

Klimakrise und Schöpfungstheologie

Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung

Güntner Altner, Berlin

1. Rückblick

Durch zwei Jahrzehnte hindurch (von den 70ern bis zu den 90ern) war die ökologische Krise eine zentrale Herausforderung für die christliche Theologie. Diese Herausforderung wurde unter dem Leitthema der ökologischen Theologie (Schöpfungstheologie) angenommen und durch das ganze Spektrum theologischer Disziplinen hindurchgeführt: historisch und kirchengeschichtlich, exegetisch, systematisch-dogmatisch, ethisch und nicht zuletzt kirchenpraktisch. Hans Halter und Wilfried Lochbühler haben diesen Aufbruch umfassend dokumentiert.¹ Die Herausgeber indizieren: „Ökologische Theologie und Ethik ist von ihrem thematischen Bezug her ein neuer Themenbereich, der erst mit dem ökologischen Krisenbewusstsein zu Beginn der 70er Jahre aufkommt. Im Unterschied zu zahlreichen anderen Themen ... handelt es sich um ein aktuelles und offenes Diskussionsfeld.“²

Aber mit der vorgelegten Dokumentation Ende der 90er Jahre war dann auch in der nationalen und internationalen theologischen Diskussion ein gewisser Abschluss gegeben. Nicht dass der theologische Aufbruch erlahmt oder gar erloschen wäre. Im Gegenteil, er setzte sich nun – äußerst vehement – in der praktischen Arbeit der Kirchen und ihrer Gemeinden fort: Energiesparen, Sonnenenergie auf Kirchendächern, Lebensstilseminare, Kirchenland als Pachtland nur für ökologische Landwirtschaft. Das alles entwickelte sich nicht konventikelhaft eng, sondern unter steter Kenntnissnahme der Dritte-Welt-Problematik. Vielfach wurden Eine-Welt-Läden zu ökumenischen Zentren einer neuen globalen Spiritualität, verbunden mit ganz konkreten Engagements vor Ort in der Dritten Welt.

Die großen kirchlichen Hilfswerke akzentuierten ihre Arbeit teilweise neu. Misereor gab zusammen mit dem BUND (Bund Umwelt- und Naturschutz Deutschland) beim Wuppertal-Institut eine Studie in Auftrag „Zukunftsfähiges Deutschland“ (1996), die in den Folgejahren zu einer wesentlichen Herausforderung für die Umweltpolitik wurde. Die Aktion „Brot für die Welt“ orientierte ihre Hilfsmaßnahmen verstärkt an ökologischen Maßstäben. Caritas international und Diakonie verständigten sich auf eine abgestimmte Katastrophenvorsorge.

1 Vgl. Halter, Hans/Lochbühler, Wilfried (Hg.), *Ökologische Theologie und Ethik* 1-2, Graz/Wien/Köln 1999.

2 Halter/Lochbühler, *Theologie* 1,17.

Aber damit sind wir schon in der Gegenwart. Die hier in Kürze aufgelisteten Aktivitäten sind auch im Kontext jenes großen Schubes zu sehen, der von den europäischen ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und in Graz (1997) „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ausging. In dieser ganzen Welle an praktischen Engagements kam die theologische Diskussion über Schöpfung, Ökologie und Überlebensfragen nicht zu kurz. Aber das war keine rein akademische Diskussion mehr, sie fand nicht mehr allein an den theologischen Fakultäten statt, wie auch die theologischen Wegbereiter der ökologischen Theologie Anfang der 70er Jahre aus dem Kontext der gesellschaftlichen Diskussion über Umweltkrise und Grenzen des Wachstums gekommen waren.

Generell wird man über die beiden Jahrzehnte der schöpfungstheologischen Diskussion sagen können: Hier hatte die theologische Vordenkarbeit wirklich einmal praktisch gezündet und das klassische sozialetische Engagement der Kirchen tiefgehend verändert. Das lässt sich nicht nur mit den vielen Beispielen aus der Praxis belegen, es findet auch seinen Ausdruck in zahlreichen kirchlichen Denkschriften und Synodenerklärungen, ganz abgesehen von den Bischofsworten, die in zugespitzten energiepolitischen Auseinandersetzungen gesprochen wurden.³

Auf die Frage, wie es kommen konnte, dass die intensive theologische Denkarbeit an Schöpfungsproblemen Ende der 90er Jahre nachließ, lässt sich keine einfache Antwort finden. Gewiss gab es zahlreiche neue Herausforderungen, die aus der Molekularbiologie, der Gentechnik, der Fortpflanzungsmedizin und der Evolutionsbiologie kamen. Auch kehrte die Theologie gern zu ihren klassischen Fragen und Themen zurück. Aber entscheidend war wohl, dass mit der internationalen UN-Konferenz in Rio (1992) ein neuer Leitbegriff in die Diskussion kam, der die bis dahin diskutierten schöpfungstheologischen Fragen neu einklammerte: der Begriff der Nachhaltigkeit.

2. Nachhaltigkeit und internationale Sozialetik

Der Begriff der Nachhaltigkeit wurde durch die Brundtlandkommission (1987) initiiert und dann auf der Weltkonferenz in Rio (1992) in Verbindung mit der Agenda 21 zum weltpolitischen Konzept erhoben, wiewohl zahlreiche mit ihm in Zusammenhang stehende Probleme ungeklärt waren. Der Begriff Nachhaltigkeit (sustainability) oder auch Zukunftsfähigkeit hat eine seiner entscheidenden Wurzeln in der Forstwirtschaft (schon der Barockzeit) und beinhaltet eine Wirtschaftsweise, die bei der Beanspruchung natürlicher Ressourcen im Rahmen ihrer Regenerationsfähigkeit bleibt. Oder in der gängigen Definition, wie sie durch

3 Vgl. Halter/Lochbühler, *Theologie 2*, 139ff.

die Brundtlandkommission gegeben wurde: „Nachhaltige Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.“⁴

Schon an dieser kurzen Definition wird die veränderte ökopolitische Diskussionslage, verglichen mit den Jahren 1972ff, deutlich. Damals musste die Krise (Grenzen des Wachstums) erst erkannt und begriffen werden. Heute geht es – in einer weiter zugespitzten Situation – um praktische Strategien für die Zukunft. Nachhaltigkeit ist eine korrelative Option für die zukünftige Entwicklung der Menschheit, bei der es darum geht, das Miteinander der Generationen so zu gestalten, dass „alle“ menschenwürdig leben können. Der Begriff der Umwelt oder der Natur wird hier nur indirekt vorausgesetzt. Eine gewisse Anthropozentrik ist nicht zu übersehen. Es handelt sich um eine intergenerative gesellschaftliche Option auf Überleben in Abstimmung mit den globalen Lebensverhältnissen.

Holger Rogall hat das Verdienst, mit seiner Definitionsvariante von Nachhaltigkeit die Natur und die anzustrebenden gesellschaftlichen Standards genauer ins Verhältnis gesetzt zu haben:

„eine nachhaltige Entwicklung strebt für alle heute lebenden Menschen und künftigen Generationen hohe ökologische, ökonomische und soziokulturelle Standards in den Grenzen des Umweltraumes an. Sie will somit das internationale und intergenerative Gerechtigkeitsprinzip umsetzen.“⁵

Hier kehren wir zu der Frage nach dem „Ausklingen“ der schöpfungstheologischen Themen Ende der 90er Jahre zurück. Mit dem auf gesellschaftliches Handeln konzentrierten Nachhaltigkeitskonzept wurden viele der ökotheologischen Fragestellungen, die durch lange Jahre virulent gewesen waren, in den Hintergrund gedrängt. Das betrifft die historischen Fragestellungen nach den tieferen Ursachen der Krise ebenso wie die bibelwissenschaftlichen und systematisch-dogmatischen Ansätze. Selbst die leidenschaftliche Diskussion über die Begründung der Schöpfungs- und Umweltethik – Anthropozentrik contra Biozentrik – schwächte sich ab, obwohl sie gerade auch im Konzept von Nachhaltigkeit von Bedeutung ist.

Die erste Phase der ökotheologischen Diskussion hatte unter dem Druck der wahrgenommenen Krise Fragen nach Herkunft und Zukunft der irdischen Lebenswelt (Schöpfung) zu Tage gefördert. Und dadurch waren fast alle theologischen Disziplinen herausgefordert. Jetzt aber mit der Nachhaltigkeitsoption geht es um die Gestaltungs- und Steuerungskompetenz des Menschen im globalen

4 Hauff, Volker (Hg.), *Unsere gemeinsame Zukunft – Der Brundtlandbericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987, 46.

5 Rogall, Holger, *Ökologische Ökonomie – Neue Umweltökonomie. Ökonomische und ethische Grundlagen der Nachhaltigkeit. Instrumente zu ihrer Durchsetzung*, Berlin²2008, 43.

menschheitsgeschichtlichen Kontext. Dabei hat sich die Bedrohlichkeit der Krise dramatisch verschärft. Nachhaltigkeit als politisches Programm ist Neuzeit pur, hier möchte der Mensch in einer weit vorgerückten Krisensituation endgültig zum Subjekt seiner Geschichte werden, nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der zukünftigen. Er möchte nicht nur, er muss es, wenn er nicht in Ausichtslosigkeit versinken will.

Für die theologische und säkulare Sozialethik ist das eine entscheidende Stunde der Öffnung in neue Dimensionen. Es geht um die Verbindung von ökologischen, ökonomischen und soziokulturellen Standards und dies weltweit und generationenübergreifend. Wie stark muss die Nachhaltigkeit gemacht werden, um die neoliberalen Denk- und Handlungszwänge zu überwinden und ökologische und ökonomische Rationalität in Einklang zu bringen?

Die Klimakrise und die unterschiedliche Betroffenheit der Nationalstaaten und ihrer Bevölkerungen machen es notwendig, den Begriff der Gerechtigkeit ökologisch auszulegen und den Aspekt unterschiedlicher Belastung in das ethische Kalkül miteinzubeziehen. Es geht um Umweltgerechtigkeit. Der neue Begriff kann im Feld internationaler Vergleiche und Abwägungen durchaus zu Präzisionen zugunsten der Benachteiligten führen. „Ökologische Gerechtigkeit“, so sagt es Anton Leicht, „herrscht in einer Gesellschaft aktuell und langfristig dann, wenn alle ökologisch relevanten Güter und Lasten, Freiheiten und Pflichten aktuell und längerfristig gerecht unter den Beteiligten verteilt sind ... Gerechtigkeit ist eine Form des gegenseitigen Austauschs.“⁶ Auf das Klima- und CO₂-Problem bezogen ließen sich auf dieser Grundlage sehr präzise internationale CO₂-Pro-Kopf-Quotenregelungen für die einzelnen Länder festlegen, was freilich die Zustimmungsbereitschaft der unterschiedlich betroffenen Staaten zur Voraussetzung hätte.

Es geht insgesamt um „grenzüberschreitende Sozialbeziehungen“⁷. Ganz unklug wäre es aber, den Begriff der Umweltgerechtigkeit gegen den Begriff der Nachhaltigkeit auszuspielen. Das Eine ist ein Handlungsinstrument, das Andere eine programmatische Option. Auf dem Weg der Gerechtigkeit sind neben den Umweltrechten aber auch die Menschenrechte zu beachten: Frauenrechte, Kinderrechte, demokratische Rechte, Religionsfreiheit. Und schließlich ist es für die Gestaltung nachhaltiger Weltverhältnisse ganz unerlässlich, neben dem bestehenden staatlichen Recht das internationale Recht im Sinne eines „globalen Überlebensrechtes“ zu stärken und auszuweiten. Ohne diese Ergänzung werden viele Nachhaltigkeitsstrategien im nationalen Egoismus ersticken.⁸ Die vom wissen-

6 Leist, Anton, Ökologische Gerechtigkeit als bessere Nachhaltigkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007, 11. Juni 2007, 5.

7 Vgl. Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie (Hg.), Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. Ein Report, München 2006, 125 ff.

8 Vgl. dazu Schmidt, R., Überlebensrecht, Berlin 2007 [maschinschriftlich].

schaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen vorausgesagten klimabedingten Flüchtlingsbewegungen lassen es notwendig erscheinen, Klimaflüchtlinge durch internationales Recht zu schützen.

Die skizzierten Fortschreibungen zeigen, dass Schöpfungsverantwortung und soziale Regelungen im Lichte der Klimakrise als zusammenhängende Teile einer umfassenden sozialetischen Aufgabe begriffen werden müssen.⁹

3. Ökumenisches und interreligiöses Nachdenken über die innere Befreiung zum Handeln

Wenn man die sozialetischen und rechtlichen Dimensionen der Nachhaltigkeitsperspektive in aller hier gebotenen Kürze ausleuchtet, stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, solches alles in die Tat umzusetzen. Wird nicht alles Bemühen in einer globalen Überforderung und in vergeblichen Handlungszwängen enden? Die Frage nach der tiefer liegenden Ermutigung, nach der Ermöglichung von Gerechtigkeit und Freiheit in einer nachhaltig geregelten Welt ist im Letzten eine theologische Frage, die aber – bezogen auf das Weltganze – nur ökumenisch und interreligiös beantwortet werden kann.

Hans Küng hat das Verdienst, die Religionen zur Formulierung eines Weltethos zusammengeführt zu haben. Aber dabei bleibt die ökologische Dimension weitgehend unberücksichtigt. An die Seite von Küngs Weltethos muss man die „Erd-Charta“ stellen, die auf der Weltkonferenz von Rio von problembewussten Einzelpersonen, Initiativen und Nichtregierungsorganisationen formuliert wurde. Und in diesen Zusammenhang gehört auch das UN-Abkommen zur Erhaltung der Artenvielfalt, das in Rio (1992) verabschiedet wurde und in seiner Präambel das „Bewusstsein des Eigenwertes der biologischen Vielfalt“ beschwört. Fast alle Staaten der Erde haben diese Präambel, die als eine Ermutigung zur Ehrfurcht vor allem Leben verstanden werden kann, zusammen mit dem darauf folgenden Vertragstext unterschrieben.

Um aber auf die Erd-Charta als Voraussetzung einer zukünftigen Erdverantwortung genauer einzugehen, zitieren wir hier die zentrale Passage:

„Wir müssen uns zusammenun, um eine nachhaltige Weltgesellschaft zu schaffen, die sich auf Achtung gegenüber der Natur, die allgemeinen Menschenrechte, wirtschaftliche Gerechtigkeit und eine Kultur des Friedens gründet. Auf dem Weg dorthin ist es unabdingbar, dass wir, die Völker der Erde, Verantwortung übernehmen füreinander, für die größere Gemeinschaft allen Lebens und für zukünftige Generationen. Der Geist menschlicher Solidarität und die Einsicht in die Verwandtschaft alles Lebendigen werden gestärkt, wenn wir in Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seins, in Dankbarkeit für das Ge-

9 Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, Welt im Wandel – Sicherheitsrisiko Klimawandel, Berlin/Heidelberg 2008.

schenk des Lebens und in Bescheidenheit hinsichtlich des Platzes der Menschen in der Natur leben.“¹⁰

Um aber auf die Erd-Charta etwas genauer einzugehen: Der erste Abschnitt nennt noch einmal die Handlungsfelder: Achtung gegenüber der Natur, Menschenrechte, Gerechtigkeit, Frieden, soziale, interkulturelle und generative Bezüglichkeit. Der zweite Abschnitt spricht von den spirituellen und weisheitlichen Begründungen:

„Der Geist menschlicher und kreatürlicher Solidarität, Ehrfurcht von dem Geheimnis des Seins, Dankbarkeit für das Geschenk des Lebens, Bescheidenheit (aber nicht kleinbürglich), sondern hinsichtlich des Platzes der Menschen in der Natur.“¹¹

Welch ein Programm! Hier artikuliert sich eine vieldimensionale interreligiöse Spiritualität. Es ist die Stärke der Erd-Charta, dass sie von sehr verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Positionen her betreten werden kann und zu gemeinsamem Handeln führt. Neben den Krisenignoranten, die es immer noch in hohem Maße gibt, und den technokratischen Lösungsoptimisten kommt hier also eine dritte Kraft ins Spiel, die sich bis in die Ausformung wissenschaftlicher Korrekturprogramme und sozialetischer Gerechtigkeitsoptionen anregend und mitgestaltend auswirkt.

Sigurd Bergmann diagnostiziert zu Recht vielfältige Wechselwirkungen zwischen Klimawandel und Religion:

„Der Wechsel von materiellen zu subjektiven, kulturell und geistig definierten Werten repräsentiert eine komplexe Vielfalt... Das Bewusstsein des gegenwärtigen Klimawandels verstärkt und beschleunigt diesen Wechsel noch mehr. Religiös begründete Vorstellungen und Verhaltensweisen sind wechselseitig mit Naturbildern und Umweltvorstellungen verbunden... Umweltwissenschaft im Allgemeinen und die Klimaforschung im Besonderen benötigen die kultur- und religionswissenschaftliche Kompetenz, um die tiefen Triebkräfte und Prozesse der Ermächtigung für eine langfristige tragfähige Lebensweise der Bevölkerungen zu verstehen.“¹²

Hier sind Prozesse im Gang, die das Selbstverständnis und die Struktur der Wissenschaften verändern werden.

4. Kreuzestheologie im Kontext interdisziplinären Prozessdenkens

Natürlich stellt sich angesichts des diffusen Ausufers von Religion in den Krisengesellschaften von heute die Frage, was der spezifische Beitrag der christlichen Tradition in diesem Zusammenhang zu sein habe. Geht es „nur“ um eine Fortsetzung der schöpfungstheologischen Ansätze aus den 70er und 80er Jahren? Auf die Notwendigkeit, die Sozialethik in globale ökologische und soziokultu-

10 BUND/Ökumenische Initiative Eine Welt (Hg.), Die Erd-Charta, Berlin 2002.

11 Altner, Günter, Über Leben. Von der Kraft der Furcht, Düsseldorf 1992, 127ff.

12 Bergmann, Sigurd, Ist der Klimawandel eine Religion?, 2008 [maschinenschriftlich].

relle Kontexte auszuweiten, haben wir hingewiesen und entsprechende Trends gekennzeichnet. Ebenso haben wir, angeleitet durch die Erd-Charta, ökumenische und interreligiöse Offenheit angemahnt, um bei der Erschließung fundamentaler weisheitlicher Kategorien – Mitkreatürlichkeit, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Bescheidenheit (Loslassen) – ein neues Bewusstseinsniveau bei der Klimadebatte zu erreichen. Es geht um spirituelle Prozesse der inneren Ermächtigung.

Man kann die Ausgangsvoraussetzungen für eine theologische Neubesinnung in der Klimakrise nicht beschreiben, ohne auf den Trend zur inter- und transdisziplinären Methodik in der Nachhaltigkeitsforschung hingewiesen zu haben. Neben der auf Exzellenz und fachspezifische Hochleistung orientierten offiziellen Hochschulpolitik hat sich längst eine zweite Linie etabliert, der Ansatz einer inter- und transdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung. Es geht dabei einerseits um die Verknüpfung disziplinübergreifender Wissensproduktion mit dem Ziel, angemessene Lösungen für sozialökologische Notstände zu erreichen. Andererseits – gewissermaßen nach innen gewendet – steht die Frage zur Entscheidung, wie durch die Modifizierung der Erkenntnismethoden und ihrer Zusammenarbeit eine optimale Wechselwirkung zwischen Natur-, Wissenschafts- und Zivilisationsgeschichte erreicht werden kann.¹³

Eines wird immer deutlicher, das Desaster der Umweltkrise und speziell der Klimakrise ist nicht nur die Folge schonungsloser Bewirtschaftung von Natur, sondern eben auch die Folge eines tiefen Gegensatzes zwischen dem Regelsystem, nach dem sich Wissenschaft logische Konsistenz verschafft, und dem Gefüge eines offenen, sowohl nach außen wie in sich selbst bewegten dynamischen Ökosystems.¹⁴ Eben diese Differenz versucht die moderne Nachhaltigkeitsforschung dadurch aufzuheben, dass sie die komplexe Wechselwirkung zwischen Natur- und wissenschaftsgestützten Zivilisationsprozessen inter- und transdisziplinär abtastet und auf nachhaltige Gleichgewichtszustände ausrichtet.

Die Lösung der heute anstehenden Überlebensfragen wird entscheidend davon abhängen,

ob wir in geschlossenen oder offenen Systemen denken,

ob wir mechanistisch oder prozessdynamisch agieren,

ob wir anthropozentrisch oder sozialökologisch orientiert sind,

ob wir nur in spezialwissenschaftliche Kompetenz oder vielmehr in inter- und transdisziplinäre Provenienz investieren,

ob wir einlinigen Fortschrittskonzepten oder integriert nachhaltigen Perspektiven verpflichtet sind.

Eben das ist der Horizont, in dem die christliche Theologie – wie auch jede andere religiöse Tradition – ihre Kompetenz ausweisen muss. Das ist das Welt-

13 Vgl. Altner, Günter, *Wissenschaft in der Falle*, Frankfurt 2008.

14 Vgl. Picht, Georg, *Ist Humanökologie möglich?*, in: Eisenbarth, Constanze (Hg.), *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart 1979, 14ff.

bild, in dem problembewusste Öffentlichkeit und Nachhaltigkeitsforschung heute denken. Kennzeichnend für die christliche Schöpfungstheologie ist ja nicht nur die aus Gen 1 und 2 abzuleitende Haushaltertradition im Sinne von Bewahren und Bebauen. Ebenso bedeutsam ist die Tatsache, dass sich das schöpfungstheologische Denken des Alten und des Neuen Testaments immer in heilsgeschichtlichen Kontexten artikuliert hat, auch wenn es dabei auf die zeitgenössische weltbildhafte Statik (Chaosmeer, Erdscheibe und Feste im AT, Dreitageschema im NT) Bezug nimmt. Nur in dieser heilsgeschichtlichen und eschatologischen Dynamik wird auch jenes unauflösliche Geheimnis bezeugbar, dass Gott sich in Jesus Christus an die kreatürliche Vergänglichkeit der irdischen Werdeprozesse bindet und damit ihrer Todesverfallenheit Zukunft gibt.

Bezogen auf diese Konstellation hatte ich 1989 ausgeführt:

„Die geschilderte Linie des schöpfungstheologischen Nachdenkens findet im Neuen Testament eine in neue Wirklichkeiten hineinführende Fortsetzung. Überraschenderweise bekennt das Neue Testament den Menschgewordenen und Gekreuzigten als den, der von Anfang an am Werk der Schöpfung beteiligt ist: Kol 1,15ff und Hebr 1,2ff. Beeindruckend bringt der Prolog des Johannesevangeliums diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Es ist ganz unverkennbar, dass für die unter dem Kreuz versammelte erste Gemeinde die Erkenntnis unabweisbar wird, dass sie es in der Leiblichkeit des Jesus von Nazareth und in der erbärmlichen Kreatürlichkeit seines Todes mit Gott selbst zu tun hat, der auf rätselvolle Weise in das Leiden und Werden der Welt hineingeflochten ist, auf dass so ihre Bestimmung und die auf ihr liegende Verheißung offenbar werde. Das ist der Anfang des Osterglaubens und damit auch der Anfang eines Schöpfungsglaubens, der sich nicht nur rückwärtsgewandt orientiert, sondern gleichzeitig auch nach vorn weist und das Kommen eines neuen Himmels und einer neuen Erde zusagt (Offb 21,1ff).

In dem, was mit und durch das Kreuz geschieht, erneuert sich also die Erfahrung der *creatio ex nihilo*, hier nun im Horizont apokalyptischer Erwartung. Gott ist der, der dem Nichtseienden ruft, dass es sei, sagt der Apostel Paulus (Röm 4,17). Hier wiederholt sich auf eine radikalisierte Weise die Erfahrung des in aussichtsloser Situation Zukunft schenkenden Gottes, wie sie das Volk Israel in seiner Geschichte immer wieder gemacht hatte, nur dass hier der Schöpfer in Jesus von Nazareth menschlich, leiblich und kreatürlich behaftbar wird ... In der Auseinandersetzung mit der Krisenhaftigkeit der großen Werdegeschichte aktualisiert sich für das menschliche Bewusstsein im Allgemeinen und für die jüdisch-christliche Tradition im Speziellen Schöpfungserfahrung. Schöpfungsglaube ist Wissen um die Sterblichkeit aller Kreaturen und Versuch der Verarbeitung dieses tiefsten Schmerzes in der Annahme der eigenen Vergänglichkeit ... Schöpfungsglaube ahnt, angestoßen durch die unerwartete Anwesenheit des Unausprechlichen im leidvollen Werden der Welt, die Nähe Gottes bei den Dingen und damit auch ihren Wert und die ihnen zukommende Einmaligkeit im Wechsel der Zeiten ... Je mehr die Verdinglichung der Natur durch das Voranschreiten von Wissenschaft und Technik zunimmt, desto unvermeidlicher das Bedürfnis nach Empathie, nach Einfühlung in das Schöpfungsgeheimnis der Welt und in die mit ihm verbundenen Pflichten.“¹⁵

Aber ich hatte schon im März 1982 auf der Konferenz der Europäischen Kirchen in Bukarest ausgeführt:

15 Halter/Lochbühler, *Theologie* 1,225ff.

„So lässt sich also unter Bezug auf die im Neuen Testament ausgesprochene kosmische Relevanz des Christusglaubens eine nichtmythologische Denkverpflichtung für das Christuszeugnis in der ökologischen Krise ableiten. Die von uns heute wieder neu zu entdeckende Verpflichtung zur Ganzheit durch das biblische Zeugnis stößt auf Entsprechungen bei der Theoriebildung in den ökologisch orientierten Wissenschaften. Es geht um die Theorie der offenen Systeme, um ein Denken in prozessoffenen Strukturen, um ein Zeitverständnis, das die nicht voraussagbaren Umschläge in neue Formen der Organisation beschreibbar, aber nicht feststellbar macht. Aus der Perspektive einer solchen ökologischen Orientierung ist die Gesamtheit der Schöpfungswelt ein vielschrittiger, unendlich vernetzter, sich immer wieder auf neue Fließgleichgewichte einschwingender Anpassungsprozess, unumkehrbar in seinen Transformationen und Transzendenzen. Die Gestalt bildende Dynamik des Universums treibt weiter. Die Zukunft ist offen.“¹⁶

Der hier eingeforderte Übersetzungsprozess ist heute auf der weit vorangetriebenen Grundlage interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung fortzuführen. Man kann nicht sagen, dass die Protagonisten der interdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung auf den Beitrag der christlichen Theologie warten. Wie auch der Hinweis auf das Kreuz in unserer Zeit auf wachsendes Befremden stößt, obwohl die Todeshorizonte der globalen Krisenentwicklung – als Kreuz dieser Zeit – bedrohlich vor uns aufsteigen. Auf der anderen Seite enthält das Programm der Nachhaltigkeit, an das sich immer mehr Menschen klammern, ein ethisch getöntes Hoffnungspotential, das aus der Empirie der Natur- und Gesellschaftswissenschaften schwerlich ableitbar ist. Die Vision vom Frieden unter den Menschen und mit den Kreaturen lebt nun einmal aus dem Potential utopischer Hoffnung und nicht zuletzt christlicher Auferstehungshoffnung.

Der Neutestamentler H. Hegemann hat seinerzeit den Vorwurf geäußert, ich würde mit meinem Übersetzungsversuch „aus der neutestamentlichen Kreuzestheologie eine allgemeine Kreuzesweisheit fernab vom urchristlichen Kerygma“ machen.¹⁷ Wie soll es auch anders gehen?! Wie soll sich das im Kreuz verborgene Hoffnungspotential – 2000 Jahre nach der Kreuzigung – denn anders zeigen als in der verlebendigen Kraft einer Weisheitstradition, die in der Klimakrise in der Gestalt einer tätigen Hoffnung gegen unzeitigen Tod und Zerstörung aufzustehen wagt?!

Teilhard de Chardin war einer der ersten, der den Versuch unternommen hat, im Lichte des kommenden Christus (Christus Evolutor) Evolution als Schöpfung zu denken, und Gott als die Bedingung der Möglichkeit kreatürlichen Werdens im Evolutionsgeschehen wirksam sah. Man hat ihm Pantheismus vorgeworfen. Dabei hat er doch bei aller tröstlichen Immanenz des Schöpfers bei seiner Kreatur die Unverfügbarkeit Gottes nicht angetastet.¹⁸ Nein, problematisch ist

16 Altner, Günter, Fortschritt wohin? Der Streit um die Alternative, Neukirchen 1984, 206f.

17 Halter/Lochbühler, Theologie 1, 227.

18 Vgl. Altner, Günter, Charles Darwin und die Dynamik der Schöpfung, Gütersloh 2003, 105ff.

bei Teilhard (abgesehen von der optimistischen Sicht des Menschen) vielmehr die von ihm stilisierte Zielorientierung des Evolutionsprozesses. Sie ist Ausdruck des Glaubens, lässt sich aber nicht empirisch festmachen.

Wir müssen es heute lernen, die durch das Kreuz eröffnete Heilsperspektive in der fragilen Offenheit nachhaltiger Suchprozesse zum Ausdruck zu bringen. Es wird nicht leicht sein, die lebensverheißende Zukunft des Kreuzes in den Kippprozessen unserer Tage als eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die der Bewahrung des Lebens dient.

Zusammenfassung

Die in den 70er Jahren begonnene ökotheologische Diskussion muss heute unter dem Vorzeichen der Nachhaltigkeit fortgesetzt werden. Sie profiliert sich heute auf dem Feld einer global erweiterten Sozialethik, im ökumenischen und interreligiösen Diskurs über die Voraussetzungen und Folgen einer umfassenden Ehrfurcht vor dem Leben und in der Gestalt einer eschatologia crucis, die im Kreuz dieser Zeit die Hoffnung auf Leben anzukündigen wagt.