

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei GTVH/De Gruyter in der Zeitschrift *Verkündigung und Forschung* am 13. Februar 2021 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.14315/vf-2021-660106/>

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-NonCommercial (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com.

Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Wolfgang Schürger

Bewahrung der Schöpfung – Christliche Hoffnung für die Erde

in: *Verkündigung und Forschung* 66 (2021), S. 31–46

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2021

<https://doi.org/10.14315/vf-2021-660106>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/de/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-zeitschriften>

Ihr IxTheo-Team



Bewahrung der Schöpfung - Christliche Hoffnung für die Erde

- Louk Andrianos u.a.: Kairos for Creation. Confessing Hope for the Earth. The „Wuppertal Call“ – Contributions and Recommendations from an International Conference on Eco-Theology and Ethics of Sustainability, foedus Solingen 2019 (= For Human Rights, Vol. 20).
- Heinrich Bedford-Strohm (Hg.): Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 2009.
- Brigitte Bertelmann/Klaus Heidel (Hg.): Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, oekom München 2018.
- Leonardo Boff/Mark Hathaway: Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität, Butzon & Bercker Kevelaer 2016.
- Anne Burkhardt (Hg.): Schöpfung – für Geld nicht zu haben, Lutherische Verlagsanstalt Leipzig 2016.
- John Chryssavgis/Bruce V. Foltz (Hg.): Towards an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation, Fordham Press New York 2013.
- Ernst M. Conradie/Hilda P. Koster (Hg.): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, T&T Clark London u.a. 2020.
- Lisa E. Dahill/James B. Martin-Schramm (Hg.): Eco-Reformation. Grace and Hope for a Planet in Peril, Cascade Book Eugene OR 2016.
- Thomas Dienberg/Stephan Winter (Hg.): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato sí für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, Pustet Regensburg 2020.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): „Geliehen ist der Stern, auf dem wir leben“. Die Agenda 2030 als Herausforderung für die Kirchen. Ein Impulspapier der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2018 (= EKD-Texte 130).
- Papst Franziskus: Laudato sí. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Umwelt-Enzyklika mit Einführung und Themenschlüssel, Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2015.
- Constantin Gröhn: „Bewahrung der Schöpfung“ in der Krise – ein Denkanstoß, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Bewahrung_der_Schoepfung_in_der_Krise_2020-05-13.pdf (aufgerufen am 18.7.2020)
- Anselm Grün/Alois Seufferling: Benediktinische Schöpfungsspiritualität, Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach ³2008 (= Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 100).
- Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Dritte, überarbeitete Aufl. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2006.
- Traugott Jähnichen u.a. (Hg.): Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 9 Nachhaltigkeit, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2016.
- Bernd Janowski/Christoph Schwöbel (Hg.): Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch. Beiträge zum Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2016.
- Christian Link: Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, neukirchener theologie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Ursula Lorenz: Umweltethik – ein evangelisch-katholischer Vergleich, V&R unipress Göttingen 2013.
- Jürgen Moltmann: Ethik der Hoffnung, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2010.
- Markus Patenge u.a. (Hg.): Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung, Pustet Regensburg 2016.

Konrad Schmid (Hg.): Schöpfung, Mohr Siebeck Tübingen 2012 (= Themen der Theologie 4; UTB 3514).

Friedrich Schorlemmer: Unsere Erde ist zu retten. Haltungen, die wir jetzt brauchen, Herder Freiburg i.Br. 2016.

Bethany N. Sollereder: God, Evolution, and Animal Suffering. Theodicy without a Fall, Routledge Abingdon/New York 2019.

Ama'amalele Tofaeono: Eco-Theology: AIGA – The Household of Life. A Perspective from Living Myths and Traditions of Samoa, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene Erlangen 2000 (= World Mission Script 7).

Weitere Literatur

Monika Amlinger: Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung. Der Konziliare Prozess und die trinitarische Schöpfungstheologie Jürgen Moltmanns und Gisbert Greshakes, Pustet Regensburg 2019 (= eichstätter studien NF 81).

Almut Beringer: Reformation – Transformation – Nachhaltigkeit. Schöpfungsverantwortung als Christusbefolgung, oekom München 2017.

Die deutschen Bischöfe: Kommission für gesellschaftliche Fragen/Kommission Weltkirche (Hg.): Der Klimawandel – Brennpunkt internationaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, DBK Bonn 2006.

Ernst M. Conradie: Saving the Earth? The Legacy of Reformed Views on „Re-Creation“, LIT Zürich/Berlin 2013 (= Studien zur Religion und Umwelt, Bd. 8).

Denis Edwards: Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures, Orbis Books Maryknoll NY 2019.

Roger S. Gottlieb: A Greener Faith. Religious Environmentalism and Our Planet's Future, Oxford University Press New York 2006

Marianne Heimbach-Steins, Sabine Schlacke (Hg.): Die Enzyklika Laudato Si – ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Nomos Baden-Baden 2019.

Grace Ji-Sun Kim/Hilda P. Koster (Hg.): Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Fortress Press Minneapolis 2017.

Robert McKim (Hg.): Laudato Si and the Environment. Pope Francis' Green Encyclical, Routledge Abingdon/New York 2020.

Thorsten Moos/Hans Diefenbacher (Hg.): Schöpfung bewahren – Theologische Ethik der Ökologie im interdisziplinären Gespräch, FEST Heidelberg 2013 (= Texte und Materialien der FEST, Reihe A, Nr. 55).

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.): Protokollpunkt zur Klimagerechtigkeit, X. Vollversammlung Busan 2013, <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/minute-on-climate-justice> (aufgerufen am 18.7.2020).

Fabian Sandkühler: Das Motivationsproblem angesichts des Klimawandels. Tugendethische Lösungsansätze, Herder Freiburg i.Br. 2018 (= Freiburger theologische Hochschulschriften, Bd. 187)

Hans-Joachim Schellnhuber: Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff, Bertelsmann München 2015.

Wolfgang Schürger: Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen, Kohlhammer Stuttgart 2002 (= Forum Systematik, Bd. 12).

Markus Vogt: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, oekom München 2009.

„Kairos for Creation“ ist der Aufruf überschrieben, der als Abschlusspapier einer internationalen theologischen Konferenz in Wuppertal im Jahr 2019 entstanden ist. Theologinnen und Theologen aus allen Kontinenten rufen darin die Weltgemeinschaft zu einer ökologischen Umkehr auf und empfehlen der kommenden 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, eine „Dekade des ökologischen Handelns für die Schöpfung“, englisch: „Decade for the Healing of Creation“ auszurufen und so dazu beizutragen, die Ziele nachhaltiger Entwicklung der Vereinten Nationen zu verwirklichen und Schritte auf dem Weg zu ökologischer Gerechtigkeit zu tun.

Die semantische Differenz zwischen dem (originalen) englischen Text und der deutschen Übersetzung ist offenkundig - und verweist auf ein Problem, das die theologische Diskussion über und das christliche Engagement für die Bewahrung der Schöpfung seit dem Beginn des Konziliaren Prozesses im Jahr 1983 prägt: Während „healing of creation“ auf das Heilsein der Schöpfung verweist, das durch menschliches Handeln zwar gestört oder gefördert, nicht aber garantiert werden kann, betont die deutsche Übersetzung „ökologisches Handeln für die Schöpfung“ einseitig das menschliche Engagement. Sie setzt damit auch den „Wuppertal Call“ dem Aktivismus- und Selbstsäkularisierungsvorwurf aus, dem schon die einprägsame Kurzformel des Konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ begegnen musste. Auch hier gelang es der deutschen Übersetzung nicht, die Komplexität des ursprünglichen englischen Begriffs „integrity of creation“ wiederzugeben – wir werden unten noch darauf zu sprechen kommen.

Der „Wuppertal Call“ selbst betont, dass die angemessene menschliche Antwort auf die Herausforderungen der ökologischen Krise keineswegs (nur) in ökologischem Aktivismus bestehen könne, sondern „eine tiefe Veränderung in den Herzen, Köpfen, Einstellungen“ bedeute. Der Call schließt daher mit der Erinnerung an das biblische Sabbatjahr (Lev. 25,5) und dem Gebetsruf, der als Thema über der 7. Vollversammlung in Canberra 1991 stand: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!“

Der „Wuppertal Call“ macht deutlich: Auch knapp vierzig Jahre nach dem Beginn des Konziliaren Prozesses ist die ökologische Krise nicht bewältigt – im Gegenteil: Sie ist drängender denn je. Themen und Herausforderungen der Krise haben sich allerdings verändert – und damit auch die Art der theologischen Auseinandersetzung mit ihr.

Ich will im Folgenden zunächst kurz die Geschichte des Begriffs „Bewahrung der Schöpfung“ in Erinnerung rufen. Dabei wird deutlich werden, dass das Engagement der Kirchen für die Bewahrung der Schöpfung, aber auch die theologische Reflexion seit Beginn von den je aktuellen ökologischen Herausforderungen bestimmt war. Die Formel „Bewahrung der Schöpfung“ ist also – wie der Konziliare Prozess an sich – als Kennzeichen des kirchlichen und theologischen Engagements für zeitgemäße und kontextgemäße Formen des christlichen Glaubens zu verstehen.

Der Hauptteil dieses Beitrages wird aufzeigen, wie sich diese kontextuellen Herausforderungen in den letzten Jahrzehnten verändert haben und welche Antworten Theologie und Kirche auf die neuen Fragen gefunden haben, die sich daraus ergeben.

In den theologischen Antworten auf diese Herausforderungen geht es nicht mehr darum, Bewahrung der Schöpfung als ein Thema der Dogmatik oder Ethik zu etablieren, ihr Ziel ist vielmehr eine „ökologische Reformation des Christentums“ (Conradie in Andrianos u.a. 2019), eine umfassende ökologische Theologie.

Ökologische Theologie, so werde ich am Schluss zeigen, verbindet Doxologie, Dogmatik und Ethik. Sie versteht die Herausforderungen der ökologischen Krise als Gerechtigkeitsfragen und ihre Bewältigung als Beitrag zum Frieden mit der ganzen Schöpfung, der uns endzeitlich verheißen ist und dessen Vollendung allein Gott obliegt. Der Konziliare Prozess ist damit knapp vierzig Jahre nach seinem Beginn keineswegs am Ende, vielmehr finden in der ökologischen Theologie seine drei Schwerpunkte zu der inneren Einheit, die lange Zeit immer wieder vermisst wurde.

Bewahrung der Schöpfung - Geschichte eines umstrittenen Begriffs

Das Ende der „Schöpfungsvergessenheit des Protestantismus“ (so die Diagnose u.a. von Günter Altner in den 1980er Jahren des letzten Jahrhunderts) wird in enger Verbindung mit der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver im Jahr 1983 gesehen. In der Botschaft der Vollversammlung rufen die Delegierten die Mitgliedskirchen zu einem „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ auf ([https://deacademic.com/dic.nsf/dewiki/791168/Konziliarer Prozess](https://deacademic.com/dic.nsf/dewiki/791168/Konziliarer_Prozess), aufgerufen am 11.7.2020). Die Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (im englischen Original: integrity of creation) kommt für viele überraschend, da die kirchliche Weltgemeinschaft zu dieser Zeit vor allem von der Sorge um das nukleare Wettrüsten und die Armut in den Ländern des globalen Südens bestimmt ist. Im Rückblick scheinen drei sehr unterschiedliche Impulse zum Auslöser des Konziliaren Prozesses, wie wir ihn kennen, geworden zu sein:

1) Der Impuls der Delegierten des DDR-Kirchenbundes

Bürgerinnen und Bürger der DDR litten Anfang der 1980er Jahre zum Teil massiv unter der Luftverschmutzung insbesondere durch Kohleheizungen und die Chemieindustrie (Schorlemmer 2016). Da die Regierung diese Umweltprobleme nicht anerkannte, wurden die Kirchen zu Zufluchtsorten der ostdeutschen Umweltbewegung. Dort traf Umweltengagement auf Friedensengagement, wie es Gemeinden oft durch den Eisernen Vorhang hindurch pflegten. Die Delegation des DDR-Kirchenbundes in Vancouver verband daher die Herausforderungen des Wettrüstens mit den Herausforderungen der Umweltverschmutzung und gab so einen wesentlichen Impuls zum Konziliaren Prozess (Link 2012, Meireis in Jähnichen u.a. 2016)

2) Der ökologische Impact des atomaren Wettrüstens

Wesley Granberg-Michaelson, langjähriger Director of Church and Society im ÖRK, beschreibt rückblickend, welche nachhaltige Wirkung auf die Delegierten das Lebenszeugnis von Darlene Keju-Johnson hinterließ: Anhand ihrer eigenen Krebs-Tumore zeigte sie die gesundheitlichen Folgen auf, welche die atomare Test der USA auf dem Marshall-Inseln für die Bewohner des pazifischen Raums hatte. „The eighteen-minute address demonstrated the interconnection between the issues of the nuclear arms race, justice, environmental preservation, and health“ (Granberg-Michaelson in Conradie/Koster 2020, 340).

3) Der Beitritt der großen orthodoxen Kirchen zum ÖRK

Bei der dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi im Jahr 1961 treten die großen orthodoxen Kirchen dem Weltbund bei. Die starke schöpfungstheologische und schöpfungsspirituelle Tradition dieser Kirchen führt dazu, dass die Kirchengemeinschaft sich bereits bei einer Konferenz in Bukarest 1974 und dann bei der 5. Vollversammlung in Nairobi 1975 mit dem Verhältnis der Christenheit zur Natur und den Folgen der zunehmend zu beobachtenden Naturzerstörung beschäftigten. In Nairobi wird eine Programmeinheit des ÖRK begründet, deren Aufgabe es ist, Wege zu einer gerechten, partizipativen und nachhaltigen Gesellschaft zu suchen (Granberg-Michaelson, 341). Auch wenn das Motiv der nachhaltigen Gesellschaft acht Jahre später dann hinter der Trias des Konziliaren Prozesses zurücktritt - der ÖRK wird mit diesem Studienprogramm zum Impulsgeber für wichtige internationale Debatten (wie zum Beispiel den Brundlandt-Bericht 1987).

Insbesondere die deutsche Formulierung „Bewahrung der Schöpfung“ ist theologisch von Anfang an umstritten. Meireis (in Jähnichen u.a. 2016) differenziert drei Dimensionen dieser Kritik:

1) Die Vorstellung, der Mensch könne die Schöpfung bewahren, sei Ausdruck menschlicher Hybris. Diese Verantwortung komme allein Gott zu. Diese Kritik begegnet bereits in den 1980er Jahren bei Trutz Rendtorff und seinen Schülern und zieht sich durch bis in die Gegenwart (Schmid 2012, 340ff; Link 2012, 199f).

2) Durch die Formulierung werde der Mensch der Schöpfung gegenübergestellt, Schöpfung also (nur) als nichtmenschliche Natur verstanden. Dies widerspreche dem integralen theologischen Verständnis von Schöpfung.

3) Die Formulierung postuliere einseitig den Zusammenhang von creatio originalis, creatio continua und creatio nova, während die Diskontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung unterbestimmt bleibe. Sie verkenne mithin die Konditionen menschlicher Existenz unter den Bedingungen des Sündenfalls.

In der aktuellen Diskussion gesellen sich dazu noch zwei weitere Kritikpunkte:

4) „Bewahrung der Schöpfung“ sei inzwischen zum Allgemeinplatz geworden; wenn der Begriff selbst Eingang in Parteiprogramme verschiedenster politischer Ausrichtung finde, sei ein christliches Proprium nicht mehr zu erkennen (Gröhn).

5) Der Begriff sei zu stark theologisch-kirchlich geprägt, um in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft motivierende und ethisch orientierende Wirkung entfalten zu können, insbesondere unter Jugendlichen.

Rückblickend lässt sich sagen: Im Konziliaren Prozess hat die christliche Weltgemeinschaft die Zeichen der Zeit erkannt und auf ihre Herausforderungen mit einem partizipatorischen Prozess geantwortet, der nicht zuletzt aufgrund der einprägsamen Trias breite Wirkung entfaltet und gesellschaftliche Prozesse angestoßen hat. Die Differenz der Übersetzung kann als Indikator gelten, dass sich die Kirchen dabei gerade hinsichtlich der ökologischen Herausforderungen auf unbekanntes Terrain begeben haben. Die ökologische Krise hat sich seit den 1970er Jahren gewandelt. Es lohnt sich daher, am Ende dieses Artikels zu fragen, inwiefern die theologischen Antworten mit den neuen Herausforderungen Schritt gehalten haben.

Globalisierung der Herausforderungen

Die großen Krisen dieses Jahrhunderts sind zweifelsohne globale Krisen: sowohl die Finanzkrise 2008/2009, als auch die gegenwärtige Corona-Krise haben uns vor Augen geführt, wie eng die Weltgemeinschaft miteinander verbunden ist - und wie anfällig sie dadurch geworden ist. Vielen hat dabei die Corona-Krise den Blick dafür geschärft, dass auch die Klimakrise nur durch global abgestimmtes Handeln zu bewältigen sein wird. Mit den Vereinbarungen des Pariser Klimaabkommens 2015 hat die Weltgemeinschaft diese Verantwortung grundsätzlich anerkannt. Die Globalisierung der Krisen bringt eine Globalisierung der Herausforderungen mit sich, auf die theologische Reflexion und kirchliches Handeln reagieren müssen.

1) Ökologische Krise goes global

Saurer Regen und Waldsterben, Luftverschmutzung durch die Chemie-Industrie, auch die verheerenden gesundheitlichen Folgen der Atomtests - die ökologischen Probleme und Herausforderungen, welche die Delegierten in Vancouver vor Augen hatten, waren in der Regel sehr konkret und regional zu verorten. Tschernobyl und Fukushima waren noch Orte, die kaum jemand kannte, auch das Ozonloch war noch nicht „entdeckt“. Wo aber Mülltrennung (damals in Deutschland heiß diskutiert) einen nennenswerten Beitrag zum Umweltschutz leistet und auch größere Umweltprobleme noch durch nationales Handeln bewältigbar scheinen, da liegen Appelle zum ethisch verantwortlichen Handeln nahe. Wer aber ist der Adressat solcher Appelle, wenn die Krise global ist?

2) Anthropozän - ein neues erdgeschichtliches Zeitalter

Vielleicht war es die ausführliche Beschreibung des Ozonlochs über der Antarktis und seiner Folgen durch Joe C. Farman u.a. im Jahr 1985, die erstmals bewusstmachte, welche fundamentalen Auswirkungen menschliches Handeln und anthropogene Emissionen auf das globale Ökosystem haben können (<https://de.wikipedia.org/wiki/Ozonloch>, aufgerufen am 11.7.2020). Durch die wissenschaftliche Erforschung des Klimawandels und seiner Ursachen wurde diese Erkenntnis immer evidenter. Der niederländische Chemiker und Atmosphärenforscher Paul Crutzen vertritt im Jahr 2000 gemeinsam mit Eugene Stroemer die These, dass wir uns in einem neuen erdgeschichtlichen Zeitalter befinden, in dem die Menschheit zu einem, wenn nicht dem entscheidenden geologischen Faktor geworden sei (<https://de.wikipedia.org/wiki/Anthropoz%C3%A4n>, aufgerufen am 11.7.2020). Diese Einsicht führt in der aktuellen Diskussion allerdings zu zwei ganz unterschiedlichen Konsequenzen: Während die einen dadurch in der Überzeugung bestärkt werden, dass die Menschheit dabei ist, „unseren Planeten an die Wand zu fahren“ und in immer apokalyptische Sprache und/oder immer rigorosere Forderungen verfallen (nicht nur Umweltaktivist*innen, sondern auch Klimaforscher wie Hans-Joachim Schellnhuber 2015), sehen andere - auch Crutzen selbst - darin die Bestätigung und Chance, dass die Menschheit aufgrund ihrer technologischen Fähigkeiten fähig ist, den Klimawandel zu meistern, und fordern u.a. ein noch viel bewussteres Eingreifen in das globale Ökosystem - zum Beispiel durch Geo-Engineering -, um die Klimaerwärmung in den Griff zu bekommen. „Gutes“ Anthropozän oder „böses“ Anthropozän, unbegrenzte Hybris des Menschen oder Entschränkung der menschlichen Verantwortung?

3) Planetare Belastungsgrenzen

Wie weitreichend menschliches Handeln das Erscheinungsbild unseres Planeten bereits verändert hat, zeigen die Forschungen zu den Belastungsgrenzen des Erdsystems. Das Konzept der Planetaren Grenzen wird von einer 29-köpfigen Forschergruppe um Johan Rockström entwickelt (der auch Crutzen und Schellnhuber angehören) und im Jahr 2009 erstmals veröffentlicht. Zwar hatte der Club of Rome schon im Jahr 1972 vor den „Grenzen des Wachstums“ gewarnt, Rockström und Kollegen beschreiben nun jedoch erstmals ausführlich die Ökosystemdienstleistungen unserer Erde in neun Dimensionen und benennen Kippunkte, über die hinaus das Erdsystem nachhaltig verändert bzw. geschädigt wird. Die Klimaerwärmung steht in diesem Modell erst an dritter Stelle der Gefahren und wird von der Veränderung der Stickstoffkreisläufe durch die Landwirtschaft und das rasante Artensterben noch deutlich übertroffen (https://de.wikipedia.org/wiki/Planetare_Grenzen, aufgerufen am 11.7.2020).

Publikationen zu den Planetaren Grenzen betonen immer wieder, dass eine Überlastung des Erdsystems kurz- oder langfristig dazu führen wird, dass sich auch die Lebensbedingungen für die Menschen weltweit verschlechtern werden. Das Konzept der Planetaren Grenzen fordert daher zum Nachdenken darüber heraus, wie sehr alles Leben auf dieser Erde miteinander vernetzt ist. Und es impliziert die Frage, ob „der Mensch“ zu planetarer Verantwortung fähig ist.

4) Biotechnologien und Life-Sciences

Kaum jemand unter den Delegierten in Vancouver hätte sich wohl vorstellen können, welche Möglichkeiten sich knapp vierzig Jahre später in der Gentechnik ergeben: Punktgenaue Eingriffe in die Keimbahnen sind möglich, „der“ Mensch kann Schöpfung nicht nur bewahren, sondern selbst schöpferisch gestalten. War die Mitwirkung am göttlichen Schöpfungswerk so gemeint oder gilt es hier, Grenzen der menschlichen Verantwortung zu benennen?

Neue theologische Antworten

Während die deutschsprachigen theologischen Publikationen zu den Themen Schöpfung und Nachhaltigkeit relativ überschaubar sind, ist das englischsprachige Feld Legion. Ein Forschungsbericht zur Reaktion auf globale Herausforderungen kann an ihnen nicht vorbeigehen. Die nachfolgende Übersicht ist aber sicher erweiterbar, die Kategorisierung der Antworten versucht den genannten Herausforderungen zu folgen, jedoch wird die Leserin immer wieder Überschneidungen entdecken.

1) Genötigt zur Rechenschaft: die Rolle des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen in der ökologischen Krise

Lynn White Jr. stellt 1967 im englischsprachigen, Carl Amery 1972 im deutschsprachigen Raum die These auf, das Christentum sei wesentlich mitschuldig an der ökologischen Krise, die wir erleben. Wer sich aus christlicher Motivation heraus für die Bewahrung der Schöpfung engagiert, ist seitdem gezwungen, dieses Engagement zu begründen und sich zu der mindestens ambivalenten Geschichte christlicher Schöpfungsverantwortung durch die Jahrhunderte hindurch zu verhalten. Angesichts der globalen Herausforderungen, aber auch der globalen Allianzen, die entstehen, um die Krisen zu meistern, tut zugleich Selbstvergewisserung darüber Not, worin der spezifisch christliche Beitrag „for Future“ besteht.

Ökotheologie heute ist daher der Versuch einer „dual critique, namely both an ecological critique of Christianity and a Christian critique of ecological destruction“ (Conradie 2019, 32). In dem von Ernst Conradie zusammen mit Hilda Koster herausgegebenen Handbuch *Christian Theology and Climate Change* (Conradie/Koster 2020) führt dies zu der spannenden Methode, zu jedem Thema zunächst einen Beitrag von einem Autor, einer Autorin des nordatlantischen Kontexts unter bewusster Reflexion des eigenen Kontextes zu erbitten, und diesen dann durch eine Person des globalen Südens kommentieren zu lassen. Das verdeutlicht eindrücklich kontextuelle Unterschiede, aber auch verbindende Perspektiven. Auch die Weltreligionen untereinander sowie Theologie und Naturwissenschaft bringen Conradie/Koster auf diese Weise gelungen miteinander ins Gespräch. Wirtschaftsweisen, Lebensstile und Werthaltungen müssen sich verändern, damit nachhaltige Entwicklung - oder, radikaler ausgedrückt: künftig ein Leben innerhalb der planetaren Belastungsgrenzen - möglich bleibt. Mitunter waren es gerade die politischen und zivilgesellschaftlichen Akteure der nötigen Transformation, die früher als Kirchen und Religionsgemeinschaften selbst erkannt haben, welche wichtige Rolle für das Gelingen dieser Transformation den Religionen zukommt: „Für acht von zehn Menschen in den Partnerländern der deutschen Entwicklungszusammenarbeit ist Religion ein konstitutives Merkmal ihrer Identität. Religion beeinflusst die Weltsicht, den Lebensstil und das Engagement vieler Menschen und stellt eine starke politische und gesellschaftliche Gestaltungskraft dar. Sie kann integrieren oder polarisieren, sie kann gesellschaftliche Entwicklungsprozesse vorantreiben oder blockieren, Frieden befördern oder behindern. Und gerade dort, wo Religion Teil des Problems ist, geht es nicht anders, als sie zum Teil der Lösung zu machen.“ (Stierle 2016, 232) Die Kirchen als „Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung“ (Patenge u.a. 2016), als „Mahnerin, Mittlerin und Motor“ der Transformation (EKD 2018).

Die theologischen Antworten auf die ökologischen Herausforderungen der Gegenwart sind sich dieser Gestaltungskraft bewusst. Sie verstärken nicht mehr bloß umweltethische Appelle, sondern regen zum vertieften Nachdenken über das Verhältnis von Mensch und nichtmenschlicher Natur sowie die lebens- und handlungsleitenden Normen und Werte des Einzelnen und der Gesellschaft an. Sie leiten dazu an, die Schönheit und Vielfalt der Schöpfung trotz aller Bedrohung wahrzunehmen und das Schöpferlob als Quelle allen Engagements für die Bewahrung der Schöpfung zu entdecken. Sie geben Hoffnung in Zeiten der Krise, indem sie manch säkulare und wissenschaftliche

Untergangs-Apokalyptik mit der eschatologischen Perspektive des christlichen Glaubens konfrontieren. Und sie entlasten Menschen, indem sie an die Grenzen zwischen menschlichem und göttlichem Handeln erinnern, welche die Grenzen des Machbaren markieren, und gerade so zu nachhaltigem Engagement befreien.

2) Geschöpf unter Mitgeschöpfen – Leben im gemeinsamen Haus

Konrad Schmid weist in seiner Einführung zum Themenband Schöpfung (Schmid 2012) darauf hin, dass „Schöpfung“ als Thema der Theologie ein widerständiger Begriff bleibe. Natur könne nicht einfach als Schöpfung verstanden werden, das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie müsse stets neu geklärt werden. Link führt die bis zur Jahrtausendwende andauernde Schöpfungsvergessenheit der Theologie auf dieses Spannungsverhältnis von Naturwissenschaften und Theologie zurück: Um dem Konflikt mit dem neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltbild zu entgehen habe sich Schöpfungstheologie auf das Verhältnis Gott-Mensch zurückgezogen. Tatsächlich sind es diese beiden Stichworte, Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften und Anthropologie, unter den dogmatische Texte bis etwa zur Jahrtausendwende die „Lehre von der Schöpfung“ abhandeln können (so im Wesentlichen auch noch Link 1996).

Die Diskussion über die Gestaltungsmacht des Menschen (Anthropozän) und die planetaren Grenzen hat neu ins Bewusstsein gerufen, wie eng alles Leben auf der Erde miteinander zusammenhängt. In der Diskussion um Tierethik und Tierrechte wird der reine Objektcharakter von Tieren immer mehr in Frage gestellt. Beides führt dazu, dass gegenwärtige schöpfungstheologische Überlegungen stark von der Reflexion über das Verhältnis von menschlichem zu nichtmenschlichem Leben geprägt sind. Wolfgang Huber spricht sich mehrfach dafür aus, auch der nichtmenschlichen Natur einen starken Subjektcharakter zuzuschreiben (Huber 2006, 362ff, auch Moltmann 2010, 164ff).

Indem Ökothologie konsequent den linguistic turn vollzieht, *sieht* sie die ganze Welt *als* Schöpfung Gottes. Geschöpf ist nicht mehr nur der Mensch, sondern Geschöpf ist alles, das dem Schöpfer als Geschaffenes gegenübersteht. Albert Schweitzers Diktum „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ wird so zum Ausgangspunkt einer Theologie der Mitgeschöpflichkeit. Sich als Geschöpf unter Mitgeschöpfen zu verstehen, bedeutet aber, den Eigenwert und das Lebensrecht der anderen – nichtmenschlichen – Geschöpfe anzuerkennen. Es bedeutet wahrzunehmen, dass „jedes Geschöpf eine Funktion besitzt und keines überflüssig ist. Das ganze Universum ist ein Ausdruck der Liebe Gottes (...).“ (Franziskus 2015, Nr. 84). Angesichts des aktuellen Artensterbens betont Franziskus den intrinsischen Wert jedes Geschöpfes: „Unseretwegen können bereits Tausende von Arten nicht mehr mit ihrer Existenz Gott verherrlichen, noch uns ihre Botschaft vermitteln. Dazu haben wir kein Recht.“ (Nr. 33). Der ethische Impuls, der aus diesem neuen Selbstverständnis heraus entspringt, ist dann nicht mehr, die Schöpfung zu bewahren (und sich damit als Weltengärtner im Gegenüber zu den Mitgeschöpfen zu verstehen), sondern das „gemeinsame Haus“ zu gestalten (so der Untertitel der Enzyklika).

3) Kritische Auseinandersetzung mit dem Anthropozentrismus des christlichen Glaubens

Die Einsicht, dass alles Leben miteinander vernetzt ist, dass wir Geschöpf unter Mitgeschöpfen sind, führt zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Anthropozentrismus des christlichen Glaubens. Wenn alles Geschaffene von Gott geschaffen ist, dann ist Gottes Geist allen seinen Geschöpfen immanent (Moltmann 2010, 156). Die Fleischlichkeit/Körperlichkeit aller Geschöpfe wird zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion. Claudia Jahnel formuliert unter Aufnahme von Merleau-Pontys Leib-Phänomenologie und in Weiterführung von Moltmann eine nicht-anthropozentrische Anthropologie, welche die ontologische Verbundenheit aller Geschöpfe betont (relationale Ontologie). Wird allerdings damit Körperlichkeit nicht anthropozentrisch sondern biozentrisch verstanden,

so hat dies Konsequenzen für weitere Themen der Theologie: Auch die Fleischwerdung des Logos kann dann anders als anthropozentrisch gedacht werden. Im Leiden und Seufzen der geschundenen Kreatur (des Schweines auf dem Spaltenboden genauso wie der verbrannten Reste des gerodeten Regenwaldes) ist der leidende Christus gegenwärtig (Wanda Deifelt in Dahill/Martin-Schramm 2016). Dem Seufzen der Kreatur (Röm 8,19ff) korrespondiert die Heils- und Erlösungsverheißung für „alles Fleisch“ (Joel 2,28). Bilder vom Tierfrieden (Jes 6,11ff) und vom frei fließenden Fluss mit kristallklarem Wasser in der Megacity des Reiches Gottes (Offb 22,1-3, das Ende der Vision vom Neuen Jerusalem!) sind Hinweise darauf, auch Erlösung und Eschatologie anders als anthropozentrisch zu denken (Bethany N. Sollereeder 2019). Solch nicht-anthropozentrische Theologie versucht dann auch, Theologie und Naturwissenschaft miteinander zu versöhnen: Ist Schöpfung Inbegriff der Leben schaffenden, Leben erhaltenden, Leben verändernden und vollendenden Geistkraft des Schöpfers, so kann diese auch in der Dynamik des sich entfaltenden und entwickelnden Kosmos erkannt werden (Schwöbel 2016). Moltmann fordert dazu auf, diese kosmische Dimension des Glaubens wieder neu zu entdecken. Die ganze Welt, ja der ganze Kosmos könne aufgrund der Immanenz des Schöpfergeistes zum Gleichnis Gottes werden, wie umgekehrt auch die Erlösungszusage in Christus kosmische Dimensionen habe. Auch die Kirche müsse daher anders als anthropozentrisch verstanden werden: „Die Kirche hat den ganzen Kosmos zu repräsentieren und also das ‚Seufzen der Kreatur‘ (Röm 8,19ff.) ebenso vor Gott zu bringen, wie die Hoffnung auf das Kommen Gottes allen Kreaturen zu bezeugen.“ (Moltmann 2010, 159). In der aktuellen umweltethischen Literatur findet Ursula Lorenz entsprechende anthropozentrische, bio- und physiozentrische sowie anthroporelationale Begründungsansätze für umweltethisches Handeln (Lorenz 2013).

4) Gott in Welt

„What is God really up to in a Time like this?“ fragt Ernst Conradie (in Andrianos u.a. 2019). Wo Theologie biozentrisch gedacht und die Immananz Gottes in seinen Geschöpfen neu betont wird, da wird mit einer neuen Selbstverständlichkeit vom Handeln Gottes in der Welt gesprochen. Moltmann, Conradie und andere, die der nordatlantischen Tradition der Theologie verbunden sind, sprechen hier davon, dass es gelte, die panentheistische Dimension des Wirkens Gottes neu zu entdecken. Die Weltlichkeit der Welt wird also nicht aufgehoben, aber Gott wird in seinem Leben schaffenden, erhaltenden und erneuernden Geist in, mit und unter den Geschöpfen handelnd gesehen.

Vertreterinnen und Vertreter der Christenheit des globalen Südens nehmen im Zusammenhang der Rede von der Innerweltlichkeit Gottes Traditionen ihres Kontextes auf, in denen die Kräfte der Natur zum Teil selbst als mystisch oder göttlich verstanden werden. Leonardo Boff entwickelt eine Schöpfungstheologie, in der die Vorstellung der Andenvölker von Pachamama, Mutter Erde, eine wesentliche Rolle spielt: „Die Wirklichkeit eines Kosmos zu leben, der selbst lebendig ist, die Wirklichkeit der Erde als Gaia, als Große Mutter oder Pachamama, wie die Völker der Anden sagen, zu leben, heißt die Natur als die Quelle der lebendigen Energie zu empfinden und mit allen Seienden, denen wir begegnen, als ein Seiendes, dem ein Sinn zukommt, als Bruder und Schwester im großen Abenteuer des Universums zu kommunizieren. Es heißt zeigen, dass wir wahrhaftig spirituelle Wesen und tief in einer ökologischen Spiritualität verankert sind – etwas, das heute so absolut notwendig für das Überleben der Biosphäre ist.“ (Boff/Hataway 2016, 341)

Ama'amalele Tofaeono verbindet in seiner Öko-Theologie den Gedanken der Innerweltlichkeit Gottes mit der Aiga-Tradition Samoas: Aiga, gewöhnlich als „Haus“ oder „Haushalt“ übersetzt, bedeute für die Menschen in Ozeanien viel mehr als nur ein Gebäude. Der Begriff umschreibe den Lebensraum einer Gemeinschaft, die sich durch weit mehr Mitglieder als die gegenwärtig lebenden Familienangehörigen definiert: Die Ahnen gehören zu dieser Gemeinschaft genauso dazu wie das Meer

und das Land, aber auch das Langboot – unentbehrlicher Begleiter in den Inselwelten Ozeaniens. Aiga sei daher auch der traditionelle Ort des Gottesdienstes im Alltag, wichtige Ereignisse wie Saat oder Ernte würden traditionell durch rituelle Feiern in der Aiga begleitet. Eine Kirche, die ihre Schöpfungsvergessenheit überwunden hat, könne an diese Traditionen anknüpfen. Tofaeono skizziert eine Liturgie, welche den Ritualen der Aiga folgt, Gott als Schöpfer und Erhalter allen Lebens und der „Hausgemeinschaft“ feiert und so in eine Haltung des Respekts vor allem Leben einübt: „our home, household or a place of co-habitation is where we meet God and where we are identified and feel comfortable. (...) It is the place where we find life in and with God in its fullness. But it is our common responsibility to make it ecologically sustainable, safe, and a better place to live. It is God’s world and a beloved gift and we have to cherish and preserve its integrity for the generations to come.“ (293).

5) Doxologie: Verbindung von Schöpfungstheologie und Spiritualität

Seit 2007 wird in einer wachsenden Zahl europäischer Kirchen die Ökumenische Schöpfungszeit begangen, wie dies die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu den Kirchen empfohlen hatte. Die Ökumenische Schöpfungszeit geht auf eine Initiative aus dem Jahr 1989 des damaligen ökumenischen Patriarchen, Dimitrios I., zurück. In der orthodoxen Tradition sind Theologie und Liturgie eng verbunden, letztere wird immer wieder zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion.

„Heavenly King, Comforter, and Spirit of Truth, everywhere present and filling all things... Come and abide in us, cleanse us from all impurity and save our souls.“, mit diesen Worten zu Beginn der Liturgie in vielen orthodoxen Kirchen eröffnet sich eine sakramentale Sicht der Wirklichkeit. Sie führt unmittelbar zum Lobpreis des Schöpfergottes, der in seinen Geschöpfen präsent ist. Aus diesem wiederum entsteht eine dreifache ethische Verpflichtung (John Chryssavgis und Frederick Krueger in Conradie/Koster 2019):

- Das eucharistische Ethos: Eine Haltung der Dankbarkeit für alles, was aus der Gnade und Güte Gottes heraus geschaffen ist
- Das asketische Ethos: eine Haltung des verantwortungsvollen Umgangs mit den Gütern, die Gott uns anvertraut hat, eine Haltung des Respekts vor und der Fürsorge für Pflanzen, Tiere, Meere, Berge und den gesamten Kosmos
- Das liturgische Ethos: So wie in der Liturgie alles mit allem verbunden ist, führt es dazu, den Gemeinsinn zu fördern und den Eigennutz zu überwinden und in Harmonie und Frieden mit der gesamten Schöpfung zu leben: „Through the liturgical ethos, Orthodox Christians join in an inspirational song of thanksgiving and cooperation, holding festivals that celebrate the goodness of life and acknowledging that we all share the same air, water and earthly resources.“ (231).

Menschen, die so in der Liturgie gegründet leben, sind nicht Weltenherrscher oder Weltengärtner, sondern Priester der Schöpfung: „we serve as a priesthood of creation, fulfilling the task for which we were ourselves created: not to exploit the created world after our own designs but rather to celebrate and consecrate and offer it back to the Creator“ (Chryssavgis/Foltz 2013, 4, und Metropolitan Kallistos, ebd., 95-102).

Diese enge Verbindung von Liturgie, Spiritualität und Ethos findet sich aber auch bei lutherischen Theologen: Chad Rimmer etwa zeigt, dass Martin Luthers Begründung der Realpräsenz Christi ganz wesentlich mit der Überzeugung zusammenhängt, dass Gott in allen Dingen erfahrbar sei. Die lutherische Eucharistiefeyer könne so zum Ausgangspunkt einer neuen Öko-Spiritualität werden: In den Elementen des Abendmahls begegne uns die Welt in ihrem göttlichen Charakter. Das Mahl der Versöhnung, das wir feiern, sei daher von kosmischer Reichweite: „The happy exchange that occurs

in this Eucharistic moment involves the place in which we are located, and extends to every creature (...).“ (Rimmer in Andrianos u.a., 2019, 172).

Auf die Bedeutung des Schöpferlobes für römisch-katholische Schöpfungsspiritualität braucht nach der Enzyklika nicht mehr eigens verwiesen werden (Franziskus 2015, Nr. 12, 33, 87 u.ö., dazu Kuster und Winter in Dienberg/Winter 2020; vgl. aber auch schon Grün 2008 [1. Aufl. 1986]).

6) Entlastung: Wir müssen (und können) die Welt nicht retten!

Die Schöpfung bewahren – theologische Reflexion zu diesem Thema mündete über Jahre rasch in ethische Appelle. Schöpfungstheologie schien eher ein Thema der Ethik denn der Dogmatik zu sein. Dies hat sich durch die eben gezeigte enge Verbindung von Liturgie und Theologie deutlich verändert, wie sich auch in den letzten beiden EKD Publikationen in diesem Zusammenhang zeigt: Noch die Denkschrift „Umkehr zum Leben“ von 2009 folgt dem hinlänglich bekannten Schema Wahrnehmung der Situation – ethische und politische Maximen – Impulse zum Handeln. „Geliehen ist der Stern“, das Impulspapier der Kammer für nachhaltige Entwicklung von 2018, beginnt dagegen unter der Überschrift „Was uns trägt“ mit einer Selbstreflexion auf den Grund des christlichen Glaubens. Dankbarkeit für die schöpferische Gegenwart Gottes und Freude an der Vielfalt der Gaben, mit der er uns in dieser Welt beschenkt hat, werden so zum Ausgangspunkt aller weiteren theologischen Überlegungen und ethischen Impulse. In einer Zeit, in der die Herausforderungen des Klimawandels immer drängender werden, entlastet und ermutigt solch eine Gründung in dem schöpferischen Handeln Gottes. Das Impulspapier steht unter dem Titel des Gesangbuchliedes von Jochen Rieß. Für die Mitglieder der Kammer fokussiert sich darin die Grundhaltung, die sie mit ihrem Impulspapier beschreiben: „Wir wissen, dass die Zeit umzusteuern drängt. Wir bekennen, dass die Erde Gott gehört und nicht uns. Wir wissen, dass der Stern, auf dem wir leben, nur geliehen ist. (...) In unserem Dienst für die Zukunft dieses Sterns, Gottes wunderschöner Erde, und in der gestundeten Zeit, die uns gegeben ist, wissen wir uns doch getragen und ermutigt durch Gottes Geist, der die Zukunft offenhält.“ (72f).

Schöpfungstheologie, die so im Schöpferlob gegründet ist, weist die menschliche Hybris in ihre Schranken – sei es die Hybris des „guten“ Anthropozäns oder des ethischen Rigorismus, wie er in einem bestimmten Verständnis der „Bewahrung der Schöpfung“ zum Ausdruck kommt: „Was wir leisten können und sollen, ist die Bewahrung der *Natur* vor zerstörerische Gewalt. (...) Die Bewahrung der *Schöpfung* jedoch, ihre Lebendigkeit, ihres Geheimnisses und nicht zuletzt auch ihrer Toten, ist allein Gottes Werk. Wollte der Mensch sich dies anmaßen, müsste er die ihm gesetzte Grenze als Geschöpf Gottes überschreiten. (...) Nur der Schöpfer kann seine Schöpfung bewahren, was im Umkehrschluss dann auch bedeutet: Wir sind nicht imstande, sie als Ganze zu vernichten.“ (Link 2012, 199f)

Es fällt nicht schwer, hier einen Anklang an Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung der vorletzten und der letzten Dinge zu hören – der in seiner Zeit ja schon ein großes christliches Friedenskonzil gefordert hat und der somit über den Konziliaren Prozess hinaus von bleibender Aktualität ist (vgl. Motte und Mühling in Andrianos u.a. 2019, Martin-Schramm in Dahill/Martin-Schramm 2016).

7) Transformative Eschatologie

Wenn nicht wir Menschen es sind, die die Welt retten oder die Schöpfung bewahren, sondern Gott selbst, dann stellt sich die Frage, wie dieses endzeitliche Handeln Gottes zu verstehen ist. Jürgen Moltmann betont gar, dass *jede* christliche Ethik von der in ihr vorausgesetzten Eschatologie bestimmt sei: „In verschiedenen ethischen Entscheidungen haben wir es nicht nur mit verschiedenen ethischen Konzeptionen zu tun, sondern immer auch mit theologischen Grundentscheidungen in der Eschatologie und ihr folgend in der Christologie“ (Moltmann 2010, 27). Moltmann unterschei-

det zwischen einer apokalyptischen Eschatologie (der lutherischen Tradition), einer christologischen Eschatologie (der reformierten und barthianischen Tradition) und einer separatistischen Eschatologie (der Täufer-Tradition). Seine eigene Ethik der Hoffnung basiert auf einer transformativen Eschatologie: „Eine Ethik der Hoffnung sieht die Zukunft im Licht der Auferstehung Christi. Die Vernunft, die sie voraussetzt und benutzt, ist das Veränderungswissen. Sie leitet zum transformierenden Handeln an, um nach Möglichkeiten und Kräften die Neuschöpfung aller Dinge vorwegzunehmen, die Gott verheißen und Christus in Kraft gesetzt hat.“ (60)

Auch das Handbuch „Christian Theology and Climate Change“ widmet der Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt einen respektablen Abschnitt. Conradie betont den narrativen Charakter dieses Unterfangens: „In this section of the volume this narrative of a changing climate [eine Erzählung, die von Wissenschaftlern in mehr und mehr apokalyptischen Bildern erzählt wird; WS] will be viewed through the lens of the story of God’s work as told within the Christian tradition and constructed, deconstructed and reconstructed in Christian theology.“ (Conradie/Koster 2019, 359). Eschatologische Texte der christlichen Tradition aber seien „not (only) about the future, but about the content and significance of hope – facing up to the present“ (464). Geiko Müller-Fahrenholz charakterisiert die bestimmenden eschatologischen Denkmuster der christlichen Traditionen als inhärent dualistisch, meta-historisch und ungenügend hinsichtlich ihrer Aussagen zur Zukunft der nicht-menschlichen Kreatur (444). Ökotheologie könne aber die Überlegungen von Origenes von Alexandria zur Allversöhnung aufgreifen [und ähnliche Überlegungen Karl Barths, WS]: „If compassion is more powerful than evil and if this compassion includes all of creation, there is no room left for an all-consuming end-time war. (...) It is this hope in universal salvation that releases liberating energies which enable Christian communities to elaborate a critical and constructive understanding of human power.“ (448) Müller-Fahrenholz setzt sich dabei explizit mit der Frage nach der (ausgleichenden) Gerechtigkeit Gottes auseinander – und verbindet in beeindruckender Weise Protologie und Eschatologie: Wie jedes Geschöpf von Gott allein seine unvergleichbare Würde zugesprochen bekomme, so sei auch die endzeitliche Versöhnung allein Gottes Verheißung. „Both gift and promise remain God’s, which is to say that they stay out of the reach of humans. But they constitute the realm in which human beings are meant to lead their lives.“ (449). Die bei Müller-Fahrenholz zu erkennende christologische Begründung solch einer transformativen, auf Allversöhnung ausgerichteten Eschatologie wird von Conradie ergänzt durch eine pneumatologische Begründung: „From the biblical roots of the Christian tradition it seems unlikely that some form of dramatic divine intervention is to be expected that would miraculously avert a climate catastrophe. Despite the vehement cry from the crucified Christ (...) the Father did not intervene. This non-intervention made room for the slow power of God’s Spirit to transform all things.“ (466) Gottes schöpferische Gegenwart in allen Geschöpfen und die Liebe, die er seinen Geschöpfen in Christus erwiesen hat, führen so zur Hoffnung auf sein bewahrendes und alles versöhnendes Handeln auch angesichts der drohenden Klimakatastrophe. Hoffnung, die befreit zum Handeln. Ruth Gütter (in Bertelmann/Heidel 2018) sieht daher einen engen Zusammenhang zwischen transformativer Eschatologie und transformativer Spiritualität.

8) Integrales Verständnis von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Klimagerechtigkeit

Wir haben eingangs gesehen, dass in der Zeit des Konziliaren Prozesses Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zum Teil als nebeneinanderstehende Themen betrachtet und bearbeitet wurden – mit je spezifischen Stakeholdern aus unterschiedlichen Teilen der Welt. Meireis (in Jähnichen u.a. 2016) weist darauf hin, dass der die unterschiedlichen Dimensionen verbindende Begriff Nachhaltigkeit in der ökumenischen Diskussion 1983 noch nicht mehrheitsfähig war. Mit dem Brundtland-Bericht der Vereinten Nationen 1987 wird „Nachhaltigkeit“ zum bestimmenden Prinzip

internationaler Zusammenarbeit – und wird auch in der theologischen Reflexion und in kirchlichen Verlautbarungen umfangreich rezipiert. Noch stärkere Resonanz aber findet die Forderung nach Klimagerechtigkeit, die im politischen Raum etwa seit Mitte der 1990er Jahre artikuliert wird und 2015 im Pariser Klimaschutzabkommen adressiert ist. In der protestantischen kirchlichen und theologischen Diskussion in Deutschland ist der Begriff spätestens mit dem „Jahrbuch Gerechtigkeit V“ aus dem Jahr 2012 angekommen, das sich mit der Forderung nach Klimagerechtigkeit intensiv auseinandersetzt – in der römisch-katholischen Diskussion wohl schon mit dem Papier der Kommission Weltkirche von 2006. Bei der zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan im Jahr 2013 wird ebenfalls intensiv über die Forderung nach Klimagerechtigkeit diskutiert. Die Vollversammlung ruft die Mitgliedskirchen zu einem Pilgerweg der Klimagerechtigkeit auf – ein Impuls, der in den Folgejahren von vielen Kirchen aufgegriffen wird.

Die Einsicht hat sich durchgesetzt, dass Klima- und Umweltkrise nicht nur umweltethische Herausforderungen sind, sondern Herausforderungen der sozialen, der internationalen und der Generationen übergreifenden Gerechtigkeit (Martin Kopp in Anne Burghardt 2016), dass Maßnahmen, die dazu führen, Klimagerechtigkeit zu verwirklichen, zugleich dem Frieden dienen, da sie helfen können, Konflikte und Migration zu vermeiden. Franziskus versteht seine Enzyklika daher sehr bewusst nicht als Umwelt-, sondern als Sozialenzyklika (Franziskus 2015, Nr. 15). Knapp 40 Jahre nach ihrer Formulierung hat die Trias des Konziliaren Prozesses zu ihrer integralen Einheit gefunden.

Fazit: Bewahrung der Schöpfung – oder die ökologische Erneuerung der Theologie?

Knapp 40 Jahre nach Beginn des Konziliaren Prozesses sind die ökologischen Herausforderungen auf unserer Erde deutlich größer und deutlich umfassender, als die Delegierten in Vancouver sich das wohl je vorgestellt hätten. Es bedarf nicht weniger als einer umfassenden Transformation unserer Weltgesellschaft, um die Herausforderungen des Klimawandels zu meistern. Kirchliche Stellungnahmen der letzten Jahre haben diese Notwendigkeit der Transformation erkannt und lassen keinen Zweifel daran, dass die Kirchen Motor und Mittler der nötigen Veränderungsprozesse sein wollen. Klimagerechtigkeit oder nachhaltiges Leben und Wirtschaften – Leitbegriffe, die das Plädoyer für die „Bewahrung der Schöpfung“ mehr und mehr ersetzt haben – sind daher weit mehr als ein Thema christlicher Umweltethik. Der Lutherische Weltbund hat bei seiner Jubiläums-Vollversammlung in Windhuk 2017 deutlich gemacht, dass das Engagement für Klimagerechtigkeit und die damit verbundene Ökotheologie nichts weniger sind als die zeitgemäße Auslegung der lutherischen Rechtfertigungslehre: Das Motto der Konferenz „Befreit durch Gottes Gnade“ wird in drei Themenbereiche umgebrochen, einer davon „Schöpfung – für Geld nicht zu haben“. Dahinter steht die Überzeugung, dass Gottes unbedingtes Ja nicht nur uns Menschen, sondern seiner gesamten Schöpfung gilt. Menschen, die als befreite Kinder Gottes aus seiner Gnade leben, werden frei, allen Mitgeschöpfen in Achtung zu begegnen und in ihnen die gnädige Zuwendung Gottes zu erfahren (Rhoads und Rasmussen in Dahill/Martin-Schramm 2016, Gütter in Bertelmann/Heidel 2018). Die Herausforderungen der ökologischen Krise ernst zu nehmen, bedeutet heute daher wesentlich mehr, als nur umweltethische Impulse zu formulieren. Es bedeutet eine ökologische Reformation (Dahill/Martin-Schramm 2016), eine De-Konstruktion *aller* Themen der Theologie in ökologischer Perspektive – oder, wie es der Wuppertal Call formuliert: eine Metanoia von Kirche und Theologie. Knapp 40 Jahre nach Beginn des Konziliaren Prozesses geht es nicht mehr um die eine oder andere kirchliche Umweltaktion, es geht um ein umfassendes Neu-Denken von Theologie und Kirche aus der Einsicht heraus, dass alles Leben auf dieser Erde miteinander in enger Beziehung steht und Ausdruck von Gottes schöpferischen – kreativen – Gegenwart ist. Kairos for Creation, Hoffnung für diese Erde!