

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die unermessliche Verantwortung des Menschen.
Elemente einer dogmatischen Grundlegung des
Schöpfungsauftrags aus dem Theologumenon
der Gott-Ebenbildlichkeit“

verfasst von / submitted by

Jana Roschitz, BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2021 /
Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 199 518 520 02

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB)
Unterrichtsfach Katholische Religion
Unterrichtsfach Mathematik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Vorwort	6
1 Einleitung.....	8
1.1 Systematische Vorbemerkungen	8
1.2 Verantwortung	9
1.3 Gott-Ebenbildlichkeit.....	11
2 Die ökologische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns.....	15
2.1 Ausgangspunkte und Leitideen	15
2.2 Auswege aus der ökologischen Krise	19
2.3 Überlegungen zur Gott-Ebenbildlichkeit.....	25
2.4 Die Vollendung der Schöpfung am Sabbat.....	29
2.5 Kritische Würdigung	33
3 Franz Gruber: Schöpfungstheologie als Theologie des Lebens	35
3.1 Das Leitwort „Leben“	35
3.2 Schöpfungsglaube aus der Teilnehmerperspektive	39
3.3 Das trinitarische Gottesbekenntnis.....	42
3.1 Kritische Würdigung	50
3.2 Vergleich zu Jürgen Moltmann.....	51
4 Die Sorge um unser gemeinsames Haus	53
4.1 Die aktuelle Lage der ökologischen Krise	53
4.2 Glaubensüberzeugungen, die zur Verantwortung führen	55
4.3 Menschliche Gründe und Wurzeln für die ökologische Krise	57
4.4 Das Anliegen einer ganzheitlichen Lösung	59
4.5 Leitlinien für den Dialog	61
4.6 Einladung zur ökologischen Umkehr.....	63
4.7 Zusammenfassung.....	65
4.8 Weiterführung in Fratelli tutti	66
4.9 Zusammenschau mit Moltmann und Gruber.....	68

5	Ausblick	69
5.1	Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit bei Andreas Benk	69
5.2	Die Pfarre zur Frohen Botschaft Wien 4 und 5.....	75
5.3	Das Haus der Stille in Heiligenkreuz am Waasen bei Graz	79
6	Fazit.....	81
	Allgemeines Abkürzungsverzeichnis.....	86
	Literaturverzeichnis.....	87
	Abstract	90
	Lebenslauf	91

Vorwort

Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was ist der Sinn des Lebens? Mit diesen oder ähnlichen existentiellen Fragen nach dem Beginn und dem Ende des menschlichen Lebens, wie sie bereits Immanuel Kant formuliert hat, sind wir Menschen im Alltag immer wieder neu konfrontiert. In der Bibel, innerhalb der Theologie und Philosophie, aber auch in anderen Wissenschaften werden diese Fragestellungen unterschiedlich beleuchtet und je anders beantwortet. Durch die Vorlesung „Schöpfungslehre“ bei Hubert Philipp Weber durfte ich den schöpfungstheologischen Zugang zu diesen Fragestellungen kennenlernen. Das hat mich dazu veranlasst, einen Themenblock in meinem Schulpraktikum, das ich im gleichen Semester absolviert habe, zum Thema „Schöpfung“ in einer 4. Klasse AHS zu gestalten. An dieser Stelle möchte ich mich bei meinem damaligen Betreuer Heribert Reich für diese Möglichkeit und die pädagogischen Hilfestellungen bedanken.

Mein Interesse an Themen der Nachhaltigkeit, der Ökologie und sozialen Fragen, die durch die Bearbeitung der Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus mit einer Gruppe junger Erwachsener, und die alltägliche Auseinandersetzung mit den Quellen und Auswirkungen der ökologischen Krise erwachsen ist, hat schließlich zu der Idee geführt, die beiden Bereiche der Schöpfungslehre und der Ökologie in meiner Masterarbeit miteinander zu verbinden. Ein spezieller Dank gilt Hubert Philipp Weber, der mich bei der Erarbeitung der Fragestellung, der Herangehensweise an Thema und Arbeit, sowie bei der Auswahl und Bearbeitung der Literatur wesentlich unterstützt hat, und mich besonders in der Zeit des ersten und zweiten Lockdowns aufgrund der Covid-19 Pandemie sehr intensiv betreut hat.

Bedanken möchte ich mich auch für die Gespräche mit Wolfgang Zecha, dem Umweltbeauftragten der Pfarre zur Frohen Botschaft im 4. und 5. Wiener Gemeindebezirk, sowie mit Nadja Henrich, der Verantwortlichen für das Upcycling-Projekt, die es mir ermöglicht haben, die Pfarre als Beispiel für gelebte Schöpfungsverantwortung in meiner Arbeit vorzustellen. Der gleiche Dank gilt auch Klaus Stemmler und Hans Waltersdorfer vom Haus der Stille bei Graz.

Ich danke auch meiner Freundin Martina Seda für die unermüdliche Motivation und Unterstützung und meinen Studienkolleg*innen Eva Bauer und Florian Brandl und meiner Familie, die mir viele Fragen im Zusammenhang mit der Arbeit beantwortet haben. Ein besonderer Dank gilt meiner Mitschwester Sr. Gudrun Schellner, sowie meiner Freundin Sr. Jakoba Zöll von den Franziskanerinnen von Olpe, die diese Arbeit Korrektur gelesen haben.

Sehr dankbar bin ich meiner Gemeinschaft, den Schwestern von der Schmerzhafte Mutter, die mir den Raum für das Verfassen dieser Arbeit geschenkt und mich beim Schreiben unterstützt haben.

1 Einleitung

Wenn Papst Franziskus von der „unermesslichen Verantwortung“ des Menschen (LS 90) spricht, hat er nicht nur die menschliche Verantwortung für seine natürliche Umwelt, sondern auch für seine Mitwelt im Blick und fordert, dass der Mensch im ökologischen, sozialen und politischen Bereich Verantwortung übernimmt, um das jetzige und zukünftige Gemeinwohl zu gewährleisten. Auf die Frage, wie diese Verantwortung des Menschen begründet werden kann, sucht die Theologie Antworten in der Gott-Ebenbildlichkeit und der daraus resultierenden Würde des Menschen. Thema dieser Masterarbeit ist es, Grundlinien der dogmatischen Entwicklung der Verantwortung des Menschen aus der Gott-Ebenbildlichkeit aufzuzeigen.

1.1 Systematische Vorbemerkungen

In dieser Arbeit werden Lehrstücke zur ökologischen Schöpfungslehre von 1985 bis heute systematisch auf folgende Fragestellung hin überprüft: „Wie kann die Verantwortung des Menschen für seine Um- und Mitwelt aus seiner Gott-Ebenbildlichkeit entwickelt werden?“

Für den reformierten Theologen Jürgen Moltmann ist der Mensch Abbild der Trinität, wie er in seinem 1985 erschienenen Werk „Gott in der Schöpfung“ beschreibt. Daher folgt aus der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen geschwisterliche Solidarität und Verantwortung für die Umwelt. Um die Herrschaft über die Natur, die Moltmann als den Auslöser der ökologischen Krise sieht, zu überwinden, schlägt er vor, die Natur als einziges Subjekt zu betrachten. Dabei geht er nicht darauf ein, wie dies gedacht und dabei die Sonderstellung des Menschen gewahrt werden kann.

In seinem 2001 erschienenen schöpfungstheologischen Werk „Im Haus des Lebens“ zieht der österreichische Dogmatiker Franz Gruber den Ausdruck „Leben“ als Leitbegriff heran. Für ihn ist das Leben bereits in der Trinität grundgelegt und deshalb das Ziel der Schöpfung. Den Ausweg aus der ökologischen Krise sieht er in der Wiedergewinnung der Teilnehmer- im Gegensatz zur Beobachterperspektive. Nur von diesem Standpunkt aus kann der Mensch Gott begegnen und die Not der Welt sehen, deuten und lindern.

Papst Franziskus vertritt in seiner Enzyklika „Laudato si. Über die Sorge um unser gemeinsames Haus“, die er im Jahr 2015 veröffentlichte, auf der Grundlage des christlichen Glaubens zur Gott-Ebenbildlichkeit die These, dass die Würde des Menschen zu achten ist und seine Sonderstellung gewährleistet werden muss. Andere Lebewesen oder die Natur darf er nicht zum Objekt reduzieren, beherrschen oder ausbeuten. Im Gegenteil führt die Würde eines jeden Lebewesens zur Verantwortung des Menschen für seine Umwelt. Diesen Gedanken führt er auch in seiner dritten Enzyklika Fratelli tutti, die er am 3. Oktober 2020 in Assisi unterzeichnete, weiter.

Bevor im Hauptteil auf die genannten Traktate in chronologischer Reihenfolge eingegangen wird, werden die Begriffe Verantwortung und Gott-Ebenbildlichkeit entfaltet. Sowohl der Begriff

Verantwortung, der das Antwort-Geben beinhaltet, als auch der Begriff Gott-Ebenbildlichkeit, der die Hinordnung des Menschen auf ein göttliches Urbild ausdrückt, sind relational zu verstehen.

Die Arbeit endet schließlich mit einem Ausblick auf den Ansatz von Andreas Benk, den er in seinem Werk „Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 2016 vorstellt, und auf mögliche praktische Umsetzungen der gewonnenen Ergebnisse. Benk ordnet seine Schöpfungslehre im Kontext der Befreiungstheologie ein. Der Blick auf die Schöpfung und die menschliche Verantwortung für sie führt in dieser Perspektive direkt zur Forderung nach globaler Gerechtigkeit.

1.2 Verantwortung

Der Begriff „Verantwortung“ lässt sich im Mittelhochdeutschen seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen und etymologisch von „Antwort geben“ herleiten.¹ Dies impliziert eine Begegnung mit einem Gegenüber, dem Antwort gegeben wird, vor dem man sich also ver-antwortet. Deshalb kann der Ausdruck als dialogisch und relational betrachtet werden. Vor allem Martin Buber deutet Verantwortung als Antwort des Menschen auf ein Du hin und entfaltet Kriterien der dialogischen Begegnung.² Auch bei Dietrich Bonhoeffer heißt Verantwortung auf den Ruf Gottes antworten, sich beim Namen gerufen wissen und stellvertretend für andere da sein. Für ihn impliziert die dialogische Struktur die Achtung vor dem Gewissen und der Freiheit des Gegenübers. Gemeint ist nicht Gegenseitigkeit, sondern zuvorkommendes Handeln aus der schöpferischen Liebe Gottes.³

Im Allgemeinen kann das Gegenüber nicht nur ein menschliches oder göttliches Subjekt, sondern auch ein Gegenstand, ein Wert, eine Sache, eine Institution oder eine Instanz sein. Dies zeigt, dass der Begriff in unterschiedlichen Kontexten verwendet wird. Es können auch verschiedene Formen der Verantwortung, wie z.B. das Tragen von Verantwortung, das zur-Verantwortung-ziehen oder das verantwortliche Handeln, unterschieden werden. Zudem besitzt der Terminus eine zeitliche und zukunftsgerichtete Dimension. Demnach kann er sich auf eine kürzere Zeitspanne, in der z.B. Verantwortung für eine Schulklasse übernommen wird, oder auf die gesamte vergangene oder zukünftige Geschichte beziehen, wenn z.B. von der Mitverantwortung für den Gang der Geschichte oder die Erhaltung der Menschheit die Rede ist. Der Ausdruck wird in diesem Fall als zukunftsgerichtet und auf einen universalen Horizont bezogen aufgefasst. Ursprünglich wurde der Begriff als Rechtfertigung für eine begangene Handlung vor einer Instanz, also im rechtlichen Kontext, gebraucht. Erst im 19. Jahrhundert findet er Einzug in andere Bereiche, insbesondere in jene, in denen es um moralische Zuständigkeiten geht.

¹ Vgl. KORFF / WILHELMS [2017], S. 598.

² Vgl. WITTWER / KREß [2002], S. 579.

³ Vgl. KORFF / WILHELMS [2017], S. 599.

Nach H.L.A. Hart lassen sich vier verschiedene Typen von Verantwortung unterscheiden. Zunächst nennt er die Kausalverantwortlichkeit, bei der ein Ereignis durch ein anderes ausgelöst wird. Die Rollenverantwortung bezieht sich auf das soziale Leben im Alltag, jemand ist also z.B. für eine bestimmte Aufgabe verantwortlich. Bei der Fähigkeitsverantwortung geht es darum, dass jemand, der Verantwortung übernehmen soll, auch fähig sein muss, die Tätigkeit auszuüben. Und schließlich besagt die Haftbarkeit, dass man für einen Schaden zur Verantwortung gezogen werden kann, den man nicht selbst verursacht hat. Von H.L.A. Hart ausgehend unterscheidet Haydon eine Tugend- bzw. Rechtschaffenheitsverantwortung, welche die Verantwortung gegenüber Werten meint, von der reinen Fähigkeitsverantwortung.⁴

Hans Jonas fordert in seinem Werk „Das Prinzip Verantwortung“ (1979) eine Erweiterung der allgemeinen Definition von Verantwortung. Dabei legt er sein Augenmerk auf die Sorge um andere Personen in ihrer Verletzlichkeit. Diese Sorge äußert sich in einer Art Handlungsverantwortung für das zu Tuende.⁵ Damit entwirft Jonas erstmals, als Reaktion auf die Diskussionen um Technikfolgen und Umweltschutz, eine Ethik der Verantwortung, die als teleologisch-ethische Zukunftsethik beschrieben werden kann.⁶

Karl-Otto Apel fordert eine Ethik kollektiver Verantwortung. Es gehe „um die ‚Organisation‘ derselben als ‚Zukunftsverantwortung der Menschheit‘“⁷. Walter Bühl und Hans Lenk bemerken eine Verschiebung von der Handlungs- und Kontrollverantwortung zur Designverantwortung, die die Verantwortung für die Umwelt miteinschließt.

Diese Ansätze deuten bereits auf Herausforderungen hin, die die kollektive und korporative Verantwortung betreffen. Von kollektiver Verantwortung ist die Rede, wenn mehr als eine einzelne Person verantwortlich ist, d.h. die Konsequenzen einer Handlung können nicht nur einer einzelnen Person zugeschrieben werden, z.B. beim Klimawandel. Im Unterschied dazu bezieht sich die korporative Verantwortung auf formale Organisationen bzw. auf eine Person, die repräsentativ für die Korporation handelt, wie in Unternehmen oder Regierungen. Die Hauptfrage dabei ist, ob sich kollektive Verantwortung wie eine Torte in Stücke auf einzelne Personen, die mitverantwortlich sind, aufteilen lässt und ob sich die Verantwortung für den Einzelnen dadurch mindert. Anders formuliert: Wie verhalten sich individuelle und kollektive Verantwortung zueinander?⁸

Der Verantwortungsbegriff wurde bisher vor allem im Sinne der Sorge für andere beleuchtet. Jedoch darf auch nicht außer Acht gelassen werden, dass jeder Mensch zunächst für sich selbst

⁴ Vgl. HOLL / LENK / MARING [1992].

⁵ Vgl. HOLL / LENK / MARING [1992].

⁶ Vgl. MIEG [1992].

⁷ HOLL / LENK / MARING [1992].

⁸ Vgl. HOLL / LENK / MARING [1992].

verantwortlich ist. Diese Selbstverantwortung äußert sich im Suchen und Finden von Werten und Gründen, die die eigenen Handlungen rechtfertigen. Es geht also darum, den eigenen Ansprüchen gerecht zu werden. Dabei ist die Fähigkeit, für sich selbst Verantwortung übernehmen zu können, die Möglichkeitsbedingung, um dies auch für andere zu tun.⁹

Den ursprünglich juristischen Gehalt von Verantwortung hat das Christentum in ihre Theologie aufgenommen, indem es die Verantwortung vor Gott und Christus als eschatologischen Richter verdeutlicht. Dabei geschah eine entscheidende Akzentverschiebung von der Verantwortung für das äußere Handeln, für das vor einem weltlichen Gericht Rechenschaft abzulegen ist, zur Verantwortung für das innere Handeln, das Gewissen. Zudem waren in der abendländischen Kultur auch ethische Werte wie z.B. Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit oder die Achtung vor der Menschenwürde in Gott verankert. Damit war die Verantwortung für diese Werte der Verantwortung vor Gott untergeordnet, wie Friedrich Nietzsche erstmals formulierte.

Nietzsche selbst vertritt eine religionskritisch-atheistische Position und bestreitet deshalb die Existenz Gottes bzw. eines höheren, göttlichen Wesens. Sein Postulat des Todes Gottes rückt die Herausforderung der Moderne ins Zentrum, wie sich ethische Verantwortung nahebringen und begründen lässt, wenn die Mehrheit der Menschen sich nicht mehr vor Gott verantwortlich fühlt. Max Weber formuliert, dass der Mensch dann eben selbst die Verantwortung für seiner Handlungen übernehmen und rational verorten muss. Mit Blick auf den damit angebrochenen Wertediskurs der modernen Gesellschaft ist der Theologie die Aufgabe gestellt, christliche Werte rational zu begründen und angemessen zu vermitteln.¹⁰

Außerdem prägen die moderne Gesellschaft ein ständiger technischer Fortschritt, laufend neue Strukturen und die Schnelligkeit der neuen Medien. Diese neuen Technologien verleihen meist nur einigen wenigen Menschen große Macht. Hinzu kommen die Probleme der ökologischen Krise, der Welternährung und der Entwicklungsländer. Infolgedessen ist nicht nur die Übernahme von Verantwortung *vor* Werten, sondern auch die Übernahme von Verantwortung *für* Werte, insbesondere für neue Werte, wie z.B. der Nachhaltigkeit, für Wertabwägungen und ein humanes Menschenbild, erforderlich.¹¹

1.3 Gott-Ebenbildlichkeit

In der christlichen Theologie und Philosophie nimmt der Begriff des Bildes, der in der Antike vor allem in Griechenland und der griechischen Philosophie eine bedeutende Rolle spielt, mit dem

⁹ Vgl. WITTWER / KREß [2002], S. 577.

¹⁰ Vgl. WITTWER / KREß [2002], S. 578-580.

¹¹ Vgl. WITTWER / KREß [2002], S. 580-581.

Terminus der Gott-Ebenbildlichkeit einen fixen Platz ein¹². Im Alten Testament begegnet jener Begriff der Gott-Ebenbildlichkeit erstmals in der Priesterschrift, steht jedoch im Widerspruch zur Differenz von Schöpfer und Geschöpf, zur Unterschiedlichkeit von Gott und Mensch. Auch die These, dass Gott nicht in Raum und Zeit ausgesagt werden kann, sowie das Gebot, sich kein Bild von Gott zu machen, sind ein Gegensatz zur Gott-Ebenbildlichkeit, wie sie in Gen 1,26 in Worte gefasst wird: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild (schelem), uns ähnlich (d^emut)! Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.“ Dabei meint schelem Bild im Sinne einer Statue als plastische Gestalt, in der das Abgebildete anwesend ist. D^emut meint im Unterschied dazu die Ähnlichkeit zweier Wesen in Einbeziehung ihrer Verschiedenheit. Einerseits nimmt der Mensch als Vertreter Gottes auf der Welt an seinem Herrsein teil (schelem), wodurch er über alle anderen Geschöpfe und die Tierwelt erhaben ist und dadurch eine Sonderstellung hat. Durch seine Würde darf er nicht von anderen Menschen verletzt oder gar getötet werden, wie Gen 9,6 bezeugt: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.“ Andererseits bleibt immer auch eine Distanz zwischen Mensch und Gott bestehen (d^emut). Gen 1,26 gibt jedoch keinen Aufschluss darüber, worin die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen genau besteht. Erst Sir 17,2ff. konkretisiert die Gott-Ebenbildlichkeit. Außerdem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass in den Bild Gottes-Begriff altorientalische Vorstellungen hineinspielen. Auch der priesterschriftliche Schöpfungsbericht knüpft einerseits an babylonische Kosmogonien an, grenzt sich aber andererseits entschieden von dem Polytheismus der Göttermythen ab. Da der Begriff des Bildes relational ist, gewinnt die Aussage von Menschen als Bild Gottes ihre Bedeutung erst vom Gottesgedanken des Alten Testaments her, von der Beziehung des Menschen zu einem transzendenten, überlegenen Gott, mit dem nichts Irdisches vergleichbar ist.

Im Unterschied zum Alten Testament wird im Neuen Testament nicht mehr auf die herrschende Sonderstellung des Menschen, sondern auf das eschatologische Heil, welches in Christus geschenkt worden ist, Bezug genommen. Besonders in der paulinischen Theologie bekommt die Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit diese neue Ausrichtung.¹³ Werden die ursprünglichen Verwendungsweisen und Bedeutungen des griechischen Ausdrucks „eikon“ in der Antike betrachtet, so wird dort meist von dem Gedanken der Ähnlichkeit zwischen Bild und Urbild ausgegangen. εικον kann im Sinne eines Prägesiegels, aber auch als Schatten- oder Spiegelbild verstanden werden. Außerdem wird das natürliche Bild von einem künstlich geschaffenen Bild unterschieden. Andere Bedeutungen verweisen auf das Vorstellungsbild in der Seele oder auch auf

¹² Vgl. SCHLÜTER / HOGREBE [1971].

¹³ Vgl. SCHLÜTER [1974].

das Bild des Sohnes als Abbild seines Vaters.¹⁴ Im Neuen Testament tritt das εἰκὼν des Sohnes, in dem das Urbild des Vaters sichtbar wird, in einen deutlichen Gegensatz zum Bild als Schatten¹⁵. Demnach ist Christus das Abbild des unsichtbaren Gottes. Dies deutet auf die einzigartige Beziehung zwischen Vater und Sohn hin. Die Gläubigen streben nun danach, dem Bild des Sohnes gleichgestaltet zu werden.

In der jüdischen Theologie, insbesondere bei den Rabbinern, wurde die Gott-Ebenbildlichkeit als selbstverständlich erachtet und daher kaum erläutert. Erst unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, insbesondere durch Platon, gibt z.B. Philon von Alexandrien nähere Erklärungen der Gott-Ebenbildlichkeit.¹⁶

Bei Platon wird die Welt der Sinnendinge als bloßes Bild angesehen und von den Ideen abgegrenzt. Im Dialog Timaios zeigt er auf, dass der ganze natürliche Kosmos als vollkommenes Abbild eines ewigen Urbildes die Erscheinung des Göttlichen ist. In seinem Werk spricht Platon nirgendwo vom Menschen als Bild, jedoch von dem sittlichen Streben des Menschen, Gott ähnlich zu werden. Diese Vorstellung hat in die Stoa und den Neuplatonismus hineingewirkt.

Für Plotin stellt das Abbild zwar das Urbild dar, jedoch weist es eine von ihm verschiedene Seinsweise auf. Daher drückt der Begriff des Bildes auch die Spannung von Einheit und Vielheit aus. Der Ausdruck ist vermittelnd: Jedem Menschen werden seine Besonderheiten zugestanden, obwohl eine tiefe Verbundenheit vorliegt. Dass Plotin den Bild-Begriff als reinen Relationsbegriff auffasst, wird darin deutlich, dass auch der Geist (νοῦς) als Abbild des Einen verstanden wird.¹⁷

Unter dem Einfluss der griechischen Philosophie gibt Philon nähere Deutungen der Gott-Ebenbildlichkeit. Für ihn hat der Mensch keine direkte Gott-Ebenbildlichkeit, weil er an einen Körper gebunden ist. Nur über den Geist besitzt er Ähnlichkeit mit Gott. Anders ist es beim Logos, beim von Philon konstruierten Ideenmenschen. Als direktes Abbild Gottes ist er Gott-ebenbildlich. Die Lehre der Gott-Ebenbildlichkeit in der Patristik ist nicht einheitlich. Die meisten Kirchenväter erkennen sie nur dem Menschen, jedoch nicht anderen Geschöpfen zu, da sie in der Vernunft begründet ist. Des Weiteren sind sich die Väter größtenteils darüber einig, dass der menschliche Geist keine Emanation des Göttlichen ist. Ein Konsens darüber, ob die Ebenbildlichkeit nur dem Geist, oder auch dem Leib zukommt, lässt sich nicht herauslesen. Augustinus begründet die sogenannte psychologische Trinitätslehre, die besagt, dass der menschliche Geist ein Abbild der Trinität ist.

Für die weitere Entwicklung des Begriffs der Gott-Ebenbildlichkeit wurde die imago Dei-Lehre der Scholastik, die weitgehend von Thomas von Aquin formuliert wurde, wichtig. Für ihn gründet die

¹⁴ Vgl. SCHLÜTER / HOGREBE [1971].

¹⁵ Vgl. Hebr 10,1.

¹⁶ Vgl. SCHLÜTER [1974].

¹⁷ Vgl. SCHLÜTER / HOGREBE [1971].

Ebenbildlichkeit formell in der Geistigkeit der Seele. Die Natur des Geistes besteht in der Hinordnung des Menschen auf die personale Begegnung mit Gott, dem Schöpfer. Da Gott ein reiner Akt ist, kommt die Ähnlichkeit zu ihm in den geistigen Tätigkeiten mehr zum Ausdruck als im Charakter oder Tun des Menschen. Da Thomas ein so starkes Gewicht auf die geistigen Akte legt, findet darin der antike Gedanke der Gegenwart des Urbildes im Abbild Bestätigung. Der Mensch geht als Abbild also nicht vollständig im Kosmos auf, sondern erhält durch seine Gottesbeziehung eine Sonderstellung, die sittliche Forderungen miteinschließt. Nicolaus Cusanus greift die imago Dei-Lehre auf und fügt hinzu, dass so, wie Gott der Schöpfer alles Seienden ist, auch der Mensch Urheber „des gedanklichen Seienden und künstlicher Formen“¹⁸ sein kann.

Die neuere katholische und protestantische Theologie ist sich schließlich mit Ausnahmen darüber einig, dass der Mensch die Gott-Ebenbildlichkeit, die sich immer auf den ganzen Menschen bezieht, nie verlieren kann, auch nicht durch die Sünde.¹⁹

¹⁸ SCHLÜTER [1974].

¹⁹ Vgl. SCHLÜTER [1974].

2 Die ökologische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns

Das Werk „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre“ des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann (1985), von dem hier einige Kapitel vorgestellt, zusammengefasst und analysiert werden, ist im Kontext seines systematischen Gesamtwerkes zu sehen, welches aus fünf einzeln veröffentlichten Bänden besteht. Die Schrift zur Schöpfung bezieht und orientiert sich als zweiter Band auf den 1980 veröffentlichten ersten Band „Trinität und Reich Gottes“.

Der erste Abschnitt dieses Kapitels widmet sich einigen methodischen und inhaltlichen Ausgangspunkten und Proklamationen des Autors. Im zweiten Teil werden die Gründe, Voraussetzungen und Lösungsvorschläge der ökologischen Krise aus der Perspektive Moltmanns in den Blick genommen. Im dritten Abschnitt geht es um die Gott-Ebenbildlichkeit und anschließend um die These, dass die Schöpfung mit der Ruhe Gottes am Sabbat vollendet wird. Der Versuch einer kritischen Würdigung rundet das Kapitel ab.

2.1 Ausgangspunkte und Leitideen

Sein Werk zur Schöpfungslehre stellt Jürgen Moltmann unter die Fragestellung „Was bedeutet der Glaube an Gott den Schöpfer und diese Welt als seine Schöpfung angesichts der fortschreitenden industriellen Ausbeutung und der nicht wieder gutzumachenden Zerstörung der Natur?“²⁰ Damit nimmt er die sogenannte Umweltkrise in den Blick, die zur Zeit der Entstehung des Werkes immer mehr in den Vordergrund rückt und ihre Relevanz bis heute nicht verloren hat. Die Zerstörung der Natur gründe auf dem Machtkampf der Menschen untereinander und in der Herrschaft über die Erde. Darin zeigt sich für Moltmann die bis heute andauernde Gottlosigkeit und Gottverlassenheit der modernen Welt. Um diese Fragestellung zu entfalten und schließlich zu beantworten, unterscheidet Moltmann eine dreifache Schöpfungslehre: Er bezeichnet sie als pneumatologisch, ökologisch und ökumenisch. Als Fortsetzung seines oben genannten ersten systematischen Werkes, in dem er eine soziale Trinitätslehre entwickelt, orientiert er sich in seiner zweiten systematischen Schrift am Heiligen Geist, der in allen Geschöpfen wohnt, weshalb er seine Schöpfungslehre pneumatologisch nennt. Ökologisch ist sie, da die Einwohnung Gottes in der Welt immer zum Ziel hat, die ganze Schöpfung zum Haus Gottes (griech. οἶκος) zu machen. Seine Schöpfungslehre identifiziert Moltmann schließlich als ökumenisch, weil er evangelische und katholische Quellen heranzieht. Außerdem bezieht sich der Autor auf jüdische Schriften unterschiedlicher Zeiten und berücksichtigt auch andere Wissenschaften und Technologien.²¹

²⁰ MOLTMAN [1985], S. 11.

²¹ Für das Vorwort vgl. MOLTMAN [1985], S. 11-15.

Im ersten Kapitel seines Werkes postuliert Moltmann sehr deutlich, dass er sich vom bisher vorherrschenden Subjekt-Objekt-Denken entfernen möchte und, mit Blick auf seine früheren Ausfaltungen zur Trinität, Gott als Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist verstehen will. Dies hat zur Folge, dass das Verhältnis Gottes zur Welt auch nicht als Herrschaftliches, sondern als Gemeinschaftliches zu verstehen ist. In diesem Sinne möchte er an ein „neues, kommunikatives und integrierendes Denken“²² herantreten. Voraussetzung für dieses neue Denken ist das Verständnis des Lebens als Leben in Beziehung und Gemeinschaft. Beziehung ist Grundlage für das Leben. Erkennt der Mensch dies, dann wird es ihm wichtig, am Leben anderer Menschen teilzunehmen und dieses nicht zu beherrschen oder zu zerstören. Diese Wechselbeziehung ist auf religiöser Ebene als Schöpfungsgemeinschaft, in die die Schöpfungslehre Moltmanns einführen und die sie bewusst machen und vertiefen möchte, zu verstehen.

Moltmann möchte eine christliche Schöpfungslehre entfalten, wobei er das Christliche dabei als das Messianische im Sinne der Verkündigung Jesu versteht. Mit Jesus hat eine neue, messianische Zeit begonnen, die auf die Befreiung der Menschen und der Natur vom Bösen gerichtet ist. Diese Zukunft der Schöpfung bezeichnet Moltmann als das Reich der Herrlichkeit. Es soll aufzeigen, dass die Vollendung der Welt „darin besteht, zur Heimat und zur Wohnung der Herrlichkeit Gottes zu werden“²³. Auf diese Vollendung deutet bereits der Sabbat, das Fest der Schöpfung hin, der angesichts der Bezeichnung Sechstageswerk oftmals in den Hintergrund gedrängt wird. Diesem widmet Moltmann am Ende seines Werkes ein eigenes Kapitel.

Moltmann plädiert dafür, genau zwischen Gnade und Herrlichkeit zu unterscheiden. Gnade und Natur werden beide in der Herrlichkeit vollendet. Daraus folgt, dass der „innere Grund“²⁴ der Schöpfung das kommende Reich der Herrlichkeit ist und nicht allein der Bund Gottes mit dem Volk Israel. Aufgrund dessen ist Christsein auch noch nicht die Vollendung, sondern der messianische Weg zur Vollendung des Menschseins.

Wie bereits erwähnt, widmet sich Moltmann der Schöpfung unter einem pneumatologischen Gesichtspunkt. Er begründet dies damit, dass das Augenmerk in der Geschichte lange Zeit entweder auf Gott Vater als Schöpfer oder auf die Schöpfung durch das Wort gelegt wurde. Auf der Grundlage der Schöpfung durch das Wort konnte eine christologische Schöpfungslehre entwickelt werden. Deshalb möchte Moltmann das trinitarische Schöpfungsgeschehen durch die Betonung des dritten Aspektes, der Schöpfung im Geist, vervollständigen. Somit steht Gott der Welt nicht nur transzendent gegenüber, sondern wohnt durch den Heiligen Geist in der Welt. Gott kann nur als drei Personen erschaffen. Ohne den Geist, der die Schöpfung erhält, sie lebendig

²² MOLTSMANN [1985], S. 17.

²³ MOLTSMANN [1985], S. 19.

²⁴ MOLTSMANN [1985], S. 22.

macht und erneuert, geht es nicht. Ist dieser Geist, der die „Quelle des Lebens“²⁵ ist, wie bereits Johannes Calvin formuliert, auf alles Lebendige ausgegossen, so führt er alle Geschöpfe zur Gemeinschaft untereinander und mit Gott. Der Autor betont, dass am Anfang nicht die Dinge allein stehen, sondern dass sie immer schon in Beziehung gestanden sind und weiterhin stehen und dass die Schöpfungsgemeinschaft im Geist am Anfang steht. Gleichzeitig möchte er seine Theologie vom Pantheismus, also von der Auffassung, dass das Göttliche mit dem Kosmos und der Natur eins ist und demnach in ihr aufgeht, abgrenzen. Gott wohnt in der Welt ohne, dass er vollständig in ihr aufgeht und mit ihr eins wird. Dies macht es auch möglich, die Selbsttranszendenz der Welt zu denken, womit die Welt offen für ein zukünftiges Reich der Herrlichkeit ist. Dieses theologische Konzept der Schöpfung im Geist entspricht der ökologischen Schöpfungslehre am meisten, so Moltmann, da es vom Herrschafts- und Machtdenken über die Welt hin zu einer ökologischen Schöpfungsgemeinschaft führt.

Das neue Denken über Gott, auf welches die ökologische Schöpfungslehre Moltmanns hindeutet, hat also die Erkenntnis der Präsenz Gottes in der Welt und die Präsenz der Welt in Gott zum Zentrum. In der Geschichte wurde angesichts der pantheistisch denkenden Naturreligionen mühsam die Differenz von Gott und Welt gelehrt. Gott offenbart sich nicht ausschließlich in der Natur, sondern in der Geschichte mit den Menschen. Die Basis für diese dauerhafte Trennung von Gott und Welt war der Schöpfungsglaube, weil er Gott der Welt gegenüberstellt. Gott wird als transzendent und die Welt als immanent bezeichnet. Diese Unterscheidung wurde in der anbrechenden Neuzeit auch dazu missbraucht, das Machtdenken und die Ausbeutung der Natur zu legitimieren. Daher hat die ökologische Schöpfungslehre heute auch zum Ziel, die Weltimmanenz Gottes und die Einwohnung Gottes in der Welt zu betonen. Damit ist klar, dass sich Moltmann bewusst von einem Deismus abgrenzt, bei dem Gott die Welt verursacht, sich dann aber vollständig aus ihr zurückzieht, wie es ein Uhrmacher mit einer Uhr tut. Dem Theologen geht es vielmehr um ein „Netz einseitiger, wechselseitiger und mehrseitiger Beziehungen“²⁶, das eine Lebensgemeinschaft zwischen Gott, dem Geist, und seinen Geschöpfen etabliert. Er möchte Gott und Welt nicht als gegensätzlich definieren, sondern sieht Gott in einer Spannung: Er erschafft die Welt und geht gleichzeitig in sie ein. Die Welt lebt aus Gott, dem Schöpfer, und der Schöpfer lebt in der Schöpfung. Gott ist also zugleich außer sich und in sich, außer sich in seiner Schöpfung und in sich in seinem Sabbat. Diese Selbstunterscheidung ist z.B. durch die Lehre von der Schechina, der Einwohnung Gottes, oder durch die christliche Trinitätslehre zu begreifen. Der Vater schafft aus Liebe eine Schöpfung, der Sohn versöhnt und erlöst sie, und durch den Geist ist Gott in seiner Schöpfung präsent.

²⁵ MOLTSMANN [1985], S. 25.

²⁶ MOLTSMANN [1985], S. 28.

Vor diesem Hintergrund führt der Autor den Begriff der Perichorese, der wechselseitigen Durchdringung ein, der die ökologische Schöpfungslehre Moltmanns bestimmt. Von seiner früher entwickelten sozialen Trinitätslehre ausgehend formuliert er, dass in Gott ewige Gemeinschaft der verschiedenen Personen durch ihre wechselseitige Einwohnung und gegenseitige Durchdringung ist: „In dem dreieinigen Gott ist die Gegenseitigkeit und die Wechselseitigkeit der Liebe.“²⁷ Diese wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen überträgt der Theologe auch auf die Beziehung von Gott und Welt (Gott in der Welt, die Welt in Gott), Himmel und Erde (von der Herrlichkeit Gottes durchdrungen), Seele und Leib (als Ganzheit betrachtet) und auf Frau und Mann (in bedingungsloser Liebe erfüllt sich das Menschsein), denn es gibt kein einsames Leben. Schließlich bringt Moltmann Geist und das menschliche Bewusstsein in einen Zusammenhang. Die Bibel legt es uns nahe, Geist realistisch und nicht idealistisch zu verstehen, wonach Bewusstsein reflektierender und reflektierter Geist ist. Geist ist der Inbegriff der Selbstorganisation und -Transzendenz des Menschen. Er ist sein Organisationsprinzip, weshalb von einer Einheit von Leib und Seele gesprochen werden muss. Außerdem sind wir durch den Geist mit anderen Menschen und unserer natürlichen Umwelt verbunden. Es kommt daher darauf an, das individuelle Bewusstsein zu einem sozialen, ökologischen oder göttlichen Bewusstsein zu erweitern. Vor diesem Hintergrund sind auch die Begriffe Evolution und Schöpfung nicht mehr gegensätzlich, sondern komplementär aufzufassen: Evolution ist ein zentraler Begriff der Selbstbewegung des göttlichen Geistes in der Schöpfung.²⁸

Moltmann entwickelt in seinem Werk eine Schöpfungslehre, die er als pneumatologisch, ökumenisch und ökologisch bezeichnet. Dabei ist er durch die ökologische Krise, die die Menschen zunehmend beschäftigt, motiviert. Mit Blick auf die Einheit der drei göttlichen Personen ist der Mensch dazu berufen, in Gemeinschaft zu leben und im Einklang mit der Umwelt zu handeln, was eine Herrschaft oder Ausbeutung der Natur ausschließt. Dies ist das neue Denken, zu dem Moltmann aufruft. Für ihn heißt das nicht, dass Gott in der Welt aufgeht und mit ihr eins wird (Pantheismus), aber auch nicht, dass er sich vollständig aus der Welt zurückzieht und sich nicht mehr um sie kümmert (Deismus), sondern Gott erschafft die Welt und geht gleichzeitig auf sie ein. Seine Schöpfungslehre ist also von der Lehre der wechselseitigen Durchdringung (Perichorese) und der Einwohnung Gottes in der Welt (Schechina) bestimmt.

²⁷ MOLTSMANN [1985], S. 30.

²⁸ Für Kapitel I vgl. MOLTSMANN [1985], S. 16-33.

2.2 Auswege aus der ökologischen Krise

An den Anfang seines theologischen Werkes zur Schöpfung stellt Moltmann nicht die Untersuchung des geschichtlichen Schöpfungsglaubens, sondern beginnt mit der Analyse der ökologischen Krise. Die Ausbeutung der Natur, die zu ihrer Erschöpfung führt und in einer umfassenden Katastrophe enden kann, gründet, wie Moltmann bereits in seinem Vorwort angedeutet hat, im Streben der Menschen nach Macht. Der biblische Schöpfungsglaube ist daran nicht unschuldig, denn das „Macht euch die Erde untertan“ (vgl. Gen 1,28) wurde als göttliches Gebot zur Beherrschung und Ausbeutung der Natur und Welt missverstanden. Die Frage, die sich im Angesicht dessen stellt, ist, wie eine neue Schöpfungslehre formuliert werden kann, die zur „Zukunft des Lebens“ und zum „Frieden mit der Natur“²⁹ führt. Damit hängen die Fragen zusammen, wie die Natur als Schöpfung Gottes verstanden und geachtet, von der Herrschaft der Menschen befreit und der Mensch von seinem Machtstreben erlöst werden kann. Moltmann grenzt sich dafür vom Kreationismus, sowie von den Theologen, die eine eigene religiöse Kosmologie entwickeln, ab und orientiert sich am Modell von Identität und Relevanz. Dabei geht es ihm um eine Neubestimmung des Schöpfungsglaubens angesichts der gegenwärtigen Situation (Identität), und um die Herausführung aus der ökologischen Krise (Relevanz). Nachdem er diese Krise genauer bestimmt hat, erörtert er das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie und endet sein Kapitel mit Überlegungen zur Naturphilosophie.

Zuerst macht Moltmann bewusst, dass die ökologische Krise eine „Krise des gesamten Lebenssystems“³⁰ ist und oft mit Begriffen wie Umweltverschmutzung oder -belastung verharmlost wird. Seine These ist, dass es sich nicht um eine oberflächliche Krise handelt, sondern die Auswirkungen auf die Natur auf eine Krise des Wert- und Sinnsystems der Menschen zurückzuführen sind. Durch seine Technologien stört der Mensch das natürliche Gleichgewicht der Erde, und das in vielen Bereichen bereits irreparabel. Diese Technologien sind aufgrund von menschlichen Interessen zu einem bestimmten Zweck entwickelt worden. Diese Interessen wiederum sind geleitet von Grundwerten und -überzeugungen, die auf „Gewißheiten der Menschen über den Sinn und die Bestimmung ihres Lebens“³¹ gründen. Wenn sich die Natur also in einer Krise, die die Technologien der Menschen verursacht hat, befindet, dann befindet sich das gesamte System mit all seinen Teilsystemen in einer Krise, die nicht nur die natürliche, sondern auch die soziale Umwelt betrifft. Gesellschaften, die ausschließlich auf die Erhöhung der Produktion und den Fortschritt der Technologien ausgelegt sind, können die Umweltzerstörung

²⁹ MOLTSMANN [1985], S. 35.

³⁰ MOLTSMANN [1985], S. 36.

³¹ MOLTSMANN [1985], S. 37.

daher auch nicht aus eigener Kraft abwenden, weswegen ein Nachdenken über die Werte, die dem System zugrunde liegen, unerlässlich ist.

Moltmann betont, dass Wissenschaften an sich absichtslos sind und in erster Linie nach Erkenntnis streben, jedoch ist keine Wissenschaft vollständig wertfrei, da wissenschaftliche Projekte und Studien heute oft sehr kostspielig sind und daher eine damit verbundene Wissenschaftspolitik nicht vermieden werden kann. Werden Wissenschaften und Politik verbunden, dann stehen sowohl Wissenschaften als auch Wissenschaftler im politischen Kontext. Dieser prägt die geltenden Normen und Werte. Während frühere Kulturen Gleichgewichtsgesellschaften waren, was keineswegs auf eine Unterentwicklung hindeutet, sind moderne Kulturen der Neuzeit auf Wachstum ausgelegt. Die in diesen Kulturen vorherrschenden Werte sind Gewinn, Steigerung und Sicherung von Macht, die zum Glück führen sollen, so Moltmann.³² Der Mensch möchte durch Naturwissenschaften und Techniken Macht gewinnen, um Gott ähnlich zu werden. Dies ist die logische Folge aus dem Gedankengang, dass Gott allmächtig und der Mensch das Ebenbild Gottes ist und daher nach der eigenen Göttlichkeit streben muss, die er durch die Gewinnung von Macht erhalten kann. Somit steht der Mensch der Natur als ihr Subjekt gegenüber, womit er sich nicht mehr Teil der Schöpfungsgemeinschaft sieht. Wenn die Natur zum Objekt gemacht wird, ist die Folge ihre Ausbeutung durch die Menschen. Auch gibt das Streben der Menschen nach unendlichem Wachstum zu denken, denn mit begrenzten Möglichkeiten kann kein unendliches Wachstum herbeigeführt werden. Durch die Erfüllung der Bedürfnisse steigen die Ansprüche, was zu erhöhter Produktion führt, um diese Ansprüche zu befriedigen. Dieser Kreislauf geht unendlich so weiter und führt in die globale Krise.

Nun stellt Moltmann die Frage, ob in dem in der Bibel grundgelegten Schöpfungsauftrag des Menschen (vgl. Gen 1,28) wirklich „eine Legitimation zur Weltherrschaft des Menschen“ liegt³³. Das in der Geschichte gelehrt dominium terrae hat zunächst nichts mit dem Herrschaftsauftrag zu tun, der vielfach missbraucht wurde, sondern ist ein Speisegebot, nach dem die Tiere und Menschen von dem leben sollen, das die Erde hervorbringt. Wird der Mensch als Ebenbild Gottes begriffen, so ist die Herrschaft, die in Gen 1,26 mit dem Begriff „walten“ angesprochen wird, als friedliche Herrschaft zu verstehen. Bei der Betrachtung der älteren biblischen Schöpfungserzählung und dem Garten Eden, den die Menschen bearbeiten und behüten sollen (vgl. Gen 2,15), kann der Eindruck entstehen, dass der Garten, den Gott um den Menschen herum anlegt, nur für ihn erschaffen ist, und der Mensch ihn dadurch beherrschen darf. Moltmann entlarvt diese Schlussfolgerung jedoch als falsch, denn die Welt als Schöpfung Gottes zu verstehen

³² Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 40.

³³ MOLTSMANN [1985], S. 43.

heißt eben nicht, sie in Besitz zu nehmen. Die Welt bleibt das Eigentum Gottes und wird dem Menschen anvertraut. Der Mensch soll sie verwenden und auf sie achten.

Jürgen Moltmann vertritt die These, dass nicht der Mensch, sondern der Sabbat die Krone der Schöpfung ist³⁴. Dies nimmt er vor dem Hintergrund an, dass in der Geschichte oftmals biblisch argumentiert wurde, dass die Welt um des Menschen willen geschaffen und der Mensch somit die Krone der Schöpfung ist. Der Mensch hat in Genesis zwar eine Sonderstellung zugesprochen bekommen, jedoch steht er zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen im sabbatlichen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes. Dieses theozentrische Weltbild gebe dem Menschen die Möglichkeit, sich als Mitglied der Schöpfungsgemeinschaft zu verstehen.

Moltmann beschreibt, dass Natur und Geschichte in der europäischen Neuzeit gegensätzlich definiert werden. Die Natur ist Gegenstand der Naturwissenschaften und die Theologie zieht sich auf das Feld der Geschichte zurück, um biblische Verheißungen und Zukunftshoffnungen auszulegen. Um diesen Dualismus aufzulösen, bedarf es eines angemessenen Schöpfungsbegriffs. Die Schöpfung kann durch den Schöpfungsglauben erst verstanden werden, wenn er sich die „meditative Erkenntnis“³⁵ zu eigen macht. Diese staunende, bewundernde und liebende Erkenntnis macht es möglich, die Dinge in ihrer Selbstständigkeit anzunehmen, an ihrem Leben teilzunehmen, und in Beziehung zu treten.

In einem weiteren Schritt versucht der Autor das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft zu erklären und zu beschreiben. Er identifiziert dafür drei Stadien in der Geschichte. Im ersten Stadium ist die biblische Tradition mit dem antiken Weltbild zu einer religiösen Kosmologie verschmolzen. Dabei hat man sich von pantheistischen, wie auch von gnostischen Elementen abgegrenzt. Im Zentrum steht die Auslegung von Gen 1 mit Hilfe des ptolemäischen Weltbildes, wovon sich die Naturwissenschaften in der Geschichte schrittweise entfernt haben, was bereits Inhalt des zweiten Stadiums ist. In ihm befreit sich die Naturwissenschaft von der Kosmologie und zieht sich die Theologie auf den Schöpfungsglauben und auf das Gottvertrauen zurück. Wissenschaft und Theologie wollen am liebsten nichts miteinander zu tun haben, weshalb sie ihre Bereiche so stark voneinander trennen und mehr oder weniger friedlich koexistieren. Dieses Verhältnis ist in der Neuzeit durch die ökologische Krise stark in Frage gestellt worden. Im dritten Stadium, dessen Eintritt noch nicht abgeschlossen ist, entdecken Naturwissenschaften und Theologie langsam, dass der jeweils andere ernstzunehmende Beiträge leisten kann, wenn es um das Fortbestehen unserer Welt geht.

Die reformatorische Auslegung der Bibel auf die persönliche Heilsfrage führt unter anderem zur Möglichkeit, sich unabhängig von biblischen Dogmen mit der Naturwissenschaft zu befassen, wie

³⁴ Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 45.

³⁵ MOLTSMANN [1985], S. 46.

es Moltmann im zweiten Stadium beschreibt. Dies trenne jedoch die Theologie von der menschlichen Welterkenntnis. Das Gebiet der Theologie wurde die „seelische Heilsgewissheit im Reich der Innerlichkeit“³⁶. Damit wird die Dichotomie zwischen der Subjektivität des Menschen und der Verdinglichung der Welt verschärft, so Moltmann. Viele weitere Theologen, wie Schleiermacher, Gogarten oder Bultmann, vertiefen diese Trennung noch weiter und sehen keinen Bezugspunkt zwischen personaler und naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Moltmann sieht diese exklusive Interpretation des persönlichen Glaubens zu eng: Keine theologische Schöpfungslehre darf den Schöpfungsglauben auf das Selbstverständnis der Person beschränken, sondern muss die gesamte erkennbare Welt meinen.

Mit dem dritten Stadium ist in der Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie ein dritter Partner, nämlich die ökologische Krise, getreten, weshalb nun eine ökologische Einordnung beider in die Rahmenbedingungen der Natur wichtiger ist als deren Abgrenzung. Zudem wird versucht, ohne die gewonnene Subjektivität des Menschen und Objektivität der Natur vollständig zu zerstören, ein Lebenssystem von seiner Umwelt her zu verstehen. Dies überführt das bisher vorherrschende objektive Denken in ein integratives. Der Fokus wird auf die Integration der Gegenstände in ihre Lebenswelten gerichtet.

Die Aufgabe der Theologie ist es, die „Natur als Schöpfung Gottes zu verstehen“³⁷. Ist die Welt von Gott geschaffen, dann ist sie kontingent, d.h. nicht notwendig da. Sie ist auch nur durch die Beobachtung von außen erkennbar. Die rationale Ordnung unseres Erkennens, genauso wie die Naturwissenschaften sind demnach selbst auch kontingent, zeitlich und veränderlich. Vor diesem Hintergrund ist alles, was zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht werden kann, als Natur anzusehen. Schöpfung geht jedoch über die Natur hinaus, da sie auch die menschliche Subjektivität als geschaffen ansieht. Der Glaube kann die Schöpfungsgemeinschaft erkennen, auch wenn sie gespalten ist. Der Begriff der Schöpfung ist aber noch weiter zu fassen: Er ragt über die wissenschaftlichen Erkenntnisse und die den Menschen zugängliche Wirklichkeit hinaus, und beinhaltet nicht nur den sichtbaren, wissenschaftlich erkennbaren Teilbereich, sondern auch den, der nicht sichtbar ist und noch nicht erkannt wird. Zuletzt kommt der gegenwärtige Zustand der geschaffenen Welt in den Blick, der von Leid, Tod und der Hoffnung auf ein Reich der Herrlichkeit geprägt ist: „Natur als Schöpfung zu verstehen, heißt also, Natur als versklavte und auf Freiheit hoffende Schöpfung wahrzunehmen.“³⁸

³⁶ MOLTSMANN [1985], S. 49.

³⁷ MOLTSMANN [1985], S. 52.

³⁸ MOLTSMANN [1985], S. 54.

Im dritten Abschnitt dieses Kapitels³⁹ geht es Moltmann darum, das Verhältnis von Natur und Mensch neu zu definieren. Der Autor möchte sich von der Objektivierung der Natur entfernen, was er mit der Begrifflichkeit „Aufhebung der Entfremdung der Natur“, verdeutlicht. Um seinen Standpunkt zu entwickeln, sucht er zunächst nach Begriffen und Thesen in der Geschichte, die bereits die Verobjektivierung der Natur versucht haben zu entschärfen. Anschließend begründet er, warum ihm diese Versuche nicht genügen. Er beginnt mit Karl Marx und dem Marxismus, der eine Verobjektivierung der Natur durch die Arbeit der Menschen vertritt, was er als ontologischen Dualismus bezeichnet. Am Deutschen Idealismus, der die Differenz von Subjekt und Objekt versucht in Einklang zu bringen, kritisiert Moltmann, dass dabei die Natur nicht angemessen aufgefasst wird. Ernst Bloch versucht der Objektivierung der Natur durch die Einführung des Begriffs Natursubjekt entgegenzutreten. Erst wenn die Natur als Subjekt akzeptiert wird, kann eine Gemeinschaft zwischen Mensch und Natur entstehen. Durch die Allianztechnik oder soft technology, bei der der Mensch der Natur helfend zur Seite steht, räumt Bloch der Natur eine Mitproduktivität ein, die Moltmann auch nicht ausreicht. Moltmann deutet darauf hin, dass der Mensch nicht nur durch die Arbeit, oder die Bearbeitung der Natur zu ihr in Beziehung steht, sondern er auch das Interesse des Wohnens in der Natur hat, das mit dem Begriff „Heimat“ zusammengefasst werden kann. Der Mensch ist überall dort zu Hause, wo er ein „Netz befriedeter sozialer Beziehungen“⁴⁰ aufgebaut hat. Um ein solches Gleichgewicht herzustellen, muss der Mensch auch in Einklang mit der natürlichen Umwelt stehen, indem er bei seinem Tun ihre Regenerationsfähigkeit beachtet. Der Mensch darf und muss die Natur bearbeiten und sie wohnlich gestalten, darf sie dabei allerdings nicht beschädigen und zerstören. Das Recht auf Arbeit und das Recht auf Wohnung müssen ausgeglichen sein.

Moltmann setzt mit dem Gedanken fort, dass es ohne die Befreiung der eigenen leiblichen Natur des Menschen aus der Unterwerfung des Subjekts keine Befreiung der Natur von der menschlichen Herrschaft und Ausbeutung geben wird. Der Mensch besteht nämlich aus Körper und Geist, die untrennbar miteinander verbunden sind. Ein kranker Mensch ist und bleibt ein Subjekt, auch wenn er z.B. durch therapeutische Behandlungen vom Arzt als Objekt betrachtet wird. Trotzdem verarbeitet jeder Mensch Therapien und Medikamente anders und reagiert auf die gleiche Krankheit mit unterschiedlichen Symptomen. Es geht also darum, die Ganzheit der menschlichen Person (medizinisch) zu erfassen und so die Entfremdung des Leibes aufzuheben. Ist die ökologische Krise die Außenseite, so ist die Innenseite die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Leib, meint Moltmann. Durch Religion und Erziehung wurden Menschen in der Geschichte dazu gebracht, ihre Bedürfnisse zu kontrollieren und sich selbst zu beherrschen. Der

³⁹ Für §3 von Kapitel II vgl. MOLTSMANN [1985], S. 54-65.

⁴⁰ MOLTSMANN [1985], S. 60.

Leib wurde zum Instrument der Arbeit und des Genusses gemacht. Die Entdeckung der leibseelischen Ganzheit und die leibliche Selbsterfahrung des Menschen sind folglich Ansätze zur Überwindung der ökologischen Krise.

Ziel ist es also, zu einem neuen Selbstverständnis des Menschen und einer neuen Auslegung seiner Welt im Rahmen der Natur zu kommen. Nachdem sowohl die aristotelische Substanzmetaphysik als auch die cartesianische Subjektmetaphysik dafür nicht geeignet scheinen, bezieht sich der Autor zunächst auf die Humanisierung der Natur, bei der es nicht um eine Beherrschung, sondern um eine kommunikative Erkenntnis geht. Dabei wird das Objekt, also die Natur, zum Empfänger und Vermittler von Informationen und zum Subjekt gemacht. Für Moltmann greift diese Vorstellung immer noch zu kurz, weshalb er eine Naturalisierung des Menschen vorschlägt, die die Subjekt-Objektverhältnisse umdreht. Die Natur wird nun als das große Subjekt betrachtet, aus welchem wir Menschen hervorgehen und leben. Deshalb ist es für das Selbstverständnis des Menschen auch wichtig, sich nicht als Subjekt über die Natur und theologisch gesehen als imago Dei, sondern zuerst als Produkt der Natur und theologisch als imago Mundi zu verstehen.⁴¹ Auf diese beiden Bestimmungen geht Moltmann im Kapitel VIII noch genauer ein.⁴²

Dann entsteht ein neuer Begriff der natürlichen Erfahrung: Nicht wir machen eine Erfahrung, sondern die Erfahrungen passieren uns. Sie verdichten sich zu Wahrnehmungen, aus denen wir uns dann Konzepte bilden. Für diese Umkehrung der naturfeindlichen und subjektivistischen Anschauung des Menschen gibt es mehrere Ansatzpunkte in der Neuzeit, wie z.B. bei Max Scheler in seiner Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ oder die „exzentrischer Persönlichkeit“ Helmut Plessners, in der der Mensch in sich selbst existiert und gleichzeitig sich selbst gegenübersteht. Der Mensch ist weder allein Leib, noch hat er allein einen Körper, er steht also immer in der Spannung von Sein und Haben. Auf die Natur übertragen bedeutet dies, dass der Mensch nicht nur Natur hat, sondern zugleich Natur ist. Das Natur-Sein ist dabei die primäre Bestimmung, während die Herrschaft über die Natur sekundär ist und von der primären Tatsache abhängt.

Jürgen Moltmann macht sich im Kapitel II⁴³ seiner ökologischen Schöpfungslehre Gedanken, wie er sie neu formulieren muss, dass sie aus der ökologischen Krise, die er als Krise des gesamten Werte- und Sinnsystems der Menschen definiert, herausführt. Ein grundlegendes Problem liegt für ihn darin, dass sich der Mensch als Subjekt über die Natur stellt und sie durch seine Arbeit und das Streben nach Fortschritt und Wachstum ausbeutet, und somit zum Objekt macht. Dieser

⁴¹ Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 64.

⁴² Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 197.

⁴³ Für Kapitel II vgl. MOLTSMANN [1985], S. 34-65.

Missbrauch des biblischen Schöpfungsauftrages durch die Menschen, die wie Gott werden wollen, führt aus der Schöpfungsgemeinschaft hinaus. Laut Moltmann müssen sowohl das Interesse der Bearbeitung der Natur als auch das Interesse des Wohnens in der Natur, ausgeglichen befriedigt werden. Eine Überwindung der ökologischen Krise kann es nur dann geben, wenn der Mensch sein Verhältnis zu seinem eigenen Leib umkehrt und in ein Positives wandelt. Der Lösungsvorschlag, den Moltmann schließlich bringt, ist die Umkehrung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse durch die Naturalisierung des Menschen, d.h. die Natur soll als primäres Subjekt betrachtet werden.

2.3 Überlegungen zur Gott-Ebenbildlichkeit

In Kapitel IX⁴⁴ seines Werkes zur ökologischen Schöpfungslehre geht Moltmann auf den Begriff des *imago Dei* als die ursprüngliche Bestimmung der Menschen ein: Sie sind zum Bild Gottes auf der Erde geschaffen. In einem zweiten Schritt stellt er die messianische Berufung der Menschen in den Mittelpunkt (*imago Christi*) und in einem dritten Schritt die eschatologische Verherrlichung Gottes durch den Menschen (*gloria Dei est homo*). Außerdem widmet sich der reformierte Theologe der Frage, wie der Mensch als Ebenbild Gottes und zugleich als Sünder verstanden werden kann, sowie der These, dass die Menschen als *imago Trinitatis* erst in ihrer Vereinigung dem dreieinen Gott entsprechen.

Moltmann geht zunächst auf vier Aspekte ein, um den Menschen als *imago Dei* theologisch besser zu verstehen: Erstens weist er darauf hin, dass Gott bei der Erschaffung des Menschen in Gen 1,26 im Vergleich zur Erschaffung des Lichtes oder der Tiere von sich im Plural spricht: „Lasst uns Menschen machen, als unser Bild, uns ähnlich!“ Das Bild (Singular) soll hier dem Plural Gottes entsprechen und trotzdem *ein* Bild sein. Im nächsten Vers heißt es: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“ (Gen 1,27) Hier sind die Verhältnisse umgekehrt: Der menschliche Plural soll dem Singular Gottes entsprechen. Der irdische Spiegel Gottes, der drei Personen ist und doch eins, ist also die Gemeinschaft der Menschen, weiblich und männlich, die vereint eins sind.

Zweitens geht es um den Begriff des Abbildes, der zuerst aus der ägyptischen Königstheologie, wo der Pharao das auf Erden herrschende Abbild Gottes ist, kommt. Ob zur Zeit der Priesterschrift schon die These präsent war, dass, wenn alle Menschen Abbild Gottes sind, auch alle gleich sind und es keine Unterschiede zwischen ihnen gibt, ist schwer zu beurteilen, so Moltmann. Fest steht, dass der Mensch als Bild und Erscheinung Gottes auf der Erde in drei grundlegenden Beziehungen steht: Er herrscht als Stellvertreter Gottes über die anderen Geschöpfe der Erde, er ist das Gegenüber Gottes auf der Erde, mit dem Gott in Dialog treten möchte, und in ihm offenbart sich Gott, er ist also die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes und seine Ehre auf der Erde.

⁴⁴ Für Kapitel IX vgl. MOLTSMANN [1985], S. 222-247.

Drittens denkt Moltmann darüber nach, warum Gott den Menschen als Mann und Frau, männlich und weiblich, geschaffen hat, und wieso dies in der Bibel extra erwähnt wird. Er ist der Ansicht, dass Mann und Frau nicht zwei verschiedene Wesen oder Arten sind, sondern dass das *imago Dei* die Bestimmung zum gemeinsamen Menschsein ist. Die Gott-Ebenbildlichkeit kann nicht allein, sondern nur in menschlicher Gemeinschaft erlebt werden: „Der Mensch ist darum von Anfang an ein soziales Wesen.“⁴⁵

Viertens weist Moltmann darauf hin, dass die Gott-Ebenbildlichkeit nicht in den beiden Herrschaftsaufträgen in Gen 1,28 (Herrschaft über alle Tiere) und Vers 29 (Herrschaft über alle Pflanzen) besteht, sondern dass es dabei zunächst um ein Nahrungsgebot geht und die Herrschaft der Menschen über die Tiere höchstens in der Aufgabe des Friedensrichters liegt. Gott überträgt dem Menschen die Funktion des Repräsentanten Gottes und Verwalters auf der Erde, der zur Bewahrung und Fortsetzung der Schöpfung berufen ist.

Mit dem Begriff *imago Christi*, auf den Moltmann im zweiten Abschnitt dieses Kapitels⁴⁶ eingeht, meint er, dass Christus das Bild und die Ehre Gottes auf der Erde ist und die Menschen durch die Gemeinschaft mit Christus zu dem werden, wozu sie bestimmt sind. Paulus hat den auferstandenen Christus im Blick, wenn er von der Herrlichkeit Christi spricht, die das Ebenbild Gottes ist, und begründet so die Hoffnung auf eine Neuschöpfung. Wenn durch Christus eine Neuschöpfung beginnt, dann muss Christus schon das Geheimnis der Schöpfung im Anfang sein. Der Anfang wird von der Vollendung her verstanden.

In einem zweiten Argumentationsgang⁴⁷ geht der Theologe von der Einheit von Bild und Herrlichkeit Gottes aus. In der Gott-Ebenbildlichkeit liegt die Kraft des Menschen, Gott als Gott zu erkennen. Möchte der Mensch anderen Menschen oder gar Tieren gleich werden, vergöttert er sie also und wird ihnen ähnlich, so geht ihm die Herrlichkeit Gottes und die Gott-Ebenbildlichkeit verloren. Die Wiederherstellung dieser Gott-Ebenbildlichkeit ereignet sich genau in der Gemeinschaft mit Christus, in der der Mensch zum *imago Christi* wird und dadurch den Weg zur zukünftigen Verherrlichung Gottes geht. In diesem Licht erscheint auch die Bestimmung zur Herrschaft über die Tiere und die Erde als ein Mit-Christus-Herrschen.

In einem weiteren Abschnitt⁴⁸ vertritt Moltmann die These, dass der Mensch zur Herrlichkeit Gottes geschaffen ist, wie bereits Irenäus von Lyon sagte: „Gloria Dei est homo“. Er dreht diesen Satz auch um und fügt an, dass die volle Erfüllung des Menschen in der Verherrlichung Gottes liegt. Diese Thesen begründet der Theologe mit einigen Hinweisen auf biblische Textstellen, die ausdrücken, dass die Menschen als Abbild Gottes nicht nur der Höhepunkt der Schöpfung sind,

⁴⁵ MOLTSMANN [1985], S. 228.

⁴⁶ Für §2 von Kapitel IX vgl. MOLTSMANN [1985], S. 231-233.

⁴⁷ Vgl. Abschnitt b) in §2 bei MOLTSMANN [1985], S. 232-233.

⁴⁸ Für §3 von Kapitel IX vgl. MOLTSMANN [1985], S. 233-235.

sondern die Herrlichkeit Gottes widerspiegeln und Erscheinungsweise Gottes auf der Erde sind. Diese messianische Berufung in Christus führt in eine neue Schöpfung: Die Menschen werden Gott ähnlich und seiner Erscheinung gleich werden.

Außerdem spielt für Moltmann der Begriff des Angesichtes und des Schauen Gottes eine bedeutende Rolle, was er auch mit einigen Bibelstellen untermauert. Das Schauen „verwandelt den Schauenden in den Angeschauten und gibt ihm teil an dessen Leben und Schönheit.“⁴⁹ Diese Teilhabe an der göttlichen Natur und die Ähnlichkeit des Menschen zu Gott markieren die Verherrlichung der Menschen. Wenn der Mensch als Abbild Gottes in seiner Präsenz steht, dann repräsentiert er diese Präsenz, weshalb sich das Bild Gottes auch mit der Geschichte seiner Präsenz in der Welt wandelt.

Nun stellt sich für den Theologen die Frage, ob die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen durch sein sündhaftes Verhalten verloren geht. Wenn die Menschen als Bild Gottes geschaffen sind, dann geht, wenn die Gott-Ebenbildlichkeit verloren geht, auch das Menschsein verloren. Wenn die Menschen von Grund auf gut sind, wie können sie im Gericht Gottes verurteilt werden? Moltmann widmet sich dieser Frage, indem er drei Lösungsvorschläge aus der Geschichte genauer unter die Lupe nimmt. Während die erste Antwort von einer zweistufigen Anthropologie spricht, nach der dem Sünder die *similitudo Dei*, jedoch nie die *imago Dei* verlorenggeht, nennt er als zweiten Antwortversuch die reformatorische Rechtfertigungslehre. Der Mensch ist als Sünder nicht fähig, zu seiner Gerechtigkeit vor Gott beizutragen, sondern auf die Gnade Gottes angewiesen. Es bleibt die Frage, ob diese Rechtfertigungslehre voraussetzt, dass der Sünder seine Gott-Ebenbildlichkeit verloren hat. Nach Moltmann gibt es nur eine Lösung des Dilemmas⁵⁰, indem die „Substanzanthropologie“, d.h. die aristotelischen Bestimmungen von Substanz und Akzidenz verlassen, und die Relationen betrachtet werden: Als Sünder verlässt der Mensch seine Seite der Beziehung zu Gott und entfernt sich von ihm. Das heißt jedoch nicht, dass Gott sich vom Sünder abkehrt und aufhört, ihn anzuschauen. Der Mensch fällt also nie aus der Beziehung zu Gott heraus und bleibt immer Ebenbild Gottes. Er bleibt immer Mensch, verliert nie seine Würde, und kann sich darum auch seiner Verantwortung nicht entziehen.

Im letzten Abschnitt des IX. Kapitel⁵¹ geht Moltmann auf zwei Möglichkeiten ein, die Gott-Ebenbildlichkeit der Menschen in der Gegenwart Gottes zu verstehen: Die psychologische Analogie der Seele, die den Leib beherrscht und die soziale Analogie der Gemeinschaft von Frau und Mann. Der Theologe geht so vor, dass er zunächst die erste Analogie, die zur Ausbildung der psychologischen Trinitätslehre im Westen geführt hat, unter die Lupe nimmt und kritisch

⁴⁹ MOLTSMANN [1985], S. 234.

⁵⁰ Dies ist für Moltmann der dritte Antwortversuch.

⁵¹ Für §5 von Kapitel IX vgl. MOLTSMANN [1985], S. 239-247.

reflektiert, um anschließend die im Osten zu findenden Ansätze einer sozialen Trinitätslehre zu erklären. Im Westen gehen Augustinus und Thomas von Aquin davon aus, dass die Seele, nicht jedoch der Leib oder die Einheit von Leib und Seele, das Abbild Gottes im Menschen ist. Die Seele entspricht zudem nicht einer Person der Trinität oder der Gemeinschaft der göttlichen Personen, sondern dem einen göttlichen Wesen und seiner Herrschaft. Die Analogie besteht darin, dass sich die Seele so zum Körper verhält, wie Gott sich zur Welt verhält: Das Verhältnis ist ein Herrschaftliches. Dem absoluten Subjekt Gottes entspricht der einzelne Mensch in seiner seelischen Subjektivität, womit die leiblichen Verhältnisse und sozialen Beziehungen sekundär werden. Sowohl Augustinus als auch Thomas vertreten eine monarchische Struktur der Trinität, wonach der Vater der Ursprung der Gottheit des Sohnes und des Geistes ist, die sie auch auf den Menschen übertragen, d.h. die Seele ist das Subjekt von Verstand und Wille. Dies hat zur Folge, dass der Mensch als Bild Gottes allein Gott dem Vater entspricht.

Problematisch wird die psychologische Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit laut Moltmann, wenn die Frage nach der Würde des Leibes gestellt wird. Der Theologe ist der Meinung, dass der Mensch im Prozess der Erlösung und Vollendung, sowohl im Geist, als auch im Körper zum Bild Gottes wird und begründet dies erstens mit dem Gedankengang Johannes Calvins, der erklärt, dass der an Christus Glaubende zum Bild Christi, des mensch- und fleischgewordenen Gottes, und dadurch sein Leib zum Tempel des Heiligen Geistes wird (vgl. 1 Kor 6,19). Zweitens kennt die biblische Schöpfungsgeschichte keinen Vorrang der Seele, sondern das ganze Menschsein, bestehend aus Leib, Seele und Geist, ist Bild Gottes auf der Erde. Wer auf die Auferweckung des Leibes und auf eine neue Erde hofft, kann zudem nicht von einer Unterwerfung des Körpers unter eine herrschende Seele sprechen.

Wenn der Mensch also in seinem ganzen Sein, also auch in seiner Leiblichkeit Gottes Ebenbild ist, dann ist er es auch in der sexuellen Differenz von Mann und Frau. Es geht darum, dass diese Differenz keine Unterordnung, sondern eine personale Differenz bedeutet und die menschliche Gemeinschaft Gott entspricht. Dieser Gedanke führt den Theologen zur sozialen Trinitätslehre, die besagt, dass, wenn der ganze Mensch als *imago Dei* verstanden wird, auch die menschliche Gemeinschaft als Bild Gottes zu begreifen ist. In diese Gemeinschaft versteht sich der Mensch nicht nur als Bild der Herrschaft Gottes über die Schöpfung, sondern auch als Bild seines inneren Wesens. Die Analogie besteht hier darin, dass die Relationsebene der innertrinitarischen Gemeinschaft in der *imago Trinitatis* dargestellt wird, d.h. das trinitarische Abbild Gottes ist die menschliche Gemeinschaft. Dieser Gedanke begründet seine soziale Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit der Menschen in einer Theologie der offenen Trinität. Zuletzt geht Moltmann noch einen Schritt weiter und überlegt, wodurch oder durch wen die Trinität geöffnet wird, damit ihr Bild auf die Erde gelangen kann. Die Antwort ist, dass die Menschen nach der Person des

Sohnes geschaffen werden. Nur er wird Mensch und ist das Urbild, nach dem die Menschen geschaffen sind. Durch den Sohn öffnet sich die Trinität für die Menschen und durch ihn bekommen sie Zugang zum Vater.

Moltmann führt in Kapitel IX⁵² aus, dass die Menschen in Gemeinschaft erstens *imago Dei*, d.h. Bild Gottes, sind. Der Mensch ist also zum Repräsentanten Gottes und Verwalter auf der Erde berufen. Er wird jedoch erst durch die messianische Gemeinschaft mit Christus zu dem, wozu er bestimmt ist, was Moltmann mit einem zweiten Begriff *imago Christi* verdeutlicht. Mit einer dritten Bestimmung *gloria Dei est homo*, fasst er zusammen, dass die Erfüllung des Menschen in der Verherrlichung Gottes liegt. Die Frage, ob der Mensch durch sein sündhaftes Verhalten seine Ebenbildlichkeit verliert, verneint Moltmann, da Gott seine Beziehung zu den Menschen nie zurückzieht. Schließlich grenzt er sich von der These Augustinus und Thomas ab, die das Abbild Gottes allein in der Seele des Menschen sehen, und plädiert dafür, dass das Bild Gottes der ganze Mensch in Gemeinschaft mit anderen Menschen ist, wofür er die Begriffe *imago Trinitatis* und soziale Trinitätslehre einführt.

2.4 Die Vollendung der Schöpfung am Sabbat

Im Kapitel XI zum Sabbat⁵³ hält Moltmann eingangs fest, dass Gott die Welt auf den Sabbat hin geschaffen hat und der Sabbat die Schöpfung vollendet, segnet und heiligt, was angesichts einiger westkirchlicher Traditionen, die das Schöpfungsgeschehen als Sechstageswerk darstellen, vernachlässigt wurde. Vor allem nach den westkirchlichen biblischen Traditionen gehören Schöpfung und Sabbat zusammen. Der Friede des Sabbats umfasst nicht nur den Menschen oder seine Gottesbeziehung, sondern alle Menschen, Tiere und Lebewesen, sowie die gesamte Schöpfung von Himmel und Erde. Er schließt daher auch den Frieden mit der Natur ein, nach dem die Menschen im Angesicht der ökologischen Krise immer mehr suchen. Ohne die Erfahrung und Feier des Sabbats wird es diesen Frieden nicht geben, so der Autor. Der Sabbat ist auch kein Ruhetag nach der Erschaffung der Welt in sechs Tagen, sondern umgekehrt schafft Gott im Angesicht und mit dem Ziel des Sabbats. So wird der Sabbat zu einem Fest der Schöpfung, das zur Vollendung und Erlösung führt.

Worin besteht die Vollendung der Schöpfung? Die Antwort, die Moltmann gibt, ist die Ruhe Gottes.⁵⁴ Gott vollendet sein Werk durch sein Ausruhen, aus dem die Segnung und die Heiligung des siebten Tages hervorgeht. Das Ruhen Gottes ist deshalb so zentral, da Gott so von seinem

⁵² Für Kapitel IX vgl. MOLTSMANN [1985], S. 222-247.

⁵³ Für Kapitel XI vgl. MOLTSMANN [1985], S. 279-298.

⁵⁴ Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 281.

Schaffen zurücktritt, die Schöpfung als Gegenüber betrachtet und sich dadurch zu ihr in Beziehung setzt. Durch den Abstand, den er durch diesen Akt seiner Schöpfung schenkt, gibt er seinen Geschöpfen Raum sich zu entfalten und wird selbst empfänglich für das Glück, das Leid und den Lobpreis seiner Geschöpfe. Nicht nur die Schöpfung kann Gott erfahren, sondern Gott erfährt durch sein Ruhen seine Schöpfung: „Er [Gott] nimmt die Schöpfungsgemeinschaft als seine Umwelt an.“⁵⁵ Durch den Sabbat kann Gott in seiner Schöpfung anwesend und präsent sein, wodurch auch sein Wesen offenbar wird. Wenn Gott in den sechs Tagen, in denen er geschaffen hat, aus sich herausgeht, kommt er am siebten Tag wieder ganz zu sich. Der Sabbat ist somit kein Schöpfungstag wie die vorigen sechs, sondern der Tag des Herrn.

Gott erteilt während der Schöpfung den Segen über Tiere und Menschen und verbindet diesen Segen mit der Fähigkeit der Fortpflanzung, d.h. er bejaht diese Fähigkeit, nimmt die selbstständige Vermehrung an und erteilt dazu seinen Segen. Aber Gott segnet am siebten Tag auch den Sabbat bzw. die Zeit des Sabbats. Moltmann beschäftigt sich damit, was dies zu bedeuten habe. Da Gott am siebten Tag zur Ruhe kommt und Gott diese Ruhezeit segnet, schenkt er seinen Geschöpfen die Kraft, an diesem Tag selbst zur Ruhe zu kommen: „Alle Geschöpfe kommen in seiner Ruhe zu ihrer Ruhe. In der Präsenz seines Daseins liegt der Segen ihres Daseins.“⁵⁶ Moltmann vertritt die Meinung, dass alles, was geschaffen wird und existiert, vom Nichtsein bedroht ist, da es vergänglich ist. Das ist der Grund dafür, dass alles, was ist, unruhig ist und nach der Ruhe strebt, die nur im Sabbat, also in der Präsenz Gottes zu finden ist. Es ist zu bemerken, dass Gott nach dem jüngeren biblischen Schöpfungsbericht alle Dinge und Lebewesen als Paare, die aufeinander bezogen sind, geschaffen hat: Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wasser und Land, Sonne und Mond, Mann und Frau, usw.. Der siebte Tag hat jedoch keine solche Entsprechung. Der Theologe deutet diese Tatsache so, dass der siebte Tag im Sechstageswerk sein Gegenüber besitzt. Durch die Segnung des siebten Tages werden nicht wie bisher einzelne Teile der Schöpfung gesegnet, sondern der Segen dieses Tages macht ihn zum Segen aller Schöpfungstage.

In Gen 2,3 fällt in der biblischen Tradition das erste Mal das Wort heiligen, das hier auf den siebten Tag angewendet wird, also allen Geschöpfen am siebten Tag zugutekommt und daher universal ist. Bemerkenswert ist, dass nicht ein bestimmtes Ding oder Geschöpf geheiligt wird, sondern die Zeit an sich, die für alle da ist. Wird der Sabbat geheiligt, dann wird also die Zeit geheiligt. Während viele Religionen das Göttliche in Bildern symbolisieren, repräsentiert Israel Gott in der Zeit, im Sabbat, der bildlosen Präsenz Gottes. Der Sabbat bezieht sich nicht nur auf die Heilsgeschichte Israels, sondern ist im Grundriss der Schöpfung bereits von Anfang an mitgedacht. Deshalb ist er

⁵⁵ MOLTSMANN [1985], S. 282.

⁵⁶ MOLTSMANN [1985], S. 284.

auch die heiligste Zeit für das Judentum. Moltmann bringt zudem das Argument, dass die Siebentagewoche in keiner Verbindung zu einem Naturphänomen wie z.B. dem Mond steht, sondern allein durch die Schöpfungserzählung begründet ist⁵⁷. Wenn Gott den Sabbat um der Schöpfungsrue willen geheiligt hat, so soll ihn auch sein Volk heiligen. Dies kann nicht auf Kosten anderer geschehen, sondern der Sabbat kann nur mit allen anderen gemeinsam gefeiert werden, da er eine Friedensordnung für die gesamte Schöpfung ist.

Gott ist im Sabbat präsent. Dann heißt den Sabbat heiligen, frei vom Streben nach Mehr und Glück zu werden und abseits von jeder Leistung ganz in der Gegenwart Gottes zu verweilen. Dies beeinflusst wiederum das Leben und den Alltag. Außerdem strukturiert der Sabbat die Zeit, indem er sie durchbricht. Besonders daran ist die Erinnerung an den ewigen Sabbat Gottes in der Schöpfung, aus dem das Gebot des Sabbats hervorgeht, sowie die Verheißung des ewigen Sabbats für alle Geschöpfe. Der Sabbat durchbricht die Zeit, indem er einen Vorgeschmack auf die messianische Zeit gibt. Wie der Exodus das Volk Israel äußerlich aus der Knechtschaft befreit, so ist der Sabbat das Symbol für die innere Freiheit. Wie der Exodus die Grunderfahrung der Geschichte Gottes ist, so ist der Sabbat die Grunderfahrung der Schöpfung Gottes. In ihm dürfen wir den dreieinen Gott erfahren. Also gehören Exodus und Sabbat als äußere und innere Befreiung untrennbar zusammen. Getrennt voneinander können sie die Geschöpfe nicht zur Freiheit führen. Wenn der Sabbat die Vollendung der Schöpfung und die Offenbarung des ruhenden Daseins Gottes in seiner Schöpfung ist, weisen beide Elemente über den Sabbat hinaus auf eine Zeit, in der Schöpfung und Offenbarung eins sind.⁵⁸ Dies bezeichnet er als Erlösung. Im Sabbat, der zunächst die Schöpfung abschließt, liegt die Verheißung der Zukunft, da er auf das kommende Reich Gottes vorausweist. Im „ewigen Sabbat“ liegen nicht nur alle geschichtlichen Offenbarungen Gottes, sondern er wird auch Inbegriff aller geschichtlichen Erlösungen des Menschen. In ihm liegt die „Erlösung des ganzen Kosmos in der offenbaren Präsenz Gottes.“⁵⁹ Das zeigt sich schon im Alten Testament, im wöchentlichen Sabbat, der dem ganzen Haus zugutekommt, im Sabbatjahr, an dem das ganze Land feiert, und im Halljahr, dem 50. Jahr, an dem die Bundesgerechtigkeit Gottes für die ganze Erde wieder hergestellt werden soll. Kommt der Messias und bricht die messianische Zeit an, so werden sich diese Vorstellungen zum Sabbat endgültig verwirklichen und Gott wird in seiner Ruhe ewig präsent sein.

Moltmann analysiert die Frage, wie das Verhältnis Jesu zum Sabbat war,⁶⁰ da ihm ja oftmals vorgeworfen wurde, ihn nicht einzuhalten oder in Frage zu stellen, z.B. wenn seine Jünger am Sabbat Ähren auflesen (vgl. Mk 2, 23-28). Der Theologe löst dies auf, indem er meint, dass Jesus

⁵⁷ Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 287.

⁵⁸ Vgl. MOLTSMANN [1985], S. 290.

⁵⁹ MOLTSMANN [1985], S. 291.

⁶⁰ Vgl. dazu §5, MOLTSMANN [1985], S. 293-294.

damit die Nähe des Reich Gottes verkündet und es durch seine Zeichen und Heilungen bezeugt. Mit seiner Verkündigung setzt Jesus den messianischen Sabbat in Kraft, was ihm die Freiheit der messianischen Zeit gibt, wodurch die aus der Geschichte verständlichen Gebote hinfällig sind.

Moltmann versucht, die Parallele zwischen dem jüdischen Sabbat und dem christlichen Sonntag zu ziehen⁶¹. Dazu sucht der Theologe die Wurzeln der Feier des Sonntags und findet sie im Konflikt, ob Heidenchristen wie Judenchristen an das Gesetz gebunden sind. Das Apostelkonzil (vgl. Apg 15) definiert, dass Heidenchristen das Gesetz, und somit auch den Sabbat, nicht halten müssen. Sie feiern stattdessen am Sonntag, der Tag des Herrn oder der erste Tag der Woche genannt wird. Im Bewusstsein der messianischen Freiheit, die Jesus gelebt und verkündet hat, verschiebt sich allmählich für die Judenchristen auch die Feier des Sabbats auf die Feier des Sonntags und der Sonntag wird im Kontext der Auferstehung Christi zum Erkennungszeichen der frühen Christen. Theologisch gesehen soll der Sonntag den Sabbat nicht ablösen, sondern er muss als die messianische Erweiterung des Sabbats Israels gesehen werden. Während der Sabbat auf die gemeinsame Geschichte Israels mit Gott zurückblickt, weist der Sonntag auf die neue Schöpfung, die mit Jesu Auferstehung angebrochen ist, hin. Daraus erklärt sich auch, dass der Sonntag als erster Tag der Woche bezeichnet wird: Während der Tag der Ruhe für Gott der siebte Tag war, war dieser für die Menschen, die am sechsten Tag geschaffen wurden, der erste Tag, den sie erlebten. Moltmann betont, dass der Tag der neuen Schöpfung auch den ökologischen Ruhetag der ursprünglichen Schöpfung voraussetzt, „wenn die neue Schöpfung die ursprüngliche Schöpfung vollenden und nicht zerstören soll.“⁶² Dieser Tag soll damit für die Menschen ein Tag ohne Umweltverschmutzung und -Zerstörung sein, damit auch die Natur ihren Sabbat feiern kann.

Jürgen Moltmann erinnert daran, dass der Sabbat die Schöpfung vollendet, segnet und heiligt, was ihn zum Fest der Schöpfung macht. Die Vollendung der Schöpfung liegt im Ausruhen Gottes am siebten Tag, womit Gott es sich ermöglicht, die Schöpfung als Gegenüber zu betrachten und so mit ihr in Beziehung zu treten. Durch die Segnung des siebten Tages, also der Zeit des Sabbats, gibt Gott den Geschöpfen die Möglichkeit, an diesem Tag zur Ruhe zu kommen, die sie nur in der Präsenz Gottes, also im Sabbat, finden. Schließlich heiligt Gott den Sabbat, womit er eine Zeit heiligt, die für alle da ist. Deshalb ist der Sabbat auch die heiligste Zeit des Judentums. Moltmann macht deutlich, dass Jesus den Sabbat nicht außer Kraft setzen will, sondern er durch seine Verkündigung einen messianischen Sabbat einsetzt, was ihm die Freiheit der messianischen Zeit gibt. Schließlich formuliert der Theologe, dass während der Sabbat auf die gemeinsame Geschichte Israels mit Gott zurückblickt, der Sonntag auf die neue Schöpfung, die mit Jesus angebrochen ist,

⁶¹ Vgl. dazu §6, MOLTSMANN [1985], S. 294-298.

⁶² MOLTSMANN [1985], S. 298.

hindeutet. Er macht den Vorschlag, sich vermehrt auf den Sabbat als Ruhetag für die Natur zu besinnen.

2.5 Kritische Würdigung

Im Angesicht der ökologischen Krise möchte Moltmann eine neue Schöpfungslehre entwickeln, die er als pneumatologisch, ökumenisch und ökologisch bezeichnet. Damit diese neue Denkweise aus der ökologischen Krise, die die Menschen immer mehr bedrängt, herausführt, identifiziert der Autor zunächst das grundlegende Problem: Die Menschen betrachten sich als Subjekte und Herrscher über die Natur, angetrieben vom ständigen Bedürfnis nach Wachstum, das durch die Bearbeitung der Natur, technische Hilfsmittel und fortschrittliches Denken gestillt werden soll. Der Lösungsvorschlag Moltmanns ist die Betrachtung der Natur als Subjekt, also eine Umkehrung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse. Mit dieser Idee möchte Moltmann eine Verobjektivierung der Natur, sowie einen Anthropozentrismus vermeiden. Jedoch bleibt die Frage offen, wie die Natur als Subjekt gedacht werden kann. Ist sie nämlich das einzige Subjekt, so wird der Mensch zum Objekt degradiert, wodurch ihm jede Freiheit, Würde und Verantwortungsfähigkeit abgesprochen wird. Vergisst Moltmann also nicht auf die in Genesis grundlegende Sonderstellung des Menschen, aus der seine Würde entspringt und die ihn verantwortungs- und handlungsfähig macht? Braucht es nicht eine Balance zwischen der Sonderstellung des Menschen, durch die er seine Umwelt bewahren, bebauen und behüten kann, und der Sichtweise der Natur als Subjekt, damit die Ausbeutung und Zerstörung durch den Menschen nicht überhandnimmt?⁶³ Mit den Worten von Michelle Becka formuliert ist dies eine Grenzfrage: „Bis wohin darf ich wegen meiner Lebensinteressen in die Natur eingreifen – und von wo ab sollte die Fürsorge für die Natur oder die Achtung des Eigenrechts der Natur Vorrang haben? Die entscheidende Frage muss immer wieder neu abgewogen werden.“⁶⁴

Weiters spricht Jürgen Moltmann von einer Schöpfungsgemeinschaft der Menschen in Gemeinschaft und im Einklang mit der Natur. Er deutet damit auf eine Trinitätslehre hin, die er als sozial bezeichnet: Das wahre Bild des dreieinen Gottes ist der ganze Mensch in Gemeinschaft mit seiner Umwelt und mit anderen Menschen. Diesem Gedanken liegt die Sichtweise zugrunde, dass er, wie alle anderen Lebewesen und Dinge, ein Geschöpf Gottes ist. Aus dieser Mitgeschöpflichkeit folgt geschwisterliche Solidarität und Verantwortung. Mit diesen Thesen beleuchtet Moltmann auch die unterschiedlichen Seiten des sogenannten Nachhaltigkeitsdreiecks⁶⁵, welches aus den

⁶³ Vgl. dazu auch GRUBER [2001], S. 129-131.

⁶⁴ BECKA [2009], S. 127.

⁶⁵ Vgl. NOTHELLE-WILDFEUER [2017], S. 164.

Dimensionen Ökologie, Ökonomie und Soziales besteht, die für einen ganzheitlichen Zugang zur Umweltfrage als vernetzt betrachtet werden müssen.

Zum Leben im Einklang mit der Schöpfung spielt für Moltmann außerdem der Sabbat, der siebte Tag, eine wesentliche Rolle. An ihm kommt Gott zur Ruhe, setzt sich zu seinen Geschöpfen in Beziehung und vollendet damit die Schöpfung. Halten die Menschen den Sabbat, können sie selbst zur Ruhe kommen, Gott begegnen und so gemeinsam mit der ebenfalls zur Ruhe kommenden Natur in den Lobpreis Gottes einstimmen. Dies ist eine sehr spirituelle Haltung, die dem Menschen helfen kann, eine Grenze für das Eingreifen in die Natur zu finden und sich um eine Balance zwischen der Zufriedenheit mit dem, was er hat, und dem Streben nach Mehr zu bemühen.⁶⁶

In seinen Ausführungen versucht Moltmann die Brücke zwischen Schöpfung und Evolution zu denken, indem er die beiden Begriffe nicht als gegensätzlich, sondern als komplementär auffasst. Jedoch wenn Gott, wie er sagt, der Geist der Evolution ist, stellt sich fast automatisch die Theodizeefrage: Wie verhält es sich mit der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes angesichts der vom Zufall bestimmten Evolution? Wie verhalten sich Schöpfer- und Erlösergott zueinander? Lässt Moltmann damit nicht den personalen Glauben an Gott außer Acht?⁶⁷

Auch Monika Amlinger bemerkt, dass in Moltmanns schöpfungstheologischen Werk Leid, Gewalt und Sünde deutlich in den Hintergrund treten. Sie weist außerdem darauf hin, dass es dem Theologen nicht gelingt, zwischen verschiedenen Arten von Gemeinschaftlichkeit in der Schöpfung zu unterscheiden, vor allem zwischen der Gemeinschaft von Menschen und der von Mensch und Umwelt.⁶⁸

Die Benediktinerin führt auch an, dass Moltmann die Gott-Ebenbildlichkeit nicht primär in der Unterschiedlichkeit des Menschen zu anderen Lebewesen, sondern in seinem ganzen Dasein, sucht.⁶⁹ Es geht darum, in welches Verhältnis sich Gott zum Menschen setzt und nicht umgekehrt. Moltmann macht die Gott-Ebenbildlichkeit als Erstes in Gott selbst fest: „Gott reflektiere sich im Menschen wie in einem Spiegel“⁷⁰. Es bleibt die Spannung erhalten, dass Moltmann dem Menschen keine besonderen Eigenschaften zuschreiben möchte, er aber indirekt doch eine Sonderstellung des Menschen vertritt.⁷¹

⁶⁶ Vgl. dazu auch BECKA [2009], S. 129.

⁶⁷ Vgl. GRUBER [2001], S. 131.

⁶⁸ Vgl. AMLINGER [2017], S.179.

⁶⁹ Vgl. dazu §1 in Kapitel IX, MOLTSMANN [1985], S. 223-231.

⁷⁰ AMLINGER [2017], S. 187.

⁷¹ Zu diesem Gedankengang vgl. AMLINGER [2017], S. 186-188.

3 Franz Gruber: Schöpfungstheologie als Theologie des Lebens

Der österreichische katholische Dogmatiker Franz Josef Gruber veröffentlicht seine dritte Publikation „Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung“ im Jahr 2001. Sie widmet sich dem Versuch, eine christliche Schöpfungslehre unter der Leitkategorie des Lebens zu entfalten. Mit Hilfe dieses Begriffs versucht der Autor, einen Schritt aus der Gefährdung der Menschen durch die ökologische Krise zu tun. Dies ist Inhalt des ersten Abschnittes dieses Kapitels. Weiters geht Gruber auf die Teilnehmerperspektive als Voraussetzung für den Schöpfungs- und personalen Gottesglauben, sowie auf das trinitarische Gottesbekenntnis ein, worauf im zweiten und dritten Abschnitt dieses Kapitels eingegangen wird. Schließlich wird das Werk Grubers kritisch gewürdigt und mit der schöpfungstheologischen Schrift Moltmanns verglichen.

3.1 Das Leitwort „Leben“

Für Gruber ist der Lebensgrund des Menschen der dreifaltige Gott, der sich zur Welt und den Menschen durch seine Selbstoffenbarung in Beziehung setzt. Daher stehen das Bekenntnis zum dreieinen Gott, das Verständnis der Welt als Schöpfung und die Kategorie des Lebens für ihn in enger Verbindung. Im Angesicht der ökologischen Krise und der Tatsache, dass die Gesellschaft in Arme und Reiche, Mächtige und Ohnmächtige, und in jene, die die Voraussetzungen und Möglichkeiten zum und im Leben haben, und jene, die sie nicht haben, gespalten ist, sieht sich Gruber herausgefordert, auf diese Fragen des Lebens mit einer Theologie der Schöpfung zu antworten. Ob wir das Leben als von Gott gegeben oder durch Zufall entstanden sehen, entscheidet über unseren Umgang mit dem Leben und der Umwelt, die Gruber das von Gott aus Gnade geschenkte „Haus des Lebens“ nennt⁷². Gerade in Zeiten der ökologischen Krise ist es entscheidend, dass sich die Menschen der großen Aufgabe der Bewahrung und Weiterentfaltung des Hauses des Lebens bewusst sind, um auch in Zukunft lebensfähig zu sein.⁷³

So führt Gruber in Kapitel 1⁷⁴, durch die ökologische Krise motiviert, in den Schlüsselbegriff des Lebens ein. Er skizziert einige geschichtliche Linien, wie der Schöpfungstraktat durch die aufkommenden Naturwissenschaften seine Wichtigkeit immer mehr verlor. Anschließend reflektiert er einige Positionen, die diesen Streit von Schöpfungslehre und Naturwissenschaft versuchen zu beenden. Er stellt deutlich dar, dass die jüngeren Generationen mit dem Schöpfungsglauben nichts mehr anfangen können, weil sie ihn als von den Naturwissenschaften widerlegt ansehen. Gruber grenzt sich vom Deismus und vom Kreationismus, zwei Strömungen, die sich bis heute in einigen kleineren Gruppierungen erhalten haben, ab. Er spricht der

⁷² GRUBER [2001], S. 8.

⁷³ Für das Vorwort vgl. GRUBER [2001], S. 7-9.

⁷⁴ Für Kapitel 1 vgl. GRUBER [2001], S. 11-45.

Schöpfungstheologie durch das Bewusstwerden einer ökologischen Krise, die durch das technologische Fortschrittsdenken und dem Streben des Menschen nach unendlichem Wachstum angeregt wurde, eine neue Relevanz zu. Zur Krise trägt auch die militärische Aufrüstung der großen Weltmächte bei, die das Lebenshaus der Menschen mit einem Schlag zerstören könnte. Theologisch gesehen fördert der christlich rezipierte Platonismus mit seiner abwehrenden Haltung gegenüber der Natur, der Materie und der Leiblichkeit, eine beherrschende Einstellung der Menschen gegenüber der Natur, was wesentlich zur ökologischen Krise beitrug. Daraus folgt eine neue Relevanz der Schöpfungsthematik, die die Dogmatiker dazu bewegt, ihre Schöpfungstheologie neu zu begründen.

Franz Gruber definiert die Aufgabenstellung, der eine Theologie der Schöpfung gerecht werden muss.⁷⁵ Für ihn hat die fundamentaltheologische Disziplin die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften zu klären, indem sie eine Theologie der Natur ausarbeitet. Während die Fundamentaltheologie auf die Sinnvermittlung achtet, soll die Dogmatik die Sinnermittlung des Bekenntnisses zu Gott, dem Schöpfer, in Form einer negativen Theologie, leisten. Um die Frage nach dem Warum oder Woher der Schöpfung zu behandeln, greift Gruber den Begriff der Relation des Thomas von Aquin auf. Dieser formuliert, dass Schöpfung Beziehung ist. Gruber fügt darüber hinaus an, dass der Mensch immer schon in Beziehung steht. Die Frage nach dem Grund und Sinn des Seins ist eine Frage des Lebens, die sich nur der Mensch und kein anderes Lebewesen stellt. Durch diese Überlegungen wird deutlich, dass Schöpfung die grundlegende Verhältnisweise Gottes zur Wirklichkeit ist: „Sie ist lebendige Beziehung, die Gott in sich selbst ist“⁷⁶, und die Gott erfahrbar macht. Dies ist der Grund, dass Franz Gruber den Begriff des Lebens als Leitkategorie für sein Werk heranzieht. Da der Ausdruck außerdem den Schnittpunkt von Natur und Geist darstellt, kann zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem theologischen Lebensbegriff eine „Brücke der Kommunikation“⁷⁷ hergestellt werden. Gott als Grund des Lebens ist für den Menschen nur durch die Beziehung zu Gott Vater, die Selbstmitteilung durch den Sohn, und die Erfahrung des Geistes Gottes verstehbar. Dieser Glaube kann nicht erzwungen oder mit rein philosophischen Kategorien verstanden werden, aber der Glaubenssinn kann auch ein rationaler Sinn der Lebensweise werden, weshalb die Sinnermittlung im Gespräch mit der Philosophie und den Naturwissenschaften ihre Sinnvermittlung zu suchen hat. Wenn die Dogmatik von der Welt als Schöpfung spricht, dann setzt sie den Glauben und das Vertrauen der Menschen voraus, dass Gott einerseits wie ein Geheimnis in der Welt verborgen ist,

⁷⁵ Vgl. Kapitel I, Abschnitt 3, GRUBER [2001], S. 20-27.

⁷⁶ GRUBER [2001], S. 22.

⁷⁷ GRUBER [2001], S. 23.

und andererseits in allen Dingen gesucht und gefunden werden kann, ohne dass die Dinge aufhören zu sein, was sie sind.

Ein weiterer Aufgabenbereich, dem eine Theologie der Schöpfung laut Gruber gerecht werden muss, ist die Ethik. Fragen der Ökologie und der Zukunft des Lebens betreffen die Rede der Welt als Schöpfung. Eine dogmatische Schöpfungslehre muss eine beständige argumentative Grundlage für die ethische Disziplin der systematischen Theologie liefern und in die Praxis hineinführen, denn das Handeln an den Mitmenschen und am Haus des Lebens kann vom Bekenntnis zum Schöpfergott nicht getrennt werden. Der Mensch darf sich nicht mehr als Herrscher über die Natur oder Krone der Schöpfung verstehen, wenn er dabei keine Solidarität mehr lebt. Für den Menschen ist es zukunftsentscheidend, ob ihm die „ethische Option für das Leben“⁷⁸ gelingt. Für Gruber ist die Erfahrung der Ästhetik der Natur die einzig mögliche Theologie, die uns den Grund des Lebens erschließen kann. Die Erkenntnis, dass Gott in der Schöpfung wirkt, geht mit der Erkenntnis von Gott als Schöpfer Hand in Hand. Aus diesem Schöpfungsglauben folgt der Erlösungsglaube. Gott hat sich als Begleiter allen Lebens, um das er kämpft und das er beschützt, gezeigt. Der Bund mit seinem Volk ist nichts anderes als ein Bund des Lebens, verbunden mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben.

Von jeher stellt sich der Mensch die Frage nach dem Leben. In der Geschichte hat er sie aus der Sicht der Mythen und Religionen⁷⁹, aus der Sicht der Philosophie und aus der Sicht der Naturwissenschaften je anders beantwortet. Für die Mythologie ist das Leben Geschenk der Götter bzw. eines Gottes, für die Philosophie ist das Leben eine bestimmte Seinsform des Seienden und für die Naturwissenschaften, insbesondere die Biologie, eine Erscheinungsform von Materie. Dabei stellt der Autor fest, dass der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung gar nicht das Leben selbst ist, und fragt sich in diesem Kontext, wieso die Frage nach dem Leben heute wieder zurück in die Religion und Metaphysik verlagert wird.⁸⁰ Der erste Grund, den er benennt, ist die industrielle Revolution und die damit einhergehende Bedrohung der menschlichen Umwelt. Vor diesem Hintergrund ist die Frage des Lebens keine metaphysische mehr, sondern wird zu einer ethischen Frage, die zum praktischen Tun anregt: Was können und sollen wir tun, damit das Leben auf der Erde auch weiterhin möglich ist? Als zweiten Grund führt Gruber an, dass diese Frage nicht nur praktische Konsequenzen nach sich ziehen muss, sondern es auch eine theoretische Basis auf der Ebene der Naturwissenschaften braucht. Diese Wissenschaften beschreiben das Leben und deren Entstehung bereits sehr detailliert, z.B. durch die Evolutionstheorie oder die Gentechnik, können aber den inneren Grund für das Leben nicht

⁷⁸ GRUBER [2001], S. 26.

⁷⁹ Obwohl die Mythologie eine Ausdrucksform ist, die es auch in Religionen gibt, spricht Gruber hier explizit von den „Mythen und Religionen“ (GRUBER [2001], S. 28.).

⁸⁰ Vgl. GRUBER [2001], S. 28-29.

erschließen. Dies führt zur dritten Begründung, zur Sehnsucht des Menschen nach Spiritualität und Religion, denn die postmoderne Gesellschaft überlässt es den Menschen selbst zu überlegen, welchen letzten Sinn sie ihrem Leben verleihen. Vor diesem Hintergrund ist es verstehbar, dass die Menschen in der Fülle des theoretischen Wissens nach Lebenserfahrung, nach einer Kunst des Lebens fragen, die die Krisen der Menschen zu bewältigen hilft, die Lebenspraxis strukturiert und zur Findung der eigenen Identität beiträgt. Antwort auf all diese Fragen erwarten die Menschen von der Religion. Die Unsicherheit der eigenen Zukunft und die Leerstelle, die sich durch die vielen Möglichkeiten und immer schlechteren Planbarkeit des Lebens auftut, führen auf neue Weise zur Frage nach dem Leben und dessen Sinn für den Menschen. Die Theologie der Schöpfung spielte und spielt bei der Entfaltung des Wortes Leben und dessen Problematik immer schon eine entscheidende Rolle.

Für Gruber gibt es nur eine Verständnisweise, die dem Symbolwort Leben gerecht wird: Das Verständnis aus der Erfahrung der Differenz. Der Mensch lebt in der Differenz von Natur und Geist, Mann und Frau, Religion und Wissenschaft usw. Aus diesen Unterscheidungen bildet sich unser Erleben und Handeln. Unser Leben ist nicht definierbares Objekt, sondern Vollzug.

Gruber vermutet, dass der Tod der anderen schon früh das Bewusstsein des eigenen Lebendigseins geprägt hat, was sich daran zeigt, dass der homo neanderthalensis Verstorbene begraben hat. Dies verbindet Gruber mit dem Beginn von Religion: „Die religiöse Sprache ist die älteste und wohl einzig menschliche Weise des Umgangs mit der Sterblichkeit des Lebens.“⁸¹ Trotzdem betont der Autor, dass Religionen im Angesicht des Missbrauches, wie z.B. Menschenopfer, heilige Kriege, Hexenverbrennungen etc., nicht die alleinigen Rechte auf das Wissen um das Leben beanspruchen dürfen, sondern im Dialog mit anderen Wissenschaften immer wieder neu lernen müssen, was Leben bedeutet. Dieses Aneignen und Annehmen der Geschichte des Lebens, wie sie die Naturwissenschaften erzählen, fällt der Theologie immer noch nicht leicht, ist aber notwendig, wenn sie der Option eines Lebens in Würde gerecht werden möchte.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels⁸² widmet sich Gruber der Frage, wie der Schöpfungsglaube und die Wissenschaften in Konflikt geraten sind, und welche Faktoren zur Lösung dieses Konfliktes beigetragen haben. Er ist der Meinung, dass Offenbarung und wissenschaftliche Wahrheit keine Gegensätze sind, da sie auf unterschiedlicher semantischer und pragmatischer Ebene liegen. Der Grund für diesen Konflikt, der bis heute andauert, ist mitunter, dass beide Konfliktparteien von völlig verschiedenen und unvereinbaren Erkenntnisbegriffen ausgehen. Gruber betont, dass heute bereits weit verbreitete Einigkeit darüber besteht, dass biblische Glaubenszeugnisse keine Aussage

⁸¹ GRUBER [2001], S. 37.

⁸² Vgl. Kapitel 1, Abschnitt 7, GRUBER [2001], S. 38-45.

über die empirischen Zusammenhänge von Natur und Geschichte machen können und dass Glaubenswahrheiten kein Gegenstand der Naturwissenschaften sind. Die Bereiche, in denen Naturwissenschaften und Theologie aufeinander verwiesen sind, sind die Fragen des Lebens als Ganzheit, der Verantwortung und des Sinns. Schließlich denkt Gruber darüber nach, dass es verschiedene Blickwinkel auf jedes Phänomen gibt. Dabei ist jede Betrachtungsweise sowohl Teilperspektive, weil man immer auch einen anderen Blickwinkel einnehmen kann, als auch Totalitätsperspektive, weil man sich vom eigenen Standpunkt aus auch auf alle anderen Sichtweisen beziehen muss. Das heißt für den Autor aber nicht, dass „Theologie und Philosophie das ‚Ganze der Wirklichkeit‘ nicht mehr bedenken könnten“⁸³. Es geht vielmehr darum, dass wir eine Antwort auf die Frage finden, wie wir die Zukunft leben sollen und können. So kann es keine Antwort ohne die Religionen, ohne die Naturwissenschaften, ohne die Philosophie, und ohne den Dialog unter ihnen geben.

Franz Gruber entwickelt eine neue Schöpfungstheologie unter der Leitkategorie des Lebens, mit der das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott und das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes eng zusammenhängt, um einen zukunftsweisenden Schritt aus der ökologischen Krise zu machen. Er geht dabei davon aus, dass sich der dreifaltige Gott, der in sich Beziehung ist, zu seiner Schöpfung in eine Relation setzt, die Leben schenkt. Die Erkenntnis, dass Gott in der Schöpfung wirkt, geht mit der Erkenntnis von Gott als Schöpfer Hand in Hand. Aus diesem Schöpfungsglauben folgt der Erlösungsglaube. Der Bund des Lebens, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat, ist mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben verbunden.

Der Theologe geht auf den Lebensbegriff der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Religionen ein und stellt fest, dass die Frage nach dem Leben heute wieder zurück in die Religionen verlagert wird, da der Mensch dort Antworten sucht, die die Naturwissenschaften nicht geben können. Außerdem stellen Offenbarung und wissenschaftliche Wahrheit keine Gegensätze dar, sondern können in einen fruchtbaren Dialog über die Zukunft des Lebens treten.

3.2 Schöpfungsglaube aus der Teilnehmerperspektive

Im vierten Kapitel⁸⁴ geht Franz Gruber von der These aus, dass der Glaube Wissen begründet und Orientierung gibt, jedoch auf ganz andere Weise als die wissenschaftliche Erkenntnis. Um dem Anspruch der Theologie, Glaubenswissenschaft zu sein, in der jeweiligen Zeit gerecht zu werden, müssen die Erkenntnis- und Lebensbedingungen der Gegenwart ein zentraler Bestandteil in der theologischen Reflexion sein. Diese Aufgabe entspringt dem Bekenntnis zur Menschwerdung

⁸³ GRUBER [2001], S. 44.

⁸⁴ Für Kapitel 4 vgl. GRUBER [2001], S. 155-174.

Gottes. Daher muss sich die Möglichkeit der Glaubenserkenntnis vor der Vielfalt anderer Erkenntnisweisen, und die Leitkategorie des Lebens als Sinn der Schöpfung bewähren.

Für dieses Vorhaben zieht Gruber die These heran, dass Lebewesen immer in der Beobachter- und in der Teilnehmerperspektive stehen. Der Mensch vollzieht diese Unterscheidung dabei bewusst durch seine Sprachfähigkeit und die Bildung sozialer Systeme. Durch die Blüte der Naturwissenschaften, die die Natur und den Kosmos aus der Beobachterperspektive betrachten, nimmt der Mensch immer weniger an der Natur teil, weshalb er den Hinweis auf den Schöpfer in der Natur nicht mehr wahrnehmen kann. Dies ist auch mit der Religion geschehen: Sie wurde zum Gegenstand der Beobachtung gemacht und als System gesehen, und deren Erkenntnisse nur mehr nach ihren funktionalen Ergebnissen beurteilt. Dies hat die Frage aufgeworfen, was die Funktion von Religion sei und ob diese überhaupt aus einer funktionalistischen Sichtweise zu begreifen ist, denn wie können Religion und Glaube Halt und Sinn geben, wenn sie sich nicht mehr aus der kommunikativen Erfahrung des Lebens erschließen lassen?

Gruber geht davon aus, dass eine Antwort auf diese Frage nur gefunden werden kann, wenn sich die Menschen auf die Teilnehmerperspektive von Religion einlassen. Es ist „die Einladung, uns auf eine uns in Geschichte und Geschichten ansprechende Stimme eines geheimnisvollen, aber unbedingt liebenden Anderen auszurichten“⁸⁵. Der Ursprung der Religion ist nicht die Bewältigung von Kontingenz, sondern die Begegnung mit ihr⁸⁶. In der Teilnehmerperspektive hat der Mensch die Möglichkeit zu vertrauen, nicht aus sich selbst, sondern aus Gott. Erst die Offenbarung ermöglicht die Teilnehmerperspektive gegenüber dem Absoluten. Im Judentum und im Christentum ist dies durch den personalen Gottesglauben, also durch die persönliche Begegnung mit dem Göttlichen entfaltet. Diese Begegnung macht nicht blind, sondern sensibel für die Not der Welt, die der Mensch wahrnehmen, deuten und wenn möglich lindern soll. Aus diesem Argumentationsstrang heraus sagt Gruber, dass die Welt, das Leben und im Besonderen der Mensch nicht Funktion, sondern Selbstzweck sind.

Der Autor arbeitet heraus, dass der Religion ihr eigener Rationalitätsanspruch verloren gegangen ist. Denn mit der verobjektivierenden Einstellung der Naturwissenschaften wurde der teilnehmenden Einstellung ihr eigener Geltungsanspruch auf Objektivität und Erkenntnis genommen. Diesen Rationalitätsanspruch der teilnehmenden Einstellung im Dialog mit der Gegenwartsphilosophie wieder zu gewinnen, ist nun die Aufgabe der Fundamentaltheologie, weshalb sich Gruber mit dem Verhältnis der Metaphysik zur Theologie und Philosophie beschäftigt. So kommt er zu dem Schluss, dass religiöse Rede von Gott nicht metaphysisch-philosophischer Reflexion, sondern konkreten Gotteserfahrungen entspringt.

⁸⁵ GRUBER [2001], S. 160.

⁸⁶ Gruber bezieht sich in dieser Begrifflichkeit auf Kurt Wuchterl, vgl. GRUBER [2001], S. 160, Fußnote 351.

Franz Gruber geht davon aus, dass ein göttlicher Grund der Wirklichkeit nur aus der teilnehmenden Perspektive erschlossen werden kann.⁸⁷ Naturgesetze erschließen sich dahingegen nur aus der mathematisch-objektiven Erkenntnisweise. So stehen beide Ansätze im Recht. Die teilnehmende Einstellung verfügt selbst nicht über die Wirklichkeit Gottes, es gibt also keine philosophische Letztvergewisserung der Welt als Schöpfung. Theologie und Philosophie sind einerseits darin verwandt, dass sie aus der gleichen Einstellung zur Wirklichkeit sprechen, und andererseits unterscheiden sie sich darin, dass sie unterschiedliche Erkenntnisvollzüge realisieren. Wie wichtig die Unterscheidung von Vernunft- und Wirklichkeitserkenntnis auf der einen Seite und Gotteserkenntnis auf der anderen Seite ist, zeigt auch die Frage des Verhältnisses von Schöpfungsglaube und Evolution, also ob die Wirklichkeit durch Zufall entstanden ist und die Vernunft ein Nebenprodukt des Unvernünftigen ist, oder ob am Beginn die schöpferische Kraft der Vernunft steht, wie es der christliche Schöpfungsglaube bezeugt. Diese Frage ist nicht im Sinne der Naturwissenschaften entscheidbar, sondern eine Frage der Vernunft des Menschen, wofür die philosophische Aufklärung benötigt wird.

Die vom Christentum geprägte Philosophie war mitbeteiligt, dass der Funktionalismus die grundlegende Einstellung zur Wirklichkeit in einer naturwissenschaftlich und technisch geprägten Welt geworden ist. Dies wird in der nominalistisch und idealistisch geprägten Sichtweise deutlich, dass sich der Mensch als absolutes Subjekt denkt und sich damit der Welt als Objekt gegenüberstellt.

Gruber schreibt, dass die ökologische Krise nur zu bewältigen ist, wenn die teilnehmende Einstellung als Form der Rationalität angenommen, und die religiöse Rede als Wissensform wiedergewonnen wird. Die Rede von Gott als Schöpfer, Begleiter und Vollender des Lebens aus der Teilnehmerperspektive entspringt aus dem Dialog des Menschen mit der Transzendenz. Darin erkennt sich der Mensch nicht nur selbst, sondern auch die Schöpfung und deren Sinn, das Leben.

Gruber denkt den Begriff Leben als streng theologische Kategorie, um seinem Ansatz, den Schöpfungsgedanken von diesem Begriff her zu neu zu denken, gerecht zu werden. Eine Theologie der Schöpfung, die vom Gottesbegriff ausgeht, kann nur trinitarisch strukturiert sein. Das Geheimnis der Trinität ist das Leben, also dass Gott Leben in sich ist. Das Leben ist eine Eigenschaft Gottes. Von diesem Gedanken ausgehend ist die Welt nicht mehr ein sinn- und zielloser Evolutionsprozess, sondern die Geschichte einer Beziehung, „deren Ursprung und Ziel die Teilnahme am göttlichen Leben ist“⁸⁸. Für den christlichen Glauben fallen so Leben, Tod und Ewigkeit in der Auferstehung Christi zusammen.

⁸⁷ Für die nachfolgenden Gedankengänge vgl. Kapitel 4, Abschnitt 3, GRUBER [2001], S. 169-174.

⁸⁸ GRUBER [2001], S. 173.

Insgesamt unterscheidet Franz Gruber eine Beobachter- und eine Teilnehmerperspektive. Wenn Dinge rein aus der Beobachterperspektive betrachtet werden, kann es passieren, dass sie funktionalisiert werden. Die vertrauende Teilnehmerperspektive ermöglicht die Begegnung mit dem Absoluten, also einen personalen Gottesglauben. Ein göttlicher Grund der Wirklichkeit kann laut Gruber nur aus der teilnehmenden Perspektive erschlossen werden.

Da der Teilnehmerperspektive durch die verobjektivierenden Einstellung der Naturwissenschaften ihr Geltungsanspruch auf Objektivität genommen wurde, beschäftigt sich Gruber mit dem Verhältnis der Metaphysik zur Theologie und Philosophie. Das Subjekt-Objekt-Denken und damit auch die ökologische Krise sind nur zu überwinden, wenn die teilnehmende Einstellung wiedergewonnen und die religiöse Sprache anerkannt wird.

3.3 Das trinitarische Gottesbekenntnis

Franz Gruber beginnt seine systematische Skizze der Schöpfungstheologie, die er unter der Perspektive der Schöpfung des Vaters, durch den Sohn und im Geist beleuchtet, mit der Überlegung, dass von der Schöpfung trinitarisch und nicht theozentrisch die Rede sein muss. Aus der Erfahrung zu leben bzw. leben zu dürfen folgt ein Staunen, das uns zum Lobpreis der Schöpfung treibt. Dieses Ja zum Leben führt zur Spiritualität und zum Bekenntnis zur Heiligkeit des Lebens, das alle Religionen verbindet. Dies bietet den Menschen die Möglichkeit, den Grund und Geber allen Lebens zu erkennen, was die Schöpfung zu einer inneren, also mystischen Erfahrung macht.

Auf den ersten Blick hat das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer in den abrahamitischen Religionen eine theozentrische Struktur. Der Monotheismus, der sich mit der Glaubensgeschichte Israels herausbildete, ist kein philosophisches Konstrukt, sondern aus einem dialogischen Verhältnis heraus konstituiert. Gott steht immer in Beziehung zu seiner Schöpfung und zu seinem Bundesvolk. Das christliche Schöpfungsbekenntnis, das sich auf diesen alttestamentlichen Glauben bezieht, ist nicht identisch mit dem Jüdischen. Mit der Erkenntnis der Trinität erfährt das theozentrische Gottesbekenntnis eine fundamentale Modifikation, die auch großen Einfluss auf die Trennung der abrahamitischen Religionen hat. Obwohl das Christusereignis als heilsgeschichtliche Erfahrung aufgefasst wird, wird die Schöpfung in Jesus Christus völlig neu gedacht: Die Liebe zwischen den drei göttlichen Personen stellt sowohl eine Einheit, als auch eine Differenz dar, die das Wesen Gottes innerlich betrifft. Deshalb ergibt sich durch das trinitarische Gottesbekenntnis ein anderes Verhältnis von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf, sowie von Transzendenz und Immanenz als im bisherigen monotheistischen Gottesbekenntnis: „Gott schafft Wirklichkeit und verhält sich zu ihr als dreifaltiger, ohne dass damit die Einheit Gottes aufgelöst

wird.⁸⁹ Wenn wir Gott Vater in der Geschichte als Liebe erfahren, wenn seine Liebe in Christus Beziehungsgestalt annimmt, und wenn die Liebe zwischen Vater und Sohn durch den Geist vermittelt wird, dann ist Gott als Relationalität der Liebe zu denken, da Liebe ein relationales Geschehen ist.

Mit der Rede vom trinitarischen Gott verändert sich zudem der Begriff des Lebens, da das Leben nun nicht nur in der Beziehung von Gott und Mensch, sondern auch innergöttlich eine Rolle spielt. Gott ist in sich selbst Beziehung und Leben als differenzierte Einheit. Er teilt sich seinen Geschöpfen durch die Schöpfung mit und seine Geschöpfe haben teil am Leben in Gott. Schöpfung ist daher relational, kommunikativ und gemeinschaftsstiftend. In der Schöpfung vollzieht und vollendet sich das Leben. Deshalb spricht Gruber von der Schöpfung als „Lebensschöpfung“⁹⁰, was Kernaussage und Hoffnung des Schöpfungsglaubens ist. Dadurch ist ein Lebensbegriff, der nicht von der trinitarischen Struktur her gedacht wird, oberflächlich und verkürzt.⁹¹

Gruber versucht, die trinitarische Struktur des Schöpfungsbekenntnisses herauszuarbeiten, indem er die Entfaltung des Gottesbegriffs mit der biblischen Gottesrede verbindet. Demnach ist das *Schöpfersein* dem Vater, die *Vermittlung* und *Versöhnung* der Schöpfung dem Sohn, und die *Vollendung* der Schöpfung dem Geist zugeschrieben⁹².

Zunächst denkt der Dogmatiker über das Schöpfersein des Vaters nach, streift die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffs und formuliert dann, dass erst vom Vater und seiner Ursprungslosigkeit gesprochen werden kann, wenn er in Beziehung zu den anderen göttlichen Personen gesehen wird. Die Identität des Vaters liegt in seinem Sich-Verschenken. Das Schöpfungsverständnis, das sich aus dieser Bestimmung des Vaters ergibt, gliedert Gruber wiederum in drei Abschnitte: Den Schöpfungsgrund, den Schöpfungsvorgang und das Gott-Welt-Verhältnis.

Für Gruber ist es wichtig, dass der Schöpfungsgrund keine kosmologisch-physikalische Frage ist. Vielmehr steht an erster Stelle die Beziehung. Erst aus der kommunikativen Struktur Gottes wird die Welt als Objekt nach außen in ihr Sein gesetzt. Dieses relationale Schöpfungsgeschehen ist in empirisch-verobjektivierenden Kategorien nicht zu verstehen. Daher kann die Antwort auf die Frage nach dem Grund der Schöpfung allein aus der Freiheits- und Glaubensgeschichte der Menschen kommen, denn in ihr kann der Mensch den göttlichen Grund der Wirklichkeit erfahren. Dazu muss er sich jedoch öffnen und als Adressat der göttlichen Beziehung verstehen.

⁸⁹ GRUBER [2001], S. 178.

⁹⁰ Diesen Begriff übernimmt Gruber von Pedro Trigo, vgl. GRUBER [2001], S. 180, Fußnote 406.

⁹¹ Vgl. Kapitel 5, Abschnitt 1, GRUBER [2001], S. 175-180.

⁹² Gruber nimmt diese Kursivsetzungen vor, um die Struktur seiner nachfolgenden Gedanken aufzuzeigen, vgl. GRUBER [2001], S. 180.

In der Frage nach dem Schöpfungsvorgang kommt Gruber auf das Axiom der creatio ex nihilo zu sprechen. Dieser Idee der Schöpfung aus dem Nichts ist die menschliche Erfahrung von Kommunikation und Geschichte vorausgesetzt. Die Existenz Israels selbst ist Schöpfung aus der erwählenden Liebe Gottes. Erwählung ist die liebende Bejahung des anderen und die Ermöglichung seiner Antwort in Freiheit, was die Erwählung und somit auch die Schöpfung zu einem dialogischen Geschehen macht. Mit der creatio ex nihilo ist aber auch eine Kontingenz des Daseins der Schöpfung ausgesagt. Da die Welt nicht notwendige Wirklichkeit ist, gibt es keinen anderen Schöpfungsgrund als den transzendent-göttlichen, und gerade dadurch bekommt sie ihre Eigenständigkeit, ihre Freiheit und ihren Raum zur Entfaltung.

In der Theologie wird Schöpfung als freie, liebende Tat Gottes aus dem grundlosen Grund seines Seins bestimmt, was eine dualistische oder monistisch-emanationistische Weltsicht ausschließt. Alle Dimensionen der Wirklichkeit, also auch jene, die mit der Sündhaftigkeit des Menschen in Verbindung gebracht werden (wie z.B. die Triebe des Menschen, insbesondere die Sexualität), müssen bejaht und geachtet werden. Die „Verteufelung“ der irdischen Welt, wie es gnostische Strömungen tun, bewirkt einen Entzug der Verantwortung des Menschen für sein Umfeld und seine Mitwelt. Der Pantheismus bzw. der Monismus zeigen die Immanenz des Transzendenten gut auf, verlieren dabei aber die Differenz zwischen Gott und Welt. Die Immanenz Gottes in der Welt ist jedoch ein entscheidender Aspekt der Schöpfungstheologie, so Gruber.

In der Metaphysik sind Raum und Zeit keine Attribute Gottes, weshalb die christliche Theologie die anstößigen biblischen Konnotationen Gottes mit Raum und Zeit abgelehnt hat. Dass Gott von der Endlichkeit nicht betroffen ist, wurde von der christlichen Theologie so zugespitzt, dass das Sein in Raum und Zeit, aus dem nur der Geist ausbrechen kann, als unvollkommen gilt. Damit wird ein Dualismus transportiert, der in der Neuzeit zu einem deistischen Weltbild geführt hat. Heute gibt es zwei Schnittstellen, an denen die Begriffe von Raum und Zeit wieder mit dem Gottesgedanken in Verbindung gebracht werden: Die Prozessphilosophie und die Theodizeefrage.

Gruber stellt die These auf, dass das Problem von Raum und Zeit nur mit der Trinität gelöst werden kann. Gott ist als Vater zeitlos und ewig, während er sich als Sohn zeitlich und räumlich bestimmt. Als Geist bleibt Gott seinen Geschöpfen nahe; er ist die Möglichkeit, in seiner Schöpfung immanent zu sein, ohne die eigene Zeit seiner Geschöpfe zu stören. Erst mit der Wahrnehmung der eigenen Zeit kann der Prozess von Werden und Vergehen überstiegen werden, was den Geschöpfen die eschatologische Perspektive auf Vollendung hin eröffnet.

Bevor Gruber zur Schöpfung durch den Sohn übergeht, denkt er über den Segen des Vaters nach. Das Wohlwollen, Gutsein und Gewähren-Lassen des anderen, was Gott innertrinitarisch und im Schöpfungsakt vollzieht, verdichtet sich im Begriff des Segens. Er ist die Voraussetzung für den Bundessegens, beinhaltet aber auch die Verpflichtung für den Menschen, wie Gott alles Leben zu

bejahen und zu fördern. Er ist also nicht nur ein Empfangen, sondern die Energie des Lebens, die Vitalität, Kreativität und Lebensdauer fördert. Die Funktion des Segens ist die Erhaltung, Förderung und Vermehrung des Lebens, also der Maßstab des Handelns für den Menschen, wie es aus Gen 1 herausgelesen werden kann. Der Segen hat auch eine soziale Dimension, er ist die Frucht des Wohlwollens der Menschen füreinander. Gott hält die Welt zwischen Schöpfung und Vollendung in seinem Segen. Der schöpferische Segen setzt sich im Abrahamssegens (Gen 12,2-4) fort, der zugleich die Vermittlung des Segens Gottes an die nicht-jüdischen Völker ist. Den Segen des siebten Tages verbindet Gruber, wie Moltmann, mit dem Segen des Sabbats, der das eigentliche Ziel, die eigentliche Krone der Schöpfung ist, denn Gott und die Schöpfung kommen erst in der Ruhe zur Krönung. Der Autor kommt nun zur Conclusio, dass die Schöpfung um des Segens willen da ist, den der Schöpfer auch nach dem Sündenfall nicht verweigert. Der Erhalt der Schöpfungsordnung ist nur ein Teil des Wirkens Gottes. Wenn der Sabbat das Ziel des schöpferischen Handelns Gottes ist, dann ist dies erst erfüllt, wenn die Schöpfung zu ihrem Ende kommt, was der Segenserfahrung eine eschatologische Ausrichtung gibt.⁹³

Im Neuen Testament wird an vielen Stellen die Schöpfungsmittlerschaft Christi betont. Um nicht in eine theozentrisch-monarchianische, neuzeitlich-deistische Gottesrede oder in eine dualistische Gott-Welt-Relation zu gelangen, schlägt Gruber in seinem Abschnitt über die Schöpfung durch den Sohn vor, konsequent trinitarisch von Gott zu sprechen, seine Präsenz in der Welt zu betonen und die Christologie umfassend messianisch auszulegen.

Das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer führt zum Verständnis der Wirklichkeit als Liebeswerk des Vaters. Im Sohn erkennen wir den Sinn der Schöpfung und wie wir uns recht und gut verhalten sollen. Als Mensch vollzieht Jesus sein Geschöpf-Sein aus der Beziehung zu seinem Vater. Erst durch den Auferstehungsglauben wird uns klar, dass Gott Vater ein auch in den dunkelsten Zeiten gegenwärtiger Gott ist.

Die Schöpfungsmittlerschaft Christi steht in der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität, da Jesus auf der einen Seite ganz in der Tradition des JHWH-Glaubens seines Volkes lebt, und auf der anderen Seite eine ganz neue Botschaft, dass das Reich Gottes bereits nahegekommen ist, verkündet. Nur durch den Glauben an das Paschamysterium wird Jesus als das Paradigma der neuen Schöpfung verstehbar. In der Möglichkeitsbedingung dieses Glaubens, also im Lebensvollzug Jesu, kann der Mensch den Sinn der Schöpfung erkennen. Durch die Anerkennung Gottes als Schöpfer, Herr der Wirklichkeit und Gegenüber zu seiner eigenen Menschlichkeit, kann Jesus sein Vertrauen auf den Vater setzen und sein radikales Ja zu Gott und der Schöpfung geben. Darum kann er als der neue Mensch, als der Anfang einer neuen Schöpfung verkündet werden und

⁹³ Vgl. Kapitel 5, Abschnitt 2 und 2.1, GRUBER [2001], S. 180-200.

mit der Wandlung und Heilung der gebrochenen Schöpfung beginnen. Das Heilen Jesu wird zum Zeichen einer Schöpfung, die den ursprünglichen Segen wieder in Kraft setzt. An Jesu Leben, im Tragen des Kreuzes und in seinem Tod und seiner Auferstehung wird deutlich, dass Gott selbst an Jesus gehandelt hat. An ihm offenbart sich Gott als Schöpfer in einer neuen Weise, indem er seinen Sohn zum Leben in Fülle auferweckt. Indem Jesus seine Verkündigung auf die Ebene der Selbstoffenbarung Gottes stellt, sein Tun als Vollzug des Willens Gottes sieht, und er selbst seine Nachfolger in seine Gemeinschaft ruft, wird deutlich, dass er sich selbst als endzeitlicher Prophet, als „Gottes werbende Einladung zu seinem Reich“⁹⁴ versteht. Jesus steht dabei so eng in Beziehung zu seiner Botschaft, dass in ihm Gott selbst zum Handelnden wird. Dies macht das Bekenntnis zur Göttlichkeit Jesu möglich.

Als Sohn Gottes steht Jesus in absoluter Nähe zum Vater. Besonders das Johannes-Evangelium bedient sich der hellenistischen Logosidee, um Jesus, den Sohn Gottes, als Künder des Vaters darzustellen. Eine solche Sohneschristologie war ohne ein Modell der Präexistenz nicht denkbar. In Jesus tritt also nicht nur ein Prophet auf, der um die Rettung Israels besorgt ist, sondern jemand, in dessen Person sich Gott selbst in seiner Liebe in absoluter Nähe den Menschen mitteilt. Deshalb kann die eschatologische Heilerfahrung auch eine protologische Urgestalt annehmen, die die Schöpfungsmittlerschaft Christi ist. Die Identifikation des Logos mit dem Sohn Gottes, die das Johannes-Evangelium geprägt hat, ist schließlich Voraussetzung für die Ausbildung des trinitarischen Gottesglaubens.

Die Einheit von Schöpfung und Inkarnation argumentiert Gruber folgendermaßen: In Christus liebt Gott die Schöpfung bedingungslos und gibt sich ihr als Logos zu erkennen. So erhält die Schöpfung eine unüberbietbare Würde und Tiefe. Der Sinn des Schöpfungsgeheimnisses ist die Menschwerdung des Logos. Gott will sich in der Menschwerdung mit dem anderen seiner selbst so verbinden, dass es ein Akt der Kommunikation von Gott und Schöpfung in der personal-menschlichen Geschichte wird. Somit wird auch Schöpfung im Logos-Sohn als das von Gott gewollte Gegenüber sichtbar. Denn wie der Vater an den Sohn sein Gott-sein verschenkt und es in der Kraft des Geistes zurückgeschenkt bekommt, so beschenkt er die Schöpfung, was zum Gedanken der Einheit von Schöpfung und Inkarnation führt. Denn nur durch die Menschwerdung Gottes kann sich Gott auf besondere Weise der Welt mitteilen. Dies bezeugt der christliche Glaube, der auch der Schlüssel für die Erfahrung ist, dass Gott als Dreifaltiger zu uns in Beziehung tritt. Dies ist nur dann eine Selbstmitteilung Gottes ist, wenn Gott in sich dreifaltig ist. So wird Gott in der Welt gegenwärtig, um mit ihr in eine innige Gemeinschaft zu treten. Dann ist Schöpfung um der Inkarnation willen geschehen.

⁹⁴ GRUBER [2001], S. 205.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Wort Gottes nicht nur der menschengewordene Sohn, sondern der Sinn aller Wirklichkeit überhaupt ist und die Welt durch den Sohn erschaffen und auf die Herrlichkeit Gottes hin ausgerichtet ist. Allerdings treten heute die religiöse und naturwissenschaftliche Rede über den Kosmos weit auseinander. Gruber wirft an dieser Stelle die Frage auf, ob eine Vermittlung zwischen Inkarnation und Evolution möglich ist. Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage, betrachtet er die Gedankengänge von Teilhard de Chardin und Karl Rahner. Letzterer argumentiert von seiner Geistmetaphysik und Logoschristologie ausgehend philosophisch-theologisch, um so die vorwissenschaftliche Rede von Schöpfung, Inkarnation und Vollendung in eine evolutive Weltanschauung einzufügen. Das Christusbekenntnis und die evolutive Weltanschauung sind dabei zwei verschiedene Denkformen, die nicht widersprüchlich zueinander stehen müssen. Die Naturwissenschaft kann keinen Einwand erheben, weil ihre Argumentationsebene eine andere ist.

Das einzige theologische Modell, das die heilsgeschichtliche und kosmische Sinnfrage des Menschen verbindet, ist die Logoschristologie: „Der Logos Gottes ist der Weg, die Wahrheit und die Erfüllung des Menschen“, formuliert Gruber. Darin gipfelt auch die Anthropozentrik, die allerdings nicht das letzte Wort haben darf, denn Gott möchte seine Schöpfung, wozu auch die Menschen gehören, in das Reich Gottes hinein verwandeln. Eine Theologie des Lebens, die offen ist für alles Seiende, entgeht einem einseitigen Anthropozentrismus. Der Mensch hofft auf die Vollendung, auf die Fülle in Gott, die nur der Geist und nicht die Natur geben kann. Diese Hoffnung identifiziert der Dogmatiker mit dem christlich-jüdischen Schöpfungsglauben, der erst mit der Schöpfung im Geist zu einem Abschluss kommt.⁹⁵

Seinen Abschnitt zur Schöpfung im Geist beginnt Gruber mit dem Gedanken, dass das Phänomen des Lebens immer auch ein Phänomen des Geistes ist. Leben ist nur durch die Einheit von Geist und Materie möglich. Der Geist funktioniert dabei nur durch elektrisch-chemische Reaktionen, was eine naturwissenschaftliche Beschreibung ist. Er ist naturwissenschaftlich gesehen also nur von außen, nicht aber von innen beschreibbar, denn die Naturwissenschaften können das Selbstbewusstsein und das Denken nicht erfassen. Dabei wird die Geistigkeit zum Antrieb des Lebens, und schließlich auch zum Antrieb von Fragestellungen den Sinn des Lebens betreffend. Dabei greift die Frage des Lebens über das biologische Leben hinaus. Der Geist besitzt nämlich die Fähigkeit, sich selbst nicht als bloßes Naturphänomen zu begreifen, obwohl er durch die Natur ermöglicht ist. Dies erlaubt den Gedanken der Verwiesenheit auf jemanden, den wir Gott nennen. Die Lebenserfahrung macht es dem Menschen möglich, Gott zu erfahren.

⁹⁵ Vgl. Kapitel 5, Abschnitt 2.2, GRUBER [2001], S. 200-214.

Die Wirklichkeit als Schöpfung Gottes, als Werk des Geistes zu verstehen, ist eine Frage des Lebens, aber auch eine Frage der Sterblichkeit und Endlichkeit alles Seienden. Die Frage nach dem Leben ist somit eine Frage nach etwas oder jemanden, der das Leben schenkt, es auf Dauer hält und vollenden kann. In Augenblicken des Glücks und der Erfüllung entdeckt der Mensch die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung, wo die Frage nach dem Leben Erfüllung findet. Erst durch solch eine Erfahrung kann die Wirklichkeit als Schöpfung Gottes betrachtet werden. Diese Glückserfahrungen besitzen aber auch eine Grenze: Weil der Mensch sterben muss, verliert er den Zustand des Glücks. Die Offenbarung Gottes als Geist ist die Hoffnung auf das vollkommene Glück. Wo Leben ist, ist der Geist Gottes anwesend und wirksam bis zur Vollendung. Schöpfung ist ein Ereignis des Geist-Seins Gottes. Diese Aussage entfaltet Gruber im Anschluss in drei Schritten:

In einem ersten stellt er die biblische Theologie des Lebens als eine Theologie des Geistes vor. Der Geist Gottes ist schöpferisch und lebensschaffend, er ist der Geber allen Seins und Lebens, wie in der Bibel nachzulesen ist. In diesem Sinne ist Gott immer auch in seiner Schöpfung präsent, denn ohne ihn könnte die Wirklichkeit nicht bestehen. Auffallend ist, dass der hebräische Begriff *ruah* weiblich ist, dass also das Schöpfungsgeschehen und die Präsenz Gottes in besonders mütterlichen Kategorien ausgesagt sind. Mit diesem Gedanken möchte Gruber dazu aufrufen, eine im geschlechtlichen Gleichgewicht stehende Haltung zum Leben und zur Schöpfung zu entwickeln, damit kein beherrschendes Verhältnis zwischen Mann und Frau, aber auch zwischen Mensch und Natur entsteht. Des Weiteren ist der Geist nicht nur die Energie des Kosmos, sondern das verbindende Band zwischen Protologie und Eschatologie. Wird die Schöpfung aus der Perspektive des Geistes betrachtet, so besteht auch kein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte, denn die Vollendung der Geschichte kann nicht gelingen, wenn nicht auch die Natur zur Vollendung kommt. Das christliche Schöpfungsbekenntnis bringt diese Vollendung mit dem Geheimnis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu in Verbindung. Um dies zu verdeutlichen, nennt Gruber einige Stellen der Evangelien, in denen der Geist Gottes in Jesu Leben besonders präsent ist. Jesus lebt in der prophetisch-eschatologischen Hoffnung der Königsherrschaft Gottes. In seiner Auferweckung wird er zum neuen, vollendeten Leben berufen. Somit leben alle Geschöpfe und auch die Natur in der Hoffnung auf dieses vollendete Leben.

In einem zweiten Schritt greift der Autor die Trinitätstheologie auf, um das Ziel der Schöpfung zu erschließen, also das Leben als Frucht der Liebe, insbesondere zwischen Gott Vater und Gott Sohn, die sich einander ganz schenken. In der Schöpfungstheologie ist der Geist das Prinzip der Teilhabe und Gemeinschaft der Geschöpfe am göttlichen Leben. Der Vater ist das Prinzip des Ursprungs, der Sohn das der Selbstmitteilung, und der Geist das Prinzip des vollständigen Ankommens Gottes in der Wirklichkeit. Dogmatisch gesehen wird der Geist als die Gabe von Liebe zwischen Vater und Sohn beschrieben, wenn sie sich hingeben und empfangen. Die Erfahrung, dass Gott der Welt

innerlich ist, ist nicht nur eine mystische, sondern eine lebensverändernde Erfahrung. Denn durch das Bewusstwerden der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung nimmt jedes Geschöpf Gott in sich auf, was ihn diesseitig erfahrbar macht. Schließlich wird im Geist die Universalität der Gemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen und im Besonderen die Gemeinschaft der Geschöpfe untereinander deutlich. In der Erfahrung des gemeinsamen Beschenkt-Seins durch die Gegenwart Gottes kann Vielfalt und Verschiedenheit akzeptiert und miteinander in Dialog gebracht werden. Schließlich geht Gruber in einem dritten Schritt auf den Geist Gottes als die Vollendung der Schöpfung ein, da sie ja immer noch zu ihrer Vollendung unterwegs ist. Dafür denkt er erneut über das naturwissenschaftliche Verständnis der Natur als Evolution nach und betont noch einmal, dass beide unterschiedliche Weisen der Wirklichkeitserfassung sind, die nicht miteinander im Widerspruch stehen. Die Theologie der Schöpfung hat es mit neuen Weltkonzepten zu tun, die zwei Herausforderungen an die Theologie stellen: Durch die vom Zufall geprägte Evolution findet erstens die Erfahrung einer geplanten Natur keine wissenschaftliche Stützung mehr. Die Frage nach dem Sinn der Evolution können sich nur selbstbewusste, kommunikationsfähige Beobachter der Natur stellen, weshalb die Frage nicht von der Natur her beantwortet werden kann. Zweitens fördert die Evolution ein Weltverständnis, das alle Phänomene als Teilmoment eines Naturganzen versteht, was den Begriff des Geistes dahingegen verändert, dass er immer in der Spannung zwischen Ausdifferenzierung und Vereinung steht. So fließen im Menschen Individualität und Vernetzung zusammen, was ihn zu einem kleinen Teil der evolutionären Prozesse macht. Einzig ein trinitarisches Verhältnis von Gottesglauben und Evolution kann eine Vermittlung leisten. Auch wenn Gott in der Schöpfung zutiefst gegenwärtig ist, so bedeutet das nicht eine Sakralisierung der Natur. Sie wird im göttlichen Geist in die Wirklichkeit Gottes so hineingenommen, dass sie zugleich bleibt, was sie ist, d.h. die Differenz zwischen Gott und Natur, Absolutem und Evolution wird nicht aufgelöst. Nur eine trinitarische Theologie erlaubt es, Gottes Gegenwart auch in der Endlichkeit des Kosmos und im Leiden zu denken, ohne den Gottesglauben selbst zu zerstören, weil Gott nicht mehr vertrauenswürdig wäre. Die Natur kann sich also nur zwischen Sein und Nichtsein entfalten, was auch den Menschen betrifft, weshalb der Tod auch eine Konsequenz der Evolution ist. Da Leben und Sterben Hand in Hand gehen, ist das Ziel der Schöpfung die Vollendung des Kosmos, also das ewige Leben. Dass es dieses Leben in der Ewigkeit gibt, kann kein wissenschaftlicher Beweis, sondern nur die Erfahrung Gottes aus dem Glauben bezeugen.⁹⁶

⁹⁶ Vgl. Kapitel 5, Abschnitt 2.3, GRUBER [2001], S. 214-233.

Im letzten Kapitel seines Werkes⁹⁷ beschäftigt sich Franz Gruber durchgehend mit der Trinität, die in sich Beziehung, und daher auch Leben in sich ist. Übertragen auf die Schöpfung, die der Autor als freie, liebende Tat Gottes aus dem grundlosen Grund seines Seins charakterisiert, wird sie so zur Lebensschöpfung. Diesen Grund kann der Mensch nur durch seine Glaubensgeschichte erkennen. Der Dogmatiker spricht die creatio ex nihilo als Schöpfungsvorgang und die creatio continua als das bestehende Verhältnis von Gott und Welt an. Demnach erhält Gott die Welt zwischen Schöpfung und Vollendung in seinem Segen, der dadurch eine eschatologische Ausrichtung gewinnt. Genauso steht die Schöpfungsmittlerschaft Christi in der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität, von Protologie und Eschatologie, denn an Jesus Christus kann der Mensch den Sinn der Schöpfung erkennen und an ihm zeigt sich Gott als Schöpfer in einer neuen Art und Weise, indem er seinen Sohn zum Leben in Fülle auferweckt.

Gruber spricht davon, dass die Verbindung des Kosmos mit dem Teufel den Menschen aus seiner Verantwortung entlässt.

Mehrmals hält der Autor fest, dass Schöpfungsglaube und Evolution, Religion und Naturwissenschaften, auf unterschiedlichen Ebenen argumentieren und daher nicht in Widerspruch zu sehen sind.

Schließlich stellt er die These auf, dass das Phänomen des Lebens immer schon ein Phänomen des Geistes ist. Das Ziel der Schöpfung ist der Geist Gottes, die Frucht der Liebe zwischen Gott Vater und Gott Sohn. Der Geist schenkt Leben. Diese Immanenz Gottes als Geist in der Schöpfung kann der Mensch durch die Erfahrung des Glücks erkennen. Doch erst in der Erfahrung des Ausbleibens dieses Glücks, also in der Erfahrung der Endlichkeit, wird die Offenbarung Gottes als Geist zur Hoffnung auf das vollkommene, ewige Glück. Nur diese trinitarische Theologie ermöglicht es also, Gottes Gegenwart auch in der Endlichkeit des Kosmos und im Leiden zu denken.

3.1 Kritische Würdigung

Der katholische Dogmatiker Franz Josef Gruber entwickelt in seinem Werk „Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung“ angesichts der nach wie vor aktuellen ökologischen Krise eine neue Schöpfungstheologie unter der Leitkategorie des Lebens. Für den Autor steht dieser Grundbegriff in enger Verbindung mit dem Bekenntnis zum dreieinen Gott und dem Verständnis der Welt als Schöpfung. Gott ist in sich Beziehung, d.h. er ist auch Leben in sich und gibt dieses durch den Geist als freie, liebende Tat weiter. Das Ziel der Schöpfung ist also das Leben.

Gruber versucht auch das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion für seine Fragestellung neu zu definieren. Die Frage, warum die Frage nach dem Leben heute wieder zurück in die Religion verlagert wird, beantwortet er damit, dass der Mensch in ihr Antworten auf Leerstellen sucht, die

⁹⁷ Für Kapitel 5 vgl. GRUBER [2001], S. 175-233.

die Naturwissenschaften nicht liefern können. Offenbarung und wissenschaftliche Wahrheit stellen für ihn keine Gegensätze dar, sondern können im Dialog miteinander die Zukunft gestalten. Außerdem unterscheidet Gruber zwischen der Beobachter- und der Teilnehmerperspektive, wobei nur die letztere die Erschließung eines göttlichen Grundes der Wirklichkeit und einen personalen Gottesglauben ermöglicht. Wenn Dinge rein aus der Beobachterperspektive betrachtet werden, kann es passieren, dass sie funktionalisiert werden. Um dieses Subjekt-Objekt-Denken und damit auch die ökologische Krise zu überwinden, plädiert der Dogmatiker auf die Wiedergewinnung der teilnehmenden Einstellung und der religiösen Sprache.

Dem Verhältnis von Gott und Welt verleiht Gruber eine eschatologische Ausrichtung. Gott erhält die Welt zwischen Schöpfung und Vollendung in seinem Segen. Auch die Schöpfungsmittlerschaft Christi steht in der Spannung zwischen Protologie und Eschatologie. In Erfahrungen des Glücks darf der Mensch die Immanenz Gottes in der Schöpfung entdecken. Bleibt das Glück aus, darf er auf Erlösung und Vollendung hoffen. Nur eine trinitarische Theologie erlaubt es, Gottes Gegenwart auch im Leiden zu denken. Die Verbindung des Kosmos mit dem Teufel wäre der Entzug der Verantwortung des Menschen.

3.2 Vergleich zu Jürgen Moltmann

In diesem Abschnitt werden einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der ökologischen Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns und Franz Grubers herausgearbeitet.

Zunächst ist zu bemerken, dass beide Autoren im Angesicht der ökologischen Krise eine zukunftsweisende, neue Schöpfungstheologie entwickeln und mit ihr die Verobjektivierung der Natur überwinden möchten. Dabei geht Moltmann vom Begriff des Geistes, der dritten göttlichen Person, aus, während Gruber von der Leitkategorie des Lebens spricht. Beim genaueren Hinschauen fällt auf, dass diese beiden Ansätze eng miteinander in Verbindung stehen, denn der Geist, der die Frucht der Liebe zwischen Vater und Sohn ist, spendet den Geschöpfen Leben und ist so in der Schöpfung präsent. Moltmann spricht vom Menschen in Gemeinschaft als imago Trinitatis, also das wahre Abbild Gottes, der als Dreifaltiger in sich Beziehung und Liebe ist, ist der Mensch in Gemeinschaft. Einen ähnlichen Gedanken hat Gruber, wenn er von der Schöpfung als Lebensschöpfung spricht.

Im Vergleich zu Moltmann tritt bei Gruber der Gedanke der Immanenz Gottes stark in den Vordergrund. Gott erhält die Welt zwischen Schöpfung und Vollendung in seinem Segen, die dadurch eine eschatologische Ausrichtung gewinnt.

Die These Moltmanns, dass die Krone der Schöpfung nicht der Mensch, sondern der Sabbat ist, an dem Gott ruht, kommt bei Gruber nicht so explizit vor. Für Moltmann hat Gott am siebten Tag die Möglichkeit, sich zu seiner Schöpfung in Relation zu setzen und mit ihr eine Beziehung einzugehen. Darin sieht er die Voraussetzung für den Menschen in den Lobpreis Gottes einzustimmen. Die

Voraussetzung für den personalen Gottesglauben ist für Gruber das Einnehmen der Teilnehmerperspektive, also die persönliche Begegnung mit Gott. Nur aus dieser Perspektive können Sinn und Grund der Schöpfung erschlossen werden. Gruber gibt dem siebten Tag, den er wie Moltmann als Tag der Ruhe und des Segens bestimmt, zudem eine eschatologische Ausrichtung. Er meint, wenn der siebte Tag das Ziel des schöpferischen Handelns Gottes ist, dann ist dies erst erfüllt, wenn die Schöpfung zu ihrem Ende kommt.

4 Die Sorge um unser gemeinsames Haus

In der 2015 herausgegebenen sogenannten Umweltenzyklika von Papst Franziskus, die sich nicht nur an Christinnen und Christen, sondern an alle Menschen richtet, benennt der Papst nicht nur die Realität der ökologischen Krise, sondern sucht deren Wurzeln, indem er Beiträge verschiedener Wissenschaftler, Theologen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen und soziale Organisationen in seine Arbeit mit einbezieht, und stellt konkrete Handlungsleitlinien auf (vgl. LS 7). Dafür wählt er eine induktive Methode, d.h. er benennt die von Zerstörung geprägte Realität, indem er auf aktuelle Ergebnisse der Wissenschaften schaut (Kapitel 1, vgl. Abschnitt 4.1), aus denen er dann mit Hilfe jüdisch-christlicher Überlieferungen (Kapitel 2, vgl. Abschnitt 4.2) die Wurzeln und Ursachen der gegenwärtigen Situation sucht (Kapitel 3, vgl. Abschnitt 4.3). Mit diesen Erkenntnissen schlägt er eine ganzheitliche Ökologie vor (Kapitel 4, vgl. Abschnitt 4.4), und formuliert Leitlinien für Dialog und Praxis (Kapitel 5, vgl. Abschnitt 4.5). Schließlich betont er im letzten Kapitel (vgl. Kapitel 6, vgl. Abschnitt 4.6) die Wichtigkeit der Aus- und Weiterbildung in den Bereichen der Spiritualität, Kirche, Politik und Theologie, damit die angestrebten Veränderungen erfolgreich sein können (vgl. LS 15).

4.1 Die aktuelle Lage der ökologischen Krise

Im ersten Kapitel der Enzyklika, in der der Papst einen Lagebericht der aktuellen Umweltsituation gibt, spricht er zunächst die Geschwindigkeit der aktuellen Entwicklungen an, die, aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet, zugleich wünschenswert und beunruhigend sind. Er geht auf Probleme der modernen Welt, wie die Umweltverschmutzung und das Müllproblem, ein, die eng mit der Wegwerfkultur verbunden sind. Er skizziert die besorgniserregende Erwärmung des Klimas, die auf die starke, menschlich verursachte Konzentration von Treibhausgasen zurückzuführen ist und den Kohlenstoffkreislauf beeinflusst, sodass er in einen Teufelskreis führt (vgl. LS 20-26).

Eine große Rolle spricht Franziskus der Plünderung und Erschöpfung natürlicher Ressourcen zu, wie der Versorgung mit sauberem Trinkwasser, was er als fundamentales Menschenrecht benennt (vgl. LS 27-31). Auch der Verlust der biologischen Vielfalt, also von Wildnissen, Wäldern, Tieren oder sonstigen Mikroorganismen, ist nicht nur deshalb bedenkenswert, da sie in Zukunft für den Menschen notwendig sind, sondern weil sie, als Schöpfung Gottes betrachtet, einen Eigenwert haben. Hier spricht der Papst den sogenannten Rebound-Effekt an, jener Teufelskreis, wo das gut gemeinte Eingreifen des Menschen ein noch größeres Problem in der Umwelt verursacht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nennt Franziskus einige Beispiele bedrohter Lebensräume und Arten, wie z.B. das Amazonasgebiet, das Kongobecken, die großen Grundwasservorkommen und Gletscher, die wilde Flora, Meere und Korallenriffe, und ruft dazu auf, mehr in die Forschung zu

investieren, um diese Ökosysteme besser zu verstehen und die Auswirkungen der menschlichen Eingriffe zu analysieren (vgl. LS 32-42).

Die Auswirkungen der Umweltzerstörung, der fortschreitenden Entwicklung und der Wegwerfkultur betreffen unser Leben und unsere Umwelt. Der Bau von Städten und Industriegebieten und die Verdrängung der Natur zieht eine Bedrohung für die menschliche Gesundheit und eine Verschlechterung der Lebensqualität nach sich. Neue Technologien und digitale Medien führen außerdem zu einem „sozialen Niedergang“ (LS 46), einer Unzufriedenheit in zwischenmenschlichen Beziehungen und Vereinsamung von Menschen (vgl. LS 43-47).

Hier spricht Franziskus auch eines der Paradoxa der Weltwirtschaft an, dass die Folgen der Klimaerwärmung besonders die Ärmsten betrifft, die nicht die Möglichkeiten haben, sich an die veränderten Bedingungen anzupassen. Der enorme Konsum der reichen Länder hat große Auswirkungen auf Entwicklungsländer. Besonders groß ist der Unterschied zwischen dem Norden und dem Süden. Dazu kommt, dass die Reichen ihre „ökologische Schuld“ (LS 51) nicht wahrhaben und sie sich dem Problem nicht stellen wollen. Der Papst ruft deshalb dazu auf, nicht zu vergessen, dass ein ökologischer Ansatz immer auch ein sozialer Ansatz ist, dass wir also „die Klage der Armen“ ebenso hören müssen, wie „die Klage der Erde“ (LS 49).

Problematisch sieht es der Papst auch, dass die internationale Politik in Umweltfragen nicht eingreift, sondern sich der Technologie und dem Finanzwesen unterwirft, sowie das wirtschaftliche Interesse über das Gemeinwohl stellt. Bedrohend ist, dass die Erschöpfung der Ressourcen in einigen Erdteilen neue Kriege begünstigt, die immer auch Folgen für die Umwelt und die Menschen haben, insbesondere, wenn man an die nuklearen und biologischen Waffen denkt (vgl. LS 53-59).

Im letzten Abschnitt des ersten Kapitels geht Franziskus darauf ein, dass es, auch zwischen Wissenschaftlern, unterschiedliche Ansätze und Meinungen gibt, die er respektieren und deren Dialog fördern möchte, um ganzheitliche Antworten und Lösungswege zu finden (vgl. LS 60-61).

Zusammenfassend spricht Papst Franziskus im ersten Kapitel seiner Enzyklika die Geschwindigkeit der aktuellen Entwicklungen in Bezug auf die ökologische Krise und im Zuge dessen Schwierigkeiten und Auslöser in unterschiedlichen Bereichen an, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen. So nennt er z.B. die Umweltverschmutzung, das Müllproblem, die Wegwerfkultur, die Klimaerwärmung oder die Plünderung und Erschöpfung natürlicher Ressourcen. Auch den sozialen Ansatz lässt er nicht außer Acht, wenn er über die Verschlechterung der Lebensqualitäten oder die Tatsache spricht, dass die Politik das wirtschaftliche Interesse über das Gemeinwohl stellt.

4.2 Glaubensüberzeugungen, die zur Verantwortung führen

Papst Franziskus nimmt in seine Enzyklika ein Kapitel über Glaubensüberzeugungen auf, da er die Meinung vertritt, dass Wissenschaft und Religion in einen produktiven Dialog treten müssen, auch wenn sie sich auch aus unterschiedlichen Perspektiven der Realität nähern. Um all das wieder aufzubauen, was wir Menschen zerstört haben, müssen alle Disziplinen, auch die Religion mit ihrer eigenen Sprache, an kreativen Lösungsmöglichkeiten mitarbeiten. Die katholische Kirche kann zudem im Dialog mit der Philosophie Synthesen zwischen Glauben und Vernunft herstellen. Der Papst ist der Ansicht, dass aus der Glaubensüberzeugung eine besondere Verantwortung für unsere Umwelt, Gottes Schöpfung, erwächst (vgl. LS 62-64).

Franziskus möchte nicht die Theologie der Schöpfung wiederholen, sondern sich der Frage widmen, was die biblischen Erzählungen über die Beziehung des Menschen zur Welt aussagen. Er betont, dass Gottes Schöpfung und der Mensch gut sind (vgl. Gen 1). Die Tatsache, dass die Menschen als Ebenbild Gottes geschaffen sind, macht ihre außerordentliche Würde deutlich. Der Mensch ist in drei existentielle Beziehungen gestellt: In die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde. Das Buch Genesis erzählt, dass diese Beziehungen zerbrochen sind, weil der Mensch versuchte, den Platz Gottes einzunehmen. Dies hatte zur Folge, dass der Auftrag, die Erde zu „unterwerfen“ (vgl. Gen 1, 28), zu „bebauen“ und „behüten“ (vgl. Gen 2,15) missinterpretiert wird. Oft wird argumentiert, dass die biblische Aussage, die Erde zu beherrschen, die Ausbeutung der Natur durch die Darstellung des Menschen als herrschend vorantreibt. Der Papst weist darauf hin, dass dies „keine korrekte Interpretation der Bibel, wie die Kirche sie versteht“ (LS 67), ist. Vielmehr geht es um eine Wechselbeziehung: Der Mensch darf das von der Erde nehmen, was er zum Leben braucht, muss sie dafür aber schützen und bewahren, was eine große Verantwortung gegenüber der Natur in sich birgt. So wird z.B. an den Erzählungen von Kain und Abel (vgl. Gen 4) und Noach (vgl. Gen 6) deutlich, dass die echte Sorge für unser eigenes Leben und unsere Beziehungen zur Natur nicht zu trennen ist von der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und der Treue gegenüber den anderen.“ (LS 70) Das Sabbatgebot (vgl. Lev 25) versucht, Gerechtigkeit in den Beziehungen der Menschen untereinander, sowie dem Land gegenüber, das sie bewirtschaften, herzustellen. Während in den Psalmen oftmals Gott gelobt und gepriesen wird, wollen die prophetischen Schriften helfen, in schwierigen Zeiten wieder Kraft zu schöpfen, denn in der Bibel ist die Vorstellung, dass Gott befreit und rettet, eng mit der Schöpfung verbunden. Die babylonische Gefangenschaft ist eine Krise, die eine Perspektive der Hoffnung möglich macht, da das Böse nicht Sieger bleibt (vgl. LS 65-75).

Die Bibel spricht bewusst von der Schöpfung und nicht von der Natur. Schöpfung wird nicht als zu analysierendes System, sondern als Geschenk verstanden. Sie entsteht nicht durch Zufall, sondern aus der freien und liebenden Entscheidung Gottes, was ihr erneut Würde verleiht. Zudem wird ihr

durch die Entmythologisierung kein göttlicher Charakter mehr zugesprochen, ohne ihr den eigenen Wert abzusprechen. Dies weist auf den Auftrag des Menschen hin, sie verantwortungsvoll zu bewahren. Auch, wenn der Mensch in seiner geschenkten Freiheit Schritte der Zerstörung tut, kann der Heilige Geist diese in seiner Einfallskraft zum Guten wenden. Dieser Geist ist es auch, der das Fortbestehen und die Entwicklung der Welt sicherstellt. Obwohl sich auch der Mensch entwickeln muss, ist das Neue an ihm seine Fähigkeit zur Reflexion, zur Beziehung und Kreativität, die von einem rein biologischen Standpunkt aus nicht erklärbar ist. Aus der biblischen Perspektive wird der Mensch als Subjekt gesehen, das niemals zum Objekt degradiert werden darf. Genau darin liegt auch die Gefahr, die Natur und andere Lebewesen als Objekte anzusehen, über die der Mensch herrschen kann. Werden sie zum Gegenstand der Ausbeutung, so führt dies zur Willkür des Stärkeren, die in der Welt viel Ungerechtigkeit hervorruft. Dagegen steht das Ideal Jesu. Der Papst betont, dass das letzte und gemeinsame Ziel nicht wir Menschen selbst, sondern Gott ist (vgl. LS 76-83).

Aus der Gott-Ebenbildlichkeit folgt für Franziskus auch, dass „jedes Geschöpf eine Funktion besitzt und keines überflüssig ist“ (vgl. LS 84). Wird die ganze Schöpfung als eine Offenbarung der Liebe Gottes betrachtet, so lernt der Mensch sich in den Beziehungen zu den anderen Geschöpfen auch selbst kennen. Da die Geschöpfe Gottes also nicht allein, sondern in Abhängigkeit von und im Dienst aneinander existieren, können wir den Sinn und den Reichtum der Geschöpfe besser verstehen, wenn wir es in der Gesamtheit des Planes Gottes versuchen zu betrachten (vgl. LS 84-88).

Aus der Überzeugung, dass alle Geschöpfe Eigentum Gottes sind, folgt die These, dass alle Lebewesen miteinander zu einer universalen Gemeinschaft verbunden sind. Damit möchte Franziskus dem Menschen nicht seine Sonderstellung absprechen oder die Natur vergöttern, sondern verdeutlichen, dass Ungerechtigkeiten an Menschen und unserer Umwelt nicht gleichgültig an uns vorübergehen dürfen. Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind daher drei untrennbar miteinander verbundene Themen (vgl. LS 89-92).

Da Gott die Welt für alle Lebewesen erschaffen hat, besitzt der ökologische Ansatz immer eine soziale Perspektive. An dieser Stelle thematisiert der Papst den Privatbesitz, der zum Problem wird, wenn ihn die BesitzerInnen nicht zum Wohl aller verwalten (vgl. LS 93-95).

Der Blick Jesu, in allen natürlichen Dingen Gottes Anwesenheit und seine Botschaft zu erkennen, deutet auf seine Beziehung zu Gott Vater hin, für den jedes Geschöpf wichtig ist. Jesus, der im Einklang mit der Schöpfung lebt, ist weit von dualistischen Philosophien entfernt. Im Gegenteil arbeitet er die meiste Zeit seines Lebens mit seinen Händen und heiligt so die Arbeit. Für die christliche Theologie ist die Schöpfung eng mit dem Christusbegriff verbunden, denn das schöpferische Handeln Gottes zeigt sich in der Inkarnation des göttlichen Wortes, das nach dem

Johannesprolog Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1, 14). Damit spricht Franziskus auch die Trinität an und verweist auf die eschatologische Perspektive am Ende der Zeiten (vgl. LS 96-100).

In diesem Kapitel, in dem es um Glaubensüberzeugungen geht, aus denen eine besondere Verantwortung für die Umwelt erwächst, vertritt Papst Franziskus die These, dass Gottes Schöpfung, und somit auch der Mensch, gut ist. Dass die Menschen als Ebenbild Gottes geschaffen sind, deutet auf ihre außerordentliche Würde hin. Überhaupt ist die Schöpfungstat eine freie und liebende Entscheidung Gottes. Die Bibel sieht den Menschen als Subjekt, das niemals zum Objekt degradiert werden darf. Genau darin liegt auch die Gefahr, die Natur und andere Lebewesen als Objekte anzusehen, über die der Mensch herrschen kann. Vielmehr sind alle Lebewesen zu einer universalen Gemeinschaft verbunden, die von Frieden, Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung geprägt sein soll.

4.3 Menschliche Gründe und Wurzeln für die ökologische Krise

In diesem Kapitel möchte Papst Franziskus hinter die Symptome blicken und zur menschlichen Wurzel der ökologischen Krise gelangen. Dafür geht er auf das technokratische Paradigma und die Stellung des Menschen und seines Handelns in der Welt ein. Er vergisst nicht zu betonen, dass die enormen technischen Veränderungen und Fortschritte in den letzten beiden Jahrhunderten zu schätzen sind, zumal sie insbesondere in der Medizin, im Ingenieurwesen und in der Kommunikation die Lebensqualität der Menschen verbessern. Jedoch muss auch beachtet werden, dass diese Fähigkeiten besonders einer kleinen Gruppe von Menschen gewaltige Macht verleihen, die nicht immer nur für das Gute gebraucht wird. Als Beispiel nennt der Papst die Atombomben, die am Ende des zweiten Weltkriegs abgeworfen wurden, die Unterdrückung bestimmter Menschengruppen in totalitären Regimen und der Einsatz von tödlichen Waffen in Kriegen. Um sich diesen ernststen Herausforderungen zu stellen, bedarf es einer soliden Ethik, Kultur und Spiritualität, die dem Menschen „wirklich Grenzen setzen und ihn in einer klaren Selbstbeschränkung zügeln“ (LS 105).

Die Wurzel des technokratischen Paradigmas sucht Franziskus im besitzenden Subjekt-Objekt-Denken und in der Vorstellung eines grenzenlosen Wachstums. Dies widerspricht aber der begrenzten Verfügbarkeit der Güter unseres Planeten. Er zeigt auf, dass es heute nahezu unmöglich ist, ein anderes Paradigma als das Technokratische zu vertreten, da es schwierig ist, nicht von technischen Mitteln abhängig zu sein und noch schwieriger, sie zu benutzen, ohne ihrer Logik zu verfallen. Franziskus schreibt, dass das technokratische Paradigma Wirtschaft und Politik beherrscht. Die Wirtschaft bejaht jede technische Entwicklung, ohne auf mögliche negative Auswirkungen für den Menschen zu achten. Die heutigen Technologien reichen nicht dazu aus, dass sich alle Umwelt- und sozialen Probleme wie von selbst lösen. Der Markt gewährleistet nicht

„die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion“ (vgl. LS 109). Um die Probleme der Umwelt und sozialen und wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten zu lösen, bedarf es eines Blickes auf das Ganze, den die Spezialisierung und Aufteilung des Wissens erschwert. Werden also technische Lösungen für Umweltprobleme gesucht, so werden Themen isoliert betrachtet, die eigentlich miteinander verknüpft sind, und die wirklichen Probleme des weltweiten Systems werden außer Acht gelassen. Hoffnungsvoll versichert der Papst, dass es dem Menschen möglich ist, den Einsatz der Technik zu beschränken und einen neuen Fortschrittsbegriff auszubilden. Für den Menschen ist es schwierig, sich nicht der Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit der schnellen Neuerungen, die das Bedürfnis nach noch mehr wecken, hinzugeben, um die Leere auszuhalten. Es geht nicht darum, in die Steinzeit zurückzukehren, aber es braucht den Blick in das Innere, auf das Positive und ein Wiedergewinnen von jenen Werten, die durch den menschlichen Größenwahn verlorengegangen sind (vgl. LS 106-114).

Stellt der Mensch die technische Vernunft im modernen Anthropozentrismus über die Wirklichkeit, erscheint ihm seine eigene Würde, aber auch die Würde der Natur bedeutungslos. Hier wird Kritik an einer falschen Auffassung der Beziehung des Menschen zur Welt laut. Für den Papst gibt es keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie. Dies verdeutlicht er am Beispiel der Abtreibung, denn wenn schon die Würde der Armen, in diesem Fall von ungeborenen Embryos, nicht gehört wird, wie kann der Mensch dann die Schreie der Natur selbst hören? Deshalb kann die menschliche Beziehung zur Natur nur geheilt werden, wenn die grundlegenden Beziehungen des Menschen Heilung erfahren. Die soziale und transzendente Dimension auf ein Du hin dürfen also nicht vergessen werden.

Papst Franziskus geht auf das Problem des praktischen Realismus ein, nach dem der Mensch sich selbst ins Zentrum stellt und dadurch alles andere relativ wird, wenn es nicht der sofortigen Befriedigung der eigenen Interessen dient. Als Beispiele für dieses ausnutzende Verhalten nennt er Zwangsarbeit, Sklavenhandel, sexuelle Ausbeutung, Verwahrlosung älterer Menschen, Organhandel, Rauschgifthandel u.v.m.

Bei der Entwicklung einer ganzheitlichen Ökologie muss der Wert der Arbeit, der bereits in der Bibel grundgelegt ist und der Bebauung und Behütung der Schöpfung entspricht, einbezogen werden. Durch den Grundsatz *ora et labora* hat die Arbeit zudem einen geistigen, spirituellen Sinn erhalten, der sich als revolutionär herausstellte. „Diese Art und Weise, die Arbeit zu leben, macht uns behutsamer und respektvoller gegenüber der Umwelt“ (vgl. LS 126). Als Teil des Sinns des Lebens darf nicht der technologische Fortschritt die Arbeit verdrängen, sondern die Menschen müssten versuchen, allen Zugang zur Arbeit zu verschaffen, anstatt durch provisorische Lösungen den Armen zu helfen. Um dies zu verwirklichen, bedarf es der Orientierung am Gemeinwohl und

der Förderung einer Wirtschaft, welche die Produktionsvielfalt und die Unternehmertätigkeit fördern.

In einem letzten Abschnitt dieses Kapitels geht der Papst darauf ein, dass neben den Vorteilen der wissenschaftlichen und technologischen Fortschritte die Folgen in anderen Bereichen mitbedacht werden müssen. Zielsetzungen, Auswirkungen, Kontext und ethische Grenzen müssen einbezogen werden. In bestimmten Bereichen, wie dem der Molekularbiologie, die z.B. die Entwicklung von gentechnisch veränderten Pflanzen einschließt, ist es schwierig, ein allgemeines Urteil zu fällen, da die Bereiche sehr verschieden sind, und oftmals nicht die Technik selbst, sondern deren übermäßige oder falsche Anwendung das Problem darstellt. Ein weiterer Faktor ist die Geschwindigkeit, mit der die Technologie fortschreitet, die nicht der natürlichen Geschwindigkeit der Natur entspricht. Der Papst plädiert daher für eine verantwortungsbewusste, breite wissenschaftliche und gesellschaftliche Debatte und einen ganzheitlichen Blick auf die komplexe Natur. Für ihn muss eine ökologische Bewegung, die die Unversehrtheit der Umwelt verteidigt, immer auch den absoluten Wert des Menschen, der unabhängig von seiner Entwicklungsstufe liegt, verteidigen. Er zieht das Fazit, dass eine von der Ethik unabhängige Technik nicht in der Lage sein wird, ihre eigene Macht zu beschränken (vgl. LS 115-136).

Nachdem Papst Franziskus im ersten Kapitel die Symptome und Auswirkungen beschrieben hat, stellt er in diesem Kapitel Gründe und Wurzeln für die ökologische Krise heraus. Ein Hauptproblem sieht er im technokratischen Paradigma, dem ein schneller technischer Fortschritt und die Vorstellung eines grenzenlosen Wachstums zugrunde liegt, was zu einer ungleichmäßigen Machtverteilung und einem Subjekt-Objekt-Denken führt. Er plädiert für eine ganzheitliche Ökologie, zu der eine verantwortungsbewusste, breite wissenschaftliche und gesellschaftliche Debatte gehört. Um dies zu ermöglichen, ist eine angemessene Anthropologie nötig, die den absoluten Wert jedes Menschen berücksichtigt.

4.4 Das Anliegen einer ganzheitlichen Lösung

In diesem Kapitel möchte Papst Franziskus angesichts der Tatsache, dass die weltweite ökologische Krise viele verschiedene Bereiche, die komplex miteinander verbunden sind, betrifft, eine *ganzheitliche Ökologie* entwickeln, die die menschliche und soziale Dimension mit einbezieht. Er weist darauf hin, dass alles in der Natur miteinander verbunden ist, aber auch der Mensch in wechselseitiger Durchdringung mit seiner Umwelt lebt. Für ihn gibt es nicht zwei Krisen, eine ökologische und eine soziale, sondern eine sozio-ökologische, die eine ganzheitliche Lösung erfordert. Einen großen Stellenwert spricht er der Forschung zu, die sich damit beschäftigt, wie sich Lebewesen zueinander verhalten und Einheiten bilden, die wir Ökosysteme nennen. Genauso, wie jedes einzelne Lebewesen einen eigenen Wert besitzt, besitzt auch jedes Ökosystem, das

letztlich den Lebensraum für den Menschen bietet, einen eigenen Wert. Der Papst erachtet nicht nur eine Wirtschaftsökologie, die zu einer umfassenden Betrachtung der Wirklichkeit führt und den Umweltschutz als Teil des Entwicklungsprozesses ansieht, sondern auch einen Humanismus, der verschiedene Wissensgebiete miteinander verknüpft, als wichtig. Er führt an, dass auch der Zustand der Institutionen einer Gesellschaft Folgen für die Umwelt und die Lebensqualität der Menschen nach sich zieht, weswegen sich die Sozialökologie auch auf die Institutionen, die Gesetzgebung und die Rechtsvorschriften eines Systems beziehen muss (vgl. LS 137-142).

In einem nächsten Abschnitt spricht Franziskus von einem historischen, künstlerischen und kulturellen Erbe, das ebenso wie die Natur gefährdet ist. So muss die Geschichte, die Kultur und die Architektur eines Ortes, aber auch die Menschen, die dort leben, in eine Ökologie, die sich als ganzheitlich versteht, einbezogen werden. Neue Prozesse können nicht von außen über ein Volk gelegt werden, sondern müssen immer aus der eigenen lokalen Kultur kommen. Genauso gravierend, wie das Aussterben einer Tier- oder Pflanzenart, sieht der Papst das Aussterben einer Kultur. Als Beispiel nennt er die Gemeinschaften der Ureinwohner, die als Minderheiten oft unterdrückt werden und deren kulturellen Traditionen daher besonders beachtet werden sollen. Sie müssen „die wesentlichen Ansprechpartner werden, vor allem wenn man mit großen Projekten vordringt, die ihre Gebiete einbeziehen“ (LS 146).

Franziskus bezieht in seine Überlegungen diejenigen Orte ein, an denen sich unser alltägliches Leben abspielt, da sie für unsere Identität und unser Wohlbefinden wichtig sind. Er bewundert jene Menschen, die lernen mit Einschränkungen in ihrer Umgebung, wie z.B. visueller oder akustischer Belästigung, zu leben und dafür ihr Aufmerksamkeit und Kraft in andere Bereiche, wie z.B. ihre sozialen Beziehungen in der Nachbarschaft oder das Innere ihrer Wohnungen, stecken. Es genügt also nicht, Gebäude, Viertel und Städte schön zu gestalten, sondern auch die sozialen urbanen Bezugspunkte gehören miteinbezogen und gepflegt. Dabei müssen die verschiedenen Elemente des Ortes ein Ganzes bilden und einige Gebiete naturbelassen bleiben. Ein weiteres Problem ist die Wohnungsknappheit in vielen Teilen der Erde. Eine Wohnung hat viel mit der Würde der Personen zu tun und ist daher integraler Bestandteil der Humanökologie. Besonders innerhalb von Städten führt der viele Verkehr zu einer Milderung der Lebensqualität, weshalb dem öffentlichen Verkehr mehr Raum gegeben und dieser unter der Berücksichtigung der Ausstattung der Verkehrsmittel ausgebaut werden muss.

Eine weitere notwendige Voraussetzung um die Welt als Gabe Gottes sehen zu können, ist die Annahme des eigenen Körpers, denn die Herrschaft über den eigenen Körper kann auf die Herrschaft über die Natur übertragen werden. Auch die Wertschätzung des eigenen Körpers in seiner Weiblichkeit bzw. Männlichkeit ist für die Humanökologie wesentlich (vgl. LS 147-156).

Im Anschluss stellt Papst Franziskus das Prinzip des Gemeinwohls vor, das eng mit dem Begriff der Subsidiarität in Verbindung steht und in der Sozialethik eine wichtige Rolle spielt. Es geht von der Würde der Person mit ihren Rechten im Hinblick auf ihre ganzheitliche Entwicklung aus und erfordert den sozialen Frieden, also die Stabilität und Sicherheit einer bestimmten Ordnung. Dies schließt die Pflicht der gesamten Gesellschaft, insbesondere des Staates mit ein, das Gemeinwohl zu verteidigen und zu fördern. Die Konsequenz ist der Appell zur Solidarität und die vorrangige Option für die Armen (vgl. LS 156-158).

Schließlich stellt der Papst folgende Frage: „Welche Art von Welt wollen wir denen überlassen, die nach uns kommen, den Kindern, die gerade aufwachsen?“ (LS 160). Damit weist er nicht nur auf die wesentlichen Fragen der Gerechtigkeit und Verantwortung gegenüber den Armen der Zukunft hin, sondern betont erneut die große Verantwortung und notwendige Solidarität gegenüber den Armen von heute (vgl. LS 159-162).

Für Papst Franziskus gibt es nicht mehrere Krisen in verschiedenen Bereichen, sondern eine sozio-ökologische Krise, die eine ganzheitliche Lösung erfordert. In einen Lösungsvorschlag müssen also möglichst viele verschiedene Disziplinen einbezogen werden, wie z.B. die Wirtschaft, der Humanismus, das historische, künstlerische und soziale Erbe, Wohnsituationen, sowie der (öffentliche) Verkehr. Als Grundlage für seine ganzheitliche Ökologie zieht Franziskus die Prinzipien des Gemeinwohls, der Subsidiarität und Solidarität der katholischen Soziallehre heran und ruft zur Option für die Armen auf.

4.5 Leitlinien für den Dialog

Im vorletzten Kapitel seiner Enzyklika zeichnet Papst Franziskus einige Leitlinien für den internationalen Dialog auf, „die uns helfen sollen, aus der Spirale der Selbstzerstörung herauszukommen, in der wir untergehen.“ (LS 163)

Er beginnt mit dem Hinweis, dass die internationale Politik globale Lösungen suchen und vorschlagen muss, und diese auch umgesetzt, regelmäßig überprüft und Zuwiderhandlungen sanktioniert werden müssen, um erfolgreich zu sein. Dafür nennt er einige negative Beispiele, wie z.B. die Konferenz der Vereinten Nationen in Rio de Janeiro 2012 über nachhaltige Entwicklung, bei der eine weitreichende praktische Umsetzung gefehlt hat, da viele Länder ihre nationalen Interessen über das globale Gemeinwohl stellen. Ein positives Beispiel ist z.B. die Basler Konvention über die gefährlichen Abfälle, die gute Erfolge erzielt. Der Papst betont, dass es gemeinsame, aber differenzierte Verantwortlichkeiten gibt, da viele Länder nicht die nötigen Mittel für auferlegte Maßnahmen gegen Emissionen, die sie nicht verursacht haben, aufbringen können, was zu neuen Ungerechtigkeiten führt. Für Franziskus geht die Lösung des Umweltproblems Hand in Hand mit einer Lösung der sozialen Probleme, der Ausrottung von

Armut und einem System der Verwaltung und Reinhaltung der internationalen Ozeane, die aktuell stark verschmutzt werden. Viele Lösungen können nur durch die Zusammenarbeit der internationalen Politik und durch Kompromisse erreicht werden. Letztlich ist es eine „ethische Entscheidung, die sich auf die Solidarität aller Völker gründet“ (LS 172).

Papst Franziskus vertritt die Meinung, dass nicht nur auf internationaler Ebene Dialog erforderlich ist, sondern auch auf nationaler und lokaler Ebene gehören individuelle politische Konzepte gesucht, denn wo die internationale Politik keine Verantwortung übernimmt, können trotzdem lokale Lösungen und Vereinbarungen zwischen benachbarten Ortschaften getroffen werden. Der Papst betont mit einer Reihe von Beispielen, dass im Kleinen sehr Vieles getan werden kann. Entscheidend ist dabei auch die Kontinuität über mehrere politische Regierungen hinaus, um langfristig Ergebnisse zu erzielen (vgl. LS 176-181).

Einen hohen Stellenwert misst Franziskus der Transparenz in politischen Prozessen bei und schlägt vor, Untersuchungen auf Umweltverträglichkeit nicht erst nach der Fertigstellung eines Projektentwurfs anzusetzen, sondern diese bereits von Anfang an in die Entwicklung eines Vorhabens mit einzubeziehen. Diese müssten bereichsübergreifend, transparent und unabhängig von der Wirtschaft und Politik unabhängig ausgearbeitet werden. Des Weiteren darf das Kriterium der Rentabilität nicht das Einzige sein, was nicht heißt, sich jeder technischen Neuerung zu widersetzen, die eine Verbesserung der Lebensqualität der Bevölkerung erlaubt (vgl. LS 182-188).

Franziskus plädiert außerdem dafür, dass sich Politik und Wirtschaft im Dialog in den absoluten Dienst des menschlichen Lebens stellen müssen und sich nicht einer Herrschaft der Finanzen hingeben dürfen. Er spricht an, dass die Finanzblase immer auch eine Produktionsblase ist, da die Wirtschaft Produkten Werte zuschreibt, die sie tatsächlich nicht haben, was zu einer umweltschädlichen Überproduktion führt. Es geht dabei nicht darum, Fortschritt und Entwicklung aufzuhalten, sondern die Verlangsamung von Produktionen und Konsum kann Energie für neue, kreative Anliegen, wie z.B. rentable Formen von Wiederverwertung, Umfunktionierung und Recycling, frei setzen. Dem Papst geht es nicht darum, die Bewahrung der Umwelt mit dem Fortschritt zu vereinbaren, denn dieser würde den Zusammenbruch nur verzögern, sondern darum, den Fortschritt neu zu definieren. Dabei ist das Prinzip der Gewinnmaximierung eine Verzerrung des Wirtschaftsbegriffs. Ethisch vertretbar ist nur eine Produktion, die alle, also auch die wirtschaftlichen und sozialen Kosten für die Benutzung der allgemeinen Umweltressourcen miteinbezieht und vollständig trägt. Franziskus erinnert erneut daran, dass nur ein ganzheitlicher Dialog und die Überdenkung der Gesamtheit der Vorgänge eine wirkliche Veränderung bringt. Die Ausrichtung auf das Gemeinwohl ist entscheidend. (vgl. LS 189-198).

Am Schluss dieses Abschnittes hebt der Papst noch einmal die Wichtigkeit des Dialogs, vor allem zwischen Wissenschaften und Religionen hervor. Um zu vermeiden, dass sich

Wissenschaftsgruppen hinter ihren Spezialisierungen zurückziehen, verweist er auf einen ganzheitlichen Dialog, der auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist. Für Christinnen und Christen, deren ethischen Grundsätze in religiöse Sprache gebettet sind, was ihren Wert in der öffentlichen Debatte nicht mindert, schließt dies den Apell mit ein, in Übereinstimmung mit ihrem Glauben zu leben und auch danach zu handeln (vgl. LS 199-201).

Papst Franziskus zeichnet in diesem Kapitel Leitlinien für den internationalen Dialog und schlägt mögliche Handlungsweisen vor, die helfen, aus der sozio-ökologischen Krise herauszukommen. Dafür richtet er sich zunächst an die internationale Politik, von der er Zusammenarbeit, Transparenz und Dialog fordert, und anschließend an nationale und regionale Strukturen, die er ermutigt, individuelle Lösungen im Kleinen zu suchen, wenn die höhere Politik nicht beeinflussbar ist. Zudem unterstreicht er, dass Politik und Wirtschaft im uneingeschränkten Dienst des menschlichen Lebens stehen müssen, was eine Unterwerfung unter die Finanzwirtschaft ausschließt. Nur ein ganzheitlicher Dialog und die Überdenkung der Gesamtheit der Vorgänge führen zum Ziel des Gemeinwohls.

4.6 Einladung zur ökologischen Umkehr

Das letzte Kapitel der Enzyklika lädt zur „ökologischen Umkehr“ ein und wirbt für einen alternativen Lebensstil, der den Individualismus und das zwanghafte Konsumverhalten unserer Zeit überwindet und auf diese Weise eine bedeutende Veränderung in unserer Gesellschaft hervorruft. Dazu wird zunächst der Teufelskreis des Konsums erklärt, der den Menschen immer unersättlicher macht, da er dazu drängt immer mehr und mehr zu kaufen, zu besitzen und zu konsumieren. Anschließend wird darauf hingewiesen, dass die Würde und der Eigenwert eines jeden Menschen nicht vergessen werden darf. Um die Spirale des Konsums zu durchbrechen, setzt der Papst auf die soziale Verantwortung der Verbraucher, die jeden Kauf zur moralischen Handlung macht (vgl. LS 202-208).

Viele Kinder und Jugendliche der heutigen Zeit sind mit großem Überfluss aufgewachsen, was eine Änderung der Konsumgewohnheiten erschwert und die ökologische Umkehr zu einer erzieherischen Herausforderung macht. Es geht dabei nicht nur darum zu informieren, sondern eine Änderung der Gewohnheiten zu erreichen, denn tiefgreifende Veränderungen können nur erreicht werden, wenn sich auch die Denkmuster, die die Verhaltensmuster beeinflussen, verändern. Franziskus gibt Beispiele dafür, was jede Person im Kleinen tun kann und hebt zuerst die Familie und dann die Kirche als zentralen Ort hervor, an denen eine ganzheitliche und ökologische Bildung möglich ist (vgl. LS 209-215).

Außerdem möchte der Papst Leitlinien einer ökologischen Spiritualität vorschlagen, die aus dem Evangelium entspringen und unser Denken, Empfinden und Leben beeinflussen. Er ruft zu einer

tiefgreifenden inneren Umkehr auf, die er als ökologisch bezeichnet. Es geht darum, gestärkt aus der Begegnung mit Jesus Christus, alle Beziehungen in und zur Welt zum Erblühen zu bringen, wie es Franziskus von Assisi getan hat. Dabei ist es nicht genug, dass jede und jeder Einzelne sich im Kleinen bessert, sondern es ist außerdem ein Netz der Gemeinschaft nötig, das auch auf soziale Probleme reagieren kann (vgl. LS 216-221).

Die christliche Spiritualität enthält Tugenden, wie die Genügsamkeit, die Fähigkeit mit Wenigem froh zu sein, oder die Demut, die zu einem einfachen, prophetischen und kontemplativen Lebensstil gehören. Es ist diese Rückkehr zur Einfachheit, zum Staunen über das Kleine und Unscheinbare und zur Freude über die Dinge und Beziehungen, die wir haben, die uns zu diesem neuen Lebensstil und aus der Spirale des Konsums führen kann. Der Papst lädt alle Menschen dazu ein, diese spirituelle Haltung im Alltag zu leben und nennt als einfaches Beispiel das Tischgebet (vgl. LS 222-227).

Ein weiterer Ausdruck des neuen Lebensstils ist die Fähigkeit Zusammenzuleben und Gemeinschaften zu bilden. Der Papst spricht in diesem Zusammenhang von einer universalen Geschwisterlichkeit, einer Nächstenliebe, die gegenleistungsfrei ist. Als Beispiel nennt er die heilige Therese von Lisieux, die immerzu kleine Gesten der Liebe und der Freundschaft verbreitet hat. Orientieren wir uns an ihrem Vorbild im politischen Leben im Großen, aber auch im Kleinen, also in gemeinschaftlichen Gruppen, die sich für das Gemeinwohl und die unmittelbare natürliche oder städtische Umwelt einsetzen, so fördert dies eine Kultur der Achtsamkeit, die die Umweltzerstörung wirksam aufhalten kann (vgl. LS 228-232).

Christinnen und Christen bringen das Staunen über die kleinen Dinge mit Gott in Verbindung, können sein Handeln in der eigenen Seele entdecken und wollen ihm in allen Dingen begegnen. In den Sakramenten, insbesondere in der Eucharistie, will Gott den Menschen von innen her erfüllen, damit er ihm in der Welt begegnen kann. Deshalb umfasst die Eucharistie die ganze Schöpfung und weist auf die Verantwortung des Menschen hin, auf sie aufzupassen. Der Sonntag ist, als besonderer Tag der Teilnahme an der Eucharistie, der Tag der Heilung der Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Umwelt. Besondere Bedeutung misst Franziskus dabei der Ruhe zu, die nicht nur ein Nicht-Arbeiten oder Nichtstun ist, sondern eine andere Art des Tuns, die einen Teil unseres Wesens ausmacht. Sie weitet den Blick, weist auf die Würde anderer Menschen und Geschöpfe hin und motiviert, Sorge für die Natur und die Armen zu tragen (vgl. LS 233-237).

Staunen wir über die Schönheit der gesamten Schöpfung, so lädt uns dies zum Lob der Dreifaltigkeit ein. So wie die Welt als Abbild der göttlichen Trinität ein Gewebe von Beziehungen ist, trägt auch jedes einzelne Geschöpf die trinitarische Struktur in sich. Dies lädt uns zu einer Haltung der globalen Solidarität ein, die aus diesem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt.

Am Ende seiner Enzyklika richtet Papst Franziskus seinen Blick auf die Gottesmutter Maria, die wir bitten dürfen, diese Welt mit weiseren Augen zu betrachten, sowie auf den heiligen Josef, der uns motiviert, mit unserer Arbeit die uns anvertraute Welt zu beschützen, und weist auf die Hoffnung hin, eines Tages im gemeinsamen Haus des Himmels wohnen zu dürfen. Bemerkenswert erscheint der Vorschlag zweier Gebete, mit denen die Enzyklika schließt, eines für alle Menschen, die an einen Schöpfergott glauben, und ein christliches Gebet, das die Christinnen und Christen darin bestärken soll, die Verantwortung für die Schöpfung zu tragen (vgl. LS 241-246).

Insgesamt ruft der Papst in diesem Kapitel zur ökologischen Umkehr und zu einem alternativen Lebensstil auf, da unsere Gesellschaft von großem Überfluss geprägt ist, und beschreibt dies als eine große erzieherische Herausforderung. Er schlägt Leitlinien einer ökologischen Spiritualität vor und verweist auf die Tugend der Einfachheit, die aus dem Staunen über die Natur und die kleinen Dinge entspringt, eine Kultur der Achtsamkeit und universalen Geschwisterlichkeit fördert und den Anstoß gibt, aus dem Kreislauf des Konsums auszubrechen. Einen besonderen Stellenwert misst er der Dreifaltigkeit, nach deren Abbild die gesamte Welt und alle Geschöpfe erschaffen sind, der Feier der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, und der Sabbatruhe bei, die uns helfen, einen neuen Lebensstil zu etablieren.

4.7 Zusammenfassung

In seiner Enzyklika *Laudato si* macht Papst Franziskus auf die verschiedenen Bereiche und das erschreckend rasche Fortschreiten der ökologischen Krise aufmerksam, die durch das technokratische Paradigma, sowie durch das vorherrschende Subjekt-Objekt-Denken bedingt ist. Er vertritt die These, dass die Würde des Menschen auf Grundlage des christlichen Glaubens zur Gott-Ebenbildlichkeit zu achten ist, er immer als Subjekt verstanden werden muss und andere Lebewesen nicht verobjektivieren darf. Im Gegenteil führt die Würde eines jeden Lebewesens zur Verantwortung des Menschen für seine Umwelt.

Für Franziskus gibt es nicht mehrere Krisen, sondern eine sozio-ökologische Krise, die eine ganzheitliche Lösung, eine ganzheitliche Ökologie und einen ganzheitlichen Dialog, in den alle Teilbereiche einbezogen werden, erfordert. Ziel ist die Orientierung an der katholischen Soziallehre, in deren Zentrum das Gemeinwohl steht, das durch Solidarität und Subsidiarität, sowie eine vorrangige Option für die Armen erreicht werden kann.

In Bezug auf die Politik fordert der Papst die Zusammenarbeit der internationalen Machthaber, sowie individuelle Lösungen auf nationaler und regionaler Ebene und Transparenz in allen politischen Prozessen. Politik und Wirtschaft dürfen sich nicht der Finanzwirtschaft unterwerfen.

Jede und jeden einzelnen ruft Franziskus dazu auf, einen alternativen Lebensstil zu entwickeln und den Teufelskreis des Konsums zu durchbrechen. Dies ist eine große erzieherische Herausforderung

für unsere Gesellschaft. Dabei verweist er auch auf die Tugend der Einfachheit, die eine Kultur der Achtsamkeit und universalen Geschwisterlichkeit fördert.

4.8 Weiterführung in Fratelli tutti

Am 3. Oktober 2020, am Sterbeabend des Hl. Franz, unterschreibt Papst Franziskus in Assisi seine dritte Enzyklika „Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft“. Mit dieser Enzyklika nimmt der Papst den Aufruf für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit (vgl. FT 285), den er bereits gemeinsam mit Großimam Ahmad Als-Tayyeb am 4. Februar 2019 in der Erklärung von Abu-Dhabi gestartet hat, neu auf und weist darauf hin, dass „alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen“ sind und Gott „sie dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben“ (FT 5). Daraus erwächst die Forderung, die Würde jedes Menschen auf der Welt anzuerkennen und weltweit nach Geschwisterlichkeit zu streben (vgl. FT 8). In seine Ausführungen schließt Franziskus in vielen Punkten an seine zu diesem Zeitpunkt fünf Jahre alte Enzyklika *Laudato si* an und nimmt auch auf andere seit dieser Enzyklika veröffentlichten Dokumente und Briefe Bezug. Mit ihren acht Kapiteln ist sie die bisher längste Enzyklika seines Pontifikats.

Wie in *Laudato si* folgt der Papst auch in *Fratelli tutti* der universalen Dimension und hält seine Überlegungen für alle „Menschen guten Willens“ offen (FT 6). Zudem wählt er erneut seinen Namenspatron, den Hl. Franz von Assisi, als Vorbild für seinen hoffnungsvollen Traum einer Menschheitsfamilie in einer von sozialen Ungerechtigkeiten geprägten Zeit, die durch die Covid-19 Pandemie noch verstärkt wurde. Einer Situationsanalyse dieser sozialen Ungerechtigkeiten widmet sich der Papst im ersten Kapitel. So nimmt er neue Formen des Egoismus und des Desinteresses am Gemeinwohl wahr (vgl. FT 11-12) und spricht soziale Mängel an, wie z.B. den Verlust des Geschichtsbewusstseins, der Wohlstand einer kleinen Gruppe von Menschen und damit zusammenhängend neue Formen von Armut, die Alterung der Bevölkerung und die zunehmend daraus resultierende Einsamkeit der älteren Bevölkerung, die Missachtung der Menschenrechte, die Gefahren der Globalisierung und des Fortschrittes, Angst und Unsicherheit, insbesondere in Zeiten der Covid-19 Pandemie, oder die Herausforderungen der Kommunikation.

Im zweiten Kapitel nimmt der Papst die Erzählung des barmherzigen Samariters (vgl. Lk 10, 25-37) zum Vorbild, um nicht nur die Christinnen und Christen, sondern alle Menschen dazu aufzurufen, die Verantwortung für ihre Um- und Mitwelt, für ihre Nächsten tagtäglich neu zu übernehmen und nicht wegzusehen, sondern zu handeln.

Im dritten Kapitel steht der Wert der Liebe im Vordergrund, der ausgehend von seiner Verwurzelung in der Familie, auf die universale Gemeinschaft verweist und zur Solidarität (vgl. FT 114-117) und Geschwisterlichkeit aufruft.

Papst Franziskus fährt im vierten Kapitel fort, dass, wenn die Überzeugung, dass alle Menschen Brüder und Schwestern sind, konkret verwirklicht werden soll, wir vor eine Reihe von Herausforderungen stehen, „die uns aufrütteln und uns zwingen, neue Perspektiven einzunehmen und neue Antworten zu entwickeln.“ (FT 128) Der Anspruch, dass alle Menschen dieselbe Würde haben, besitzt keine Grenzen. Dabei nimmt er Bezug auf die Flüchtlingskrise, auf Migranten und deren Rechte.

Im fünften Kapitel gibt der Papst Vorschläge für eine Politik, die im Dienst des Gemeinwohles steht. Diese Politik darf sich nicht, wie bereits in *Laudato si* ausgeführt wird, dem „technokratischen Paradigma“ unterwerfen, sondern muss einen weiteren Horizont umfassen und einem neuen, ganzheitlichen Ansatz zum Durchbruch verhelfen (vgl. FT 177), der von einer „politischen Nächstenliebe“ (FT 180) geprägt ist.

Wie die Enzyklika *Laudato si* weist auch *Fratelli tutti* ein eigenes Kapitel auf, das dem Dialog gewidmet ist. Für Franziskus ist der Dialog, der schon seit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ immer wieder betont wird, ein zentrales methodisches und inhaltliches Anliegen, das auch an der wiederholten Erwähnung der Begegnung mit Großimam Ahmad al-Tayyeb in Abu Dhabi deutlich wird.⁹⁸ So ruft der Papst im sechsten Kapitel dazu auf, „eine Kultur der Begegnung“ zu entwickeln und stützt sich dabei auf das Bild des Polyeders, der eine Gesellschaft darstellt, „in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen“. Dann kann jeder von jedem etwas lernen und niemand ist nutzlos oder entbehrlich (vgl. FT 215).

Das siebte Kapitel widmet Papst Franziskus dem Frieden: „In vielen Erdteilen sind Friedenswege erforderlich [...]; es sind Friedensstifter vonnöten, die bereit sind, einfallsreich und mutig Prozesse zur Heilung und zu neuer Begegnung einzuleiten“ (FT 225). In diesem Abschnitt betont er, dass die Grausamkeiten der Geschichte nicht vergessen werden dürfen und geht auch auf die Themen Krieg und Todesstrafe ein. Außerdem vertritt er einen Ansatz von unten, wenn er an die Option für die Armen anschließt (vgl. FT 234), und davon spricht, dass wir, wenn es um einen Neuanfang geht, immer bei den Geringsten beginnen müssen (vgl. FT 235).

Im achten und letzten Kapitel geht es schließlich um den Dialog und den Frieden zwischen den Religionen, dem die Religionsfreiheit zugrunde liegt.

Alles in allem greift der Papst in *Fratelli tutti* also viele Themen, Thesen und Aufforderungen auf, die auch in *Laudato si* und anderen pastoralen Schriften von großer Bedeutung sind, darunter die Orientierung am Vorbild des Hl. Franz von Assisi, die Betonung des ganzheitlichen Dialogs, die

⁹⁸ Vgl. NOTHELLE-WILDFEUER 2020, S. 2.

Orientierung an einer universalen Dimension, das Bild des Polyeders, der Gedanke, dass alles miteinander verbunden ist, die Kritik am technokratischen Paradigma oder die Notwendigkeit einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung. Die Enzyklika ist wie *Laudato si* als Sozialenzyklika einzuordnen und orientiert sich an der katholischen Soziallehre. Das Ziel des Gemeinwohls wird oftmals genannt und auch den Prinzipien der Solidarität (vgl. FT 114-117) und der Subsidiarität (vgl. FT 175) widmet der Papst eigene Absätze. Während *Laudato si* ihren Fokus auf Umweltfragen richtet, sind Kernthemen von *Fratelli tutti* die Geschwisterlichkeit und die politische und soziale Liebe. Papst Franziskus stellt konkrete Forderungen an die Politik und ruft zur politischen Nächstenliebe auf.

4.9 Zusammenschau mit Moltmann und Gruber

Im Allgemeinen hat die Enzyklika *Laudato si* einen sehr klaren und zielgerichteten Aufbau, der der Methode Sehen – Urteilen – Handeln folgt. Diese Arbeitsweise, die in Verbindung mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt wurde, versucht, die Zeichen der Zeit mit der Lehre der Kirche in Verbindung zu bringen.⁹⁹ Auch in der Enzyklika *Fratelli tutti*, in der viele Themen inhaltlich an *Laudato si* anschließen, genauer ausgeführt oder in ein anderes Licht gestellt werden, ist die Orientierung am Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln deutlich zu erkennen. Anders als *Laudato si* ist diese Enzyklika eine Zusammenschau bereits veröffentlichter Thesen und Dokumente, die der Papst zusammen in ein neues Licht stellt.

Während die beiden Enzykliken nicht nur an Christen, sondern an „alle Menschen guten Willens“ gerichtet und für Laien verständlich aufbereitet sind, verfassen Moltmann und Gruber speziell schöpfungstheologische Werke. Sowohl bei Moltmann und Gruber als auch in *Laudato si* ist die Motivation aus der ökologischen Krise zu erkennen. Inhaltlich gibt es Überschneidungen bei Vorstellungen zur Trinität, die vor allem bei Moltmann und Gruber eine große Rolle spielen. Alle drei Autoren thematisieren die Sabbatruhe, die Moltmann am Genauesten ausarbeitet, betonen die eschatologische Perspektive, die bei Gruber am Ausgeprägtesten ist, und die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens.

Im Vergleich zu den Werken Moltmanns und Grubers, in denen kaum ethische Handlungsanweisungen enthalten sind, orientieren sich die Enzykliken stark an der katholischen Soziallehre, am Gemeinwohl und an den Prinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und der Partizipation. Auch der Option für die Armen misst der Papst einen hohen Stellenwert bei. Dabei behält der Papst immer die konkreten Handlungsfolgen im Blick.

⁹⁹ Vgl. SANDER [2005], S. 638-639. Der Ursprung dieser Arbeitsweise wird auf S. 70 genauer erläutert.

5 Ausblick

In diesem Kapitel werden die gewonnen Ergebnisse in den Kontext möglicher praktischer Umsetzungen gestellt. Dabei wird zunächst der Ansatz von Andreas Benk in seinem Werk „Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit“ (2016) in den Blick genommen, in welchem er seine Schöpfungslehre in den Rahmen der Befreiungstheologie einordnet. Der Blick auf die Schöpfung und die menschliche Verantwortung für sie führt in dieser Perspektive direkt zur Forderung nach globaler Gerechtigkeit. In weiteren Abschnitten werden Ideen und Schritte zur Umsetzung der Verantwortung für die Schöpfung der Pfarre zur Frohen Botschaft im 4. und 5. Wiener Gemeindebezirk, sowie vom Haus der Stille in Heiligenkreuz am Waasen in der Steiermark vorgestellt.

5.1 Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit bei Andreas Benk

In seiner Monografie „Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist“, die 2016 erschienen ist, entwirft Andreas Benk eine Schöpfungstheologie, die er im Kontext der Exoduserzählung als Theologie der Befreiung und der Hoffnung postuliert. Schöpfungstexte entwerfen die Vision einer guten, von Gott gewollten Welt, die ganz anders als die Realität ist: „Wer Schöpfung sagt, fordert globale Gerechtigkeit. Wer auf Schöpfung setzt, entscheidet sich zum Widerstand gegen eine verkehrte Welt und besteht darauf, dass es zu ihr eine lebens- und menschenfreundliche Alternative gibt.“¹⁰⁰

Mit seinem Ansatz bezieht sich der römisch-katholische Theologe auf das schöpfungstheologische Werk Dorothee Sölles. Einige Gedanken sind auch schon bei Gerhard Sauter zu finden. Außerdem verweist er auf Befreiungstheologien der Gegenwart, allen voran Leonardo Boff, sowie auf die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins in der Theologie der Gegenwart. Als für die Theologie nach wie vor aktuell und richtungsweisend führt er Dietrich Bonhoeffer an, möchte ihn aber nicht für eine bestimmte Richtung der Theologie vereinnahmen.¹⁰¹

In der Einleitung hebt Benk den dringlichen Handlungsbedarf in Bezug auf die globale Krise die damit verbundenen sozialen Ungerechtigkeiten hervor und fordert ein am Gemeinwohl orientiertes Denken, das zur radikalen Umkehr und zum Handeln drängt. Aus diesem Grund ordnet er seine Schöpfungstheologie im Kontext der Befreiungstheologie ein und wirft die Frage auf, ob Exodus- und Schöpfungstradition unvereinbar nebeneinanderstehen und ob dies biblisch begründet ist. In seinem Werk vertritt er die These, dass das keineswegs der Fall ist. Für ihn kann und muss Schöpfungstheologie aus der Sicht der Exoduserzählung verstanden werden. Die Texte

¹⁰⁰ BENK [2016], S. 11.

¹⁰¹ Vgl. BENK [2016], S. 277, Fußnote 4.

zur Schöpfung und zum Exodus zielen sogar in die gleiche Richtung: „Es geht ihnen um die Überwindung untragbarer Verhältnisse und um die Gestaltung einer wahrhaft gerechten Welt.“¹⁰² So überlegt der Autor in seinem Buch zuerst, wieso der Begriff der Schöpfung in der heutigen Zeit auf so großes Unverständnis stößt, wie unter diesen Bedingungen überhaupt noch Theologie betrieben werden kann und entfaltet im Anschluss seinen Entwurf einer befreiungstheologisch orientierten Schöpfungstheologie.

Benk ordnet die biblischen Schöpfungserzählungen im Kontext alttestamentlicher Prophetie, vor allem auf dem Boden prophetischer Visionen, ein. Diese sehr unterschiedlichen Visionen sind Gedichte der Hoffnung, der Sehnsucht und des Protestes in einer unerträglichen Zeit. Auch die Schöpfungstexte, die jünger als die alttestamentliche Prophetie sind, sind nicht an der Entstehung der Welt und des Menschen interessiert, sondern spiegeln genau diese Prophetie wider. Sie zeigen auf, wie trotz der vielen Ungerechtigkeiten der damaligen Zeit eine gute und gerechte Welt möglich ist, die – mit theologischen Begriffen gesprochen – von Gott gewollt ist.¹⁰³

Der Theologe fährt fort, dass es zwei unterschiedliche Datierungsweisen und damit auch Lesearten von der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung gibt. Die erste datiert den Bericht nach dem Babylonischen Exil und dem Tempelbau und spricht daher von dem, was ist und gerechtfertigt werden soll. Die zweite Möglichkeit datiert die Priesterschrift ins Exil. Demnach spricht die Schöpfungserzählung von dem, was fehlt. Gott begründet das, was sein soll. Der Blick richtet sich nach vorne, auf das, was getan werden kann. Schöpfungstexte sollen Orientierung geben und visionär in die Zukunft weisen. Die These des Werkes Benks ist, dass die zukunftsorientierte Perspektive die einzige ist, in der Schöpfungstheologie heute noch verständlich gemacht und aktualisiert werden kann.¹⁰⁴

Andreas Benk sieht sich die biblischen Schöpfungserzählungen aus dieser Perspektive genauer an und entfaltet einige exegetische Gedanken dazu. Eine These lautet, dass Gott, der Schöpfer, für die Wesen der Erde einen Lebensraum schafft, der wohnlich ist: „Gott hat die Erde nicht zum Chaos, nicht zum ‚Tohu‘, geschaffen, sondern zum Wohnen.“¹⁰⁵ Die Erde soll dabei nicht nur ein Ort des Wohnens, sondern auch der Gerechtigkeit und des Heiles sein (vgl. Jes 45,8).

Dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei, ist aus der priesterschriftlichen Erzählung nicht explizit herauszulesen. Die Exegese ist sich weitgehend darüber einig, dass hier keine Aussage über das Wesen des Menschen oder über seine Beziehung zu Gott gemacht wird. Es geht zunächst um die Funktion, die der Mensch in der Welt wahrnehmen soll. Dafür werden Begriffe verwendet, die aus der altorientalischen Königsideologie entstammen. Die Idee der Menschenwürde, die absolut

¹⁰² BENK [2016], S. 19.

¹⁰³ Vgl. BENK [2016], S. 217-219.

¹⁰⁴ Vgl. BENK [2016], S. 220-221.

¹⁰⁵ BENK [2016], S. 223.

jedem Menschen zukommt, ist eine spätere Interpretation, so Benk. Dennoch kann geschlossen werden, dass dem Menschen als Repräsentant Gottes die Mitverantwortung für die Gestaltung der Erde zukommt. In diesem Sinne muss auch der sogenannte Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 gelesen werden. Er soll, angesichts der darauffolgenden Noacherzählung, nicht Gewalt fördern und verbreiten, sondern im Kontrast dazu, verhindern und eindämmen.¹⁰⁶

Andreas Benk weist nun auf die Tatsache hin, dass die Schöpfungserzählungen der Bibel eine universale Dimension besitzen. Sie erzählen die Entstehungsgeschichte der Welt und des Menschen insgesamt und erst im Folgenden die Geschichte Israels: „Die Priesterschrift entwirft damit „die Utopie, dass die Welt insgesamt befreit und verwandelt werden soll“.“¹⁰⁷ Dies könnte auch der Grund sein, warum die Priesterschrift hier kaum einen Bezug zum Kult oder zum Sabbat herstellt. Schon wenige Kapitel später wird die Vision der guten und gerechten Welt mit der von Gewalt geprägten Realität konfrontiert. Die Vision wird damit aber nicht zurückgenommen, sondern bleibt als Utopie, als prophetische Hoffnungsbotschaft erhalten. Aus diesem Grund hat der Schöpfungsglaube, wie der Erlösungsglaube, die Gestalt der Hoffnung. Visionen wie in Gen 1 übermitteln die Botschaft, dass diese andere gerechte Welt möglich ist, und ruft zur Umkehr und zum Widerstand gegen die oft ungerechte Welt auf.¹⁰⁸

Auch die ältere Schöpfungserzählung über den Garten Eden entwirft eine Utopie, die Utopie eines Gartens, wie er sein könnte. Auch wenn die Vision Flucht Tendenzen aufzuweisen scheint, ist sie als Gegenentwurf zu den gegenwärtigen Verhältnissen zu sehen und wird zum „politischen Manifest“¹⁰⁹. Laut Benk geht es um naturwissenschaftliche Fragen, sondern um die „Gerechtigkeit hier und heute“, „die Hoffnung auf eine Wende zum Guten für alle“ und um „unsere Mitverantwortung für diese Wende“.¹¹⁰

Für Benk steht auch die Verkündigung Jesu in der Tradition alttestamentlicher Prophetie, in deren Horizont biblische Schöpfungstexte zu lesen sind. Um dies zu verdeutlichen erinnert er an die eigentliche Botschaft, die Jesus in seinem Leben mit seinem Tun und Handeln vermitteln wollte: Die Botschaft vom Reiches Gottes, das bereits angebrochen und dessen Vollendung noch aussteht. „Die Art und Weise, wie Jesus Menschen begegnete, wie er auf sie zugeht und in die Gemeinschaft einbezog, sollten bereits eine Ahnung davon vermitteln, wie es in der gerechten Welt Gottes zugeht.“¹¹¹ Seine besondere Zuwendung zu den am Rande Stehenden und Ausgegrenzten, insbesondere in seinen offenen Mahlgemeinschaften, zeugt von dem, was bereits angebrochen ist,

¹⁰⁶ Vgl. BENK [2016], S. 224-225.

¹⁰⁷ BENK [2016], S. 226.

¹⁰⁸ Vgl. BENK [2016], S. 225-228.

¹⁰⁹ BENK [2016], S. 230.

¹¹⁰ Vgl. BENK [2016], S. 229-231.

¹¹¹ BENK [2016], S. 235.

und noch kommen wird. Die Botschaft vom Reich Gottes und die Schöpfungstexte sind Visionen, die radikal zum Umdenken und Umkehren anregen. Sie wollen die Welt verändern.¹¹²

Der deutsche Theologe vertritt weiters die These, dass nicht Tod und mögliche Vorstellungen vom Jenseits Anlässe geben von Gott zu sprechen, sondern die auf der Erde vorherrschenden Verhältnisse. Die Vorstellungen vom Jenseits als paradiesische Welt, die zeitlich und räumlich vom Diesseits abgetrennt ist, passt nicht zur Kernbotschaft biblischer Prophetie, zur Anprangerung gesellschaftlicher Notstände und zum Aufruf solidarischen Handelns. Sowohl prophetische Visionen als auch Schöpfungstexte wollen Menschen in Notsituationen nicht trösten oder gar vertrösten, sondern wachrütteln und zu Beteiligung an einer gerechten Welt motivieren. Ebenso geht es bei der Kernbotschaft Jesu nicht um Tod und Auferstehung, sondern um die Überwindung menschlicher Not hier und jetzt: „Die Pointe christlicher Hoffnung ist radikale Umkehrung der herrschenden Verhältnisse, nicht Vertröstung.“¹¹³ So ordnet er biblische Schöpfungserzählungen und prophetische Heilsvisionen der Widerstandsliteratur ein. Der Schöpfungsglaube kann nicht auf Umweltschutz und Bewahrung der Schöpfung reduziert werden, was auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Laudato si“ anklingen lässt, wenn er davon spricht, dass der ökologische Ansatz auch immer einen sozialen Ansatz beinhaltet (vgl. LS 49).¹¹⁴

Nun wagt Andreas Benk den Versuch, die Botschaft der Schöpfung in eine nichtreligiöse Sprache im Unterschied zu einer religiösen und zu einer christlich-theologischen zu fassen. Visionäre Schöpfungstheologie möchte auf die Hoffnung setzen, dass eine gerechte und lebensfreundliche Welt möglich ist. Schöpfung als Utopie anzusehen ist nicht nur gegenwartskritisch, sondern auch politisch relevant, da sie dazu aufruft, sich am Projekt einer alternativen Weltgestaltung zu beteiligen. Gemeinsame Bezugspunkte religiöser und nichtreligiöser Sprache seien außerdem Vorstellungen universal gültiger Menschenrechte, sowie der Welt als bewohnbares Haus für alle. Auf diese Weise wird die Zusammenarbeit mit Menschen, die die Vision einer menschenfreundlicheren Welt teilen, möglich.¹¹⁵

Das letzte Kapitel des schöpfungstheologischen Werkes Benks nimmt die Konsequenzen, die sich aus der skizzierten Perspektive visionärer Schöpfungstheologie, die er als leidensibel und politisch relevant charakterisiert, ergeben, in den Blick. Er betont, dass diese Konsequenzen, die er in seinem Werk aufzählt und knapp beschreibt, Weichenstellungen sein sollen, die die gesamte Theologie, ihr Verständnis von Christsein und ihre Positionierung zu aktuellen theologischen Streitfragen beeinflusst. Die Frage, die dabei auftaucht, ist, wie sich visionäre Schöpfungstheologie zu traditionellen theologischen Schöpfungslehren verhält. Müssen diese aufgegeben und ersetzt

¹¹² Vgl. BENK [2016], S. 232-238.

¹¹³ BENK [2016], S. 241.

¹¹⁴ Vgl. BENK [2016], S. 238-242.

¹¹⁵ Vgl. BENK [2016], S. 242-247.

werden? Die Geschöpfe verdanken ihr Leben und die Welt Gott und sollen ihren Schöpfer als Bild auf der Erde repräsentieren, woraus die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung erwächst. Diese Aussagen sehen viele Menschen als leere Behauptungen. Dahingegen schreibt Benk: „Visionäre Schöpfungstheologie verändert ‚nur‘ die Sprach- und Zeitformen traditioneller Schöpfungstheologie“¹¹⁶. So können aus Behauptungen, die nicht mehr überzeugen, Hoffnungen werden, die ermutigen. Es geht nicht darum, ob dem Menschen Verantwortung übertragen wird oder nicht, sondern darum, jetzt Verantwortung für eine chaotische Welt zu übernehmen und sie als lebensfreundlichen Wohnort zu gestalten.¹¹⁷

Der Theologe weist im Folgenden darauf hin, dass, wenn es um zentrale Fragen der Schöpfungstheologie geht, es nicht um speziell naturwissenschaftliche, sondern um aktuell sozialetische Problemstellungen geht. Dies verdeutlicht auch die Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus, die nicht nur eine Öko-Enzyklika oder Umwelt-Enzyklika ist, wie sie in den Medien oftmals bezeichnet wird, sondern vor allem eine Sozial-Enzyklika. Wie wir bereits gesehen haben, schließt diese an die Soziallehre der katholischen Kirche an und nimmt vor allem die Prinzipien der Gerechtigkeit, des Gemeinwohls und der Solidarität in den Blick, die auch für Benk zentral sind. Dieser sozialetische Bezug hat u.a. auch Konsequenzen für den Religionsunterricht und die religiöse Bildung. Andreas Benk schlägt vor, Kinder nicht Bilder zu den biblischen Schöpfungstexten malen oder basteln zu lassen, sondern mit der Frage zu beginnen, wie eine Welt aussieht, die sie sich wünschen und erhoffen. und sie dies künstlerisch ausdrücken zu lassen. In einem zweiten Schritt kann dann der Bezug zu den biblischen Schöpfungserzählungen hergestellt werden.¹¹⁸

Die Visionen einer guten und gerechten Welt, die zentraler Bestandteil der visionären Schöpfungstheologie sind, weisen nicht auf die vergangene oder zukünftige Welt hin, sondern auf die aktuell bestehende, und schärfen damit im Kontext der Sozialethik die Aufmerksamkeit für die gegenwärtige Situation unserer Welt. Dies identifiziert Andreas Benk als den ersten Grundsatz des Dreischrittes Sehen – Urteilen – Handeln. Mit dieser Arbeitsmethode, die der spätere Kardinal Joseph Cardijn erarbeitet hat und die über die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Methode der lateinamerikanischen Basisgemeinden und der Befreiungstheologie wurde, versuchen Theologen, die Zeichen der Zeit mit der Lehre der Kirche zu verbinden.¹¹⁹ Die sensible Wahrnehmung der Wirklichkeit fordert den Menschen zur Veränderung heraus und stärkt den Impuls zum Widerstehen und Eingreifen, so Benk.¹²⁰

¹¹⁶ BENK [2016], S. 251.

¹¹⁷ Vgl. BENK [2016], S. 247-251.

¹¹⁸ Vgl. BENK [2016], S. 251-255.

¹¹⁹ Vgl. SANDER [2005], S. 638-639.

¹²⁰ Vgl. BENK [2016], S. 255-258.

Haben wir unsere geschärfte Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit gerichtet, erkennen wir auch unsere Verstrickung darin und uns wird bewusst, dass wir für das, was wir sehen, mitverantwortlich sind. Auch Papst Franziskus stellt in „Laudato si“ fest, dass „in der Welt alles miteinander verbunden ist“ (vgl. LS 16). Haben wir diese Mitverantwortlichkeit erkannt, muss unsere Antwort „tatkraftige, mitmenschliche Solidarität“¹²¹ sein. Das Erkennen der Mitverantwortung, wie Benk es hier beschreibt, kann als zweiter Grundsatz des oben genannten Dreischrittes identifiziert werden.

Haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die bestehenden Verhältnisse auf der Welt gerichtet und unsere eigene Verstrickung darin erkannt, stellt sich die Frage, ob wir unsere Welt so akzeptieren müssen, wie sie ist. Die biblischen Schöpfungserzählungen wecken die Hoffnung auf eine menschenfreundliche Alternative. Die Aufgabe des Menschen ist es nun, dieser Alternative als Repräsentant Gottes auf der Erde eine Chance zu geben. Benk identifiziert Schöpfungstheologie mit politischer Theologie. Da die Lebensumstände auf der Welt nur noch für eine kleine Gruppe lebensfreundlich sind, kann Schöpfungstheologie nicht neutral bleiben, sondern muss Partei ergreifen. Die „Option für die Armen“, von der auch Papst Franziskus (vgl. z.B. LS 158) spricht, ist deshalb keine Entscheidung, die nur im Glauben wurzelt, sondern ergibt sich aus der radikalen Forderung der Anerkennung der Menschenrechte für alle Menschen. Politisches Engagement heißt in diesem Zusammenhang, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen, an politischen Entscheidungen, die Gerechtigkeit fördernd mitzuwirken, und radikale Konsequenzen zu ziehen.¹²² Im Weiteren schreibt Andreas Benk, dass sich auf der einen Seite in Bezug auf die Kooperation von Theologie und Bildung bereits sehr viel in unserer Gesellschaft tut, globale Gerechtigkeitsaspekte auf der anderen Seite jedoch noch kaum einen Platz in der Pädagogik gefunden haben. Für ihn sind Fragen der Gerechtigkeit und der Ethik für die Pädagogik unumgänglich und müssen auch in der Religionspädagogik im Blick sein. Von der Befreiungspädagogik Paulo Freires ausgehend, schlägt Benk einen Religionsunterricht vor, der auf die gegenwärtigen globalen Krisen reagiert und eine Gerechtigkeitsbildung in globaler Perspektive fördert. Das heißt, dass auch der Religionsunterricht eine politische Dimension erhält.¹²³

Schließlich gehört es für den Autor zur Vision einer menschenfreundlichen Alternative dazu, jetzt ethisch zu handeln: „Wo die Vision einer menschenfreundlichen, befreiten Welt nicht nur rein illusionärer Fluchtpunkt bleiben soll, ist Widerstand gegen menschenfeindliche Verhältnisse geboten.“¹²⁴ In Anlehnung an Harald Welzer erläutert Benk ansatzweise an dieser Stelle, wie gewaltloser Widerstand gelingen kann und betont die Relevanz einer „Bildung zum

¹²¹ BENK [2016], S. 261.

¹²² Vgl. BENK [2016], S. 262-265.

¹²³ Vgl. BENK [2016], S. 266-270.

¹²⁴ BENK [2016], S. 271.

Widerstand“¹²⁵. Für ihn können auch christliche Kirchen zu „glaubwürdigen Akteurinnen des Widerstandes gegen eine verkehrte Welt werden und aller Welt zeigen, dass eine am globalen Gemeinwohl orientierte Lebensweise und eine lebensdienliche Ökonomie möglich sind.“¹²⁶

Andreas Benk vertritt in seinem Werk zusammenfassend gesprochen die These, dass die Exoduserzählung und biblische Schöpfungserzählungen nicht unvereinbar nebeneinanderstehen, sondern einander bedingen und sich ergänzen. Sie entwerfen die Vision einer guten, von Gott gewollten Welt, die anders als die erfahrene Realität ist. Auf der einen Seite sind prophetische Texte Gedichte der Hoffnung, der Sehnsucht und des Protestes in einer unerträglichen Zeit. Auf der anderen Seite sprechen Schöpfungstexte von dem, was als fehlend erlebt wird. Sie sollen Orientierung geben und visionär in die Zukunft weisen. Nur so kann Schöpfungstheologie heute noch verständlich gemacht und aktualisiert werden. In den biblischen Schöpfungserzählungen wird die Erde als ein Ort des Wohnens, der Gerechtigkeit und des Heils dargestellt. Dem Menschen kommt als Repräsentant Gottes die Mitverantwortung für die Gestaltung der Erde zu. Die Berichte der Bibel besitzen eine universale Dimension. Als die Gewalt auf die Erde kam, wurde die Utopie nicht einfach zurückgenommen, sondern ist als prophetische Hoffungsbotschaft erhalten geblieben. Daher kann zur Umkehr und zum Widerstand gegen die Ungerechtigkeiten aufgerufen werden. Auch die neutestamentliche Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist eine Vision, die radikal zum Umdenken und Handeln anregt. Es geht um die Suche nach und die Hoffnung auf eine lebens- und menschenfreundliche Alternative zu den herrschenden Gewalt- und Machtverhältnissen auf der Erde. Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit ist im Werk Benks zentral. Seine Thesen und Apelle haben Konsequenzen in vielen Bereichen, insbesondere im Religionsunterricht und in der religiösen Bildung, für die er einige Vorschläge macht. Aber auch das politische Engagement und der Einsatz für die Menschenrechte sind Folgen seiner Überlegungen, die er genauer ausführt. Wie auch Papst Franziskus folgt Andreas Benk in seinen Überlegungen dem Grundsatz Sehen – Urteilen – Handeln. Eine weitere auffallende Parallele zu Franziskus ist, dass er in *Fratelli tutti* auch von der Wichtigkeit gemeinsam zu träumen spricht. Auf der Basis dieses Traumes einer gemeinsamen Menschheitsfamilie baut der Papst seine Enzyklika (vgl. FT 8).

5.2 Die Pfarre zur Frohen Botschaft Wien 4 und 5

Im Folgenden werden zwei Beispiele möglicher praktischer Umsetzungen der Verantwortung für die Schöpfung vorgestellt: Die gemeinsame Vision und laufende Umsetzungsschritte in der Pfarre zur Frohen Botschaft im 4. und 5. Wiener Gemeindebezirk, sowie die zahlreichen in den Alltag

¹²⁵ BENK [2016], S. 273.

¹²⁶ BENK [2016], S. 275.

integrierten Projekte und Ideen des Hauses der Stille in Heiligenkreuz am Waasen südlich von Graz in der Steiermark.

Die „Pfarre zur Frohen Botschaft“ konstituierte sich mit dem Jahr 2017 aus den früheren Pfarren St. Elisabeth, St. Florian, St. Thekla und Wieden, sowie einem Teil der früheren Pfarre St. Karl als „Pfarre in mehreren Gemeinden“. Das heißt, dass sich das Pfarrleben neben dem größeren Miteinander in den vier Teilgemeinden konkretisiert.¹²⁷ Dies ist auch an der gemeinsam entwickelten Pfarrvision ablesbar, die jede Teilgemeinde auf ihre Weise umsetzt. Die Vision folgt dem Ruf „Jesu FROHE BOTSCHAFT heute LEBEN“ und setzt sich aus sieben Punkten zusammen:

- „1) Wir sind gemeinsam unterwegs*
- 2) gestärkt durch das Gebet und das Wort der Bibel*
- 3) fördern die Vielfalt in den Gemeinden unserer Pfarre*
- 4) gestalten und entscheiden gemeinsam*
- 5) leben und handeln caritativ und solidarisch*
- 6) übernehmen Verantwortung für Schöpfung und Gesellschaft*
- 7) und gehen dafür auch neue Wege“¹²⁸*

Im sechsten Punkt wird die „Verantwortung für die Schöpfung und die Gesellschaft“ explizit angesprochen. Auf Pfarrebene setzt sich die Pfarre 2019 u.a. dabei die Ziele, Menschen in Südinien im Gebet und finanziell mit dem Pfarrprojekt Vanakkam zu unterstützen und die Verantwortung für eine Welt in Aktionen wie z.B. EZA-Verkäufen oder Fastensuppenessen weiterzuführen. Vanakkam wurde bereits früher von der Pfarrgemeinde St. Thekla unterstützt und als gemeinsames Projekt der Pfarre zur Frohen Botschaft weitergeführt. Das Wort bedeutet „Willkommen“ auf Indisch und ist für das Projekt namensgebend. Die Pfarre unterstützt einen südindischen Priester dabei, den Ärmsten der Armen in seinem Bundesstaat Tamil Nadu ihre menschliche Würde wieder bewusst zu machen, den Geringsten der indischen Gesellschaft zu einer menschlichen Existenz zu verhelfen und Kindern, Jugendlichen und Frauen Bildung zu ermöglichen, um gerechtere Lebenschancen zu erlangen.¹²⁹ Außerdem schloss sich 2019 ein „Arbeitskreis Schöpfungsverantwortung“ auf Pfarrebene zusammen, der an der Bewusstseinsbildung und Erinnerung an die Verantwortung für die Schöpfung im Alltag der Pfarrgemeinden, sowie an neuen Ideen für die Zukunft arbeitet.

¹²⁷ Vgl. ERZDIÖZESE WIEN, Pfarre zur Frohen Botschaft.

¹²⁸ PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Unsere Vision. Unter dieser Internetseite finden sich auch Verlinkungen zu den Konkretisierungen der Pfarrvision auf Pfarrebene, sowie für die einzelnen Teilgemeinden, die im Folgenden auch als Quelle herangezogen werden.

¹²⁹ Für eine Projektbeschreibung, eine Kontaktadresse und Links zu weiterführenden Informationen vgl. PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Projekt Vanakkam.

Des Weiteren stellt die Pfarre Ort und Strom für einen „Fairteiler“ am St. Elisabeth-Platz zur Verfügung, der aus frei zugänglichen Regalen und Kühlschränken besteht, wodurch Lebensmittel, die nicht mehr gebraucht werden, weitergegeben werden können. Im Juli 2021 musste dieser leider auf unbestimmte Zeit geschlossen werden, weil immer wieder der Stecker des Kühlschranks herausgezogen worden ist und auch anderer Vandalismus um sich gegriffen hat.¹³⁰

Während die Umsetzung weiterer Ideen, wie z.B. die Umstellung auf Fairtrade-Kaffee, auf Bio-Freiland-Eier oder eine bewusstere Mülltrennung¹³¹ bereits im Gange sind, entwickelt sich 2019 auf der Pfarrklausur, die sich mit Wegen und Innovationen in die Zukunft beschäftigt, eine Gruppe, die sich mit dem Upcycling von Dingen auseinandersetzt, die ansonsten entsorgt werden würden. Auf der nächsten Klausur im Oktober des darauffolgenden Jahres traf sich diese offene Gruppe unter Einhaltung der Maßnahmen zur Eindämmung der Covid-19 Pandemie zum ersten Mal im Rahmen eines Workshops mit dem Titel „Upcycling oder ‚Was mach ich mit dem kaputten T-Shirt, wenn ich schon genug Putztücher habe?‘“ So wird aus alten T-Shirts Jerseygarn und Lavendelsäckchen hergestellt.¹³² Bei einem zweiten Treffen, welches aufgrund der Covid-19 Pandemie Online stattfinden musste, hat die Gruppe aus alten Zeitungen, Zeitschriften und Tetrapack Geschenkverpackungen und -sackerl gestaltet. Es ist geplant, die Gruppe auch weiterhin fortzuführen, verschiedene Ideen auszuprobieren und themenweise Treffen und Workshops anzubieten.

Ein Projekt, zu welchem sich die Pfarre im Frühjahr 2020 entschieden hat, ist die EMAS-Zertifizierung. „EMAS“ steht für „Eco-Management and Audit Scheme“ und ist ein Umweltmanagementsystem der Europäischen Union. Damit können Unternehmen, Einrichtungen und Organisationen nicht nur Geld sparen, sondern leisten auch einen großen Beitrag zum Umweltschutz und übernehmen Verantwortung in der Gesellschaft.¹³³ Die katholische und evangelische Kirche in Österreich unterstützt das System der kirchlichen Umweltbeauftragten, die in ihrer Arbeit den Fokus auf die Schöpfungsverantwortung legen. Diese Umweltbeauftragten der jeweiligen Diözesen gehören dem Verein zur Förderung kirchlicher Umweltsarbeit in Österreich an, der sich 2014 zur Durchführung der EMAS-Matrixzertifizierung entschieden hat. Alle zwei Jahre wird der Verein auditiert und verfasst eine neue Umwelterklärung. 2019 haben bereits 12 Pfarren die Zertifizierung erreicht, darunter z.B. die Pfarren Cyrill und Method, Dornbach oder

¹³⁰ Für eine aktuelle Liste an Fairteilern in Wien vgl. FOODSHARING, Alle Fairteiler in Wien.

¹³¹ Vgl. PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Umwelterklärung.

¹³² Für einen Bericht der Pfarrklausur und einer Liste an Workshops vgl. PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, FroBo live vom 30. Sonntag im Jahreskreis.

¹³³ Für weitere Informationen zum europäischen Umweltmanagementsystem EMAS vgl. UMWELTGUTACHTERAUSSCHUSS, EMAS.

Stockerau.¹³⁴ Aber auch andere kirchliche Organisationen, wie z.B. die Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz, das Bildungshaus Don Bosco Wien oder der Schulverband St. Ursula Wien haben die Zertifizierung erlangt.¹³⁵ Die Pfarre zur Frohen Botschaft ist die erste Pfarre in mehreren Teilgemeinden, die in Österreich an EMAS teilnimmt.

Die Zertifizierung funktioniert so, dass in einem ersten Schritt erhoben und ausgewertet wird, welche Dinge vorhanden sind und welche Ideen bereits umgesetzt sind. An einem konkreten Beispiel erläutert, hieße dies für die Mülltrennung die Erhebung, wie viele Mistkübel an welchen Orten vorhanden sind und wie die Mülltrennung aktuell von statten geht. Ähnliche Daten werden z.B. auch für die Anzahl an LED-Lampen und Glühbirnen oder den Wasser- und Stromverbrauch erhoben. Insgesamt werden die Bereiche Energie, Beschaffung, Mobilität, Verkündigung, Feste und Liturgie in die Analyse einbezogen. In einem nächsten Schritt werden Leitlinien und Ziele für die verschiedenen Bereiche erarbeitet. Aus diesen Zielen können nun durch einen konkreten Plan Umsetzungsmöglichkeiten erarbeitet werden.¹³⁶ Dies kann am Beispiel der Mülltrennung z.B. so aufgeschlüsselt werden, dass festgehalten wird, welche Kübel von wem in welchem Zeitraum ersetzt werden, was für Kosten dabei anfallen (etwa durch die Anschaffung von Behältern zur Mülltrennung) und wie sich die laufenden Kosten (der Müllentleerung) berechnen lassen. Damit einhergehend ist die Bewusstseinsbildung für die Mülltrennung innerhalb der Gemeinde notwendig. So wird nicht nur eine längerfristige Kostenreduzierung in verschiedenen Bereichen erlangt, sondern die Pfarre nimmt ihre Verantwortung für die Schöpfung wahr und stärkt ihr Umweltbewusstsein. Begleitet wird die Zertifizierung von vier Modulen, die für die Pfarre zur Frohen Botschaft Wolfgang Zecha, ihr Umweltbeauftragte, absolviert hat.¹³⁷

Alles in allem lässt sich festhalten, dass die Pfarre zur Frohen Botschaft bereits seit ihrer Gründung in zahlreichen Projekten konkrete Schritte setzt, um ihre Verantwortung für die Schöpfung und die Gesellschaft wahrzunehmen und das Umweltbewusstsein der Gemeinden zu stärken. Mit dem EMAS Umweltmanagementsystem übernimmt sie eine Vorreiterrolle. In der am 9. Juli 2021 veröffentlichten Umwelterklärung¹³⁸ wird explizit festgehalten, dass diese Verantwortung und das Anliegen, solidarisch mit ihren Mitmenschen zu leben, im Bekenntnis zu Gott und seiner

¹³⁴ Der aktuellste Bericht ist abrufbar unter: VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, Umwelterklärung EMAS 2019.

¹³⁵ Eine Liste an Pfarrgemeinden und anderen kirchlichen Einrichtungen, die bereits EMAS zertifiziert sind, findet sich außerdem unter: VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, EMAS Einrichtungen.

¹³⁶ Ein Schritt für Schritt Plan ist dem Folder zu entnehmen: VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, Folder EMAS Kirchliches Umweltmanagement.

¹³⁷ Die Leitdokumente und wesentlichen Kennzahlen für das EMAS Umweltmanagement der Pfarre zur Frohen Botschaft können auf der Pfarrhomepage eingesehen werden, vgl. PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, EMAS Umweltmanagement.

¹³⁸ Vgl. PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Umwelterklärung.

Schöpfung gründet. Als Leitlinie für diese Erklärung wurde die Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus herangezogen.

5.3 Das Haus der Stille in Heiligenkreuz am Waasen bei Graz

Am Beispiel des Hauses der Stille in Heiligenkreuz am Waasen in der Steiermark südlich von Graz lässt sich ebenfalls zeigen, wie Schöpfungsverantwortung gelebt und praktisch umgesetzt werden kann. Das spirituelle Zentrum wird von einer franziskanisch geprägten Gemeinschaft von Frauen und Männern unterschiedlichen Alters, Herkunft und Nation getragen. Gemeinsam wollen sie in „geschwisterlicher Verbundenheit“ miteinander leben, „ein lebendiges Zeichen des Friedens in der Welt“ setzen und Kirche leben und mitgestalten. Auf Basis des Wertes der Gastfreundschaft gestalten sie einen „Ort der Begegnung und Beheimatung“ und wollen Gästen ein „Auftanken in Leib und Seele“ für kürzere oder längere Zeit ermöglichen. Außerdem bietet das Haus der Stille ein vielfältiges Bildungsprogramm zu besonderen Schwerpunkten wie z.B. Meditation, Bibel, franziskanische Spiritualität oder Frieden, sowie geistliche Begleitung an. Die Gemeinschaft will durch soziales und politisches Handeln einen Beitrag zu einer gerechteren und heileren Welt leisten, und auf aktuelle Erfordernisse eingehen. So sollen die Angebote „für möglichst viele zugänglich und kein Privileg für wenige sein, unabhängig von religiösem Bekenntnis, Nationalität und Lebenssituation.“

Das „Bemühen um einen einfachen Lebensstil“¹³⁹ wird im Alltag des Hauses deutlich. So ist z.B. die Gestaltung der Zimmer sehr einfach gehalten, es wird bei der Reinigung der Zimmer, beim Decken der Mittagstische oder beim Abwaschen um Mithilfe gebeten, und Gäste werden aus ökologischen Gründen dazu angehalten, eigene Bettwäsche und Handtücher mitzubringen, falls dies möglich ist. Ein wichtiger Bestandteil des Hauses ist zudem Hausladen, der laufend mit neuen Produkten ergänzt wird¹⁴⁰, sowie der Onlineshop, der während der Covid-19 Pandemie neu gestaltet wird. Dort werden nicht nur Liederbücher, Kreuze oder Einbände für Bibeln, sondern auch saisonale, regionale und Fairtrade bzw. EZA Lebensmittel, wie Säfte, Honig oder Naschereien angeboten.¹⁴¹

Eine neue Initiative, die in der vierten Ausgabe der Zeitschrift *Echo der Stille* von 2020 erstmals vorgestellt worden ist, ist das Gartenprojekt „Miet-BE-BI“.¹⁴² Der Name leitet sich von Miet = Mieten, BE = GemüseBEET und BI = BIENENweide ab. Dabei bietet das Haus der Stille die

¹³⁹ Das Leitbild des Hauses der Stille, aus dem dieses und die vorherigen Zitate entnommen sind, findet sich auf der Homepage des Hauses: HAUS DER STILLE, Home.

¹⁴⁰ Ein Bericht über Ergänzungen im Laden findet sich z.B. in der Ausgabe des „*Echo der Stille*“ von September 2020, die viermal im Jahr mit aktuellen Berichten von und über das Haus erscheint, vgl. GRENTNER, Maria, Nachhaltiges aus unserem Laden.

¹⁴¹ Der Link zum aktuellen Online-Laden ist auf der Homepage abrufbar: HAUS DER STILLE, Home.

¹⁴² Weitere Informationen zum Gartenprojekt „Miet-BE-BI“ sind in der vierten Ausgabe des Jahres 2020 der Zeitschrift *Echo der Stille* (Achtung, auf dem Titelbild ist fälschlicherweise Nr. 3 statt Nr. 4 angegeben) einsehbar: HAUS DER STILLE, Gartenprojekt „Miet-BE-BI“.

Möglichkeit an, ein Gemüsebeet zur freien Verfügung oder eine Bienenweide, auf der Mitarbeiter*innen des Hauses verschiedene Blütenpflanzen für Bienen und andere Insekten anpflanzen, von je 10 m² für eine Saison zu mieten und zu bewirtschaften.

Besonders hervorzuheben ist schließlich der diözesane Umweltpreis des Landes Steiermark, den das Haus der Stille im Jahr 2017 für seinen Garten verliehen bekommen hat. Die Ausschreibung des genannten Jahres läuft zum Thema „Wachsen lassen!“ in der Schöpfung Gottes und richtet sich an Gärtner*innen der Pfarren und kirchlichen Einrichtungen der Diözese Graz-Seckau. Für seinen sogenannten „Garten der Stille“ erhielt das Haus 2017 einen Sonderpreis. Neben den zahlreichen inhaltlichen Angeboten des Hauses bietet der Garten die Möglichkeit der Begegnung mit der Natur und den heilsamen Kräften der Stille. Um dies zu realisieren, wird nur ein Teil des etwa 11.500 m² großen Gartens mit Schafen bewirtschaftet oder für die Mitversorgung der Küche wirtschaftlich genutzt. In einem kleinen Glashaus werden z.B. Salat, Paradeiser oder verschiedene Küchenkräuter angebaut. Der restliche Garten der Stille steht den Gästen als „erweiterter Erfahrungsraum der Stille“ zur Verfügung. So bietet er u.a. einen Sonnengesangweg, das ist ein Rundweg durch den gesamten Garten mit Stationen zum Sonnengesang des Hl. Franz von Assisi, ein Labyrinth nach dem Vorbild des Labyrinthes in der Kathedrale von Chartres, eine Gebetslaube mit Weitblick in die Natur, die auch für Gottesdienste genutzt wird, einen Platz der Trauer und des Heiles, an dem Menschen mit ihrer Trauer und ihrem Schmerz allein sein oder sich mit jemand zweitem zum Gespräch setzen können, eine schattige Weinlaube und einen Weidendom, bestehend aus einem abgestorbenen Obstbaum, in dem eine mittlerweile sehr dichte Weide gepflanzt wurde. Des Weiteren ist der Garten mit zahlreichen, Sonne- und auch sichtgeschützten Bänken und Hängematten ausgestattet und auch Tiere, wie Enten und Bienen finden bzw. fanden ihren Schutz im Garten der Stille. Das Gras darf so lange wie möglich wachsen; nur die Wege zu Sitzbänken und Hängematten werden gemäht, was dem Garten Struktur gibt und heimelige Nischen entstehen lässt.¹⁴³

Das Haus der Stille in Heiligenkreuz am Waasen setzt als franziskanische Gemeinschaft ein lebendiges Zeichen für den Frieden und für eine gerechtere und heilere Welt. In geschwisterlicher Verbundenheit konkretisieren sie den Wert der Gastfreundschaft durch ihr Bildungsprogramm, laden zum Mitleben und Auftanken ein, und bemühen sich um einen einfachen und umweltbewussten Lebensstil. Die Verantwortung für die Schöpfung, die die Gemeinschaft auf diese Weise wahrnimmt, zeigt sich in den zahlreichen, vielfältigen und offenen spirituellen und geistlichen Angeboten.

¹⁴³ Vgl. ARBEITSKREIS NACHHALTIGKEIT DER KATHOLISCHEN AKTION STEIERMARK, Diözesaner Umweltpreis 2017.

6 Fazit

Diese Masterarbeit stellt den Versuch dar, Grundlinien der dogmatischen Entwicklung der Verantwortung des Menschen aus der Gott-Ebenbildlichkeit aufzuzeigen. Dazu wurden Lehrstücke der ökologischen Schöpfungslehre im Blick auf folgende Fragestellung systematisch untersucht: „Wie kann die Verantwortung des Menschen für seine Um- und Mitwelt aus seiner Gott-Ebenbildlichkeit entwickelt werden?“

Als erstes wurde auf die Entstehung, die Bedeutung und die für den Kontext dieser Arbeit theologische Relevanz der Begriffe „Verantwortung“ und „Gott-Ebenbildlichkeit“ eingegangen. Der Ausdruck Verantwortung beinhaltet das Antwort-Geben, das eine Begegnung mit einem Gegenüber, wie z.B. mit Gott, der Natur oder anderen Menschen, impliziert. Auch die Gott-Ebenbildlichkeit ist relational zu betrachten, da das Abbild-Sein des Menschen eine Hinordnung auf ein göttliches Urbild beinhaltet.

In seinem schöpfungstheologischen Werk „Gott in der Schöpfung“ (1985) identifiziert Jürgen Moltmann zunächst den Auslöser der ökologischen Krise: Angetrieben vom ständigen Bedürfnis nach Wachstum betrachtet sich der Mensch als Subjekt, und somit als Herrscher über die Natur. Die Natur wird daher rein als Gebrauchsobjekt gesehen. Deshalb fordert der evangelische Autor eine Umkehrung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse und schlägt vor, die Natur als alleiniges Subjekt zu betrachten. Dies führt er jedoch nicht genauer aus, und blendet die in den beiden biblischen Schöpfungserzählungen grundlegende Sonderstellung des Menschen, aus der seine Würde entspringt, aus. Es bleibt die Frage offen, wie eine Balance zwischen der Betrachtung der Natur als Subjekt und der Sonderstellung des Menschen gehalten werden kann.

Weiters entfaltet Moltmann in seinem schöpfungstheologischen Werk eine Trinitätslehre, die er als sozial bezeichnet: Das wahre Bild des dreieinen Gottes ist der ganze Mensch in Gemeinschaft mit seiner Umwelt und anderen Menschen. Dabei hebt der Autor die Sichtweise hervor, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, und in einer Schöpfungsgemeinschaft mit Mitmenschen und Natur steht. Aus dieser Mitgeschöpflichkeit leitet er geschwisterliche Solidarität und Verantwortung ab. Da diese Gott-Ebenbildlichkeit in der Schöpfung grundgelegt ist, kann sie dem Menschen nicht mehr entzogen werden, auch nicht, wenn er sich sündhaft verhält. Dabei macht Moltmann die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen nicht an seiner Einzigartigkeit, sondern an seinem Dasein, und damit primär an und in Gott, fest. Es bleibt die Spannung, dass der Autor dem Menschen keine besonderen Eigenschaften zuschreiben möchte, indirekt aber doch eine Sonderstellung des Menschen vertritt.

Im Unterschied zu Jürgen Moltmann, der den Begriff des Geistes seinem Werk grundlegt, zieht Franz Gruber in „Im Haus des Lebens“ (2001) den Ausdruck „Leben“ als Leitkategorie für seine Schöpfungstheologie heran. Für ihn steht dieser Begriff in enger Verbindung mit dem Bekenntnis

zum dreieinen Gott und dem Verständnis der Welt als Schöpfung. Da Gott in sich Beziehung ist, ist er auch in sich Leben, welches er durch den Geist als freie, liebende Tat weitergibt. Das Leben ist bereits in der Trinität grundgelegt und deshalb das Ziel der Schöpfung.

Genauso wie Moltmann, möchte Gruber im Angesicht der ökologischen Krise eine zukunftsweisende, neue Schöpfungstheologie entwickeln und mit ihr die Verobjektivierung der Natur überwinden. Gruber schlägt dafür nicht wie Moltmann eine Erhebung der Natur zum Subjekt vor, sondern sieht den Ausweg aus der ökologischen Krise in der Wiedergewinnung der Teilnehmerperspektive von Religion. Im Unterschied zur Beobachterperspektive, aus deren Sichtweise die Dinge funktionalisiert werden, kann aus der Teilnehmerperspektive ein göttlicher Grund erschlossen und ein personaler Gottesglaube ermöglicht werden. Der Mensch kann also nur aus dem Standpunkt der Teilnehmerperspektive Gott begegnen und die Not der Welt sehen, deuten und lindern.

Des Weiteren tritt bei Gruber im Vergleich zu Moltmann der Gedanke der Immanenz Gottes stark in den Vordergrund. Gott erhält die Welt zwischen Schöpfung und Vollendung in seinem Segen, der dadurch eine eschatologische Ausrichtung gewinnt. Wenn der siebte Tag das Ziel des schöpferischen Handelns Gottes ist, dann ist dies erst erfüllt, wenn die Schöpfung zu ihrem Ende kommt.

Wie Jürgen Moltmann und Franz Gruber wählt Papst Franziskus als Ausgangspunkt für seine Enzyklika „Laudato si. Über die Sorge um unser gemeinsames Haus“ (2015) das rasche Fortschreiten der ökologischen Krise, die für den Papst durch das technokratische Paradigma und das extreme Subjekt-Objekt-Denken bedingt ist. Auf Grundlage des christlichen Glaubens zur Gott-Ebenbildlichkeit vertritt er die These, dass die Würde des Menschen zu achten ist und er immer als Subjekt verstanden werden muss. Andere Lebewesen oder die Natur darf er nicht verobjektivieren. Im Gegenteil führt die Würde eines jeden Lebewesens zur Verantwortung des Menschen für seine Umwelt.

Für Franziskus existieren nicht eine ökologische und eine soziale Krise, sondern eine einzige sozio-ökologische Krise, die nicht mehrere Lösungen, sondern eine ganzheitliche Lösung, eine ganzheitliche Ökologie und einen ganzheitlichen Dialog erfordert. Der Papst orientiert sich in Laudato si an der Soziallehre der katholischen Kirche, nach der das Ziel das Gemeinwohl ist, welches durch Solidarität, Subsidiarität und der vorrangigen Option für die Armen erreicht werden kann.

Anders als Moltmann und Gruber, die rein schöpfungstheologische Werke entwickeln, gibt Franziskus in seinen Enzykliken konkrete ethische Handlungsweisungen und ruft in Laudato si dazu auf, einen alternativen Lebensstil zu entwickeln, der den Teufelskreis des Konsums durchbricht, was auch eine große erzieherische Herausforderung für unsere Gesellschaft ist.

In der dritten Enzyklika „Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft“ (2020), die wie *Laudato si* als Sozialenzyklika einzuordnen ist, greift Papst Franziskus viele Gedanken und Themen, die er bereits in *Laudato si* oder in anderen Schriften angesprochen hat, auf, wie z.B. die Kritik am technokratischen Paradigma, die Notwendigkeit einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung oder den Vorschlag eines ganzheitlichen Dialoges. Während sich der Papst in *Laudato si* auf Umwelt- und die damit verbundenen sozialen Fragen konzentriert, sind Kernthemen von *Fratelli tutti* die Geschwisterlichkeit und die politische und soziale Liebe. Auch hier stellt er konkrete praktische Forderungen, diesmal vor allem an die Politik, und ruft zur Nächstenliebe auf.

In einem Ausblick wird nun der Ansatz von Andreas Benk in seinem Werk „Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit“ (2016), das er selbst in den Kontext der Befreiungstheologie einordnet, in den Blick genommen. Er vertritt darin die These, dass sowohl Exoduserzählungen als auch die biblischen Schöpfungserzählungen die Vision einer guten, von Gott gewollten Welt im Kontrast zur erfahrenen Realität entwerfen. Prophetische Texte werden so zu Gedichten der Hoffnung und Schöpfungstexte sprechen von dem, was als fehlend erlebt wird. Sie sollen Orientierung geben und visionär in die Zukunft weisen. Die Erde wird als Ort des Wohnens, der Gerechtigkeit und des Heils dargestellt und dem Menschen kommt als Repräsentant Gottes die Mitverantwortung für die Gestaltung der Erde zu. Als Gewalt auf die Erde kommt, werden die utopischen Botschaften nicht einfach zurückgenommen, sondern sind als prophetische Hoffnungsbotschaften erhalten geblieben und fordern daher zur Umkehr und zum Widerstand gegen Ungerechtigkeiten auf. Konkret geht es Andreas Benk um die Suche nach einer lebens- und menschenfreundlichen Alternative zu den herrschenden Gewalt- und Machtverhältnissen auf der Erde und um die Forderung nach globaler Gerechtigkeit als Folge.

Ähnlich wie Papst Franziskus in seinen Enzykliken *Laudato si* und *Fratelli tutti*, die beide einen sehr klaren und zielgerichteten Aufbau erkennen lassen, folgt Andreas Benk in seinem Werk der Methode Sehen – Urteilen – Handeln.

Zuletzt wird an zwei Beispielen aufgezeigt, wie die Verantwortung für die Schöpfung im Alltag konkret gelebt werden kann. Die Pfarre zur Frohen Botschaft in 4. und 5. Wiener Gemeindebezirk leitet ihre Verantwortung aus dem Gottesbekenntnis ab und zieht die Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus als Leitfaden heran. Durch zahlreiche konkrete Projekte und Umstellungen, sowie die Einführung des EMAS-Umweltmanagementsystems nimmt sie ihre Verantwortung für die Schöpfung und die Gesellschaft wahr und stärkt das Umweltbewusstsein in ihren Gemeinden.

Das Haus der Stille in Heiligenkreuz am Waasen in der Steiermark setzt sich speziell für eine gerechtere und heilere Welt ein und möchte ein lebendiges Zeichen für den Frieden setzen. Ihre Verantwortung für die Schöpfung, die die franziskanische Gemeinschaft im Haus der Stille

wahrnimmt, konkretisiert sich nicht nur in einem einfachen Lebensstil, sondern wird auch am Leben in geschwisterlicher Verbundenheit oder am vielfältigen intellektuellen, geistlichen und spirituellen Bildungsprogramm deutlich.

Werden die oben behandelten Werke, Enzykliken und Praxisbeispiele gemeinsam betrachtet, wird zuallererst deutlich, dass alle Autoren die ökologische, soziale und globale Krise, sowie die damit einhergehenden sozialen Ungerechtigkeiten analysieren und der machtvollen Herrschaft des Menschen über die Natur, also der Verobjektivierung der Natur, wie sie Moltmann nennt, entgegenwirken möchten. Im Zusammenhang damit sprechen alle Autoren von der Verantwortung des Menschen für seine Um- und Mitwelt, der Mitgeschöpflichkeit, oder sie verwenden ähnliche Begrifflichkeiten. Wenn die Verantwortung als ein Antwort-Geben auf die Begegnung mit einem Gegenüber gedacht wird, ist zu fragen, wer dieses Gegenüber ist. Die behandelten Autoren sehen dieses Gegenüber in Gott, denn in der Gott-Ebenbildlichkeit ist der Mensch als Abbild auf ein göttliches Urbild geschaffen. Wie die einzelnen Autoren diesen Schritt von der Gott-Ebenbildlichkeit zur Verantwortung des Menschen dogmatisch vollziehen, ist das Thema dieser Arbeit.

Papst Franziskus und Andreas Benk sehen die Gott-Ebenbildlichkeit im Buch Genesis und den Schöpfungserzählungen grundgelegt. Laut Benk ist der Mensch Repräsentant Gottes auf der Erde, hat daher Mitverantwortung und darf gestalten. Papst Franziskus geht ebenfalls vom Gottesbekenntnis aus und plädiert für eine ganzheitliche Lösung in Form eines ganzheitlichen Dialogs. Auch sonst sind sich Papst Franziskus und Andreas Benk in ihren Ansätzen sehr nah: Beide befolgen den Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, stellen konkrete, praktische und ethische Forderungen nach globaler Gerechtigkeit und richten den Blick auf „alle Menschen guten Willens“, wie Papst Franziskus betont. Dahingegen verfassen Moltmann und Gruber konkret schöpfungstheologische Werke, in denen sie systematischen und dogmatischen Überlegungen nachgehen, ohne explizit ethische Forderungen zu stellen.

Moltmann bringt zunächst den Lösungsvorschlag, die Natur als alleiniges Subjekt zu betrachten, um so ihrer Verobjektivierung vorzubeugen. Dieser Ansatz hinterlässt die Frage, wie dabei die Sonderstellung des Menschen gedacht werden kann. Schließlich beschäftigt er sich, wie Gruber, mit der Trinität und entwickelt seine soziale Trinitätslehre. Diese besagt, dass der Mensch in Gemeinschaft das Abbild der Trinität ist. So steht er in der Schöpfungsgemeinschaft mit seinen Mitmenschen und der Natur, was Moltmann als Mitgeschöpflichkeit bezeichnet und woraus er die Verantwortung entwickelt. Während Moltmann von der dritten göttlichen Person, dem Geist, ausgeht, zieht Gruber als Leitkategorie den Begriff des Lebens heran. Den Ausweg aus der ökologischen Krise sieht er in der Wiedergewinnung der Teilnehmerperspektive von Religion. Denn

nur von diesem Standpunkt aus kann der Mensch Gott begegnen und die Not der Welt sehen, deuten und lindern, was direkt zur Verantwortung führt.

Wie diese Verantwortung konkret im Alltag gelebt und in kleinen Dingen praktisch umgesetzt werden kann, zeigten im Ausblick die Beispiele der Pfarre zur Frohen Botschaft in Wien und des Hauses der Stille in der Steiermark. Da diese Masterarbeit jedoch nicht zum Ziel hat, sich mit ethischen Leitlinien und Handlungsanweisungen in Reaktion auf die ökologische Krise zu beschäftigen, werden diese beiden Projekte nur als Praxisbeispiele ausgewählt. Eine genauere Auseinandersetzung mit der Ökologie aus ethischer Perspektive wäre eine mögliche Fortsetzung dieser Arbeit.

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

Art.	Artikel
bearb. Aufl.	bearbeitete Auflage
bzw.	beziehungsweise
d.h.	das heißt
EMAS	Eco-Management and Audit Scheme
et al.	und andere
etc.	et cetera
ff.	fortfolgende
Freiburg/Br.	Freiburg im Breisgau
griech.	griechisch
Hg.	Herausgeber*in (Singular)
Hgg.	Herausgeber*innen (Plural)
Miet-BE-BI	Mieten-GemüseBEET-BIENENweide
S.	Seite
u.a.	unter anderem
URL	Uniform Resource Locator
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel

Literaturverzeichnis

1. Quellen

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart 2016.

2. Fachliteratur

AMLINGER, Monika, Gemeinschaft der Schöpfung auf dem Weg in die Zukunft Gottes. Jürgen Moltmanns Denken angesichts der neuen Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus, in: ALTMEPPEN, Klaus-Dieter et al. (Hgg.), Nachhaltigkeit in Umwelt, Wirtschaft und Gesellschaft, Open Access Publikation 2017.

ARBEITSKREIS NACHHALTIGKEIT DER KATHOLISCHEN AKTION STEIERMARK, Diözesaner Umweltpreis 2017, URL: https://www.katholische-kirche-steiermark.at/dl/srukJKJkkMoKJqx4KJK/Umweltpreis_2017_Doku_Internet.pdf (Stand: 9. Jänner 2021).

BECKA, Michelle, Schöpfung und Verantwortung. Der Verantwortungsbegriff im Kontext einer ökologischen Ethik, in: ECKHOLT, Margit, Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, S. 121-136.

BENK, Andreas, Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist, Ostfildern 2016.

ERZDIOZESE WIEN, Pfarre zur Frohen Botschaft, URL: <https://www.erzdioezese-wien.at/wien4mit5> (Stand: 5. Jänner 2021).

FOODSHARING, Alle Fairteiler in Wien, URL: <https://foodsharing.at/?page=fairteiler&bid=13> (Stand: 27. Juli 2021).

FRANZISKUS, Enzyklika Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 3. Oktober 2020, Bonn 2020 (= Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 227).

FRANZISKUS, Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015, Bonn 2015 (= Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 202).

GRENTNER, Maria, Nachhaltiges aus unserem Laden, in: echo der stille, 2020-3, S. 15-16, URL: https://www.haus-der-stille.at/pdfs/20-3_echoderstille.pdf (Stand: 9. Jänner 2021).

GRUBER, Franz, Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg 2001.

HAUS DER STILLE, Gartenprojekt „Miet-BE-BI“, in: echo der stille, 2020-4, S. 9, URL: https://www.haus-der-stille.at/pdfs/20-4_echoderstille.pdf (Stand: 9. Jänner 2021).

HAUS DER STILLE, Home, URL: <https://www.haus-der-stille.at/> (Stand: 23. Jänner 2021).

HOLL, Jann / LENK, Hans / MARING, Matthias, Art.: Verantwortung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 2001, DOI: 10.24894/HWPh.5517.

- KORFF, Wilhelm / WILHELMS, Günter, Art.: Verantwortung, in: Lexikon für Theologie und Kirche. 10. Band: Thomaschristen bis Žytomyr, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Br. 2017, S. 598-599.
- MIEG, Harald, Art.: Verantwortungsethik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 2001, DOI: 10.24894/HWPh.4536.
- MOLTMANN, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, Grundelemente einer christlichen Schöpfungskonzeption im Ausgang von der Enzyklika *Laudato si'*, in: KRÄMER, Klaus / VELLGUTH, Klaus (Hg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus, Freiburg/Br. 2017, S. 148-168.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, Würdigung der neuen Enzyklika *Fratelli tutti* – Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Bonn 2020, URL: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-159c-W%3%bcrdigung-Prof.-Nothelle-Wildfeuer-%3%bcbcr-die-Sozialenzyklika-Fratelli-tutti.pdf (Stand: 4. Jänner 2021).
- PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, EMAS Umweltmanagement, URL: <https://pfzfb.at/emas-umweltmanagement/> (Stand: 27. Juli 2021).
- PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, FroBo live vom 30. Sonntag im Jahreskreis (25. 10. 2020), URL: <https://pfzfb.at/2020/10/24/frobo-live-vom-30-sonntag-im-jahreskreis-25-10-2020/> (Stand: 5. Jänner 2021).
- PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Projekt Vanakkam, URL: <https://pfzfb.at/caritas/projekt-vanakkam/> (Stand: 5. Jänner 2021).
- PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Umwelterklärung, URL: https://pfzfb.at/wp-content/uploads/2021/07/D-7.1-Umwelterklaerung-Juli-2021_HP.pdf (Stand: 27. Juli 2021).
- PFARRE ZUR FROHEN BOTSCHAFT, Unsere Vision, URL: <https://pfzfb.at/wir-ueber-uns/unsere-vision/> (Stand: 5. Jänner 2021).
- SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN, Peter / HILBERATH, Bernd Jochen (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg/Br. 2005, S. 581-886.
- SCHLÜTER, Dietrich / HOGREBE, Wolfram, Art.: Bild, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971. DOI: 10.24894/HWPh.5076.
- SCHLÜTER, Dietrich, Art.: Gottebenbildlichkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1974. DOI: 10.24894/HWPh.1411.
- UMWELTGUTACHTERAUSSCHUSS, EMAS, URL: <https://www.emas.de/> (Stand: 23. Jänner 2021).

VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, EMAS Einrichtungen, URL:

<https://schoepfung.at/site/home/emas/emasintern/article/498.html> (Stand: 5. Jänner 2021).

VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, Folder EMAS Kirchliches Umweltmanagement,

URL: https://schoepfung.at/dl/rKqkJmoJmMJqx4KJKJmMJkkm/EMAS_Folder_2020.pdf (Stand: 5. Jänner 2021).

VEREIN ZUR FÖRDERUNG KIRCHLICHER UMWELTARBEIT, Umwelterklärung EMAS 2019, URL:

https://schoepfung.at/dl/tntOJmoJKoLJqx4KJKJKJmoO/EMAS_Umwelterkl_rung_2019.pdf (Stand: 5. Jänner 2021).

WITTWER, Héctor / KREß, Hartmut, Art.: Verantwortung, in: Theologische Realenzyklopädie:

34: Trappisten/Trappistinnen - Vernunft II, Berlin 2002, S. 574-581.

3. Bibliografische Abkürzungen

LS Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Enzyklika, FRANZISKUS, 24. Mai 2015, Bonn 2015 (= Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 202).

FT Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Enzyklika, FRANZISKUS, 3. Oktober 2020, Bonn 2020 (= Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 227).

Abstract

Das Ziel dieser Masterarbeit ist es, Lehrstücke zur ökologischen Schöpfungslehre von 1985 bis heute systematisch auf folgende Fragestellung hin zu überprüfen: „Wie kann die Verantwortung des Menschen für seine Um- und Mitwelt aus seiner Gott-Ebenbildlichkeit entwickelt werden?“

Dazu werden die Gedankengänge von Jürgen Moltmann in „Gott in der Schöpfung“ (1985), sowie von Franz Gruber in „Im Haus des Lebens“ (2001) untersucht, kritisch gewürdigt und verglichen. Außerdem wird in der Arbeit auf die Enzyklika „Laudato si. Über die Sorge um unser gemeinsames Haus“ (2015) von Papst Franziskus eingegangen.

Die Arbeit endet schließlich mit der Darstellung des Ansatzes von Andreas Benk, den er in seinem Werk „Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 2016 vorstellt, und auf mögliche praktische Umsetzungen der gewonnenen Ergebnisse.

The aim of this Master's thesis is to systematically examine doctrines on the ecological Creation theory from 1985 to the present day with regard to the following question: “How can man's responsibility for his environment and co-environment be developed from his God-likeness?”

For this purpose, the reasoning of Jürgen Moltmann in “God in Creation” (1985), as well as those of Franz Gruber in „Im Haus des Lebens“ (2001) (“In the House of Life”, translated by author) are examined, critically appraised, and compared. In addition, the work refers to the encyclical letter “Laudato si. On Care for our Common Home” (2015) by Pope Francis.

Finally, the work ends with the presentation of Andreas Benk's approach, which he describes in his 2016 work “Creation – a vision of justice”, and on possible practical implementations of the results obtained.

Lebenslauf

Ausbildungsweg

Oktober 2018 bis heute	Masterstudium Lehramt Unterrichtsfächer Katholische Religion und Mathematik an der Universität Wien
Oktober 2016 bis heute	Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Universität Wien
Oktober 2014 bis Juni 2018	Bachelorstudium Lehramt Unterrichtsfächer Katholische Religion und Mathematik an der Universität Wien
Juni 2013	Matura mit ausgezeichnetem Erfolg am Privaten Gymnasium Sacré-Coeur Wien mit Englisch als Arbeitssprache

Sprachkenntnisse

Deutsch	Muttersprache
Englisch	Fließend in Wort und Schrift CAE (Certificate in Advanced English), Level C1
Spanisch	Fließend in Wort und Schrift

Besondere Fertigkeiten

Mai 2020	Eintritt bei den franziskanischen Schwestern von der Schmerzhaften Mutter in Wien
Oktober 2017 bis Juli 2018	Freiwilliges Ordensjahr bei den franziskanischen Schwestern von der Schmerzhaften Mutter in Wien
Oktober 2013 bis Juli 2014	Freiwilliges Soziales Jahr in der Caritas Tagesstruktur am Himmel Wien