist der Schöpfungsakt ein trinitarischer Vorgang: Gott der Vater schafft durch sein ewiges Wort in den Energien des Heiligen Geistes die Welt. Sie ist eine nichtgöttliche Wirklichkeit, aber von Gott durchdrungen. Wenn alle Dinge von Gott dem Vater, durch Gott den Sohn und in Gott dem Heiligen Geist geschaffen sind, dann sind sie auch von Gott, durch Gott und in Gott.⁸

„So haben wir doch nur einen Gott,
den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm,
und einen Herrn, Jesus Christus,
durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“ (1 Kor 8,6)

Basilius der Große führte das fort in seiner Schrift „Über den Heiligen Geist“:

„Sieh bei der Erschaffung dieser Wesen den Vater als den vorausliegenden Grund, den Sohn als den schaffenden (Grund) und als den vollendenden (Grund) den Geist, so dass die dienenden Geister im Willen des Vaters ihren Anfang haben, durch die Wirklichkeit des Sohnes in das Sein geführt werden, und durch den Beistand des Geistes vollendet werden.“⁹

Sehen wir den Schöpfungsakt als einen solchen trinitarischen Vorgang an, dann kann er nicht nur „Gott dem Vater, dem Allmächtigen“ zugeschrieben werden, sondern mit gleichem Gewicht auch dem Sohn und dem Geist. Er ist auch kein Akt „nach außen“ (ad extra), sondern ein Akt im Leben der ganzen Trinität. Sofern der Geist durch seine Energien in allen Geschöpfen wirkt, treibt und lebt, ist Gott in seiner Schöpfung gegenwärtig und seine Schöpfung hat in ihm Bestand. Ist der Heilige Geist nach Basilius „der Vollender“, dann sind alle Geschöpfe durch die Energien des Geistes auf ihre zukünftige Vollendung ausgerichtet und werden

zu ihr angetrieben. Die „Vollendung“ der Schöpfung besteht nach den biblischen Traditionen darin, dass der dreieinige Gott seiner vollendeten Schöpfung „einwohnt“ und alle Geschöpfe dann an seiner ewigen Lebendigkeit teilhaben (Offb 21,1–3).

3.) Es folgt aus dieser trinitarischen Sicht der Schöpfung die Vorstellung einer geistgewirkten Welt. In den Energien seines Geistes ist Gott in allen Dingen und alle Dinge sind in Gott. Man kann sich mit Wolfhart Pannenberg den Gottesgeist in der Welt auch als Kraftfeld vorstellen, das alle Dinge energetisiert.

In der mittelalterlichen Welt hat Hildegard von Bingen die Welt so erfahren:

„Der Heilige Geist ist lebenspendendes Leben, Bewegter des Alls und Wurzel alles geschaffenen Seins, er reinigt das All von Unlauterkeit, er tilget die Schuld und salbet die Wunden, so ist er leuchtendes Leben, würdig des Lobes, auferweckend und wiedererweckend das All.“¹⁰

In der Reformationszeit finden wir in Johannes Calvins „Institutio“ eine entsprechende Sentenz:

„Denn der Geist ist überall gegenwärtig und erhält, nährt und belebt alle Dinge im Himmel und auf Erden. Dass er seine Kraft in alles ergießt und dadurch allen Dingen Wesen, Leben und Bewegung verheißt, das ist offenkundig göttlich.“¹¹

In der trinitarischen Schöpfungslehre wird das Werk des transzendenten Vaters mit der immanent verströmenden Gottheit des Heiligen Geistes verbunden mit dem Ergebnis, dass die geschaffene Welt insofern als göttlich anzusehen ist, als sie von göttlichen Kräften getragen, belebt und bewegt wird. Das ist kein „Pantheismus“, denn Gott und Welt sind unterschieden. Das ist auch kein „Panentheismus“, der sagt, dass alle Dinge „in Gott“ sind. Dass Gott durch seinen Geist in allen Dingen präsent ist, sagt am besten die alttestamentlich-jüdische Schechina-Lehre aus: Gott will inmitten seines Volkes Israel „wohnen“. Gott wird in der neuen Schöpfung für immer „wohnen“, wenn alle Dinge seiner Herrlichkeit voll sind (Jes 6,3). Die neutestamentliche Denkform des Inseins, die wir bei Paulus und Johannes finden, nannte die altkirchliche Theologie die *Perichoresis*, die wechselseitige Einwohnung: Gott in der Welt – die Welt in Gott. Ist das reine Spekulation? Nein, das ist die Gotteserfahrung der Liebe:

„Wer in der Liebe bleibt,
der bleibt in Gott
und Gott in ihm.“ (1 Joh 4,16)

3. „Macht euch die Erde untertan“ – „die doch unser aller Mutter ist“?

Die moderne Theologie hat in der Erde immer nur das gesehen, was sich der Mensch nach dem ersten Schöpfungsbericht „untertan“ machen soll. Im Buch Jesus Sirach 40,1 aber wird die Erde „unser aller Mutter“ genannt. Kann man seine eigene Mutter unterwerfen, kann man sie ausbeuten, zerstören und verkaufen?

Die neue ökologische Theologie geht davon aus, dass die Erde unsere „Heimat“ ist:

„Die Menschheit ist Teil eines sich ständig fortentwickelnden Universums. Unsere Heimat Erde bietet Lebensraum für eine vielfältige Gemeinschaft von Lebewesen [...]. Die Lebensfähigkeit, Vielfalt und Schönheit der Erde zu schützen, ist eine heilige Pflicht.“¹²

Wir Menschen sind Erdgeschöpfe. Also stehen wir der Erde nicht gegenüber als ihr Subjekt, sondern sind in unserer Menschenwürde Teil der Erde und Glieder der irdischen Schöpfungsgemeinschaft. Wir selbst sind „Mitgeschöpfe“ mit den anderen Lebewesen. Dieses kosmische Gemeinschaftsgefühl ist umfassender als alle Bereiche der Natur, die wir erkennen und beherrschen können. Darum ist es heute an der Zeit, die Heiligkeit der Erde ins Zentrum zu rücken und uns bewusst in die Erdgemeinschaft zu integrieren.

Die Erde ist nach dem ersten Schöpfungsbericht kein Untertan der Menschen, sondern ein großes schöpferisches Geschöpf und darin einzigartig. Sie bringt Leben hervor, sie „bringt hervor lebendiges Getier, jedes nach seiner Art, Vieh, Gewürm und Tiere des Feldes“ (Gen 1,24). Die Evolution des Lebens und die Erdgeschichte sind ineinander verschränkt. Die Erde bietet nicht nur Lebensraum für eine Vielfalt von Lebewesen, sondern ist auch ihr hervorbringender Lebenschoß.

Die Erde steht im Gottesbund. Hinter dem Noahbund „mit euch, mit euren Nachkommen und allen Tieren der Erde bei euch“ (Gen 9,9–11) steht der Gottesbund der Erde: „Meinen Bogen setze ich in die Wolken und er wird mir ein Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde sein.“ (Gen 9,13) Dieser Bund bringt die Erde in eine direkte Verbindung mit Gott. Er ist das göttliche Geheimnis der Erde.

Die Rechte der Erde in ihrem Gottesbund kommen in der Sabbatgesetzgebung zur Geltung: „Im siebten Jahr soll die Erde (Land) ihren großen Sabbat dem Herrn feiern.“ (Lev 25,4) Die Erde hat ein Recht auf die Sabbatruhe, damit sie ihre Fruchtbarkeit regenerieren kann. Wer den Sabbat der Erde missachtet, macht das Land zur Wüste und wird das Land verlassen müssen (Lev 26,33).