

Schöpfung und Erlösung inklusiv gedacht

Julia Enxing, Gunda Werner

Die derzeitige ökologische, pandemische und weltpolitische Krise legt die Ungerechtigkeitslandkarte offen, die sich in die Erde eingegraben hat. Denn sie zeichnet die Gefährdungen und Vulnerabilitäten nach, die seit Jahren, Jahrzehnten, Jahrhunderten bestehen und über die sonst weiter hinweggesehen werden könnte. Denn bereits jetzt sind diejenigen von der menschengemachten Schöpfungszerstörung am meisten betroffen, die bereits von der menschengemachten Ungerechtigkeit in kolonialen, rassistischen, misogynen Strukturen in prekäre Lebensverhältnisse gebracht worden sind. Die Frage, wer zu jenem Teil des Lebendigen gehört, der Schutz und Rettung bekommt, wird zum Dreh- und Angelpunkt gegenwärtiger politischer und wirtschaftlicher Entscheidungen. Die Pandemie zeigt auf, dass es sich hier um eine komplexe Krankheit handelt, die weit über eine medizinische Erfassung hinausgeht. „The COVID 19 pandemic is an ecological as well as medical problem. We ignore the ecological roots of this crisis at our peril and further ill prepare ourselves for the next pandemic.“¹ Schöpfungstheologie als die theologische Disziplin, die über die von G:tt geschaffene Welt nachdenkt, steht für einen Paradigmenwechsel und eine Reflexion über den Wert des Lebens unmittelbar im Fokus. Dabei würde es allerdings zu kurz greifen, die Herausforderungen und Aufgaben, die die aktuelle planetarische Katastrophe aufzeigt, einzig der Schöpfungstheologie ins Hausaufgabenbuch zu schreiben. Theologie insgesamt, so sie sich dem Leben und der Realität aussetzt, so sie nach den Verhältnisbestimmungen von G:tt und Welt fragt, nach dem Wirken G:ttes auf diesem Planeten (und darüber hinaus), nach der Geschichts- und Handlungsmacht der g:ttlichen Trinität, der Verantwortung des Schöpfungskollektivs sowie jedes Individuums im Netzwerk des Lebens – eine solche Theologie betrachtet diese kolonialisierte Erde nicht als ein „Add-on“ des theologischen Kanons oder der Schöp-

¹ E. Simmons, The entangled pandemic. Deep incarnation in creation, in: *Dialog* 60 (2021) 351–359, 351.

fungstheologien, sondern rückt die prekäre Situation unseres Planeten in den Fokus des eigenen „Doing Theology“.

1. Radikaler Anthropozentrismus versus Hermeneutik des Perspektivwechsels – selbst in lehramtlichen Texten?

Der niederländische Meteorologe Paul J. Crutzen war es, der unser Zeitalter erstmals im Jahr 2000 als Anthropozän bezeichnete.² Zwar handelt es sich hierbei (vorerst) um einen wertneutralen Begriff, der schlicht benennt, dass die Spezies Mensch zum stärksten Einflussfaktor für die Veränderungsprozesse auf diesem Planeten geworden ist, allerdings hört die Neutralität spätestens dann auf, wenn man die Ergebnisse unseres Einflusses in den Blick nimmt: Diversitätsverluste, Versäuerung der Böden, Plastik-verseuchte Meere und Fischbäuche, Waldbrände, Insektensterben, Flutkatastrophen ... – das Sechste Artensterben. „Füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer“ (Gen 1,28)³, ja, diesen biblischen Auftrag haben wir erfüllt – zumindest die weißen Theologien der Industrienationen. Während die lehramtlichen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils genau diesem Kolonialisierungsverhalten Rückenwind verliehen, nimmt Papst Franziskus den Wind hier langsam – wenn auch nicht vollständig – aus den Segeln und mahnt zu einem Kurswechsel. Dem Fortschritts-optimismus und der Technikgläubigkeit der 60er Jahre verhaftet, liest man noch in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Sätze, die gut und gerne als Paradebeispiele einer durch und durch anthropozentrischen Theologie verstanden werden können. So heißt es in *Gaudium et spes*: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.“ (GS 12) Ferner: „daß der Mensch, [...] auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist [...]“. (GS 24) Sowie:

„Eines steht für die Glaubenden fest: das persönliche und gemeinsame menschliche Schaffen, dieses gewaltige Bemühen der

² Vgl. P. J. Crutzen/E. F. Störmer, The „Anthropocene“. Global Chance Newsletter 41 (2000) 17–18.

³ Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache (= BigS).

Menschen im Lauf der Jahrhunderte, ihre Lebensbedingungen stets zu verbessern, entspricht als solches der Absicht Gottes.

Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen, die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren und durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen, so daß alles dem Menschen unterworfen und Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde.“ (GS 34)

Die in diesen Texten zum Ausdruck gebrachte zugrunde liegende Anthropologie bereitete zusätzlich den Boden für die fatale Haltung, dass alles, was auf Erden existiert, einzig für den Menschen da sei, von ihm genutzt und vernutzt werden darf. Aus heutiger Sicht ist theologisch nicht rekonstruierbar, wie die theologische Überzeugung, dass alles, was atmet, den Ruach Gottes in sich trägt (vgl. Ps 150,6), mit der Idee zu vereinbaren ist, dass einzig die menschliche Spezies von Gott gewollt sei.

Und in der Enzyklika *Populorum Progressio*, von Papst Paul VI. im Jahr 1967 veröffentlicht, heißt es: „Erfüllt die Erde und macht sie euch untertan (*Gen 1,28*): die Heilige Schrift lehrt uns auf ihrer ersten Seite, daß die gesamte Schöpfung für den Menschen da ist.“⁴

Sechzig Jahre später scheint es, als ob die Folgen, die dieser massive, radikal-anthropozentrische Weltzugang bewirkt hat, selbst das kirchliche Lehramt derart schockieren, dass andere Töne angeschlagen werden. Gerade die Enzyklika *Laudato si'* enthält Anthropozentrismus-kritische Passagen, die eine demütigere Haltung des Menschen evozieren wollen, so beispielsweise:

„Nach einer Zeit irrationalen Vertrauens auf den Fortschritt und das menschliche Können tritt jetzt ein Teil der Gesellschaft in eine Phase stärkerer Bewusstheit ein. Es ist eine steigende Sensibilität für die Umwelt und die Pflege der Natur zu beobachten, und es wächst eine ehrliche, schmerzliche Besorgnis um das, was mit unserem Planeten geschieht. Wir geben einen – wenn auch sicherlich unvollständigen – Überblick über jene Fragen, die uns

⁴ Paul VI., Enzyklika des Heiligen Vaters Papst Paul VI. „*Populorum Progressio*“ über die Entwicklung der Völker. 26. März 1967, in: AAS 59 (1967) 257–299.

heute beunruhigen und die wir jetzt nicht mehr unter den Teppich kehren können. Das Ziel ist nicht, Informationen zu sammeln oder unsere Neugier zu befriedigen, sondern das, was der Welt widerfährt, schmerzlich zur Kenntnis zu nehmen, zu wagen, es in persönliches Leiden zu verwandeln, und so zu erkennen, welches der Beitrag ist, den jeder Einzelne leisten kann.“ (LS 19)⁵

Und manche Passagen aus *Laudato si'* lesen sich geradezu als Kontrastfolie zur oben zitierten Stelle aus *Gaudium es spes* 24. So etwa:

„Doch es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen‘ zu denken und zu vergessen, dass sie einen Eigenwert besitzen. Jedes Jahr verschwinden Tausende Pflanzen- und Tierarten, die wir nicht mehr kennen können, die unsere Kinder nicht mehr sehen können, verloren für immer. Die weitaus größte Mehrheit stirbt aus Gründen aus, die mit irgendeinem menschlichen Tun zusammenhängen. Unseretwegen können bereits Tausende Arten nicht mehr mit ihrer Existenz Gott verherrlichen, noch uns ihre Botschaft vermitteln. Dazu haben wir kein Recht.“ (LS 33)

Die Verbundenheit aller Lebenden im Sinne einer ganzheitlichen Ökologie hat mit Papst Franziskus somit auch Eingang in lehramtliche Schöpfungsaussagen gefunden. Kritisch zu hinterfragen ist hierbei dennoch, ob die grundlegenden Denkvoraussetzungen nicht in einer anthropozentrischen Denkweise verhaftet bleiben, die letztlich doch die Verschiedenheit der Bewohnenden des gemeinsamen Hauses betont und zudem die Heilsgeschichte auf die Menschwerdung Gottes für die Menschen konzentriert. Zwar kritisiert Papst Franziskus die oftmals lebensverachtenden Dynamiken liberaler Marktwirtschaften, fordert darüber hinaus ein Ende der Ausbeutung und Ver zweckung unseres Planeten Erde, bleibt bei all dem aber dennoch einer anthropozentrischen Perspektive verhaftet, die das zugrunde liegende Verständnis des Menschen als besonders geliebtem Individuum nicht verlässt und nach wie vor suggeriert, dass „Natur“ einzig zugunsten des Menschen geschaffen wäre – so auch die Kritik der

⁵ Franziskus, Enzyklika „Laudato si'“ von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus. 24. Mai 2015, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApSt 202), Bonn 2015 (= LS).

feministischen Theologin Sharon A. Bong: „Throughout *LS*, anthropocentrism is insisted upon despite its excesses.“⁶

Selbstverständlich kann es auch theologischerseits nicht darum gehen, die Nähe zwischen G:tt und Mensch zu negieren oder zu relativieren. Und doch betont eine solche Schöpfungstheologie: „the infinite God who dwells within all things [...], that God who dwells within also infinitely transcends the world at every point“.⁷ Als Geschöpf unter Geschöpfen sind wir Teil des Genesiskollektivs, als *Imago Dei* sind wir in das Beziehungsgeschehen von G:tt und Welt hineingenommen – den Höhepunkt findet dieses g:ttlich-menschliche Nahverhältnis (zumindest aus christlicher Perspektive) in der Fleischwerdung des Logos im Juden Jesu von Nazareth. Dass aber auch die Inkarnationstheologie im Sinne einer *Deep Incarnation* keinesfalls auf den Menschen enggeführt werden muss, dazu später mehr.

2. Gemeinschaft statt Herrschaft – oder: Evolution first!

Dass aus all diesen theologischen Kernaussagen aber keinesfalls zwangsläufig ein starker Anthropozentrismus folgen muss, der noch dazu auf Kosten anderen Lebens aufrechterhalten wird, zeigen für Unrechtszusammenhänge sensibilisierte Theolog:innen auf – so zum Beispiel Elizabeth Johnson. Im Dialog mit der Evolutionstheorie Charles Darwins argumentiert sie, dass nur eine Schöpfungstheologie, die sich von der Konzentration auf den Menschen freimacht, in gegenwärtiger Zeit davon überzeugen kann, einen neuen Weg im Umgang und Zueinander der geschaffenen Welt zu suchen. Ihr geht es darum, dass die Erkenntnis, dass alles Miteinander durch einen evolutionären Prozess miteinander verbunden ist, zu einem wirkungsvollen Umdenken führen sollte. Sie spricht von Schöpfung und argumentiert damit explizit theologisch – dies wird auch im Titel ihres 2015 publizierten Buches deutlich, in dem sie mit einem

⁶ S. A. Bong, Not Only for the Sake of Man. Asian Feminist Theological Responses to *Laudato Si'*, in: G. Ji-Sun Kim/H. P. Koster (Hrsg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis 2017, 81–96, 87 (Hervorhebung im Original). Vgl. ebd., 86–88.

⁷ E. Johnson, *Ask the Beasts. Darwin and the God of Love*, London/New York 2015, 147.

Zitat aus dem Buch Hiob vorschlägt, die Tiere zu fragen, wie sie den Zusammenhang zwischen G:tt, Schöpfung und Leid verstehen: „Ask the Beasts.“⁸

Johnson ist sehr entschieden, dass eine wirkliche theologische Umkehr zur Erde nur in einem theologischen Dialog mit Darwin möglich ist, weil sie davon überzeugt ist, dass im Gespräch mit Darwins Evolutionstheorie das wesentliche Paradigma zu entwickeln sei, das für eine Schöpfungstheologie in der gegenwärtigen Zeit notwendig ist. Damit vertritt sie einen Ansatz, den auch die kanadische Theologin und Biologin Heather Eaton stark macht, wenn sie von der Notwendigkeit spricht, Schöpfungstheologie auf Grundlage von Evolutionstheorie(n) zu entwickeln. Auch aus Eatons Perspektive ist es verhängnisvoll, Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie als zwei Stränge unterschiedlicher Weltdeutung parallel nebeneinander laufen zu lassen oder gar Evolutionstheorien in bestehende Schöpfungstheologien (nachträglich, aufgrund des Drucks nicht-theologischer Wissenschaften) zu „integrieren“. Religionen und ihre Weltdeutungen sind selbst Produkte evolutiven Geschehens, sie sind der Entstehung der Welt nicht vorgeordnet. Heather Eaton bringt dies wie folgt auf den Punkt:

„Humans are but one recent evolutionary moment of Earth, maybe even a glorious one, in a drama of 4.5 billion years of planetary activities. And Earth is but one planet, in one solar system, in one galaxy, in a universe with inestimable billions of galaxies, dominated by dark matter and dark energy, within an expanding fabric of space and time, of approximately 13 billion years and counting. Is it conceivable that Christianity has the measure of the universe? Is it credible that Christianity is an accurate reference point of, and can account for, all this reality?“⁹

Selbst die Überzeugung, dass G:tt das Dasein hervorgebracht hat, darf nicht von der Tatsache ablenken, dass unsere theologischen Reflexionen über die Entstehung und den Zusammenhang der Geschöpfe und die biblisch bezeugten ätiologischen Erklärmuster späte Theorien über auch damals bereits längst Vergangenes sind. Wenn

⁸ E. Johnson, Ask the Beasts (s. Anm. 7).

⁹ H. Eaton, An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity, in: G. Ji-Sun Kim/H. P. Koster (Hrsg.), Planetary Solidarity (s. Anm. 6), 19–44, 44.

Eaton, Johnson und andere die Bedeutung der Evolutionstheorie(n) für eine zeitgemäße Theologie hervorheben, dann fordern sie damit zugleich eine Kenntnis der Evolutionstheorie(n). Eaton fordert deshalb mitunter eine „ecological literacy“ ein, um jenen, den Theologien attestierten, „ökologischen Analphabetismus“ endlich zu überwinden: „Ecological literacy should be the foundation for religious education.“¹⁰ Über Schöpfung und Ökologie kann nur sprechen, wer Kenntnisse sowohl über die Entstehung als auch den aktuellen Zustand unseres Planeten und seiner Bewohner:innen hat.¹¹

Für Johnson sind zwei grundsätzliche, in der Evolutionstheorie enthaltene, Einsichten von besonderer Relevanz für ein theologisches Weiterdenken: Sterben und sogar Aussterben gehört zur Natur in ihrem evolutionären Prozess, und alles Lebendige ist miteinander verbunden. Mit diesen beiden Grundlagen kann sie sich zu dem Eintritt des Menschen in den Evolutionsprozess theologisch innovativ sowie kritisch verhalten. Johnson plädiert gerade auch angesichts der Geschichte des Herrschafts-Paradigmas, welches sich aus einer spezifischen Deutung von Gen 1,28 ergibt, leidenschaftlich dafür, das Paradigma der Verbundenheit und der Gemeinschaft als hermeneutischen Schlüssel sowohl für die Theologie als auch für das persönliche Leben zu setzen. Das Gemeinschaftsparadigma, durch das sie das Modell der Herrschaft wirksam ersetzen möchte, versteht die Welt und den Menschen von vorneherein in einer anderen Beziehung. Es zeigt, dass alle Geschöpfe endlich geschaffen und eingebunden sind in die natürliche Welt und dies mit jeder Faser ihres Wesens. Schon biologisch stehen Geschöpfe in reziproken Beziehungen zur Welt. Der Mensch als Geschöpf unter Geschöpfen hat durch den Willen, den Intellekt, das Bewusstsein und die Freiheit die Fähigkeit, sich dieser Interdependenz bewusst zu werden, und die Verantwortung, aus ihr zu leben.¹² Auch Papst Franziskus betont diesen Gedanken in *Laudato si'*:

¹⁰ Ebd., 41.

¹¹ Vgl. J. Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: M. Lintner (Hrsg.), Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik. Interdisciplinary Animal Ethics, Bd. 1, Baden-Baden 2021, 161–180.

¹² Vgl. J. Enxing, Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren, München 2022.

„Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Beziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben.“ (LS 240)¹³

Die von Johnson und anderen eingebrachte Perspektive hat weitreichende Konsequenzen, denn sie bedeutet eine Verabschiedung von der Vorstellung, dass sowohl die Schöpfung als auch die Erlösung auf den Menschen hin zentriert sei.

Unmittelbar ließe sich an die Aussage im Römerbrief anknüpfen: die gesamte Schöpfung sei es, die in Wehen liegt, seufzt und der Erlösung harret. „Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung mit uns gemeinsam schreit und mit uns zusammen an der Geburt arbeitet – bis jetzt!“ (Röm 8,22; BigS)¹⁴ Die gesamte Schöpfung ist der Erlösung bedürftig – der Mensch als Geschöpf unter Geschöpfen wird hier in den Gesamt-Erlösungszusammenhang eingebettet. Damit ist klar: Es gibt keine Erlösung des Menschen an der mehr-als-mensch-

¹³ Vgl. D. A. Lane, *Theology and Ecology in Dialogue. The Wisdom of Laudato Si'*, Dublin 2020, 48.

¹⁴ Gerade der Gedanke des Seufzens der Schöpfung eröffnet für die Theologie eine schöpfungstheologische Pneumatologie, auf die auch Elizabeth Johnson aufmerksam macht, indem sie die Anwesenheit des Geistes in der Schöpfung sieht und dies noch bis in die spontanen Mutationen hineindenken kann. Darüber hinaus hat Bradford Hinze immer wieder darauf hingewiesen, dass gerade das Seufzen der Geschöpfe als ein Ausdruck des Geistes gelesen werden soll, ein Ausdruck der jene miteinander verbindet, die unterdrückt und verwundet sind: sowohl die Schöpfung als auch Menschen mit (mehrfacher) Diskriminierung- und Gewalterfahrung. Hier wäre eine neue Pneumatologie zu schreiben. Vgl. dazu aktuell: B. E. Hinze, *Confronting a Church in Controversy*, Mahwah 2022, 18–23.

lichen Schöpfung vorbei. Und auch wenn es in der Offenbarung des Johannes heißt: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Joh 21,1; BigS), dann wird deutlich, dass die Neuschaffung der Welt die gesamte Schöpfung umfasst; damit ist die Perspektive längst über die Menschheit hinaus geweitet. Somit wird nicht nur im Schöpfungs-, sondern auch im Erlösungsgeschehen die Engführung auf den Menschen transzendiert. Jesajas eschatologische Vision, der sogenannte „Jesaja’sche Tierfrieden“ (Jes 11,6–8), kann ein Reich Gottes nicht ohne eine Gemeinschaft von Menschen, Tieren, Flora und Fauna imaginieren. Elizabeth Johnson spricht deswegen auch konsequent von einer „cosmic redemption“¹⁵, weil die Erlösung die ganze Welt meine.

Der Mensch ist Teil von Gottes Liebesgeschichte mit der Welt und nicht der Höhepunkt, wie ihn die Tradition verstanden hat. Johnson plädiert dafür, diesen ‚Höhepunkt‘ anders zu verstehen, indem sie die Verbundenheit herausstellt. Dies bedeutet in der Konsequenz, die Frage nach der Erlösung anders zu stellen: Nicht, weil die Menschen sündigten, wurde Jesus Mensch, sondern weil Gott so seiner Liebe zur Welt Ausdruck verleihen wollte. Allerdings ist ihre theologische Hermeneutik von einem Gottesbild getragen, das sich an der Liebesmetapher für diese Schöpfung orientiert und damit die Erlösung inklusiv denken lässt: nicht auf den Menschen hin, nicht für den Menschen alleine, sondern für die ganze Schöpfung. Deshalb bleibt für Johnson nur eins: eine Umkehr zur Erde, ein Sich-Verlieben in die Erde. Diese Umkehr ist eine ethische Umkehr, die die Gleichberechtigung für den Lebensraum allen zuspricht. Damit gilt Erlösung für alle! Johnson ist hier sehr dezidiert: „Even if Adam and Eve and their descendants were still innocently in the Garden, this would have happened; it is the way love acts.“¹⁶ Mit dieser Relativierung des Menschen bei gleichzeitigem Anspruch an den Menschen, verantwortlich zu handeln, will Johnson die Motivation für das Handeln und die Bilder für das Selbstverständnis des Menschen verändern. Sie tut dies, indem sie den Menschen einordnet in den langen evolutiven Prozess und ihn in diesen Prozess hinein egalisiert. Zugleich stellt sie die Differenz heraus, die den Menschen als vernunft-, freiheit- und willensbegabtes Geschöpf ausmacht.

¹⁵ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 222.

¹⁶ Ebd., 226.

3. Theologische Tiefenbohrungen – *Deep Incarnation* – *Deep Resurrection*

Johnson orientiert sich christologisch am Konzept der *Deep Incarnation*¹⁷, um die anthropozentrische Perspektive auch in der Inkarnationstheologie aufzubrechen. Mit Darwin erinnert sie daran, dass Sterben und Schmerz Teil des evolutionären Prozesses sind und Darwin das Erdreich mit einem „huge old museum that preserves and displays ancient curiosities“¹⁸ verglich. Wer heute über die Erde geht, geht über einen riesigen Friedhof ausgestorbener Lebewesen. Jedoch ist das Aussterben durch evolutionäre Prozesse völlig unabhängig von menschlichem Handeln und menschlicher Sünde. Vielmehr sind Schmerz, Sterben und Leiden Teil der Evolution und die Bedingung für neues Leben, Überleben und Weiterleben. Damit sind sie aber weder eine Bestrafung Gottes für Sünden noch entspringen sie der Vorsehung Gottes, um Menschen zum Besseren zu lenken. Schmerz, Leiden und Tod sind zunächst moralisch neutral, weil sie Teil des evolutionären Prozesses sind.¹⁹ „Without pain, no further exploration of life’s potential forms; without death, no new life.“²⁰ Wird dieses Leiden theologisch reflektiert, so kann eine Theologie der *creatio continua* – so Johnson – dieses Leiden nicht ignorieren, es ist vor allem nicht so zu rechtfertigen, dass jedes Leid als evolutionär unabwendbares Leid verstanden wird. Theologisch ist es daher notwendig zu fragen, was die Notwendigkeit des Todes mit dem Gottesglauben zu tun hat und wie diese beiden zueinanderstehen. Wie kann also Gott als Gebendes allen Lebens gedacht werden angesichts einer Schöpfung,

¹⁷ Vgl. D. Minch, Die Rolle des Geistes in einer evolutionären Welt. *Deep Incarnation* und *Deep Resurrection*, in: M. Seewald (Hrsg.), *Gott ist Geist. Perspektiven der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2022; N. H. Gregersen, „The Cross of Christ in an Evolutionary World“, *Dialog* 40 (2001), 193; N. H. Gregersen, „The Extended Body of Christ. Three Dimensions of Deep Incarnation“, in: ders. (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 225–26; D. Edwards, „Every Sparrow That Falls to the Ground. The Cost of Evolution and the Christ-Event“, *Ecotheology* 11 (1/2006); D. Edwards, *Deep Incarnation: God’s Redemptive Suffering with Creatures*, Duffy Lectures in Global Christianity, Maryknoll, NY 2019; E. A. Johnson, „Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology“, in: N. H. Gregersen (Hrsg.), *Incarnation* (s. Anm. 17), 137–38.

¹⁸ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 181.

¹⁹ Vgl. ebd., 182.

²⁰ Ebd., 182.

die dem Tod untersteht, wenn dieser Tod nicht Folge der Sünde ist? „As such, they [pain, suffering and death; G. W./J. E.] are woven into the very fabric of the origin of species, and need to be distinguished from the harm human beings do.“²¹ Johnson betont, dass G:ttes Geist inmitten des Leids ist, und fragt nach der spezifischen christologischen Relevanz in diesem Leiden und Sterben. Die Fleischwerdung G:ttes in Jesus betont über die christologischen Reflexionen hinaus das Eingehen G:ttes in die evolutionäre Geschichte. „Now incarnation enacts a radical embodiment whereby the Word/Wisdom of God joins the material world, sharing in the conditions of the flesh in order to accomplish a new level of union between Creator and creature.“²² *Deep Incarnation* weitet den Blick über die Menschen hinaus und in der Betonung der Fleischwerdung bedeutet dies, dass sich Jesus in alle Materialitäten und ihre Bedingungen hineinbegeben hat: „For as we have seen, the point of incarnation is that the eternal God in Christ has so conjoined himself to the material world that the bodiliness of Jesus (and in him all material life forms) will forever be united with God.“²³ An anderer Stelle heißt es:

„Deep Incarnation‘ is the view that God’s own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life story of Jesus the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence (‘all flesh‘), shared and ennobled the fate of all biological life forms (‘grass‘ and ‘lilies‘), and experienced the pains of sensitive creatures (‘sparrows‘ and ‘foxes‘) from within. Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment that reaches into in [sic!, J. E./G. W.] the roots (radices) of material and biological existence as well as into the darker sides of creation: *the tenebrae creationis*.“²⁴

²¹ Ebd., 190.

²² E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 196.

²³ N. H. Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: ders. (Hrsg.), *Incarnation* (s. Anm. 17), 225–251, 250. Vgl. J. Enxing, *Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen „animal turn“ in der Theologie*, in: dies./S. Horstmann/G. Taxacher (Hrsg.), *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?*, Darmstadt 2022, 151–182.

²⁴ N. H. Gregersen, *The Extended Body* (s. Anm. 23), 225–226. Hervorhebungen im Original.

Johnson fasst es so ins Wort: „[T]he flesh assumed in Jesus Christ connects with all humanity, all biological life, all soil, the whole matrix of the material universe down to its very roots.“²⁵ Inkarnation ist in diesem Sinne ein kosmisches Geschehen, weil es Jesus mit allem verbindet, was auf dieser Erde war, ist und sein wird (informierte Materie). In diesem Sinne hält auch Gregersen fest: „the divine Logos genuinely ‚became flesh‘ and was present in Jesus as flesh, with the flesh of others, and for all flesh.“²⁶ Ist Inkarnation aber mehr als die Vergebung der Sünden, sondern ein Hineingehen in die Materialität der evolutiven Welt, ihren Schmerz und ihr Sterben, dann ist G:tt mit dem darwin’schen Baum des Lebens tief, eben ‚deep‘, verbunden. Ist diese Form der Vereinigung G:ttes mit allem materiellen Leben auf Erden Sinnbild der Verbundenheit G:ttes mit dieser Welt, dann ergibt sich daraus eine Notwendigkeit, die enge Verbindung mit allem Geschaffenen in einer anderen Weise zu denken, als dies gegenwärtige Schöpfungstheologien tun, wenn sie zum Beispiel von einem Haus sprechen und so von einem Innen und Außen sowie von verschiedenen Bereichen ausgehen, und die menschliche Schöpfung als Besonderheit herausstellen. Wird diese Theologie konkretisiert und erneut in den Kontext der gegenwärtigen pandemischen Situation gestellt, dann wird diese tiefe – allerdings ignorierte – Verbundenheit mehr als deutlich. „The pandemic is an *apokalypsis* (to reveal or unveil) of the interconnectivity and interrelationality of all existence.“²⁷ Johnson geht es um die umfassende Solidarität und das umfassende Dasein G:ttes inmitten der durch Schmerz und Leid gekennzeichneten Evolution: „Seemingly absent, the Giver of life is silently present with all creatures in their pain and dying. [...] The cross gives warrant for locating the compassion of God right at the center of the affliction.“²⁸

Überhaupt ist zu fragen, wie so von Inkarnation und Erlösung gesprochen werden kann, dass diese den Verwobenheiten, der

²⁵ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 196.

²⁶ N. H. Gregersen, *The Extended Body of Christ* (s. Anm. 23), 231. Vgl. J. Enxing, *Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen „animal turn“ in der Theologie* (s. Anm. 24).

²⁷ E. Simmons, *The entangled pandemic* (s. Anm. 1), 352.

²⁸ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 206.

„interconnectedness“ des Planeten gerecht werden.²⁹ Die postkoloniale Theologin Jea Sophia Oh greift in ihrem Beitrag „Cross, and a Paradox of Life from Death: A Postcolonial Eco-Christology“ den von Catherine Keller entworfenen Begriff der „*intercarnation*“ auf und bildet damit die beschriebene Verwobenheit sowohl inkarnationstheologisch als auch soteriologisch eindrücklich ab: „Life is interconnected. This entangled planetary body as a whole is the incarnation of Christ that Keller calls ‚intercarnation‘. Intercarnation is that we still repeatedly crucify. [...] By ruining seeds and the Earth, we crucify God’s body.“³⁰ Oh spricht davon, dass die gesamte Natur eine vom Menschen kolonialisierte sei. „Human beings have colonized other planetary beings and the planet herself to the extent that life itself is now under threat. Nature has become the subaltern.“³¹ Ausgehend von einer postkolonialen Christologie entwickelt Oh ihr Verständnis von „nature“ als „subaltern“:

„Indeed, Jesus died as a subaltern who could not save himself from colonial violence. Gayatri Chakravorty Spivak points out that the subaltern is denied access to both mimetic and political forms of representation. An example of mimetic forms of representation is the media’s portrayal of human beings. Subaltern groups are usually underrepresented or presented in inferior ways in the media. Jesus was crucified as a mimetic and political subaltern, that is, as a member of a group without adequate cultural and political representation. His words, *Eli, Eli, lema sa-*

²⁹ Vgl. LS 86: „[...] dass kein Geschöpf sich selbst genügt, dass die Geschöpfe nur in Abhängigkeit voneinander existieren, um sich im Dienst aneinander gegenseitig zu ergänzen“. Vgl. J. Enxing, Entschieden anders?! Anthropozentrismus-kritische Impulse für eine multispeziessensible Schöpfungstheologie, in: ÖR 70 (3/2021) 300–317.

³⁰ J. S. Oh, Seeds, Cross and a Paradox of Life from Death. A Postcolonial Eco-Christology, in: K. G. Ji-Sun/H. P. Koster (Hrsg.), Planetary Solidarity (s. Anm. 6), 207–217, 216 (Binnenzitat aus: C. Keller, Cloud of the Impossible, New York 2015, 308).

³¹ Ebd., 213. Vgl. LS 2: „Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir ihre [der Erde, Anm. J. E.] Eigentümer und Herrscher seien, berechtigt, sie auszuplündern.“ Vgl. S. Voges, Tiere, unsere Mitbewohner im gemeinsamen Haus. Eine Konkretisierung von Laudato si’ in der Spur einer theologischen Zoologie; in: ders. (Hrsg.), Christlicher Schöpfungsglaube heute. Spirituelle Oase oder vergessene Verantwortung, Ostfildern 2020, 141–151, 144.

bachthani? (My God, my God, why have you forsaken me?) were scattered into the air as a mute signal of the very concrete powerlessness of the subaltern. Jesus as a subaltern was entirely muted. When I see the crucified Jesus as a postcolonial subject, I find resonances between Jesus's powerlessness and the subjugation of nature by human colonization. Spivak suggests a marginalized woman as a gendered subaltern in patriarchal systems. Spivak's notion of the subaltern makes me recognize nature as an ecological subaltern in this anthropocentric world. Similar to the human subaltern as the 'othered subject' nature is the 'othered subject' insofar as it is subjugated by discursive management and control. The worldly sovereign power of the colonizer exercises destructive activities, such as killing, marginalization, oppression, exploitation, coercion, contamination of the environment, and the destruction of the ecosystem. The latter is expressed by way of the Korean word *jugim* (killing). *Jugim* is not death, because death is a part of life and always exists as a necessary aspect of the process of life. Rather, *jugim* means all the activities of an anti-life, a package of social pathology. In contrast, the Korean term *salim* means making things alive, restoring, and enlivening. Is the cross only a sign of *jugim*? Or can the cross become a sign of *salim*?³²

Wie Johnson – dies wird im Folgenden noch aufgezeigt –, so unterscheidet auch Oh ein Sterben im Sinne eines evolutionär bedingten, notwendigen Sterbens von einem Sterben, das auch sie als „Morden“ bezeichnet. Vor diesem Hintergrund und der Deutung von Natur als subaltern stellt sie die Frage nach Kreuz und Erlösung neu. Kellers Theorie der „intercarnation“, die das Inkarnationsverständnis sowohl auf die mehr-als-menschliche Materie ausweitet und zugleich das Fleischwerden als Beziehungsgeschehen zwischen den Entitäten betrachtet, hat unmittelbare Auswirkungen auf unser Verständnis von Kreuz und Auferstehung. Beides, so wird deutlich, muss inklusiv gedacht werden. Deswegen ist auch die Auferstehung im Sinne einer „deep resurrection“³³ zu verstehen, denn auch die Auferste-

³² J. S. Oh, *Seeds, Cross, and a Paradox of Life from Death* (s. Anm. 30), 210 (Hervorhebungen im Original).

³³ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 208.

hung ist eine körperliche, materielle: „The evolving world of life, all of matter in its endless permutations, will not be left behind but will likewise be transfigured by the resurrecting action of the Creator Spirit.“³⁴

Diese Verbundenheit ist, so Johnsons Ansatz, besonders vom evolutionären Prozess zu lernen und findet insbesondere in der biblischen Vision der Gemeinschaft ihren Ausdruck. Denn die massenweise Auslöschung von Spezies oder die rasante Veränderung der Lebensumwelt ist das Ergebnis eines menschenverursachten Handelns. Vor allem aber sind die Veränderungen zu schnell, als dass eine Adaption für die Geschöpfe möglich wäre. Der Mensch also, so Johnson,³⁵ handelt als ein machtvoller Akteur der bestehenden Evolution und zerstört in diesem Handeln ganze Lebensräume und verändert die Umgebung so radikal, dass alle Geschöpfe, der Mensch inklusive (!), einer Anpassung nur mit Verlusten oder gar nicht nachkommen können. Was also gerade geschieht, ist insofern nicht natürlich, als dass es willentlich herbeigeführt wird. Johnson ist sehr klar, wenn sie sagt, die passende Analogie zum derzeitigen Prozess ist nicht evolutionäre Veränderung und Anpassung, die immer auch Sterben und Aussterben beinhaltet, also evolutionäre Kategorien, sondern Mord.³⁶ Weil der derzeitige Prozess menschengemacht und willentlich ist, ist er zugleich doch veränderbar, er ist nämlich wenigstens zu verlangsamten. Deswegen sieht Johnson die Notwendigkeit einer Umkehr zur Erde, die für sie drei Dimension beinhaltet: zuerst die intellektuelle Dimension, die bedeutet, von einer anthropo-/androzentrischen zu einer theozentrischen Interpretation der Welt als Schöpfung zu kommen. Dafür müssen in den religiösen Begriffen von Schöpfung und Erlösung andere Lebewesen inkludiert werden. Dies verstärkt das Geschenkt-Sein der Schöpfung, denn diese ist nicht vom Menschen oder primär für den Menschen, sondern von G:tt. Zweitens ist eine emotionale Umkehr zur Erde notwen-

³⁴ Ebd., 209.

³⁵ E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 7), 214.

³⁶ Vgl. ebd., 251. Vgl. G. Werner, Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen, in: *HerKorr Spezial: Verlorenes Paradies? Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht* (2020) 15–17.

dig,³⁷ denn diese würde deutlich machen, dass keine Ausdifferenzierung zwischen dem Menschen und anderen Geschöpfen möglich ist, denn alles ist durch den Evolutionsprozess miteinander verbunden. Emotional ist das Gefühl für Gemeinschaft mit der natürlichen Welt notwendig.³⁸ Zuletzt hat diese Umkehr ethische Implikationen, denn die universale Moral ist nicht limitiert auf die Menschen. Hierfür hat Celia Deane-Drummond den Begriff der „Intermoralität“³⁹ geprägt. Heute ist die ökologische Bedrohung nicht einfach ein weiteres Unrechtsthema neben Rassismus, Armut, Kolonialismus, Misogynie, sondern die grundlegende Folie, auf der das alles geschieht.⁴⁰ Die Zerstörung der Umwelt in dem Maße, wie sie heute erlebbar ist, hat darüber hinaus ihre Wurzeln in einem spezifischen Menschenbild, das die Natur als geringer und nur bestimmte Menschen als Menschen einschätzt und damit andere zur Natur gehörig gedeutet und dementsprechend entrechtet und ausgebeutet hat. So wurden Indigene und nicht-weiße Menschen, aber auch Frauen, nur in abgestufter Form, wenn überhaupt, als Menschen angesehen. An dieser Stelle zeigt sich aber die Kehrseite einer anthropo-/androzentrischen Sicht, denn schützenswert ist die Natur ja nicht gewesen, sondern im Paradigma des Beherrschens zu unterwerfen.⁴¹ Theologisch ist diese Geschichte heute noch weiter aufzuarbeiten, wie es in postkolonial-feministischen Studien getan wird.

Allerdings würde *Deep Incarnation* und *Deep Resurrection* auch weitergedacht werden können, so dass das Drama der eschatologischen Theodizee,⁴² welches in systematischer Theologie auf die

³⁷ Vgl. E. Johnson, *Ask the Beasts* (s. Anm. 8), 258.

³⁸ Vgl. hierzu auch LS 19.

³⁹ Vgl. C. Deane-Drummond, *The Wisdom of the Liminal. Evolution and Other Animals in Human Becoming*, Grand Rapids/Cambridge 2014, hier bes. „Inter-subjective and Intermoral Evolution“, 133–141. Vgl. auch *dies.*, *Deep History, Amnesia, and Animal Ethics. A Case for Inter-Morality*, in: *PSCF* 67 (4/2015) 263–270, 264.

⁴⁰ Vgl. G. Werner, *Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen* (s. Anm. 36).

⁴¹ Vgl. J. Enxing, *Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen*, in: S. Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021, 77–106.

⁴² Vgl. dazu auch E. Simmons, *The entangled pandemic* (s. Anm. 1), 354–356.

G:tt-Mensch-Relation bezogen ist,⁴³ erweitert werden müsste.⁴⁴ Müsste nicht auch die Schöpfung Teil der eschatologischen Theodizee sein, so dass nicht ohne das Angesicht der Schöpfung und ihrer Zerstörung Heil sein kann? Müsste nicht zumindest denkbar sein können, dass die offenen Fragen, die derzeit im Blick auf den Subjektstatus der Natur, auf die Erkenntnis- und Erinnerungsfähigkeit von Tieren debattiert werden, in eine eschatologische Offenbarung einbezogen werden, so dass nicht jetzt entschieden ist, dass Tiere oder Pflanzen oder Flüsse gar nicht vergeben können? Müsste der Mensch sich von G:tt anfragen lassen müssen, was er:sie mit der Schöpfung angestellt hat? Unseres Erachtens wird es höchste Zeit, die eschatologische Theodizee um die nicht-menschliche Welt zu erweitern.

⁴³ Die im deutschsprachigen Raum für eine eschatologische Theodizee stehenden Entwürfe sind v. a. *D. Ansorge*, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergabung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2009; *A. Kreiner*, *Gott und das Leid*, Paderborn ⁴1999; *R. Ammicht-Quinn*, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Fribourg/Freiburg i. Br. 1992; *M. Striet*, *Versuch über die Auflehnung*, in: H. Wagner/K.-H. Menke (Hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg i. Br. 1998, 48–89.

⁴⁴ Einige Ideen stammen aus den Reflexionen des Seminars „Schöpfungstheologie in gegenwärtigen Theologien – Schnittpunkt theologischer Auseinandersetzungen zwischen Soteriologie und Anthropologie“ im Sommersemester 2022 an der Ruhr-Universität Bochum, in dem wir eine intensive Auseinandersetzung mit den Themen auch in einer gemeinsamen Sitzung hatten.