

„Die Herausforderung ist unermesslich“¹ (L. Boff)

Schöpfungstheologie und Ökologie

Franz Gruber, Linz

1. Ein neues Menetekel?

In existenzbedrohenden Krisen wird ein Verdrängungsmechanismus wirksam, der offenbar nicht nur Individuen, sondern erst recht Kollektive betrifft. Erika Schuchardt hat einen achsstufigen Lernprozess unterschieden, an dessen Anfang die Leugnung der Situation und an dessen Ende Integration und solidarisches Handeln stehen.² Dass die Erde einer lebensbedrohenden ökologischen Krise entgegensteuert, wissen wir seit vier Jahrzehnten. Dennoch müssen noch immer neu entdeckte Symptome die mediale und politische Aufmerksamkeit wachrütteln, damit ein kleiner Schritt in Richtung lebensrettende Maßnahmen gesetzt wird. In den 1970er und 1980er Jahren waren es vor allem die Phänomene des Waldsterbens und des sich gefährlich öffnenden Ozonlochs, die chemischen Unfälle in Bhopal und Seveso, vor allem aber die Kernkraftunfälle in Harrisburg und Tschernobyl, die das ökologische Gefahrenpotenzial ins allgemeine Bewusstsein gehoben haben.

Die Reaktionen waren in der Tat beachtlich. Innerhalb kurzer Zeit vereinbarte die Staatengemeinschaft ein Verbot der ozonzerstörenden FCKW-Gase; umweltverschmutzende Industrieanlagen wurden (vor allem in den reichen Industrieländern) mit Filtern und noch aufwändigeren Sicherungsmaßnahmen ausgerüstet; erstmals erlitt die Atomindustrie einen schweren Glaubwürdigkeitsverlust hinsichtlich ihres Versprechens, die definitive Lösung des Energieproblems zu sein, und wir Bürgerinnen und Bürger haben gelernt, den Müll zu trennen. In den westlichen Industrienationen entstanden Umweltbewegungen und grüne Parteien, die den Einzug in die Länder- und Staatsparlamente schafften. Nicht zuletzt setzte die UNO die Ökologieproblematik neben der Friedenthematik an die Spitze ihrer Agenden. Und trotzdem ist die Gefahr nicht gebannt. Im Gegenteil.

Dies alles schien Symptombehandlung und Gewissensberuhigung statt Ursachenbewältigung gewesen zu sein. Denn die ökonomisch-technologische Struktur der modernen Gesellschaft, die den Planet Erde in den ökologischen Kollaps treibt, hat sich nicht verändert, sie hat ihren technisch-industriellen und ökonomischen

1 Boff, Leonardo, *Unser Haus – die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf 1996, 121.

2 Vgl. Schuchardt, Erika, *Jede Krise ist ein neuer Anfang. Aus Lebensgeschichten lernen*, Düsseldorf 1985.

mischen Selbstorganisationsprozess inzwischen sogar globalisiert und damit die ökologische Gefährdung weiter beschleunigt: Das Volumen der Weltwirtschaft hat sich in den vergangenen 25 Jahren mehr als verdoppelt. 60 Prozent der Leistungen der Ökosysteme sind inzwischen beeinträchtigt. Jährlich verschwinden 13 Millionen Hektar Waldgebiete, eine Fläche so groß wie Griechenland.³

Es war nur eine Frage der Zeit, bis im Lärm der neoliberalen Fun- und Erlebnisgesellschaft die Kassandrarufer einer neuen Wissenschaftergeneration wieder gehört und die Warnungen der ökologischen Untergangspropheten registriert werden. Nicht mehr nur Biologen wie in den 1980er Jahren, sondern besonders Klimatologen und sogar schon Ökonomen lesen der Welt ein neues Menetekel vor: Es droht eine überdimensionale, bald unbeeinflussbare Erderwärmung mit unabsehbaren Folgen für die Menschheit und alle Lebensformen auf der Erde. Wir müssen mit Schäden in einem gigantischen Ausmaß rechnen, die Unsummen an finanziellen Ressourcen verbrauchen werden, wenn nicht sofort dagegen Maßnahmen ergriffen werden.

Mit welchen Maßstäben wir es mit den aktuell vor sich gehenden klimatischen Veränderungen zu tun haben, wird am eindrucksvollsten an der Geschwindigkeit des Abschmelzens der polaren Eiskappen sichtbar. Vor acht Jahren entdeckten Forscher des Max-Planck-Instituts für Meteorologie in Hamburg, dass sich erstmals nach Millionen Jahren wieder die Eiskappe am Nordpol öffnet.⁴ Sie prognostizierten, dass in etwa 50 Jahren das nördliche Eismeer im Sommer offen sein wird. Aber schon voriges Jahr schlug die Europäische Weltraumagentur ESA Alarm: Aktuelle Satellitenbilder geben zu erkennen, dass das Polareis so große Risse bekommen hat, dass sich eine Nordostpassage öffnete. Am 20.9.2007 ging die Meldung durch die Presseagenturen: Die Nordwestpassage ist zum ersten Mal eisfrei.⁵ Ein eisfreier Pol im Sommer wird jetzt in 10 bis 20 Jahren wahrscheinlich. So genannte Rückkopplungseffekte beschleunigten offenbar den Treibhauseffekt und die Zufuhr von Warmwasser in die Polarregionen, die ein stärkeres Abschmelzen begünstigten. Damit nicht genug: Gelingt es in den nächsten vierzig Jahren nicht, die Erderwärmung auf einen Anstieg von plus 2° Celsius zu stabilisieren, sind die ökologischen Auswirkungen des Klimawandels unausdenkbar. Der UNO-Klimarat hat den Nationen weltweit noch ein „Zeitfenster“ von maximal 15 Jahren eingeräumt, um wirksame Maßnahmen zu setzen.⁶

3 Vgl. den Artikel von Steiner, Achim, „Wachstum hat seinen Preis“, in: SZ vom 3.1.2008, 20.

4 Vgl. <http://rhein-zeitung.de/on/00/08/21/topnews/klima.html>. Stand 21.8.2000.

5 Vgl. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/0,1518,505951,00.html>. Stand 15.9.2007.

6 Vgl. dazu den Fourth Assessment Report des Intergovernmental Panel on Climate Change: Synthesis Report: <http://www.ipcc.ch/ipccreports/assessments-reports.htm>. Stand 31.1.2008.

Die ökologische Bedrohung nimmt mit solchen Medienberichten eine „apokalyptische“ Färbung an: Sie führt uns das Ende einer Zivilisation vor Augen, welche die Moderne nicht denken kann, weil die Moderne sich durch ihr Gegenteil definiert: der Verunendlichkeit der (endlichen) Fortschrittszivilisation: Grenzenloser Fortschritt, grenzenloser Reichtum, grenzenlose Entwicklung.

So fällt ein Urteil über die Reaktionsmuster gegenüber der Umweltzerstörung ambivalent aus: Es ist zwar ein globales Umweltbewusstsein entstanden, aber die Maßnahmen waren bislang nicht ausreichend. Es finden regelmäßig Klimakonferenzen statt, aber die wirtschaftlichen Prioritäten stellen die Bemühungen um einen Paradigmenwechsel in der Energiefrage in den Schatten. Die neoliberal organisierte Weltwirtschaft, die Entwicklungsprozesse in den großen Schwellenländern Indien, China, Brasilien u.a., der Konsumismus der Bevölkerungen in den Industrienationen, sie konterkarieren die Appelle, dass sich die Erde in einer dramatischen ökologischen Situation befindet. Und wir alle wissen es: „Der Schlüssel, um das Wachstum-Umwelt-Dilemma zu überwinden, ist, ein Wirtschaftswachstum bei möglichst geringer Umweltbelastung zu erzielen und die Anforderungen des Umweltschutzes in Wachstumschancen zu verwandeln.“⁷

2. Die theologische Reaktion in der Systematischen Theologie

In der Systematischen Theologie hat die erste Phase der Ökologiekrise deutliche Spuren hinterlassen. Ich nenne stellvertretend drei Entwürfe, die eine systematisch-theologische Aufarbeitung des Umweltproblems im klassischen Rahmen der Schöpfungslehre versucht haben.⁸

a) Mit dem Entwurf von Jürgen Moltmanns Schöpfungstheologie „*Gott in der Schöpfung. Eine ökologische Schöpfungslehre*“⁹ ist ein erster Höhepunkt in der theologischen Verarbeitung der Ökologiematik erreicht worden. Kein anderer Ansatz der Schöpfungstheologie zuvor hat so konsequent den christlichen Schöpfungsglauben mit dem Problem der Umweltzerstörung verknüpft wie Moltmanns ökologische Schöpfungstheologie.¹⁰ Moltmann verortet die Ursachen der Umweltkrise nicht mehr auf dem ethischen Feld eines ökologisch unangemessenen Handelns, sondern auf dem zivilisatorischen Boden unseres Weltverhältnisses überhaupt. Die Ökokrise ist nach Moltmann eine sich wechselseitig bedin-

7 Steiner, Wachstum 20.

8 Die Begrenzung auf die Dogmatik und hierin wieder auf drei Entwürfe hat im Rahmen dieses Aufsatzes arbeitstechnische Gründe: Nicht eine umfassende Analyse der spirituellen, ethischen und dogmatischen Entwürfe ist angezielt, sondern eine paradigmatische Skizzierung von Ökologie und Schöpfungstheologie.

9 München 1985.

10 Zum Folgenden vgl. ebd. 11-84.

gende anthropologische und theologische Krise, in deren Mittelpunkt das Problem von Macht und Herrschaft steht. Während die Umweltzerstörung auf herrschaftliches Handeln des Menschen zurückgeht, ortet er dessen zivilisatorische Möglichkeitsbedingungen nicht nur in einer risikoblinden Technologisierung, sondern in einem herrschaftlichen Gott-Denken, das seit dem Nominalismus Gott als absolutes Subjekt der Macht (*potentia absoluta*) denkt, demgegenüber die Schöpfung als bloßes Objekt seines Handelns verkommt. In dem Maße aber als sich der Mensch in der Neuzeit selbst als absolutes Handlungs*subjekt* versteht, wird ihm die Welt zum Herrschafts*objekt*, dem er mit Wissen und Technologie zu Leibe rückt.¹¹ Der neuzeitliche und moderne Diskurs der Schöpfung drehte dementsprechend die hermeneutische Logik um: Nicht mehr sollte das Buch der Natur als Zeichenschrift Gottes gelesen, sondern die Schöpfung sollte als profaner Zeichensatz einer naturgesetzlich sich organisierenden Natur entschlüsselt werden. Für Moltmann wurde damit der Sinn des biblischen Schöpfungsglaubens grundlegend verkannt: Schöpfung ist nicht die Chiffre für willkürliches Handeln Gottes im anderen seiner selbst, sondern messianische Einwohnung Gottes in seinem eigenen Haus, die in der Vision des kosmischen Sabbats ans Ziel gelangt. Nicht der Mensch ist darum das Ziel der Schöpfung, wie der neuzeitliche Anthropozentrismus meinte, sondern der Sabbat ist die Krone der Schöpfung.¹² Schöpfung ist Inbegriff der *Gemeinschaft* von Gott und Welt und nicht der *Trennung* von Gott und Welt. So steht Moltmanns Schöpfungstheologie im Wesentlichen auf einer neuen theologischen Grammatik des Gott-Welt-Verhältnisses, das zum Paradigma für das Weltverhältnis des Menschen wird. Dieses Verhältnis ist nicht ein herrschaftliches, sondern ein gemeinschaftliches und partizipatorisches: Gottes Selbstbestimmung als Schöpfer hat ihr Maß nicht im Bild absoluter willkürlicher Freiheit, sondern im trinitarischen Bild sich selbst mitteilender Liebe.¹³ Darum ist eine Lösung der Ökologiekrise für Moltmann nur dann in Sicht, wenn die anthropologische und theologische Krise des Menschen gelöst werden kann.

b) Der Befreiungstheologe Leonardo Boff hat in seinem Buch „*Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*“¹⁴ die Ökologiekrise aus dem Blickwinkel der Armut analysiert und ähnlich wie Moltmann ein neues Paradigma der menschlichen Zivilisation gefordert: Insofern die Erde als ein ganzheitlicher lebendiger Organismus verstanden werden muss, offenbart sich die in den letzten Jahrhunderten geschaffene Zivilisationsform auf der Basis von Technologie, Entwicklung, Kapitalismus und Sozialismus, Anthropozentrismus und

11 Vgl. ebd. 40ff.

12 Vgl. ebd. 45.

13 Vgl. ebd. 88.

14 Düsseldorf 1996.

Säkularisierung als krasse Fehlentwicklung.¹⁵ Im Schrei der Armen und im Schrei der kranken Erde sind die schmerzvollen Auswirkungen hörbar und wahrnehmbar geworden. Auch für Boff ist eine Lösung nur möglich, wenn ein neues Paradigma menschlichen Selbstverständnisses entsteht, das jedoch ohne eine theologische und spirituelle Neuausrichtung nicht zukunftsfähig sein wird. Denn nur wenn das „Heilige“ wiederentdeckt und anerkannt wird¹⁶, kann wieder eine neue Spiritualität der Rück-bindung entwickelt werden, die in unseren Zeiten entsteht ist durch rücksichtsloses Machtstreben. An die Stelle der heute bestimmenden utilitaristischen Moral müsse eine neue Ethik der Verantwortung und des Mitleids treten.¹⁷

c) Die Theologin Rosemary Radford Ruether hat in ihrem Buch „*Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*“¹⁸ das Ökologieproblem aus der feministisch-theologischen Perspektive der doppelten Herrschaft des Mannes über die Frau und des Menschen über die Erde analysiert. Die patriarchale Herrschaft über die Frau ist für Radford Ruether als soziales und symbolisches Bindeglied der Ausbeutung der Natur zu verstehen. Auch für die amerikanische Theologin kann die Ökologiekrise nur bewältigt werden, wenn es zu einer grundlegenden Korrektur der Beziehungen, d.h. zu einem neuen Bewusstsein, zu einer neuen symbolischen Kultur und Spiritualität kommt.¹⁹ Ähnlich wie L. Boff greift sie den mythischen Begriff „Gaia“ (J. Lovelock) für den lebendigen Organismus „Erde“ auf, jedoch nicht im Sinne einer Remythisierung der Erde oder der Feminisierung der Gottessymbole, sondern im Sinne einer neuen Vision von Leben auf der Erde. In den vier Themen: Schöpfung, Zerstörung, Vorherrschaft / Fälschung und Heilung, die dem klassischen schöpfungstheologischen Schema von Schöpfung, Gericht, Sünde und Erlösung entspricht, entwickelt Radford Ruether ihren Ökofeminismus. Ihr therapeutisches Programm der durch menschliche Herrschaft bedrohten und zerstörten Welt begründet sie mit der Relecture der beiden großen Inspirationen der jüdischen und christlichen Tradition: der *Tradition des Bundes*²⁰, die ein kreatives, empathisches und spielerisches Verhältnis von Gott und Natur auszeichnet, und der *sakramentale(n) Tradition*, wonach der Kosmos im Anschluss an die Inkarnationstheologie als Sakrament Christi verstanden wird. Bund und Sakrament sind Konzepte des Verhältnisses von Gott und Welt, die nicht auf einen Dualismus, sondern auf eine Koinzidenz der Gegensätze von Transzendenz und Immanenz, von Bewusstsein und Sterblichkeit hinauslaufen. Eine solche Koinzidenz fordert Radford Ruether

15 Vgl. ebd. 102-138.

16 Vgl. ebd. 186ff.

17 Vgl. ebd. 218ff.

18 Luzern 1994.

19 Vgl. ebd. 14.

20 Vgl. ebd. 217ff.

von einem neuen humanen Selbstverständnis: Ohne neues menschliches Bewusstsein von der Eingebundenheit der Person in die Natur, in die Abhängigkeit alles Seienden und in die Gemeinschaft des Lebendigen könne die herrschaftlich unterwerfende Welteinstellung des Menschen gegenüber der Erde und des Mannes gegenüber der Frau nicht überwunden werden.

3. Der theologische Ertrag der ökologischen Schöpfungstheologien

Was leisten diese drei paradigmatischen Konzepte einer ökologischen Schöpfungstheologie? Worin liegt ihr neuartiges Profil und ihr theologischer Anspruch? Drei Aspekte sind hervorzuheben:

a) *Eine neue Hermeneutik des Begriffs „Schöpfung“*: Ein erster markanter Gesichtspunkt ist die Neubestimmung des theologischen Schöpfungsbegriffs. Kein dogmatischer Traktat hat in den vergangenen Jahrhunderten einen derart dramatischen Relevanzverlust erlitten wie der Schöpfungstraktat. Das naturwissenschaftliche Weltverständnis „entmythologisierte“ die biblischen Schöpfungstexte als angebliche Fehlerklärungen für die Ursachen des Entstehens und der Entwicklungsprozesse von Kosmos und Leben. Der seit Galilei aufgebrochene Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft konnte erst im 20. Jahrhundert beigelegt werden. Dazu musste die Theologie selbst erst eine „Hermeneutik“ der Schöpfungstheologie entwickeln, was ihr mit der historisch-kritischen Erforschung auch gelungen ist. Doch diese neue Schöpfungshermeneutik konzentrierte sich zu stark auf die unterschiedlichen Weltbildstrukturen von antiken und modernen Kosmologien und reduzierte den Sinn von „Schöpfung“ auf eine geschichtlich-anthropologische Sinnprämisse.

Eine Weichenstellung für die Überwindung der klassischen Schöpfungslehre waren die äußerst einflussreichen Studien von *Gerhard von Rad*. Von Rad interpretierte erstmals den Schöpfungsbegriff als Funktionsbegriff der alttestamentlichen Soteriologie und versuchte ihn radikal vom mythischen Naturbegriff der umliegenden Völker zu entkoppeln.²¹ *Karl Rahner* erschloss den Begriff „Schöpfung“ anthropologisch. Im Anschluss an die Transzendentalphilosophie Kants und Heideggers bezeichnete er den Schöpfungsbegriff als Chiffre für das Existenzial transzendentaler Kreatürlichkeit.²² Schließlich hat *Franz Schupp* Impulse der politischen Theologie und der kritischen Theorie aufgegriffen und „Schöpfung“ als Begriff befreiender humaner Praxis bestimmt: „Die Theologie der

21 Vgl. Rad, Gerhard von, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961; ders., Theologie des Alten Testaments 1, München 1960.

22 Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, München 1976, 83-88.

Ökologie ist eine Implikation der Theologie der Befreiung. Dies entspricht dem prinzipiellen Zusammenhang, der besagt, daß die Schöpfungslehre eine Implikation der Soteriologie ist.²³

Mit diesen modernen Interpretationsmodellen des Schöpfungsverständnisses hat das ökotheologische Paradigma der Schöpfungslehre gebrochen. Es versteht den „performativen Sinn“ des Schöpfungsglaubens nicht mehr anthropozentrisch, sondern kosmozentrisch und biozentrisch. Wenngleich zentrale Impulse der politischen Theologie aufgenommen werden, löst die Ökologiekrise in den Entwürfen von Moltmann, Boff und Radford Ruether auch eine kreative Fortschreibung und Korrektur der politischen Theologien aus. Die Ökologiefrage als globale Herausforderung erfordert, den bisherigen Fokus der Theologie auf den Horizont von „Gesellschaft und Geschichte“ (J.B. Metz) auf den der Natur auszudehnen. Die verletzte Kreatur ist nun nicht mehr nur der erniedrigte und ausgebeutete Mensch (K. Marx), sondern ebenso sehr die nichtmenschliche Kreatur, ja die Erde als ganze. Der performative Sinn von „Schöpfung“ im Paradigma der ökologischen Schöpfungslehre zielt auf den neu zu entdeckenden, eigenständigen und nicht menschlichen Interessen einzuverleibenden „Wert der Welt“²⁴ (U. Winkler).

b) *Ökologische Schöpfungstheologie als Kritik des Anthropozentrismus.* Damit verbunden ist ein weiterer Gesichtspunkt, der die Schöpfungstheologie als neues Paradigma gegenüber dem Paradigma moderner Theologien abhebt: die Kritik an einem einseitigen Anthropozentrismus. Die alle modernen Theologien verbindende gemeinsame Struktur ist ihre dialektische Vermittlung von Anthropologie und Theologie, seien sie nun transzendentaltheologisch oder gesellschaftskritisch begründet. Der ökologische Ansatz bedeutet jedoch eine „Einbeziehung der Natur“ im anthropologischen Selbstverständnis, eine Rückkehr zur umfassenden Geschichte des Lebens als Möglichkeitsbedingung menschlichen Lebens. Der Mensch ist nicht mehr als Ziel der Evolution, sondern als letzte Blüte im „Haus des Lebens“²⁵ zu verstehen. Angesichts der dramatischen Zerstörung der natürlichen Grundlagen sowohl im marktwirtschaftlichen als auch im sozialistischen Ökonomiemodell, kann eine Theologie im Eingedenken der Opfer nicht mehr auf die menschlichen Opfer beschränkt bleiben, sondern muss sich endlich auch der nichtmenschlichen Opfer, die unser globalisierter Lebensstil hervorruft, bewusst werden. Doch die Ökologiekrise erweist sich möglicherweise als die komplexeste Krise der Menschheit, denn die hier angerichteten Zerstörungen, können

23 Schupp, Franz, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 561.

24 Siehe dazu die umfassende Studie von Winkler, Ulrich, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungslehre* (STS 5), Innsbruck/Wien 1997.

25 Vgl. die Studie des Autors, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001.

nicht einfach mehr durch politisches und ökonomisches Handeln gelöst werden, wenn irreversible, d.h. die Naturabläufe neu bestimmende Prozesse ausgelöst worden sind. Auf sie kann menschliche Praxis keinen relevanten Einfluss mehr nehmen.²⁶ Die ökologische Schöpfungstheologie kann darum als ein radikaler post-moderner Ansatz verstanden werden, weil sie dorthin – jedoch in transformierter Weise – zurückkehrt, von wo die Religionen in vormodernen Zeiten ausgingen: von der Heiligkeit der Erde und des Lebens.

c) *Eine radikalisierte Herrschaftskritik*: Der dritte Aspekt betrifft die allen Ökotheologien gemeinsame Kritik des neuzeitlich-modernen Herrschaftsverständnisses. Selbst wenn der moderne Anthropozentrismus sich als Hermeneutik menschlicher Freiheit begreift, insofern sich der Mensch als der „erste Freigelassene der Schöpfung“ (J.G. Herder) erfährt und seine Autonomie per se radikale Herrschaftskritik bedeutet, so verlangt die Umweltkrise eine nochmalige Neubestimmung menschlicher Freiheit. Die Ökologiethematik treibt die Herrschaftskritik insofern an die Spitze, als das Verhältnis von Mensch und Natur immer ein gegenseitig asymmetrisches Verhältnis bleibt im Unterschied zu den asymmetrischen innermenschlichen Herrschaftsverhältnissen, die der Legitimität entbehren. Der Mensch bleibt mit seinem Bewusstsein das gegenüber allen Lebensformen privilegierte Natursubjekt, das eine bleibende Schutzaufgabe gegenüber den nichtmenschlichen Geschöpfen hat, während zugleich die nichtmenschlichen Lebensformen und die natürlichen Ressourcen immer eine „Herrschaft“ gegenüber dem Menschen innehaben werden. Dieser Antagonismus der Herrschaft zwischen Mensch und Natur kann darum niemals auf einfache Weise befriedet werden. Er bliebe selbst dann noch bestehen, wenn die Utopie eines universalen Humanismus verwirklicht worden wäre.

Mit diesen drei Brennpunkten, die m.E. die Substanz des neuen Paradigmas der ökologisch ansetzenden systematischen Theologien ausmachen, sollte deutlich gemacht werden, dass eine ökologische Schöpfungstheologie Themen artikuliert, die über die ethischen und gesellschaftlichen Ebenen hinausgehen. Wenn die folgende abschließende Problemanalyse der Ökotheologien auf Punkte hinweisen will²⁷, die noch einer intensiveren theologischen Klärung bedürfen, dann will damit nicht das performative Ziel der ökologischen Schöpfungslehre, die Schaffung einer ökologisch sensiblen Zivilisation und die Bewahrung der nichtmenschlichen

26 Am Beispiel eines zum Stillstand kommenden Golfstromes kann dies vor Augen geführt werden. Diese gigantische Umwälzpumpe der Weltmeere führt das Wasser in einem Zyklus von 100 Jahren um den Globus. Würde sie durch das Abschmelzen des Polareises zum Erliegen gebracht, sind die damit ausgelösten Klimaveränderungen technologisch unbeherrschbar.

27 Meine Überlegungen zu einer schöpfungstheologischen Revision des Begriffs „Lebens“ habe ich in: Gruber, Im Haus des Lebens 11-47, dargelegt.

Ressourcen von Leben und Gütern, in Abrede gestellt sein. Doch wenn zwischen Situationsanalyse und ökologischem Handeln nicht einfach Imperative stehen können, sondern zielführende Veränderungen stattfinden müssen, bedarf es auch einer weitergehenden intensiven Vertiefung dieser neuen schöpfungstheologischen Ansätze.

4. Zwei spezifische Probleme der ökotheologischen Ansätze

Alle ökologischen Schöpfungstheologien zielen auf eine grundlegende, epochale Einstellungsänderung des Menschen bzw. der technischen Zivilisationen in Bezug auf die ökologischen Existenzbedingungen der Menschheit. Das neuzeitliche Paradigma einer hauptsächlich instrumentellen, konsumorientierten und vor allem einer zerstörenden Aneignung unwiderbringlicher Natur ist an einem Punkt angelangt, das weder globalisierbar noch zukunftsfähig ist. Denn die Globalisierung des derzeitigen Modells einer Ressourcen verbrauchenden Konsumgesellschaft würde zwangsläufig in wenigen Jahrhunderten den ökologischen Kollaps der Erde bedeuten.²⁸ Die Weltgemeinschaft wird sich erst langsam dieser Tatsache bewusst, auch wenn die Industrie- und Schwellenländer noch keine Wege gefunden haben, wie die Dialektik von technologischer Entwicklung und Ressourcenverbrauch unterbrochen werden könnte. Der Energie- und Ressourcenverbrauch hat seinen Höhepunkt noch gar nicht erreicht.

Gegenüber diesen Entwicklungen erscheint das theologische Plädoyer, dass die Natur wieder als *Schöpfung* (Moltmann), dass wieder das *Heilige* anerkannt (Boff) und eine neue *geschwisterliche Vision* des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens (Radford Ruether) als weltweite Leitperspektive der Entwicklung Platz greifen müsse, wirkungslos und abstrakt. Es setzt nämlich voraus, dass ein völlig neues Arrangement zwischen einer sich eigenlogisch ausdifferenzierenden und globalisierenden Industriegesellschaft und den religiösen Wertoptionen von „Schöpfung“, „Heiligkeit“, und „Geschwisterlichkeit“ gefunden werden müsste. Auch wenn die Vertreter einer öko-theologischen Weltsicht nicht einer simplen Remythologisierung der Natur das Wort reden, können sie überhaupt nicht klar machen, wie die mit der Industrialisierung unvermeidlich einhergehende „Entzauberung“ und Instrumentalisierung der Natur wieder rückgängig gemacht und die Natur von einer Aura des Sakralen wieder geschützt werden könnte. Die Schwachstelle dieser ökotheologischen Optionen für ein neues Ethos des Lebens besteht darin, dass sie Ethos und Mythos in ein falsches Verhältnis setzen: die Universalisierung des vorgeschlagenen neuen ökologischen

28 Das statistische Konzept des ökologischen Fußabdrucks von Mathis Wackernagel und William E. Rees zeigt anschaulich die Diskrepanz zwischen Ressourcenverbrauch und Biokapazität auf. Siehe: www.footprintnetwork.org.

Ethos setzt den „Mythos“ von der Welt als Ort des Göttlichen voraus. Richtig ist in der Tat: Das vorneuzeitliche Verhältnis von Schöpfungsmythos und Ethos der Natur war kein radikal naturzerstörendes, weil die Natur *immer schon* als sakrale bzw. als schöpfungstheologische Größe aufgefasst worden war. Weil die moderne Kultur den Zugang zum Heiligen selbst aber grundlegend verändert hat, wirkt der Appell an die neuerliche Rückbindung an das Heilige im hohen Maß historisch unvermittelt. Die Inspirationen am Ethos der Naturvölker sind für die Entdeckung eines neuen Ethos des Lebens zwar zu würdigen, aber sie wirken unweigerlich naiv, wenn sie nicht in den Kontext unserer Weltgesellschaft „übersetzt“ werden.

Ich halte darum die Verknüpfung von einer nachhaltigen ökologischen Entwicklung mit einer Art „Re-Sakralisierung“ für eine viel zu starke Voraussetzung, die Ökologiekrise in den Griff zu bekommen. Ein Indiz dafür ist der Umstand, dass das sich anhaltend globalisierende Modell der westlichen Industriegesellschaft die religiösen Werte gegenüber der Natur gar nicht auf direktem, sondern auf indirektem Weg aushöhlt, was gerade in solchen Gesellschaften sichtbar wird, die sich noch als traditional religiöse verstehen. Auch diese und besonders diese Gesellschaften stehen vor den massiven Problemen der Umweltzerstörung, die durch den Import westlicher Technologie und Wirtschafts- und Lebensformen entstehen.

Darum kann ein ökologisches Ethos der nachhaltigen, ressourcenschonenden und global fair ausgehandelten Entwicklung der Menschheit nur auf der Basis rationaler Einsicht begründet werden, analog zur Etablierung universal geltender Menschenrechte, die ebenfalls nicht mehr über ein religiöses, sondern ein säkulares Ethos begründet werden müssen. Dass hierbei die Religionen eine eminent wichtige Rolle einnehmen, inspirative Motivationen einzubringen und alternative Lebensstile einzuüben, sei ausdrücklich betont. Insofern leisten die oben besprochenen Modelle eine unverzichtbare Aufgabe der Selbstbesinnung der christlichen Einstellung zur Natur und der theologischen Sinnbestimmung von Natur als einer nicht für menschliche Willkür freigesetzten Wirklichkeit.

Ein zweiter Problembereich betrifft eine metaphysische Frage der Ökotheologien. Allen Ansätzen ist die Einsicht gemeinsam, dass eine bestimmte „monotheistische Grammatik“ der Wirklichkeitsinterpretation eine beherrschende und instrumentalisierende Umgangsweise mit Natur gefördert hat. Auch wenn der Vorwurf eines Freibriefs der Naturstörung auf Basis des biblischen „dominium terrae“ (Gen 1,27) nicht zu halten ist;²⁹ auch wenn die fernöstlichen holistischen Kulturen nicht eo ipso schon ökologischer sind, so stellt sich dennoch radikal die Frage, warum das christliche Abendland eine ausgesprochen

29 Vgl. Rütterswörden, Udo, *Dominium terrae. Studien zu einer alttestamentlichen Vorstellung*, Berlin u.a. 1993; Rappel, Simone, „Macht euch die Erde untertan.“ Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn 1996.

anthropozentrische und naturverbrauchende Kultur geworden ist, der gegenüber die religiösen Impulse eines Schöpfungsglaubens praktisch wirkungslos geblieben sind.

Es ist hier nicht der Ort, Theorien über die Auslösemechanismen der europäischen Rationalisierung zu behandeln, die ohne biblische „Säkularisierung“ der Schöpfung, wie sie der erste Schöpfungsbericht (Gen 1) beispielsweise vollzieht, oder ohne christliche Dialektik von Glaube und Vernunft, die im Mittelalter zu einer weiteren „Säkularisierung“ des Wissens geführt hat, nicht ohne weiteres denkbar sind. Aber es ist m.E. auch nicht zu bezweifeln, dass monistische Wirklichkeitsdeutungen insofern Hemmschwellen gegenüber ausbeutender Naturaneignung eingebaut haben, als menschliche, nichtmenschliche und göttliche Natur ontologisch eine Einheit bilden, die weder einen Gott-Welt-, noch einen Mensch-Natur-Dualismus erlauben. Im Anschluss an K. Müllers mit Nachdruck eingebrachte Fragestellung, in welchem Verhältnis Monotheismus und Monismus zueinander stehen,³⁰ erscheint mir diese Debatte nicht nur für eine Theologie der Religionen oder für die Gewaltfrage der monotheistischen Religionen von eminenter Bedeutung zu sein, sondern ebenso sehr für ein ökotheologisches Konzept von Schöpfungstheologie. Die von Moltmann, Boff und Ruether angezielte Lösung in Richtung eines pantheistischen Gottes- bzw. Schöpfungsverständnisses müsste noch viel eingehender thematisiert werden. Der jüdische Personalismus mit seiner leidensempfindlichen Haltung gegenüber dem schuldlosen Opfer müsste auch mit einer leidensempfindlichen Haltung gegenüber der schuldlos menschlichen Fortschritt geopfert Natur kompatibel gemacht werden. Dann aber ist auch wieder die Natur als der verletzte Ort der Präsenz Gottes in den Blick zu nehmen, dann sind die weisheitlichen und „monistischen“ Traditionen der Schrift und der abendländischen Mystik mit den prophetischen und herrschaftskritischen Impulsen neu miteinander zu vermitteln.

Die Ökologiefrage wird im 21. Jahrhundert eine die Zukunft der Menschheit entscheidende Frage werden, so wie die soziale Frage der Menschenrechte eine erstrangige Frage des 20. Jahrhunderts war und es weiterhin sein wird. Die eine ist nicht gegen die andere auszuspielen, sondern beide haben sich aus einer letzten Endes verheerenden Defizienz menschlichen Herrschaftsverständnisses ergeben. Nicht die Frage von Schöpfung und Evolution, Religion und Wissenschaft ist die entscheidende wissenschaftstheoretische Front des Schöpfungsglaubens, sondern die Frage von Schöpfung und Lebensform. Es ist zu hoffen, dass es nicht ähnlich katastrophaler historischer Erfahrungen bedarf, wie es bei der Erkenntnis der universalen Unverletzbarkeit menschlicher Würde und ihrer politischen sowie institutionellen Verankerung der Fall war, um die Würde der Natur politisch, ökonomisch und kulturell vor menschlichem Missbrauch zu schützen.

30 Vgl. Müller, Klaus, *Der Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

zen. Nach dem Ersten Weltkrieg hat Karl Barth vom Christentum die Erkenntnis einer radikalen eschatologischen Struktur eingemahnt. Angesichts der noch immer verdrängten ökologischen Situation müsste heute Barths eschatologisches Diktum³¹ auf die Schöpfungstheologie hin so formuliert werden: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos ökologischer Schöpfungsglaube ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“

31 Vgl. Barth, Karl, Der Römerbrief [1922], Zürich ¹³1984, 298: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“