

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Schöpfung, Theologie und Spiritualität

Aufsätze

Michael Nausner: Vom Zusammenwirken alles Erschaffenen. Ein theologisches Plädoyer für die Weitung des politischen Raumes 3

Heinrich Christian Rust: Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft 22

Rezension 49

PREDIGTWERKSTATT

Christian Bouillon: Zwischen den Zeiten. Predigt zu Exodus 13,20-22 37

Kommentar zur Predigt von Christian Bouillon zu Exodus 13,20-22
(Andrea Klimt) 44

ISSN 1431-200X

2021 • Heft I

45. JAHRGANG

Schöpfung, Theologie und Spiritualität

Fragen um die Erhaltung der Schöpfung und eine verantwortungsvolle Ökologie beschäftigen die Menschen seit etlichen Jahrzehnten. Auch die christliche Theologie hat sich zunehmend dieses Themas angenommen. Ausgangspunkt war dabei die über viele Jahrhunderte vorherrschende Perspektive einer Trennung zwischen der Schöpfung einerseits und dem Menschen, der über die Schöpfung herrscht und sie gestaltet, andererseits. Mehr und mehr wurde dann im 20. Jahrhundert das „Herrschen“ des Menschen über die Schöpfung im Sinne eines schützenden und bewahrenden menschlichen Agierens gedeutet. Auch hierbei blieb die Schöpfung allerdings nach wie vor Objekt des menschlichen Handelns. In der neueren Schöpfungstheologie ist man daher sehr darum bemüht, die Schöpfung als ein Subjekt wahrzunehmen, zu dem auch der Mensch gehört und das er nicht von sich weg objektivieren kann. Die in diesem Heft vorliegenden Aufsätze zeigen die politischen und die spirituellen Implikationen dieser neuen Sicht der Schöpfung auf.

Der methodistische Theologe Prof. MICHAEL NAUSNER (Ph.D.), Forscher an der Einheit für Forschung und Analyse der Schwedischen Kirche in Uppsala und affiliiertes Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule in Stockholm, diskutiert in seinem Aufsatz „Vom Zusammenwirken alles Geschaffenen. Ein theologisches Plädoyer für die Weitung des politischen Raumes“ den Vorwurf der fehlenden Relevanz der christlichen Theologie in politischen und ökologischen Fragen und argumentiert aus theologischer Perspektive, wie man der Schöpfung in der politischen Diskussion eine Stimme geben kann und muss. Der zweite Aufsatz von Dr. HEINRICH CRISTIAN RUST, Pastor i.R. im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und theologischer Dozent, skizziert die Entwicklung der Schöpfungstheologie in der Ökumene und gibt biblisch und theologisch fundierte Anregungen für ein Nachdenken über „Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft“.

In der Predigtwerkstatt wird, wie im letzten Heft, eine Predigt anlässlich eines Gottesdienstes zum Abschluss des Studiums und zum Semesterende an einer Theologischen Hochschule vorgestellt. Der Predigt „Zwischen den Zeiten“ von CHRISTIAN BOUILLON, Dozent für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach, liegt als biblischer Text Exodus 13,20-22 zugrunde. Kommentiert wird die Predigt von Prof. Dr. ANDREA KLIMT, Professorin für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Michael Nausner

Vom Zusammenwirken alles Erschaffenen

Ein theologisches Plädoyer für die Weitung des politischen Raumes

Am 7. August 2020 hielt der an der Yale University tätige schwedische Philosoph Martin Hägglund im schwedischen Radio eine Sommerrede, die von seinem neuen Buch *This Life*¹ ausging. In seiner Rede sprach er indirekt der Religion eine positive Bedeutung für das politische Leben ab.² In Auseinandersetzung mit Hägglund will ich im Folgenden einerseits aus theologischer Perspektive für eine (notwendige) Zusammengehörigkeit von Religion und Politik argumentieren, sodann aber vor allem über die Notwendigkeit einer radikalen Weitung des Verständnisses des politischen Raumes reflektieren. Hägglund zieht eine Trennlinie zwischen Religion (als jenseitig) und Säkularität (als diesseitig). Die Theologin Jayne Svenungsson hingegen zeigt anhand der Prophetenliteratur der hebräischen Bibel, wie zentral in dieser für die westliche Zivilisation so formativen Tradition das Konzept *diesseitiger* Gerechtigkeit ist. Auch die Theologin Catherine Keller ist von jüdischen Denkerinnen und Denkern inspiriert, wenn sie für ein umfassenderes Verständnis dessen argumentiert, was Raum und Akteure des Politischen betreffen. Im Gespräch mit diesen beiden Theologinnen (und anderen) stelle ich die abschließende Frage, ob wir nicht auch aus christlicher Perspektive schon längst von der Erde insgesamt als politischem Raum, ja als politischer Akteurin reden sollten?

I Religion und Politik

I.1 Martin Hägglunds Manifest der Diesseitigkeit

Meine Überzeugung von der positiven politischen Bedeutung christlicher Gemeinschaften und anderer Religionen für den Zusammenhalt der Zivilgesellschaft wurde von besagter Sommerrede Martin Hägglunds auf die Probe gestellt. Hägglund ist von dem Wunsch beseelt, „säkularen Glauben“ als die Grundhaltung zu präsentieren, die als einzige dazu in der Lage ist, sowohl Einzelne als auch Gemeinschaften zu einer Lebenshaltung zu bringen, die zu einer wahrhaften Fürsorge für das Leben hier und jetzt in der Lage ist. Nur säkula-

¹ Vgl. HÄGGLUND, MARTIN: *This Life*. Secular Faith and Spiritual Freedom, New York (NY) 2019.

² Varför måste själen vara dödlig för att vara levande? <https://sverigesradio.se/avsnitt/1518808> (abgerufen am 28.9.2020).

rer Glaube, so Hägglund, könne ein eindeutiges Ja zum endlichen Leben sagen, ohne auf ein ewiges Leben vertrösten zu müssen. „Was ich tue und was ich liebe, spielt nur deshalb eine Rolle, weil ich mich selbst als sterblich verstehe. [...] Ein Gefühl für die Endlichkeit – ein Gefühl für die äußerste Zerbrechlichkeit von allem, was uns wichtig ist – ist der Kern dessen, was ich *säkularen Glauben* nenne.“³ Demgegenüber seien alle *religiösen* Formen von Glauben „eine Entwertung unseres endlichen Lebens als eine niedrigere Form des Seins. [...] Religiös zu sein – oder eine religiöse Perspektive zum Leben einzunehmen – bedeutet, unsere Endlichkeit als einen Mangel, als eine Illusion oder als einen gefallen Zustand zu verstehen.“⁴ Diese Entwertung des vergänglichen Lebens durch den Glauben an ein ewiges Leben gelte aber nicht nur für den persönlichen, sondern auch für den politischen Bereich, denn letztlich könne aus der Perspektive religiösen Glaubens keine irdische Bedrohung in ihrer existentiellen Tiefe ernstgenommen werden: „Der Klimawandel und die mögliche Zerstörung der Erde können vom Standpunkt des religiösen Glaubens her nicht als eine *existentielle* Bedrohung gesehen werden“,⁵ da zu einem Gefühl existentieller Bedrohung das Bewusstsein gehöre, endlich zu sein, und zwar ohne die Hintertür einer ewigen Existenz über diese Endlichkeit hinaus. Nur indem wir ganz auf uns selbst geworfen sind, sind wir freie Wesen. So das Credo säkularen Glaubens. Bei der Frage, was wir tun *sollen*, sind wir ganz auf uns selbst gestellt. Darin gründet laut Hägglund das Pendant zu säkularem Glauben, die *geistliche Freiheit*.⁶ Da die Voraussetzung für unsere Freiheit ist, „dass wir uns als endlich verstehen“, seien „alle religiösen Ewigkeitsvisionen letztlich Visionen der *Unfreiheit*.“⁷ Progressive Politik, die die Verantwortung des Individuums ernst nimmt, habe deshalb säkularen Glauben als ihre Voraussetzung.⁸ Dass Fürsorge und Verantwortlichkeit als Ecksteine progressiver Politik nicht auf religiösem Glauben aufbauen dürfe, sucht Hägglund in seiner Lektüre von Kierkegaards *Furcht und Zittern* zu verankern, die ihn zum Fazit führt, dass der Glaube einen Menschen, einen „Ritter des Glaubens“, gegenüber der Erfahrung von Verlust immun mache.⁹ Die Alternative zum vertröstenden religiösen Glauben sieht Hägglund in benannter geistlicher Freiheit, die in letzter Konsequenz zu *demokratischem Sozialismus* führe. Entgegen der gewöhnlichen Vorstellung, Marxismus führe zu Totalitarismus, sucht Hägglund zu zeigen, dass Karl Marx' Ziel der Überwindung des Kapitalismus nicht dazu führe, die Demokratie abzuschaffen, sondern tatsächliche Demokratie möglich zu machen. Dabei gehe es nicht nur um die Umverteilung

³ HÄGGLUND, *This Life* 5 (wie Anm. 1). Hier und in der Folge stammen die Übersetzungen aus dem Englischen und Schwedischen vom Verfasser.

⁴ A. a. O. 6.

⁵ A. a. O. 8.

⁶ Vgl. a. a. O. 11.

⁷ A. a. O. 13.

⁸ Vgl. a. a. O. 27.

⁹ Vgl. a. a. O. 30f.

monetären Reichtums, bei dem angeblich fast alle linken politischen Systeme stehen blieben,¹⁰ sondern auch um die Umwertung des Wertmaßes der Produktion, nämlich des Profits. Demokratischer Sozialismus erlaube allerdings keine letztendliche Antwort auf die Frage ökonomischer Prioritäten in allen Kontexten. Er erlaube vielmehr – gemäß einer Re-LEKTÜRE von Marx' Freiheitsbegriff –, dass „wir die Frage selbst beantworten (engl. *own*), was wir mit unserer begrenzten Zeit tun, sowohl individuell als auch kollektiv.“¹¹

1.2 Martin Luther King Jr. als säkularer Hegelianer?

Theologisch herausfordernd ist auch Häggglunds Uminterpretation der Botschaft des baptistischen Predigers Martin Luther King Jr., dessen Kapitalismuskritik ihn sowohl zur Umverteilung des Reichtums führte, aber auch zur Kritik des kapitalistischen Wertesystems. Häggglund interpretiert King als einen letztlich rein politischen Denker und will zeigen, „dass der Glaube, der seinen politischen Aktivismus inspiriert, besser verstanden werden kann als säkularer Glaube denn als der religiöse Glaube, den er öffentlich bekannte.“¹² Das ist dann auch eine Art der Re-LEKTÜRE, die Häggglund einer ganzen Reihe christlicher und buddhistischer Denker angedeihen lässt, getrieben von dem Ansinnen, die seiner Ansicht nach bedenkenswerten Ansätze dieser Denker (es sind ausschließlich Männer!) nicht im explizit bekannten *religiösen* Glauben wurzeln zu lassen, sondern im implizit propagierten *säkularen* Glauben. So hebt Häggglund die Entwicklung der politischen Botschaft Luther Kings hervor. Als der aktive Kampf um das Wahlrecht der afroamerikanischen Bevölkerung, der mit dem Busstreik 1955 in Montgomery, AL begonnen hatte, durch die Unterzeichnung des Wahlrechtsgesetzes durch Lyndon B. Johnson am 6. August 1965 gewonnen war, begann eine neue Phase in der politischen Entwicklung Luther Kings. Nun ging es ihm nicht mehr nur um die Gleichheit vor dem Gesetz, sondern um die Veränderung der gesamten Gesellschaft, darum, dass aus dem *Recht* zur Mitsprache auch die *Möglichkeit* der Mitgestaltung werde. Dazu brauchte es ein Ende der Armut, ein Ende prekärer Arbeitsbedingungen und also die Schaffung ökonomischer Gerechtigkeit.¹³ Die Radikalität, mit der sich Luther King von einem Verfechter der Rechte der afro-amerikanischen Bevölkerung hin zu einem Kämpfer für die Veränderung der gesamten Gesellschaft und für die Abschaffung des Kapitalismus entwickelte, ist laut Häggglund so gut wie vergessen. In den späteren Gedenkfeierlichkeiten zu seinen Ehren werde er meist domestiziert.¹⁴ Häggglund hingegen zitiert einen Zeitgenossen, gemäß welchem Luther

¹⁰ Vgl. a. a. O. 383.

¹¹ A. a. O. 34.

¹² A. a. O. 35.

¹³ Vgl. a. a. O. 336.

¹⁴ Vgl. a. a. O. 340.

King nicht nur die Umverteilung von Reichtum, sondern die Umwertung der Werte in einer vom Kapitalismus geprägten Gesellschaft im Blick hatte. Er habe sogar (bei abgeschaltetem Mikrofon) von einer „demokratischen Form des Sozialismus“ gesprochen.¹⁵ Hägglund ist nun daran gelegen darzulegen, dass Luther Kings Theologie für seine Politik keine Rolle gespielt habe. Denn sogar in seiner *I Have a Dream* Rede sei es ihm nicht um die Ewigkeit gegangen, sondern um die Veränderung bestehender irdischer Verhältnisse. Letztlich sei der Traum, von dem er sprach, eher ein „säkularer Traum von *Freiheit* (der Befreiung *im* endlichen Leben) als ein religiöser Traum von *Erlösung* (der Befreiung *vom* endlichen Leben)“ gewesen.¹⁶ Auch in seiner letzten Rede am 3. April 1968, unmittelbar bevor er erschossen wurde, sei es ihm nicht um „das gelobte Land [...] als ein persönliches Leben nach dem Tod“ gegangen, „sondern als die Möglichkeit einer veränderten Gesellschaft für diejenigen, die nach ihm leben.“¹⁷ Laut Hägglund sei Hegel Luther Kings Lieblingsphilosoph gewesen. Ihm sei es deshalb um Hegels modernes, säkulares Verständnis von Freiheit gegangen,¹⁸ ein Verständnis von Freiheit, das unvereinbar ist mit einem christlichen Glauben, der auf das Jenseits vertröstet und so Ausdruck eines *unglücklichen Bewusstseins* (siehe Hegel) sei, von dessen Perspektive aus „wir nicht von ganzem Herzen *diesem Leben* zugewandt sein können.“¹⁹

1.3 Politische Theologie und demokratischer Sozialismus als schroffe Gegensätze?

Martin Luther King Jr. erscheint also in Hägglunds Version ganz neu als säkularer Hegelianer. Die Entschiedenheit, mit der Hägglund die Vereinbarkeit zwischen Religion und Politik infrage stellt, zieht sich wie ein roter Faden durch seinen Text, und in gewisser Weise scheint er die Entschiedenheit zu spiegeln, mit der Peter E. Gordon in seinem Plädoyer *für* eine politische Theologie „säkulares Leben“ geißelt als unfähig „einen haltbaren Grund für unser gemeinsames politisches Leben zu bereiten.“ Säkulares Leben sei daher abhängig von Religion, „als die einzigartige und privilegierte Ressource moralisch-politischer Instruktion“.²⁰ Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus, scheint Hägglund seinem Kollegen Gordon zuzurufen, wenn er am Ende seines Buches mit derselben Kompromisslosigkeit zu einer Art Kreuzritter *gegen* politische Theologie wird und eine ähnliche Opposition heraufbeschwört wie Gordon, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen: „Um unsere Emanzipation zu vollenden, sollten wir

¹⁵ A. a. O. 346.

¹⁶ A. a. O. 349.

¹⁷ A. a. O. 377.

¹⁸ Vgl. a. a. O. 351.

¹⁹ A. a. O. 366.

²⁰ Zitiert in: a. a. O. 14.

uns von allen Formen *politischer Theologie* verabschieden, indem wir jeglichen Verweis auf ‚Gott‘ entfernen im Interesse der expliziten demokratischen Anerkennung, dass unsere Beziehungen zueinander das ausmachen, was letztendlich Bedeutung hat.“²¹ Und dann folgt eine ähnliche, von Emotionalität vibrierende Zuschreibung, die dem Paternalismus Gordons um nichts nachsteht: „Die Grundthese politischer Theologie ist immer gewesen, dass wir – die Menschen (engl. *the people*) – letztlich nicht die Verantwortung für unser gemeinsames Leben tragen. Letzten Endes sind alle Formen politischer Theologie anti-demokratisch [...] Die Bewegung zum demokratischen Sozialismus ist deshalb nicht zu trennen von einer Überwindung politischer Theologie und dem Verwelken religiösen Glaubens.“²²

1.4 Politisches Engagement als Teilhabe an Gottes Kreativität

Hägglunds strikt oppositionelle Sichtweise von *diesem* und *ewigem* Leben, von religiösem und säkularem Glauben, ist natürlich schwer zu vereinen mit der Selbstverständlichkeit, mit der Martin Luther King Jr. als politischer Theologe betrachtet wird. Theologie und Politik lassen sich im Denken Kings möglicherweise unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Die christliche Sozialethikerin Karen V. Guth bezeichnet Kings kreatives politisches Engagement als motiviert von einer „theo-politischen Vision“,²³ in der zwar ein gendersensibler Aspekt fehlt, jedoch theologische Begrifflichkeiten konsequent auf politische Kontexte gemünzt werden. So „taufte“ er etwa „agape für öffentlichen, politischen Gebrauch.“²⁴ Im Gespräch mit afro-amerikanischen Theologinnen aus der Tradition des *Womanism* knüpft Guth an Kings Verständnis von Kreativität an, gemäß welchem „Erlösung sich ereignet, wenn Menschen die von Gott zur Verfügung gestellten Ressourcen kreativ in Anspruch nehmen.“²⁵ Das geschieht im gewaltlosen Widerstand, durch den sich – ganz im Sinne der Womanistinnen – ein Weg öffnen kann, wo kein Weg war.²⁶ Ein solcher Widerstand – und da sind sich Womanistinnen und King einig – ist Ausdruck menschlicher Teilhabe, die entscheidend ist „für Gottes kreati-

²¹ A. a. O. 388 (Hervorhebung M. N.).

²² A. a. O. 388 f.

²³ GUTH, KAREN V.: Reconstructing Nonviolence: The Political Theology of Martin Luther King Jr. after Feminism and Womanism, in: *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 32, No. 1 (Spring / Summer 2012), 75-92, 76.

²⁴ A. a. O., 78. – Mit Recht haben Feministinnen und Womanistinnen Kings auf Nygren aufbauende Dichotomie zwischen rationaler *agape* und emotionalem *eros* kritisiert. Sie sind allerdings einig mit King bezüglich der notwendigen öffentlichen – und nicht bloß privaten – Rolle von Liebe im politischen Bereich; vgl. a. a. O. 80 ff.

²⁵ A. a. O. 87.

²⁶ Ein prominentes Beispiel für einen solchen Weg in der Weglosigkeit findet sich in Delores Williams Interpretation der Hagar Geschichte. Vgl. WILLIAMS, DELORES S., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, New York (NY) 2013, 2-5.

ve, erlösende Aktivität.“²⁷ Dies ist jedoch gerade *nicht* eine Aktivität, die sich vom Politischen trennen ließe. Göttliche Aktivität ereignet sich nicht jenseits des Politischen, sondern gibt dem Politischen eine Tiefendimension. Die soziale Form des Christentums als sichtbarer Ausdruck der Teilhabe an göttlicher Aktivität ist nicht etwas, was sich vom Politischen trennen ließe. Deshalb spricht Guth von einer „politischen Ekklesiologie“, die sie von den Womanistinnen und King her entwickelt, in der Kirchen als „Gemeinschaften der Kreativität“ in Erscheinung treten „mit Gemeinschaft-schaffenden Praktiken als Kern ihrer politischen Rolle.“²⁸ Natürlich ist Guth nicht alleine in ihrer Beschreibung Kings als politischen Theologen.²⁹ Wie sollten sich auch religiös verankerte Gemeinschaft schaffende Praktiken, die zahllose Gläubige – nicht nur Christen – während der Bürgerrechtsbewegung und bis heute zum Engagement für einen gesellschaftlichen Wandel motiviert haben, von einem säkularen Engagement trennen lassen?

1.5 Glaube als demokratisch und ökologisch treibende Kraft

Dass Hägglund dennoch eine Trennung von Religion und Politik für notwendig hält, hat wohl weniger damit zu tun, dass er sich von progressiver Theologie distanziert – mit ihr setzt er sich nämlich gar nicht auseinander –, sondern mehr damit, dass er im Kontext der Vereinigten Staaten schreibt, wo liberal denkende Menschen unter der Trump-Regierung leiden. Donald J. Trumps Erfolg bei der Präsidentschaftswahl 2016 beruhte zu einem nicht unbedeutenden Teil auf der Unterstützung durch die „Religious Right“,³⁰ eine Koalition konservativer und politisch einflussreicher christlicher Gruppierungen, die gemeinsam eine Variante politischer Theologie betreiben, die in der Tat als jenseitsfixiert bezeichnet werden kann. So schreibt die Theologin Petra Carlsson in *Dagens Nyheter*, einer der beiden führenden Tageszeitungen Schwedens, dass Hägglund sich gegen eine theologische Haltung richtet, die „zentrale Orte im Weißen Haus eingenommen hat“. Gemäß dieser Haltung sind „der Untergang der Erde und das massenhafte Artensterben letztendlich keine Katastrophe, weil die Ewigkeit und nicht die Endlichkeit zentral sind.“³¹ Gemeinsam mit Hägglund wider-

²⁷ GUTH, *Reconstructing Nonviolence* 87 (wie Anm. 23).

²⁸ A. a. O. 78.

²⁹ Siehe zum Beispiel den Kongress zum Thema „The Political Theology of Dr. Martin Luther King Jr.“ an der George Washington University im Oktober 2018: <https://loeb.columbian.gwu.edu/political-theology-martin-luther-king-jr> oder auch Vincent Lloyds Vortrag zum selben Thema am Fuller Theological Seminary im November 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=PI-cxvBxLos> (abgerufen am 13.8.2020).

³⁰ Kristin Kobes Du Mez weist darauf hin, dass 81 % der weißen Evangelikalen im Herbst 2016 Donald J. Trump wählten. – Vgl. KOBES DU MEZ, KRISTIN: *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York (NY) 2020, 3.

³¹ CARLSSON, PETRA: *Därför är motsättningarna mellan sekulär tro och kristen vision falsk*, in: *Dagens Nyheter* 31. Januar 2020: <https://www.dn.se/kultur-noje/teolog-darfor-ar-motsattningarna-mellan-sekular-tro-och-kristen-vision-falsk/> (abgerufen am 14.8.2020).

setzt sie sich einer solchen Theologie. Sie teilt also seine kapitalismuskritische Vision, will jedoch zeigen, dass Hägglunds „Vision von mehr Menschen geteilt wird, als er selbst versteht.“ Und damit meint sie „die Religiösen“. „Wir können es uns nicht leisten“, so Carlsson, „aufgrund eines vereinfachten Verständnisses von Theologie die demokratisch und ökologisch treibende Kraft, die religiöser Glaube nach wie vor ausmacht, aus der Vision von einem neuen Fundament für unsere Gesellschaft auszuschließen.“³²

1.6 Vom politischen Potenzial eines prophetischen Verständnisses von Gerechtigkeit

Hägglunds Buch stellt trotz seiner polarisierenden Tendenz eine wichtige Herausforderung für theologisches Denken dar, insofern es dazu motiviert, sich über die Art und Weise Gedanken zu machen *wie* sich Religion und Politik im Allgemeinen und Theologie und Politik im Speziellen zueinander verhalten. Denn dass es immer wieder von Neuem notwendig ist, sich als Gläubige(r) auch mit den problematischen Aspekten dieses Verhältnisses auseinanderzusetzen, steht außer Frage. Zu oft und bis heute ist in der Geschichte des Westens Religion für politisches Machtspiel missbraucht worden, allerdings – wenn man weiter zurückgeht in die Geschichte – ebenso Politik für theologisches Machtspiel. Für solchen Missbrauch gilt es, gemeinsam mit Martin Hägglund, aufmerksam zu sein, um damit auch den Blick für die konstruktiven Aspekte des Glaubens für politisches Leben zu schärfen. Auch die Theologin Jayne Svenungsson hat ein kritisches Auge für die problematischen Aspekte des Verhältnisses zwischen Politik und Religion, wenn sie folgende leitende Frage für ihr Buch *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (dt. *Die göttliche Geschichte. Prophetie, Messianismus und die Entwicklung des Geistes*) formuliert: „Ist die theologische Vergangenheit des Westens nur eine Belastung für das moderne politische Denken?“³³ Hinter dieser Frage lässt sich eine ähnliche Sorge wie diejenige Hägglunds erahnen, dass nämlich eine religiöse Haltung mehr Hindernis als Motivation für politisches Engagement darstellt. Bezüglich des prophetischen Erbes des Judentums und in dessen Verlängerung auch des Christentums kommt jedoch Svenungsson zu einem ganz anderen Schluss als Hägglund. Sie arbeitet heraus, dass Prophetie – diese jahrtausendealte Tradition religiösen Denkens, dessen Spuren sich bis in die Gegenwart verfolgen lassen – letztlich gerade die Bedeutung der *Diesseitigkeit* des Lebens hervorhebt. Zwar spielt in dieser Tradition das, was kommt, eine wichtige Rolle, aber nicht auf Kosten der Bedeutung der Gegenwart, wie Hägglund es wiederholt behauptet. Vielmehr haben gerade jüdische Denker des

³² Ebd.

³³ SVENUNGSSON, JAYNE: *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014, viii.

20. Jahrhunderts (Ernst Bloch, Martin Buber, Abraham Heschel etc.) gezeigt, „dass die prophetische Verheißung von einer kommenden Errettung zu allen Zeiten Menschen dazu inspiriert hat, gegen ungerechte und unterdrückerische Ordnungen zu revoltieren.“³⁴ Im Namen einer höheren Gerechtigkeit haben jedoch Vertreterinnen und Vertreter dieser Tradition nicht auf die Zukunft oder die Ewigkeit vertröstet. Vielmehr wird die „Vorstellung von Gottes kraftvollem Wirken in der Geschichte in der Prophetenliteratur verwoben mit der entscheidenden Idee von *Gerechtigkeit*.“³⁵ Hier wird eine politische Theologie universalen Ausmaßes geboren, die nicht mit dem autokratischen Verständnis von politischer Theologie à la Carl Schmitt verwechselt werden darf. Etwas verkürzt ausgedrückt könnte man Schmitts Klassiker *Politische Theologie* von 1922 als ein Argument für eine theologisch verankerte, diktatorische Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung verstehen, inklusive der Möglichkeit eines autokratischen Herrschers, jederzeit den Ausnahmezustand auszurufen. Hier wird eine direkte Verbindung zwischen göttlicher und politischer Macht hergestellt, und zwar aufbauend auf die Hypothese, „dass alle prägnanten Begriffe der Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“ seien und dass deshalb „der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde.“³⁶ Selbst hinter säkularisierter Politik wäre demgemäß die theologische Vorstellung von einem *Deus omnipotens* wirkmächtig. Dagegen argumentiert Svenungsson, wenn sie schreibt: „Um die Besonderheit im prophetischen Widerstand gegen theologisch sanktionierte Politik – was in moderner Zeit als ‚politische Theologie‘ bezeichnet worden ist – zu verstehen, ist es wichtig, an die Idee von Gerechtigkeit anzuknüpfen, die bestehende politische Ordnungen überschreitet.“³⁷ Sie versteht also Prophetie als „eine Berufung auf eine Gerechtigkeit, die sich nicht fixieren lässt auf eine bestimmte politische, juridische oder kultische Ordnung.“ Sie ist vielmehr „eine Stimme, die von *innerhalb* des herrschenden Systems auf dessen Mängel zeigt, im Namen einer Gerechtigkeit, die sich nicht von diesem System einschränken lässt.“³⁸ Es wird hier deutlich, dass es in dieser Tradition nicht bloß um eine abstrakte, universale Idee von Gerechtigkeit geht, die irgendwann in der Zukunft erfüllt sein wird, sondern durchaus um eine Gerechtigkeit, die sich aus konkret erlittenem Unrecht ergibt. Laut Abraham Heschel steht Gerechtigkeit immer im konkreten Verhältnis zur einzelnen Person. Sie wird von einer Person getan, und Ungerechtigkeit bestehe nicht im Gesetzesbruch als solchem, sondern in der konkreten Verletzung einer anderen Person.³⁹ Während Hägglund religiösen Glauben mit Unmündigkeit des Ein-

³⁴ A. a. O. ix.

³⁵ A. a. O. 22.

³⁶ SCHMITT, CARL: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig² 1934, 49.

³⁷ SVENUNGSSON: *Den gudomliga historien* 27 (wie Anm. 33).

³⁸ A. a. O. 28.

³⁹ Vgl. a. a. O. 29.

zelen in Verbindung bringt, betont Svenungsson mit Verweis auf Micha 6,8 („Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert ...“), dass „es auf jeden Menschen ankommt, in jeder neuen Situation sein moralisches Urteilsvermögen zu gebrauchen.“⁴⁰ Hier ist nichts von hierarchischer Herdenmoral (vgl. Nietzsche) oder Vertröstung auf das Jenseits zu spüren. Vielmehr finden wir laut Svenungsson bei den Propheten „in embryonaler Form ein Motiv vor, das in vielen verschiedenen Formen späteren jüdischen Denkens wiederholt – die Idee vom Menschen als Gottes Miterlöser der Schöpfung.“⁴¹ Der Mensch ist also göttlichem Wirken nicht hilflos ausgeliefert, sondern ganz im Gegenteil zur Teilhabe daran berufen. Die Transzendenz Gottes führt hier nicht dazu, dass Menschen sich auf eine von jenseits kommende Macht verlassen und passiv auf eine andere Wirklichkeit warten. So lautet Hägglunds Kritik. Ganz im Gegensatz dazu ist ein von der Prophetie inspirierter Glaube an einen transzendenten Gott „*nicht* Glaube an eine andere historische Wirklichkeit, und noch weniger an eine andere Wirklichkeit als die historische; er ist kurz und gut Glaube daran, dass diese historische Wirklichkeit eine andere sein könnte.“⁴² Die Transzendenz Gottes, die Hägglund als schädliche Jenseitigkeit versteht, wird also in der prophetischen Tradition zu etwas, das Menschen in allen Zeiten dazu motiviert hat, „Widerstand gegen unterdrückerische Strukturen politischer und religiöser Art“ zu praktizieren,⁴³ wie Svenungsson im Anschluss an Walter Brueggemann betont. Angesichts dessen, dass im Laufe der Geschichte auch säkulare Befreiungsbewegungen Inspiration im prophetischen Erbe gefunden haben, fragt sich Svenungsson, ob das nicht eher im „Glauben an eine transzendierende Möglichkeit (im Hier und Jetzt, Anm. d. Verf.) als in einem bestimmten Gottesglauben“ liege.⁴⁴ Auf jeden Fall sei klar, dass ein prophetisches Gottesverständnis nicht zu einem passiven Vertrauen auf ein zukünftiges Jenseits ermutige, sondern „die Wurzel für die Vorstellung ist, dass die Geschichte ein erlösendes Geschehen beinhaltet, das der Mensch selbst bis zu einem gewissen Ausmaß herbeiführen kann.“⁴⁵ So gesehen scheint es für ein christliches Verständnis politischer Theologie von eminenter Bedeutung zu sein, sich des alten prophetischen Erbes, dessen Diesseitsorientierung und irdischen Gerechtigkeitspathos bewusst zu bleiben, genauso aber der spätestens seit Marcion immer wiederkehrenden Tendenz christlicher Theologie zu wehren, sich selbst als universal und geistig zu verstehen – im Gegensatz zum provinziellen und materiellen Judentum.⁴⁶

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A. a. O., 31.

⁴² Ebd. (Hervorhebung M. N.).

⁴³ A. a. O. 32.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. a. a. O. ix.

2 Die Weitung des politischen Raumes

Bis hierher habe ich versucht, die politische Bedeutung des Glaubens *zeitlich* für heute herauszustreichen. Wenn sich christliche Theologie als Erbin der prophetischen Tradition Israels versteht – und das sollte sie, wenn sie nicht einen Teil ihres Wesens verleugnen will –, dann muss das Politische an ihr von einem bedingungslosen Einstehen für Gerechtigkeit *hier und jetzt* nicht nur in der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern vor allem für die ganze Menschheit geprägt sein.

In diesem zweiten Teil will ich dafür plädieren, den politischen Bereich *räumlich* zu erweitern. Dabei gehe ich von einem Verständnis des Politischen aus, das den gemeinsamen Raum weit fasst. Das Politische ist mehr als Politik, also mehr als Strukturen, Prozesse und Inhalte eines bestimmten politischen Gemeinwesens.⁴⁷ Ich verstehe es als das Zusammenwirken unterschiedlicher, über den menschlichen Bereich hinausgehender Kräfte. Letztlich besteht das Politische aus dem *Zusammenwirken alles Erschaffenen*, ein Verständnis, das sich im Titel dieses Artikels spiegelt. Das Politische kann zunächst *deskriptiv* verstanden werden: Theologisch betrachtet umfasst der Raum des Politischen die mehr oder weniger versöhnliche Koexistenz alles Erschaffenen. *Normativ* verstanden wäre das Politische dann das Zusammenwirken alles Erschaffenen hin zu einer versöhnten Koexistenz bzw. – noch deutlicher theologisch formuliert – zur Ehre Gottes. Das so verstandene Politische umfasst also eine größere Vielfalt an Akteuren als herkömmlicherweise angenommen und könnte im Anschluss an Catherine Keller als „der kollektive Verbund über bedeutende Unterschiede hinweg“ (engl. *the collective assemblage across significant differences*) bezeichnet werden.⁴⁸ Nicht nur der menschliche Bereich wird als politischer Raum verstanden (im Sinne von Aristoteles' Verständnis des Menschen als eines *zoon politikon*), sondern alles Erschaffene, also das, was Jürgen Moltmann vor langem als Schöpfungsgemeinschaft bezeichnet hat.⁴⁹ Als Teil dieser erweiterten Gemeinschaft gilt es für Menschen, sich politisch einzubringen, und das heißt, auch Erschaffenes im weiteren Sinne als Akteur und nicht nur als Objekt politischen Lebens zu verstehen. Menschliche Gemeinschaft ist von jeher eingebettet in eine weitere Gemeinschaft, die nicht als „Natur“ vom Menschlichen getrennt oder gar beherrscht werden kann, wie es eine vom Zeitgeist der Moderne beeinflusste Theologie gerne propagiert hat.

⁴⁷ Mark Lewis Taylor geht zwar nicht so weit, den Raum des Politischen in Richtung des Ökologischen zu erweitern. Seine Differenzierung zwischen Politik und dem *Politischen* bzw. Theologie und dem *Theologischen* ist jedoch instruktiv. Vgl. TAYLOR, MARK LEWIS: *The Theological and the Political. On the Weight of the World*, Minneapolis (MN) 2011, 5-17.

⁴⁸ KELLER, CATHERINE: *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York (NY) 2018, 33.

⁴⁹ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

2.1 Die illusorische Trennung von Natur und Kultur

Auf die folgenschwere Trennung zwischen Natur und Kultur im Zuge der Moderne weist Michael S. Northcott in seinem Buch *A Political Theology of Climate Change* im Anschluss an Bruno Latour hin. Eine solche Trennung war die Voraussetzung für die Industrialisierung und Technologisierung der westlichen Welt auf Kosten der nicht-menschlichen Schöpfung.⁵⁰ Aufgrund dieser modernen Verengung der Sichtweise krankt sowohl politisches als auch theologisches Denken vielerorts noch an der Vorstellung, menschliche Aktivität könne sozusagen „von außen“ die nicht-menschliche Welt beeinflussen. Demgegenüber signalisiert der Klimawandel *einerseits*, dass die nicht-menschliche Welt auf die anthropozentrischen Aktivitäten der Menschheit reagiert und *andererseits*, dass der Mensch selbst ein untrennbarer Teil kreatürlicher Prozesse ist. Neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, wie sehr bereits einzelne Menschen in sich selbst so etwas wie *organische Gemeinschaften* ausmachen, oder, wie es der Entwicklungsbiologe Thomas Bosch ausdrückt: Einzelne Organismen (auch der menschliche Organismus, Anm. d. Verf.) „sind immer multiorganismisch. Sie formen eine komplexe Lebensgemeinschaft, die man Metaorganismus nennt.“⁵¹ Das Mikrobiom des menschlichen Körpers, also die Vielzahl „menschenfremder“ Organismen im menschlichen Körper, machen einen notwendigen Teil der Person aus, d. h. sie sind für das Überleben, aber auch schon für den Denkprozess des Menschen von entscheidender Bedeutung.⁵² Diese naturwissenschaftliche Einsicht stärkt die Theologin Terra Schwerin Rowe in ihrer Überzeugung, dass wir uns als Menschen gerade angesichts des Klimawandels neu auf eine Ontologie der Teilhabe (engl. *a participatory ontology*) besinnen müssen, wie sie auch bei Northcott zu finden ist.⁵³ Wir sind als Menschen nie alleine. Wir sind teilhabende Wesen. Wir haben von Grund auf in unserem Atmen, Tun und Denken teil an einem Netzwerk des Lebens, von dem wir in keinem Augenblick unserer Existenz absehen können.

2.2 Eine politische Theologie der Erde

Theologien, die diese unhintergehbare Einbettung des Menschlichen in das ökologische Gewebe der ganzen Erde ernst nehmen und auch diese Gesamtheit als den eigentlichen *politischen* Raum würdigen, sind im Kommen. Eine Variante eines solchen weiteren Verständnisses des politischen Raumes und politischer Theologie präsentiert Catherine Keller in ihrem Buch *Political Theology of the*

⁵⁰ Vgl. NORTHCOTT, MICHAEL S.: *A Political Theology of Climate Change*, London 2014, 44f.

⁵¹ <https://biooekonomie.de/mikrobiome-als-ressource> (zuletzt abgerufen am 19.8.2020).

⁵² Vgl. ROWE, TERRA SCHWERIN: *Genus Precarious: Luther in the Anthropocene*, in: WIBERG PEDERSEN, ELSE MARIE (Hg.): *The Alternative Luther: Lutheran Theology from the Subaltern*, Lanham (MA) 2019, 330-344, 335.

⁵³ Vgl. a. a. O. 334.

*Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public.*⁵⁴ Ihr Ansatz problematisiert Hägglunds pauschalisierende Behauptung, dass der Klimawandel und die drohende Zerstörung der Erde „vom Standpunkt religiösen Glaubens aus nicht als *existentielle* Bedrohung“⁵⁵ gesehen werden kann. Denn mit diesem Text präsentiert sie eine politische Theologie der Erde, die von einem Raum- und Zeitverständnis geprägt ist, das gerade *nicht* eine Ewigkeit im Sinne eines zeitlichen und räumlichen Jenseits gegenüber einem weniger wichtigen Diesseits bevorzugt. Vielmehr verfißt sie eine radikale Theologie der *Jetztzeit* (vgl. Walter Benjamin), die im Grunde der Intention Hägglunds mit seiner leidenschaftlichen Betonung auf *diesem Leben* (engl. *This Life*) nahesteht, jedoch mit explizit theologischen Vorzeichen.

2.3 Von der zusammengezogenen Zeit

Im Gespräch mit dem politischen Philosophen Giorgio Agamben hebt sie die Bedeutung eines messianischen Zeitverständnisses auch für eine christliche Lektüre des Apostels Paulus hervor. Wenn die Worte des Paulus im ersten Korintherbrief 7, 29 mit „Die Zeit ist kurz“ wiedergegeben werden (vgl. Lutherübersetzung 2017), dann droht hier zweierlei verborgen zu bleiben: Es geht in diesem Vers einerseits nicht um chronologische Zeit im Sinne von *chronos*, sondern um die besondere Zeit, nämlich *kairos*. Und die Qualifikation dieses Kairos als *synestalménos* bedeutet nicht „kurz“, sondern „zusammengezogen“ bzw. „komprimiert“. Nach Agamben geht es hier also um ein besonderes Zeitverständnis, nämlich um ein messianisches, einem über die Maßen „dichten“ Verständnis von Zeit, gemäß welchem hier von einer „Zusammenziehung der Zeit, der ‚verbleibenden‘ Zeit“ die Rede ist, „die die messianische Situation par excellence repräsentiert, die einzige wirkliche Zeit.“⁵⁶ Diesem Zeitverständnis fühlt sich Keller in ihrer politischen Theologie verpflichtet und betont im Anschluss an Paul Tillich, dass es sich bei Kairos nicht um einen Durchbruch hinaus aus der Geschichte handelt, sondern in sie hinein.⁵⁷ Eine rein chronologisch-apokalyptische Deutung dieses Verses und damit auch paulinischer Eschatologie würde demnach zu kurz greifen. Denn die treibende Kraft eines solchen Zeitverständnisses ist nicht die Gewissheit, oder gar die Sicherheit, dass „einmal alles gut“ werden wird.⁵⁸ Von einer solchen Fixiertheit religiösen Glaubens auf die Zukunft scheint Hägglund auszugehen, wenn er schreibt: „Das Ziel religiösen Strebens ist die Erlangung vollständiger Sicherheit.“⁵⁹ Das „religiöse Streben“ Kellers hingegen warnt vor

⁵⁴ KELLER, CATHERINE, *Political Theology of the Earth* (wie Anm. 48).

⁵⁵ HÄGGLUND, *This Life* 8 (wie Anm. 1).

⁵⁶ AGAMBEN, GIORGIO: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford (CA) 2005, 5 f.

⁵⁷ Vgl. KELLER, *Political Theology* 4 (wie Anm. 48).

⁵⁸ Vgl. a. a. O. 159.

⁵⁹ HÄGGLUND, *This Life* 77 (wie Anm. 1).

jener Sicherheit, die die Eroberung anderer erlaubt, nachdem sie sie zu Objekten reduziert hat.⁶⁰ Im Gefolge jüdischer Denkerinnen und Denker ist sie dahingegen inspiriert von der (messianischen) *Gewissheit*, dass jeder Augenblick eine Ewigkeit beinhaltet. Eine politische Theologie der Erde, die das messianische Potenzial der Gegenwart ernst nimmt, erwartet nicht eine Erlösung hinein in eine andere Zeit in der Zukunft, sondern vertraut auf die Möglichkeiten jedes Augenblicks, in dem die fortlaufende Schöpfung Gottes (*creatio continua*) in immer neuer Kreativität zum Ausdruck kommen kann. Sie kommt in immer neuen Kontraktionen, ja Geburtswehen zum Ausdruck. So könnte man es im Anschluss an Hannah Arendts *Natalität* und Walter Benjamins *Jetztzeit* ausdrücken, jenen „säkularen jüdischen Äußerungen politischer Theologie“.⁶¹ Ganz im Gegensatz zu Hägglunds Befürchtungen bezüglich der auf ein Jenseits vertröstenden religiösen Sicht auf die Zeit, intensiviert sich hier die Bedeutung des konkreten Augenblicks und damit auch seines politischen Potenzials.

2.4 Vom geweiteten politischen Raum

Vertröstet eine politische Theologie der Erde nicht bloß auf ein *später*, so geht es ihr ebenso wenig nur um ein *anderswo*. Sowohl Zeit- als auch Raumverständnis bleiben *geerdet*, und das heißt, *diesem Leben* hier und jetzt verpflichtet. Was das Raumverständnis des Politischen betrifft, muss es in Zeiten des *Anthropozän* um mehr gehen als um den klassischen griechischen Bereich der *polis*. Die Erde selbst ist heute unsere *polis*, und deshalb der öffentliche Raum nicht bloß die menschliche Gemeinschaft, sondern die gesamte Ökosphäre, die unsere „Öko-sozialität“ ausmacht. Der Mensch sollte sich deshalb weder als Krone der Schöpfung noch als Ausnahme innerhalb der Schöpfung verstehen.⁶² Die Vielfalt von Akteuren will geweitet werden und damit auch das Verständnis von Demokratie – theologisch gesprochen vielleicht sogar hin zu einer *Creatiokratie*, in der menschliches Organisieren Hand in Hand geht mit kreatürlichen Prozessen? In diese Richtung denkt auf jeden Fall der Prozessphilosoph Alfred North Whitehead, wenn er davon schreibt, dass wir uns in einer brummenden Welt befinden, „mitten in einer Demokratie der Mitgeschöpfe“.⁶³ So gesehen befinden sich Menschen gemeinsam mit einer unüberblickbaren Vielfalt von Geschöpfen in einem politischen Raum, der voll ist von Akteuren, deren Einbindung in einen konkreten politischen Prozess noch auf Verwirklichung wartet.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. KELLER, Political Theology 14 (wie Anm. 48).

⁶¹ A. a. O. 98.

⁶² Vgl. a. a. O. 71 ff.

⁶³ A. a. O. 140.

⁶⁴ Vgl. Bruno Latours Vision von einer Institution des Irdischen (*Terrestrial*) als Akteur: „Das Irdische ist noch keine *Institution*, aber es ist ein Akteur, dessen Rolle sich deutlich unterscheidet von der Rolle, die die Modernen der ‚Natur‘ zugeschrieben haben.“ (LATOUR, BRUNO: Down to Earth. Politics in the New Climate Regime, Cambridge [MA] 2018, 89.)

2.5 Von der Inklusion neuer politischer Akteure

Theologisch gesehen kann bereits der erste Schöpfungsbericht als eine Wurzel einer erweiterten politischen Gemeinschaft gesehen werden, insofern Gott nicht einfach *von oben* befiehlt, sondern in Kommunikation tritt mit dem zu Schaffenden und nicht bloß mit dem Menschen. Die erschaffene Welt wird zur Teilhabe am Schöpfungsprozess eingeladen noch bevor der Mensch auf den Plan tritt: „Es lasse die Erde ...“ (1 Mo 1, 11), „Es wimble das Wasser ...“ (1 Mo 1, 20), „Seid fruchtbar ...“ (1 Mo 1, 22), „Die Erde bringe hervor ...“ (1 Mo 1, 24). Eine erstaunliche Subjektivität der nicht-menschlichen Schöpfung kommt hier zum Ausdruck, und man könnte mit Keller sagen: „Erde und Ozean scheinen noch unmittelbarer als die Menschen das Wesen des Schöpfers zu spiegeln – zu schaffen. (Menschen werden hier nicht eingeladen ‚hervorzubringen‘).“⁶⁵ Zu lange hat die menschliche Gemeinschaft das kreative Potenzial der geschaffenen Welt außer Acht gelassen und im Zuge der Moderne und der „Entzauberung der Welt“ das Kind mit dem Badewasser ausgegossen, das heißt, sich nicht nur von der Natur zu emanzipieren versucht, sondern sie zu einem Objekt degradiert. Hier hat die christliche Theologie über die wichtigen Errungenschaften ökologischer und ökofeministischer Theologie hinaus ein wichtiges und dringliches Arbeitsfeld vor sich, nämlich gemeinsam mit vielen anderen Akteuren die Frage der Teilhabe des Erschaffenen am politischen Prozess zu bedenken und sich aus christlich theologischer Perspektive dazu zu verhalten. Die Frage ist dringlich, insofern der Klimawandel, aber auch die COVID-19 Pandemie teilweise als eine „Reaktion“⁶⁶ des Geschaffenen auf von Menschen verursachte Prozesse zu verstehen sind.⁶⁶ Der französische Philosoph Bruno Latour spricht seit etlichen Jahren schon davon, dass das Irdische (engl. *the Terrestrial*) ein neuer politischer Akteur ist und dass „geo“ einen Akteur ausmacht, der voll und ganz am öffentlichen Leben teilnimmt.⁶⁷ Er stellt deshalb die politische Frage: „Wie sollen wir agieren, wenn das Territorium selbst an der Geschichte teilzunehmen beginnt?“⁶⁸ Für Latour ist es ausgemachte Sache, dass die neue Aktivität der Ökosphäre in unserem Zeitalter des Anthropozän einen ähnlichen Paradigmenwechsel notwendig macht wie Kopernikus' Präsentation des heliozentrischen Weltbildes. Er drückt es pointiert aus: Nicht die Erde bewegt sich, sondern die Erde ist bewegt, nämlich in Form der sich verändernden Ökosphäre aufgrund menschlicher Aktivität.⁶⁹ Theologischer Ausdruck für eine solche Auseinandersetzung mit der „Bewegung der

⁶⁵ KELLER, Political Theology 76 (wie Anm. 48).

⁶⁶ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Sanningen i pandemins tid. En teologisk reflexion under pågående kris, in: Tidens tecken, Nummer 5-2020, Uppsala 2020, 25-39.

⁶⁷ Vgl. LATOUR, Down to Earth 40f (wie Anm. 64).

⁶⁸ A. a. O. 41.

⁶⁹ Vgl. LATOUR, BRUNO: Moving Earths. Hans Rausing Vorlesung in der Aula der Universität Uppsala am 14.10.2019: <https://www.idehist.uu.se/office-for-history-of-science/hans-rausing-lectures/hans-rausing-lecture-2019/> (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

Erde“ ist die Wuppertaler Erklärung *Kairos für die Schöpfung*, in der nicht nur empfohlen wird, an der Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Karlsruhe 2021 eine *Dekade des ökologischen Handelns für die Schöpfung* (es müsste im Sinne dieses Artikels eigentlich heißen „mit der Schöpfung“!) zu beschließen, sondern auch die Schaffung einer rechtlich verbindlichen „Universalen Erd-Rechte-Charta“ zu unterstützen, die auf die von indigenen Urbevölkerungen verabschiedete „Universal Charter of the Rights of Mother Earth“ (2010) aufbaut.⁷⁰ Was die Weitung des politischen Raumes hin zu einer Solidarität quer zu unterschiedlichen Arten von Lebewesen (engl. *interspecies solidarities*⁷¹) betrifft, gibt es für die westliche Christenheit noch viel von der Weisheit der Urvölker zu lernen, nicht zuletzt, weil sie bei deren Marginalisierung oft gemeinsame Sache mit den Kolonialmächten gemacht hat.⁷²

2.6 Schaffung von Koalitionen im partizipatorischen Raum

Was mag nun, ausgehend von einem solchen Zeit- und Raumverständnis, die Aufgabe politischer Theologie in der heutigen, von Krisen gebeutelten Zeit sein? Dass es keinen Weg zurück zu theokratischen Modellen des Verhältnisses zwischen Religion und Politik geben kann, halte ich für ausgemachte Sache. „Die Aufgabe der Kirche ist es nicht, den öffentlichen Raum zu dominieren,“ wie es im Studiendokument des Lutherischen Weltbundes *Kirche im öffentlichen Raum* heißt.⁷³ Gleichzeitig wäre es, ausgehend von dem bisher Gesagten, widersinnig zu versuchen, Glaube und Politik in separate Bereiche einzuteilen. Vielmehr sind Glaubensgemeinschaften gerufen, zur Schaffung eines partizipatorischen Raumes beizutragen,⁷⁴ der das Gespräch zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen und Interessensvertretungen möglich machen kann. Eine im konstruktiven Sinne politische Theologie müsste dazu beitragen, Menschen zu einem Handeln für das gemeinsame Gute (engl. *common good*) zu motivieren, jedoch nicht mit einem religiösen Alleingeltungsanspruch, sondern in Offenheit für die Bildung von Koalitionen verschiedener Art. In einem kollektiven Verbund über bedeutende Unterschiede hinweg⁷⁵ stehen die Zusammenarbeit, die Versöh-

⁷⁰ <https://www.oikoumene.org/de/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call/> (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

⁷¹ KELLER, Political Theology 168 (wie Anm. 48).

⁷² Das gilt im Übrigen nicht zuletzt auch für die Schwedische Kirche und ihre historische Rolle bei der Marginalisierung der schwedischen Urbevölkerung, den Samen. – Vgl. LINDMARK, DANIEL / SUNDSTRÖM, OLLE (red.): *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna*. En vetenskaplig antologi. Band I & II., Skellefteå 2016.

⁷³ Kirche im öffentlichen Raum. Ein Studiendokument des LUTHERISCHEN WELTBUNDES, 23 (https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-churches_in_public_space_de.pdf (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

⁷⁴ Vgl. a. a. O. 29 u. 37 ff.

⁷⁵ Vgl. KELLER: Political Theology 33 (wie Anm. 48).

nung, die Vermittlung im Mittelpunkt und nicht die kategorische Polarisierung, nicht die laut Schmitt notwendige Einteilung in Freund und Feind. Nach einem Verständnis von Heil als Teilhabe (alles Erschaffenen!) am Wirken Gottes in der Welt⁷⁶ kann es aus der Glaubensperspektive keine absoluten Grenzen geben zwischen den Geschöpfen, und die politische Haltung eines solchen Glaubens ist diejenige des hoffnungsvollen Neuaufbruchs gemeinsam mit der nicht-menschlichen Schöpfung und allen Menschen guten Willens. Eine politische Theologie *der Erde* (sowohl als *Genitivus objectivus* und *Genitivus subjectivus*!) rechnet mit der „Erde als lebendig, vital, aktiv, jedoch sicherlich nicht als ein einzelner Akteur oder eine vereinte Subjektivität“.⁷⁷ Jedenfalls steht die Erde uns nicht gegenüber, sondern wir nehmen an ihr teil, und das bedeutet, „dass die Erde nicht getrennt werden kann“ von den geologischen und theologischen Aktivitäten der Erdenbürgerinnen und -bürger (engl. *earthlings*).⁷⁸ In der Nachfolge des großen kosmischen Versöhners Jesus Christus müsste deshalb wohl göttlich-menschliche Kooperation neu gedeutet werden als *Synergie* mit Gott *und* der Schöpfung. Eine solche politische Strategie würde konkret bedeuten, dass es gilt, die scheinbar tief verwurzelten Gegensätze des politischen Lebens nicht als Dichotomien zu verstehen, sondern als Zusammenhänge. Einer dieser Gegensätze⁷⁹ ist der zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, den es aus der Perspektive einer „synergetischen“ politischen Theologie der Erde zu überwinden gilt. Sogar Hägglund scheint zu ahnen, dass ein von unserer Praxis des Glaubens unabhängiger Gott, wie er ihn als fernes Objekt denkt,⁸⁰ keine theologisch unumstrittene Gottesvorstellung ist. Denn weder ist Gott „Objekt“ des Glaubens, noch ist Gott als kontinuierlich schaffend unabhängig vom Erschaffenen zu denken.⁸¹ „Nicht einmal als Erste Ursache oder Schöpfer ist Gott *ausgenommen* vom schöpferischen Prozess“, schreibt Keller im Anschluss an Whitehead.⁸² Dennoch beißt sich Hägglund in dieser Polarisierung fest und bedient sich dabei einer unüberschaubar großen Zahl möglicher (nicht zuletzt religiöser) Alliierten.⁸³ Seine anti-kapitalistische Vision eines „demokratischen Sozialismus“ ist in Zeiten des

⁷⁶ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020.

⁷⁷ KELLER, CATHERINE: Toward a Political Theology of the Earth, in: DIES.: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, New York (NY) 2017, 174-192, 177.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. a. a. O. 63-66.

⁸⁰ Vgl. HÄGGLUND, This Life 373 (wie Anm. 1).

⁸¹ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Unveränderlichkeit oder gegenseitige Partizipation? (Un)wandelbarkeit Gottes als Prozess, in: DERS.: Theologie der Teilhabe, 111-124 (wie Anm. 76).

⁸² KELLER, Political Theology 141 (wie Anm. 48).

⁸³ Luke Brethertons neuestes Buch mag als ein aktuelles Beispiel dafür dienen, wie zeitgenössische politische Theologie sich der Notwendigkeit solcher Allianzen bewusst ist. „Politische Theologie“, schreibt Bretherton, „ist eine Kunst, die am besten in der Gemeinschaft mit anderen praktiziert wird und durch aktives Hören auf Außenseiter, mögen sie sich innerhalb oder außerhalb unserer unmittelbaren Gemeinschaft befinden.“ (BRETHERTON, LUKE: Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy, Grand Rapids [MI] 2019, 6).

überbordenden Neoliberalismus von großer Relevanz, insofern eine deregulierte Marktwirtschaft sich auf direktem Kollisionskurs mit notwendigen Maßnahmen zur Entschleunigung des Klimawandels befindet, oder wie Naomi Klein es ausdrückt: Unsere „Ökonomie ist im Krieg mit vielen Formen des Lebens auf der Erde, inklusive dem menschlichen Leben.“⁸⁴ Aber warum grenzt Hägglund seine Vision gegen „religiösen Glauben“ im Allgemeinen ab, anstatt die Unterscheidung auf eine konkrete Variante religiösen Glaubens zu spezifizieren? In seinem anti-kapitalistischen Pathos etwa hätte er eine hervorragende Alliierte in der Theologin Kathryn Tanner, die wie er an der Yale University lehrt.⁸⁵

2.7 Fazit: Von religiös-säkularem Zusammenwirken in und mit der Schöpfung

Die polarisierenden Kräfte in der politischen Landschaft des Jahres 2020 sind Legion, und die COVID-19 Pandemie scheint sie neu zu entfachen: Diktaturen stehen gegen Straßenproteste, weiße Extremisten stehen gegen Demonstrierende für ethnische Gleichberechtigung, Leugner des Klimawandels stehen gegen Netzwerke für einen gemeinsamen Einsatz gegen die Klimaerwärmung. Müsste der theologische Beitrag hinein in eine solchermaßen zerrissene und fragmentierte Welt nicht von der Zusammengehörigkeit allen Seins ausgehen? Müsste die Theologie nicht von der zusammenhaltenden und versöhnenden Kraft des schöpferischen Wirkens Gottes ausgehen, an der alles Erschaffene gerufen ist teilzuhaben? Und müsste das schließlich nicht bedeuten, aus theologischer Perspektive kontinuierlich für eine Weitung des Verständnisses des Politischen zu werben? In diesem Artikel habe ich versucht, für eine solche Weitung in zweierlei Hinsicht zu argumentieren: *Erstens* in Bezug auf die Zusammenarbeit im politischen Prozess hin zu vertiefter Teilhabe aller gemeinsam mit Akteuren quer über das religiös-säkulare Spektrum hinweg, *zweitens* in Bezug auf eine Weitung des Raumes und der Akteure des Politischen überhaupt. In beiderlei Hinsicht scheint mir Catherine Kellers Definition des Politischen als eines *kollektiven Verbundes über bedeutende Unterschiede hinweg*⁸⁶ richtungweisend zu sein. Diese bedeutenden Unterschiede können zwischen Gläubigen und Atheisten bestehen, zwischen einer Unzahl kultureller, politischer und sozialer Interessensgruppen, nicht zuletzt aber auch zwischen der Spezies Mensch und all

⁸⁴ KLEIN, NAOMI: This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate, New York (NY) 2014, 21.

⁸⁵ Kathryn Tanner geht es darum zu zeigen, dass christlicher Glaube – in Kontrast zu Max Webers These – den *neuen* Geist des Kapitalismus nicht unterstützt, sondern konkret und radikal *unterminiert*. In ihren Gifford-Lectures 2016 hat sie ein kräftiges christliches Argument gegen finanzdominierten Kapitalismus vorgelegt, in dem es deutlich wird, dass die Hoffnung auf eine Erlösung in der Zukunft auf gar keinen Fall notwendigerweise zu einer Vernachlässigung der Gegenwart führt. Vielmehr ist Gnade eine gegenwärtig verändernde und zu Veränderung inspirierende Kraft. Vgl. TANNER, KATHRYN: Christianity and the New Spirit of Capitalism, New Haven (CT) und London 2019, 7 u. 164.

⁸⁶ Vgl. KELLER, Political Theology 33 (wie Anm. 48).

den anderen nicht-menschlichen Organismen, deren Mitwirken für das Allgemeinwohl (*the common good*) von entscheidender Bedeutung ist. Anstatt die unglücklichen Polarisierungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren und zwischen Mensch und Natur weiter zu kultivieren, setzt sich eine nachhaltige politische Theologie alles Erschaffenen für ein Zusammenwirken menschlicher und nicht-menschlicher Akteure für den Erhalt der Erde ein.

Eine konkrete Strategie, um dieses Zusammenwirken zu realisieren, verfolgt die weltweite Bewegung für die *Rechte der Natur*.⁸⁷ Während ein Verständnis von der intimen Verwobenheit von Menschheit und Planet geistesgeschichtlich natürlich viel weiter zurückreicht, knüpft diese Bewegung an einen bahnbrechenden Artikel des Juristen Christopher D. Stone aus dem Jahr 1972 an. Stone stellt in diesem Artikel angesichts des gnadenlosen Raubbaus an natürlichen Ressourcen die ernst gemeinte Frage: *Should Trees Have Standing?*⁸⁸ und reflektiert ausführlich und kritisch über die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, nicht-menschlichen Naturphänomenen – in Analogie zu den Menschenrechten – Rechte zuzusprechen. Naturphänomene müssten freilich Gesetzeshüter (engl. *guardians*) haben, die für sie sprechen, so wie ja auch die Rechte von Unmündigen und von Organisationen verschiedener Art von Repräsentantinnen oder Repräsentanten wahrgenommen werden müssen.⁸⁹ Die theologische Beurteilung dieses Ansatzes, die bereits in den 1980er-Jahren stattfand,⁹⁰ seitdem aber wieder eingeschlafen ist, ist in den letzten Jahren wieder zum Leben erwacht. Ausgehend vom biblischen Bundesgedanken argumentieren etwa die Verfasser eines von Lukas Vischer herausgegebenen Bandes im Dialog mit Juristinnen dafür, der Natur das Recht auf Erhaltung und Entfaltung, Ökosystemen das Recht auf Schutz etc. zuzugestehen.⁹¹ Dabei scheint mir eine der zentralen Fragen diejenige zu sein, in welcher Hinsicht nicht-menschlichen Naturphänomenen (Gewässer, Wälder, Berge, etc.) Subjektivität zugesprochen werden kann. Denn nur Subjekte können Rechte haben. Auch wenn so manche Christen sich scheuen mögen, sich gemeinsam mit Vertreterinnen atheistischer, animistischer und naturreligiöser Vorstellungen in dieser Sache zu engagieren, scheint es mir im Sinne eines Verständnisses des Politischen als einem „Kollektiv über bedeutende Unterschiede hinweg“ bedenkenswert zu sein, sich auch in diesem Zusammenhang konstruktiv einzubringen. So hat sich etwa der Theologe Sigurd Bergmann schon früh dafür engagiert, dass sich Christen für die Rechte der Natur einsetzen. Bergmann argumentiert von einer in der Schöpfung imma-

⁸⁷ Vgl. <https://therightsofnature.org/> (abgerufen am 01.10.2020).

⁸⁸ STONE, CHRISTOPHER D.: „Should Trees Have Standing? – Towards Legal Rights for Natural Objects“, in: *Southern California Law Review* 45 (1972), 450-501.

⁸⁹ Vgl. a. a. O. 470.

⁹⁰ Vgl. VISCHER, LUKAS (ed.): *Rights of Future Generations – Rights of Nature: Proposal for Enlarging the Universal Declaration of Human Rights*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches 19, Geneva 1990.

⁹¹ Vgl. a. a. O. 12.

zenten „Rechtsgemeinschaft aller lebenden Geschöpfe“ her.⁹² Das neue Interesse für diese Fragestellung spiegelt sich etwa in der ökumenischen Wuppertaler Erklärung *Kairos für die Schöpfung* vom Juni 2019, die dafür plädiert, den „Prozess der Vereinten Nationen zu unterstützen, einen Rahmen für eine rechtlich verbindliche ‚Universale Erdrechte-Charta‘ zu erschaffen (‚Universal Charter of the Rights of Mother Earth‘ [Cochabamba 2010])“ und „ein internationales Rechtssystem für die Umweltrechte (‚Earth Jurisprudence‘) zu fixieren.“⁹³

Wie auch immer die komplexen juristischen Fragen gelöst werden können und letztlich dann auch in die Praxis übersetzt werden können, so scheint mir an einer Öffnung hin zu einem Verständnis des Politischen als über die menschliche Gemeinschaft hinausgehend kein Weg vorbei zu gehen. Sind wir als Christen bereit, nicht nur mit Andersdenkenden zusammenzuwirken, sondern auch in respektvoller Gemeinschaft mit der nicht-menschlichen Schöpfung? In den tiefsten Wurzeln des christlichen Glaubens scheint mir ein solch weites Zusammenwirken lebendig zu sein, nicht nur im dialoghaften Schöpfungsprozess des ersten Buches Mose (1 Mo 1, 11-24), sondern auch im reichen, poetischen Schatz der Psalmen, der voll ist vom Lob Gottes seitens der nicht-menschlichen Natur (Ps 103, 104, 148, 150), und nicht zuletzt in einigen entscheidenden Stellen des Neuen Testaments (zum Beispiel Röm 8, 19-22). Die konkrete politische Relevanz solchen Zusammenwirkens der gesamten Schöpfung wartet immer wieder von Neuem auf seine Entdeckung und Realisierung.

Summary:

In this paper, the author takes issue with some ideas of Hägglund and argues instead that the old biblical prophetic heritage is not fixated on the hereafter, but stands rather for justice for all humankind in this life. „Nature“ cannot be separated from the entirety of human activity. The embedding of human activities in the ecology of the earth is the political sphere. Following the great cosmic redeemer Jesus Christ implies divine-human-cooperation as a synergy between God and creation. In the political process, all agents on the whole religious-secular spectrum must work together. The extension of the range and agents in the political sphere is linked with the central question to what extent non-human natural phenomena may be adjudged to possess subjectivity and legal rights.

Prof. Michael Nausner, Ph. D., Forscher an der Einheit für Forschung und Analyse der Schwedischen Kirche in Uppsala (und affiliiierter Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Stockholm), Syslomagatan 4, 75710 Uppsala; E-Mail: michael.nausner@svenskakyrkan.se

⁹² Vgl. BERGMANN, SIGURD: „Naturens rättigheter – teologiska perspektiv på naturens egenvärde i en rättsgemenskap av allt levande“, in: *Vår Lösen* 6-7 (1992), 379-396.

⁹³ https://www.oikoumene.org/de/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call?set_language=de (abgerufen am 1.10.2020).

Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft

Ein Nachdenken über Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft ist ohne eine ökologische Ethik und Theologie nicht möglich. Doch an dieser Stelle zeigt sich ein doppeltes Defizit: Zum einen wurden die bereits in den 1970er und 80er Jahren formulierten Anfragen zu einer Umwelt-Ethik nur zaghaft und zurückhaltend aufgenommen, insbesondere in den Freikirchen.¹ Zum anderen ist die Verortung der christlichen Spiritualität nicht geklärt. Während sie in der theologischen Wissenschaft häufig ihren Platz in der Liturgik oder auch in der individuellen christlichen Lebensführung und Nachfolgeethik zugewiesen bekommt, ist die Brücke zu einer sozialetischen Verankerung bislang an der Gemeindebasis kaum angekommen. Die Verankerung einer Spiritualität in einer Verantwortungsethik oder Nachfolgeethik sieht Spiritualität immer als menschliche Reaktion auf den Anspruch Gottes. Sie gebärdet sich wie eine Moralpolizei, fordert christliche Verhaltensweisen ein, ohne die verändernde Erlösungskraft oder die Kraft des Heiligen Geistes dabei deutlich hervorzuheben.

Die Ursache für das Auseinanderfallen von ökologischer Verantwortungsethik und Spiritualität wird u. a. darin gesehen, dass eine Trennung von Materie und Geist, von Immanenz und Transzendenz nur schwerlich überwunden wird. Gleichwohl gibt es hierzu deutliche Markierungen u. a. bei Teilhard de Chardin² oder Jürgen Moltmann.³ So zieht Moltmann aus seinen theologischen Perspektiven in seinem wegweisenden Buch „Gott in der Schöpfung“ (1985) ein dramatisches Fazit:

„Die sogenannte Umweltkrise ist nicht nur eine Krise der natürlichen Umwelt des Menschen, sondern nichts weniger als eine Krise des Menschen selbst. Sie ist eine umfassende, irreversible und darum nicht zu Unrecht apokalyptisch genannte Krise des Lebens

¹ Rühmliche Ausnahmestimmen fanden nur wenig Gehör und Resonanz an der Gemeindebasis: vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: *Hoffnung gewinnen*, Wuppertal/Kassel 1986; SIDER, RONALD J.: *Der Weg durchs Nadelöhr. Christen und Welthunger*, Neukirchen-Vluyn 1978; WALLIS, JIM: *Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter*, Moers 1983. Der Arbeitskreis „Gemeinde und Weltverantwortung“ nahm im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hierzu ebenfalls einige theologische Zwischenrufe auf und ebenfalls Impulse vom „Konziliaren Prozess“ zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, welcher auf der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1983 in Vancouver begann.

² Vgl. TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Die Zukunft des Menschen*, Olten 1963; BECKER, THOMAS: *Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins*, in: *Freiburger Theologische Studien*, Bd. 134, Freiburg i. Br. 1987.

³ Vgl. MOLTMAN, JÜRGEN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; DERS.: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991, 44 ff; DERS.: *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, 150-166.

auf diesem Planeten. Sie ist keine vorübergehende Krise, sondern aller Voraussicht nach der Anfang des Kampfes um Leben und Tod der Schöpfung auf dieser Erde.“⁴

In seiner Pneumatologie „Der Geist des Lebens“ (1991) schlägt Moltmann den Bogen zwischen Immanenz und Transzendenz, indem er ausgehend von dem Begriff „Schechina“ die Einwohnung Gottes in der Schöpfung nachzeichnet und von einer „immanenten Transzendenz“⁵ spricht. Eine „ökologische Spiritualität“ entwickelt er schließlich unter Bezugnahme auf eine kosmische Christologie in seiner 2010 erschienenen „Ethik der Hoffnung“.

Auch im ökumenischen Dialog lässt sich eine Entwicklung aufzeigen. Die Vollversammlung des ÖRK von Vancouver initiierte 1983 den Konziliaren Prozess der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt wurde 1998 in Harare ausgerufen. Die X. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 rief alle Kirchen, Christen und Menschen guten Willens auf, an der „Gemeinsamen Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens“ teilzunehmen. Ein solcher Pilgerweg wird keineswegs nur als Appell einer Verantwortungsethik gedeutet, sondern als Ausdruck einer Schöpfungsgemeinschaft und einer Christenheit, die das Staunen über Gottes Schöpfung und das Mitleiden und Mitfeiern mit der Schöpfung zum Ausdruck bringt.⁶

Hier wird deutlich, dass Ökumene und Ökologie sich mit dem „gemeinsamen Haus“ (*oikos*), der Erde befassen. Dabei ist nicht nur die Gemeinschaft der Christen und Kirchen gemeint, sondern es geht ebenso um eine Gemeinschaft der Menschen. Diese hat Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015)⁷ bewusst markiert. Diese Enzyklika richtet sich nicht nur an die Katholische Kirche, nicht nur an Christen, sondern an die Menschheit, die gemeinsam Verantwortung trägt für das „Haus“ dieser Erde. Durch die unterschiedlichen theologischen Perspektiven dieser Enzyklika erfährt die franziskanisch-klaritanische Spiritualität neue Aufmerksamkeit.⁸ Die despotische Vorherrschaft des Menschen wird

⁴ MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung 11 (wie Anm. 3).

⁵ MOLTSMANN, Geist des Lebens 44 (wie Anm. 3).

⁶ Vgl. FYSKE TVEIT, OLAV: Die Pilgerreise des Friedens und der Gerechtigkeit – mit der Erde, in: BIEHL, MICHAEL / KAPPES, BERND / WARTENBURG-POTTER, BÄRBEL: Grüne Reformation. Ökologische Theologie, Hamburg 2017, 140. Stärkere Impulse im internationalen Dialog des ÖRK kommen in den letzten Jahren auch von Pfingstkirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika, vgl. SWOBODA, AARON JASON: Tongues and Trees. Towards a Pentacostal Ecological Theology, Blanford 2014; ARÁNGUIZ KAHN, LUIS: Pentacostalism, Latin America and Eco-Theology: A Spirit-Baptized Encounter, Greenfaith 2016; YOUNG, AMOS: The Spirit of Creation: Modern Science and Divine Action in the Pentacostal Charismatic Imagination, Grand Rapids 2011.

⁷ PAPST FRANZISKUS: Die Enzyklika „Laudato si'“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015.

⁸ Vgl. NEIDL, FRANZ: Wozu braucht uns diese Erde? Die ökologische Spiritualität in *Laudato si'*, Kevelaer 2018, 66; DIENBERG, THOMAS / WINTER, STEPHAN (Hg.): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika *Laudato si'* für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, Regensburg 2020; ROTZETTER, ANTON: Alles auf den Kopf stellen – neue Wurzeln schlagen. Mit Franz von Assisi Schöpfung gestalten, Würzburg 2016.

ausgeschlossen, und das Bearbeitungs- und Bewahrungsmandat aus dem zweiten Schöpfungsbericht interpretiert die Aufforderung des ersten Schöpfungsberichtes, die den Menschen dazu auffordert „zu herrschen“. Sicher ist eine sorgfältige Relecture dieser alttestamentlichen Stellen angesagt, allein schon in Hinblick auf die christologische Deutung der Herrschaft als Dienerschaft.

Ein weiterer Aspekt wurde im Dialog des ökumenischen Rates der Kirchen im März 2016 mit dem „Manifest für eine ökologische Reformation der Christenheit“⁹ gesetzt. Unter dem Motto „Veni creator spiritus!“ – „Komm Heiliger Geist, erneuere deine ganze Schöpfung“ erfolgte bei diesem Treffen in Volos (Griechenland) eine doppelte Akzentuierung: Ohne den Heiligen Geist ist keine ökologische Wende möglich, geschweige denn eine ökologische Spiritualität. Ohne den Heiligen Geist kann es nicht zu einer umfassenden Reformation kommen, einem Umdenken in Theologie und Ethik. Doch wer zählt den Menschen für das neue Jahrtausend? Es braucht nicht nur eine neue Ethik, nicht nur überzeugende Appelle, nicht nur eine von den Vereinten Nationen beschlossene „Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung“ (Sustainable Development Goals – Beschluss vom 25. September 2015), es braucht letztlich Glaube, Hoffnung und Liebe, es braucht neue Menschen,¹⁰ welche die „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6, 5) bereits geschmeckt haben. Die Vorstellung, dass ein wie immer definiertes „aufgeklärtes Eigeninteresse“ ausreicht, um die notwendige „mutige, kulturelle Revolution“ (Laudato si’ 114) zu vollziehen, ist realitätsfern.

Alte und neue Schöpfung aus eschatologischer Sicht

Jürgen Moltmann plädiert dafür, eine ökologische Spiritualität nicht allein an den Aussagen der Genesis zu orientieren, sondern Schöpfung als einen kontinuierlichen Prozess anzusehen, der mit der Auferstehung Jesu aus den Toten den Weg zu einer neuen Schöpfung bereits geebnet hat. Schließlich ist der Ausblick auf den Weltensabbat, den Tag der ungetrübten Präsenz Gottes, den Tag, an dem Himmel und Erde vollkommen verändert werden und erneuert sind, eine nicht zu überbietende Hoffnungsquelle.

„Christlicher Glaube hat es mit der neuen Schöpfung zu tun. Dennoch fällt uns bei dem Wort ‚Schöpfung‘ spontan immer nur Genesis 1 ein. Dieser Schöpfungsbericht jedoch ist zwar biblisch, aber doch vorchristlich. Warum fällt uns immer die Schöpfung ‚im Anfang‘ ein und nicht die Schöpfung ‚am Ende‘, die alte Schöpfung und nicht die neue Schöpfung? [...] Die Schöpfung im Anfang ist lediglich der erste Akt in einem offenen Schöpfungsprozess, der auf ein Ziel zuläuft und der erst vom Ziel und Ende her richtig verstanden werden kann. Wir können nicht länger die Eschatologie

⁹ Manifesto on an Ecological Reformation of Christianity: the Volos Call March 2016. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/manifesto-on-an-ecological-reformation-of-all-christian-traditions>, 1 (12.11.2020).

¹⁰ Vgl. GABRIEL, INGEBORG: Die Ökologie als Frage nach dem neuen Menschen, in: BIEHL U. A.: Grüne Reformation 95 (wie Anm. 6).

im Licht der Schöpfung, sondern die Schöpfung im Licht der Eschatologie verstehen, sonst verstehen wir die neue Schöpfung überhaupt nicht und verwechseln sie mit der Wiederherstellung der alten Schöpfung.“¹¹

In diesem Zusammenhang sei auf die „Theosis“-Lehre der orthodoxen Kirchen hingewiesen, die die „Einwohnung Gottes“ in einer dreifachen Weise zuordnet. Es gibt die Spuren des Göttlichen (*vestiga Dei*) in der paradiesischen Schöpfung, aber auch noch in der in Sünde gefallenen Schöpfung. Eine Verdichtung dieser Theosis-Erfahrung erfolgt durch die Gabe des Heiligen Geistes, die als Angeld einer zukünftigen vollkommenen Erfüllung des Kosmos mit Gott verbunden ist.¹²

Die meisten Begründungen einer ökologischen Theologie und Spiritualität verankern sich jedoch in den Aussagen zur Schöpfung aus dem Buch Genesis. Sicher haben diese auch nach dem Sündenfall noch eine Bedeutung, wenngleich sie immer getrübt sind. Welche Bedeutung aber hat das Erlösungsgeschehen durch Christus für die Menschheit, für die Natur, für alles Geschaffene? Was bedeutet es, dass mit dem Pfingstfest der Geist auf „alles Fleisch“ – sprich: alles von Gott Geschaffene – ausgegossen ist? Und welche Bedeutung hat die Einwohnung des Geistes im Menschen, wenn in diesem Zusammenhang von einer neuen Geburt aus Wasser und Geist die Rede ist? Ausgehend von diesen Fragestellungen und theologischen Zuordnungen gilt es zunächst, Grundlagen einer ökologischen Theologie und Ethik aufzuzeigen, um dann die Konturen einer Spiritualität in der Schöpfungsgemeinschaft zu skizzieren.

Grundlagen einer ökologischen Theologie, Ethik und Spiritualität

Alle Theologie und Ethik findet ihre Basis im biblischen Wort Gottes. Eine ökologische Theologie und Ethik lässt sich keineswegs nur als eine notwendige Ergänzung der praktischen Theologie und Spiritualität anfügen. Sie geht über eine Ergänzung der Fürbitten, Pilgerwege und Schöpfungsgedenktage¹³ hinaus. In einer Zeit der ökologischen Krise reichen grüne Gebete oder ergänzende ökologische Projekte zur Gemeindefarbeit nicht aus. Leitbilder und Grundsatzpaper sind hilfreich, aber sie ersetzen nicht ein neues Nachdenken über gewachsene theologische Traditionen, die bisher die Erlösung allein auf den Menschen bezogen haben und auch den Menschen in den Mittelpunkt stellen. Der Ruf nach einer „Grünen

¹¹ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die ökologische Wende in der christlichen Tradition, in: BIEHL U. A.: Grüne Reformation 35 (wie Anm. 6). Vgl. dazu auch MOLTSMANN, JÜRGEN: Die Hoffnung der Erde. Die ökologische Wende der christlichen Spiritualität, in: *EvTh* 74 (2014), 216-226; DERS.: Schöpfung als offenes System, in: DERS., *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, 1977, 123-140.

¹² Vgl. FLOGAUS, REINHARD: *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

¹³ Auf Anregung des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus wurde im Jahr 1995 der 1. September zum „Internationalen kirchlichen Schöpfungstag“ erklärt. Später wurde seitens des ÖRK und in Deutschland der ACK angeregt, eine „Ökumenische Schöpfungszeit“ (1. Sept. – 4. Okt.) einzuführen.

Reformation¹⁴ ist verbunden mit der Einladung zu einem theologischen Dialog. Dabei wird deutlich, dass es nicht nur um Schöpfungstheologie im engeren Sinn geht, sondern dass letztlich alle Bereiche theologischen Denkens und Forschens mit einbezogen werden. Sicher entstehen in einem solchen Dialog auch Diskurse, die zu Einseitigkeiten und neuen fatalen Reduzierungen der biblischen Wahrheit führen können. Es gilt, wachsam aufeinander zu hören und nach konkreten Wegen des Handelns zu fragen. Simone Sinn, Studienleiterin beim Lutherischen Weltbund, sieht in der „Metanoia“ ein zentrales Stichwort in den öko-theologischen Entwürfen, es geht um Umkehr in Theologie, Ethik und Spiritualität.¹⁵

Erkenntnistheoretische Aspekte

Theologie hat das Ziel der Gotteserkenntnis. Dabei bleibt Gotteserkenntnis ein Gnadengeschehen. Erkenntnis geschieht allerdings nicht primär durch die Ratio, in einem Denkvorgang, sondern sie verbindet sich gemäß dem biblischen Menschenbild in der Beziehung. Diese Beziehung wird als eine vieldimensionale Liebe beschrieben: Die Liebe zu Gott, zum Selbst und auch zum Nächsten bzw. den Mitgeschöpfen. „Um Gott zu erkennen, muss man ihn lieben.“ Diese Devise des Kirchenvaters Augustinus von Hippo gilt auch in Bezug auf die Theologie. Immerhin haben wir es mit göttlicher Realität zu tun, die sich einem natürlichen Geist und Herzen niemals ohne den Heiligen Geist vollends erschließen kann (1 Kor 2, 6-16). Theologie treiben heißt, Gott lieben und sich von ihm als geliebt erkennen und selbst andere Geschöpfe zu lieben. Durch die Vordenker der Aufklärung und des Rationalismus (René Descartes, Baruch Spinoza, Francois-Marie Voltaire, David Hume, Immanuel Kant), entwickelte sich der Deismus, nach dem Gott die Welt zwar geschaffen hat, aber keinen weiteren Einfluss auf sie ausübt. Mit dem Rationalismus verfestigte sich der Subjekt-Objekt-Dualismus als Grundlage der modernen Naturwissenschaft. Die Natur wurde auf das Objekt reduziert, als leblose Energie und Materie angesehen.

In der ökologischen Theologie wird die Gottespräsenz weder ausschließlich durch die Ratio noch durch die Erfahrung aufgespürt. Vorausgesetzt wird aufgrund des biblischen Zeugnisses, dass Gott der Schöpfer aller Geschöpfe ist. Alles, was atmet und lebt, lebt durch den Geist Gottes. Selbst die Materie wird als Teil des lebendigen Organismus wahrgenommen. Papst Franziskus beschreibt diesen Weg der Erkenntnis in seiner Enzyklika *Laudato si'* (LS) als „Blick der Nähe“; es ist ein achtungsvoller, kontemplativer Blick, entgegengesetzt zum dis-

¹⁴ Unter dem Motto „Grüne Reformation – Ökologische Theologie“ fand im Juni 2017 in der Ev. Akademie Hofgeismar eine Tagung statt, die eine Art Synopse der gegenwärtigen Leitgedanken unter Einbeziehung der Impulse des Ökumenischen Rats der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes erstellte und zugleich die ethischen und spirituellen Konkretionen beleuchtete. Leider wurden bei der Tagung keine orthodoxen oder freikirchlichen Beiträge berücksichtigt.

¹⁵ Vgl. SINN, SIMONE: „Creation – Not for Sale“: Gottes Gnade angesichts der ökologischen Krise, in: BIEHL U. A.: *Grüne Reformation* 171 (wie Anm. 6).

tanzierten Beobachterblick. Es handelt sich um eine „dem technokratischen Paradigma“ der Moderne entgegengesetzte Wahrnehmungsweise (LS 106-114). „Der Glaubende betrachtet die Welt nicht von außen, sondern von innen her und erkennt die Bande, durch die der himmlische Vater uns mit allen Wesen verbunden hat.“ (LS 220) Es geht darum, den Schöpfer mit „einer Liebe und Staunen erfüllten Aufmerksamkeit“ in der Schöpfung aufzuspüren. Der Alttestamentler Gerhard von Rad beschreibt diese Sichtweise auf die Schöpfung ebenfalls als eine Begegnung mit der Gotteswahrheit: „Die Schöpfung hat nicht nur ein Sein, sie entlässt auch Wahrheit.“¹⁶ Dabei geht es keineswegs neben der Offenbarung in Christus um einen zweiten Zugang zur Offenbarung Gottes. „Das Erkennen Gottes in allen Dingen kann nur ein Wiedererkennen Gottes sein, der sich selbst in seiner Offenbarung zuerst zu erkennen gegeben hat. Aufgrund seiner Offenbarung aber muss es dann zu einem Wiedererkennen Gottes in allen Geschöpfen kommen, sonst wird Gott nicht als Gott erkannt.“¹⁷ Ein solches Erkennen geschieht mit allen Sinnen, nicht nur mit der Ratio des Menschen, so wie sich Liebe niemals nur mit der Ratio ereignet.

Dieser Erkenntnisweg ist allerdings nicht irrational; das neue Primat lautet nicht „Erkennen ohne Verstand“. Erfahrungen ersetzen niemals Gottes Wort und Gottes Offenbarung, ebenso wenig wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Es wäre allerdings unverantwortlich, Erfahrungen und Naturwissenschaft außen vor zu lassen. Vielmehr gilt es in einem transrationalen Erkenntnisprozess diese zusammen zu sichten und zu werten. Ken Wilber spricht in diesem Zusammenhang von „Transrationalität“ bzw. einer „Integralen Spiritualität“,¹⁸ um deutlich zu machen, dass die Ratio eine hohe Bedeutung hat, aber nicht das einzige Nadelöhr zur Erkenntnis- und Weisheitsbildung ist. Helmut Assmann spricht von einem „Spirituellen Dreieck“, das sich aus den Elementen religiöser Erfahrung, theologischer Lehre und gelebter Gemeinschaft ergibt.¹⁹ Die ökologische Theologie will nicht nur Fakten vermitteln, sondern will hineinführen in die Kontemplation und Kompassion, in die betrachtende, staunende Grundhaltung und die Mitleidenschaft mit Gott und seinen Geschöpfen.²⁰ Die Erde wird nicht auf ein Objekt der Wahrnehmung reduziert, sondern wir begegnen ihr und wir behandeln sie als ein Mitgeschöpf Gottes. In einer christlichen Spiritualität kommen Kontemplation und Aktion nur im Doppelpack zur Geltung.

¹⁶ RAD, GERHARD VON: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961, 211.

¹⁷ MOLTMANN, Ethik der Hoffnung 157 (wie Anm. 3).

¹⁸ In seinem ersten Hauptwerk verwendet Wilber vorwiegend den Begriff „Transrationalität“ (WILBER, KEN: Eros, Kosmos, Logos, Berlin 1996). Später verwendet er den Begriff „Integrale Spiritualität“ (WILBER, KEN: Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet, München 2017).

¹⁹ Vgl. ASSMANN, HELMUT: Glauben leben. Leben glauben. Eine Anleitung zum geistlichen Leben, Hannover 2012, 10-63.

²⁰ Vgl. ROSENBERGER, MICHAEL: Im Zeichen des Lebensbaumes. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungspiritualität, Würzburg 2008.

Schöpfungstheologische Aspekte

Ursprung und Ausgangspunkt der christlichen Theologie ist die biblische Theologie, welche eine biblische Hermeneutik der Texte voraussetzt. Gerade in Bezug auf die Schöpfungstheologie zeigen sich hier allerdings „toxologische“ Denkmuster,²¹ die durch eine Relecture der Texte aufgedeckt werden sollen. Dabei geht es zunächst um gravierende Anmerkungen zu den Genesis-Schöpfungstexten. Hierzu sollen an dieser Stelle nur einige Punkte konzentriert angeführt werden.

- „Im Anfang“ (Gen 1, 1) – hebr. *rosh* – ist nicht primär linear-chronologisch als Zeitbestimmung zu sehen, sondern als „Ursprung“, als „Beginnendes“. Es kennzeichnet ein Spannungsfeld, welches alle Zeit umspannt. Schöpfung ist ein offenes System mit einer klaren göttlichen Matrix.²²
- „Alles“, was Gott geschaffen hat, hat er als „sehr gut“ angesehen (Gen 1, 31), also nicht nur den Menschen. Darin wird ein Zustand vor dem Sündenfall beschrieben. Die Sünde hat diese Qualität der Gottesschöpfung zwar verbeut, aber nicht vollends geraubt. Es bleibt die Achtung vor allem Leben und das Staunen über die Großartigkeit göttlichen Schöpfungshandelns.
- Aus der „Erde – hebr. *erez* – soll hervorgehen“ (Gen 1, 11.24.25). Die Erde ist demnach nicht leer und passiv, sondern energiegefüllt. Es geht um eine eigen-gesteuerte Reproduktion (V. 11-12). Ebenso ist eine innewohnende „grünende Lebenskraft“ durch den „Samen“ erkennbar, die in Kooperation mit dem Schöpfungswerk der ersten beiden Tage erfolgt (Licht, Erde, Wasser). Die Artenvielfalt wird extra betont.

In der ökologischen Relecture wird die Erde zuweilen als „Mitschöpferin“ gesehen. Diese gesonderte Würde der Erde wird zudem in dem noahitischen Bund Gottes mit der Erde ausgemacht. „Meinen Bogen gebe ich in die Wolken, und er wird mir ein Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde sein.“ (Gen 9, 13) Sie hat ein göttliches Existenz- und Bleiberecht.²³ Wenn sie allerdings neben Gott dem Schöpfer verehrt wird wie eine autonome Schöpferin, so wird der Bogen überspannt. Hier ist nicht nur ein Pantheismus gegeben, welcher aus der Achtung der Erde eine Vergöttlichung macht, sondern es ist der Gefahr zu wehren, in eine Naturreligion zu verfallen, die Gott als Schöpfer kaum noch zu erkennen

²¹ Die Bibel ist nach Brigitte Kahl zur „theologischen Deponie für hochgradig toxisches Denkmateriale“ geworden: KAHL, BRIGITTE: Herrschaftsmandat als Herrschaftskritik: „Grüne Hermeneutik“ im ersten Schöpfungsbericht der Genesis, in: BIEHL u. a.: Grüne Reformation 58 (wie Anm. 6); vgl. JANOWSKI, BERND: Gott in der Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2008.

²² Hier knüpft ebenso J. Moltmann an bei seiner These von „Schöpfung als offenes System“, vgl. MOLTSMANN, Zukunft 123-140 (wie Anm. 11).

²³ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN: Schöpfungsgemeinschaft ist eine Rechtsgemeinschaft, in: Gerechtigkeit schafft Zukunft, München/Mainz 1989, 88-94. Die Dokumente der „Erd-Charta 2000“ der Vereinten Nationen, an welcher der Theologe Leonardo Boff maßgeblich mitgewirkt hat, geben hierfür ebenfalls eine Orientierung.

glaubt.²⁴ Dabei nehmen Texte zur ökologischen Theologie vielfach Bezug auf die sog. Gaia-Theorie²⁵ des britischen Astrophysikers James Lovelock, welche davon ausgeht, dass die Erde keine tote Materie, sondern ein einziger großer zusammenhängender Organismus ist. So wird sie als „Mutter Erde“ (Jesus Sirach 40, 1) oder als „Gaia“ angesehen oder verehrt.

- Der Mensch soll sich von den Pflanzen ernähren (Gen 1, 29-30). Erst nach der Sintflut wird diese vegane Ernährungsweise modifiziert, so dass auch Tiere²⁶ zur Ernährung dienen können, allerdings unter der „Blut-Einschränkung“ (Gen 9, 3-4). Eine vegane oder vegetarische Ernährungsweise mag aus gegenwärtigen ökologischen Erwägungen äußerst sinnvoll sein, sie ist jedoch biblisch nicht geboten.
- Der Mensch wird am 6. Schöpfungstag als Mann und Frau erschaffen (Gen 1, 27). Leben gab es auf der Erde schon vor dem Menschen und ist demnach nicht vom Menschen abhängig. Die Erde kann ohne die Menschheit existieren, die Menschheit aber nicht ohne die Erde. Der Mensch ist von der Erde abhängig. Nur vom Menschen heißt es, dass er „nach dem Bilde Gottes“ gebildet wurde (*imago Dei*). Er wird nach dem ersten Schöpfungsbericht von Gott eingesetzt, die Erde zu „beherrschen und zu unterwerfen“ (Gen 1, 26-28). Wenngleich die hier verwendeten Begriffe ein Herrschaftsmandat anzeigen, müssen sie im Sinn einer biblischen Polyphonie als „Dienstmandat“ gedeutet werden. So ist im sog. zweiten Schöpfungsbericht der Mensch zum „Bedienen“ und „Bewahren“ berufen. Eine „Herrschaft“ des Menschen über die Erde oder seine sog. Umwelt wird im Sinn eines Dienstes und einer Pflege der Erde zu deuten sein und nicht im Sinn einer Vorherrschaft und Unterdrückung oder Ausbeutung. Die Offenbarung in Christus verdeutlicht, dass Herrschaft immer das Leben fördern soll, sie ist ein Dienst (Mt 23, 11).
- Häufig wird der Mensch auch als „Krone der Schöpfung“ bezeichnet. Wenngleich dem Menschen in der Schöpfungsgemeinschaft ein herausragendes Dienstmandat und auch Nutzungsmandat übertragen ist, wenn er „wenig geringer gemacht ist als die Engel (hebr. *elohim* – Gottwesen) und mit Herrlich-

²⁴ „Eine expressionistisch-emotionale sowie antirationale Weltsicht, wie sie sich in den boomen- den naturessoterischen Bewegungen wiederfindet, erweist sich als wenig hilfreich, ja kontra- produktiv, wenn es darum geht, ökologische Lösungsansätze zu thematisieren. In ihren extre- men Ausprägungen führt sie zudem zu einem Neuheidentum oder einem Pantheismus, der aus theologischen Gründen für ChristInnen keine annehmbare Option ist. Dies nicht zuletzt deshalb, weil dieser tendenziell zur Flucht aus der Weltverantwortung führt.“ (GABRIEL: Die Ökologie 93 [wie Anm. 10].)

²⁵ „Gaia“ ist der Name der altgriechischen Erdgöttin, vgl. LOVELOCK, JAMES E.: Unsere Erde wird überleben, München 1982. Leonardo Boff bezieht sich stark darauf, vgl. BOFF, LEONARDO: Be- freite Schöpfung, Kevelaer 2016, 259 ff.

²⁶ Eine christliche ökologische Ethik wird sich nicht auf das menschliche Leben allein beziehen, sondern muss tierisches und pflanzliches Leben achten und nicht als Materie betrachten. Wei- terführende Studien legt hierzu das „Institut für Theologische Zoologie“ (ITZ) an der PHT Münster vor. Es wurde 2009 von R. Hagencord und Anton Rotzetter gegründet.

keit und Pracht gekrönt ist“ (Ps 8, 6-7), so ist er nicht als die „Krönung“ der Schöpfung anzusehen. Es folgt immerhin noch ein weiterer Schöpfungstag (Gen 2, 2). So wird der Sabbat in herkömmlicher Hermeneutik kaum beachtet als Schöpfungswerk. Der Sabbat käme aber dem Gedanken der Krönung sehr nahe.²⁷ Er ist Teil der Ökologie Gottes. Beachtenswert ist, dass der wöchentliche Sabbat, aber auch der Sabbat der Erde, in der mosaischen Gesetzgebung verankert ist (Ex 23, 11; Lev 25, 1). Das Werden einer vollkommenen Schöpfung, in welcher Gott „alles in allem ist“, wird in jüdischer Theologie auch als „Weltensabbat“ angesehen. Dabei ist nicht an ein Ende der Schöpfung gedacht, aber an ein Ausmaß an Kreativität, das von Vergänglichkeit und Erschöpfung nichts mehr weiß. Es ist eine Ruhe, die aller Erschöpfung ein Ende bereitet. In Christus kündigt sich der Weltensabbat an. Für seine Jüngerschaft gilt, dass eine „Ruhe“ vorhanden ist, dass Erschöpfung in dieser Schöpfung nicht mehr das letzte Wort haben muss (Mt 11, 28-30).

Die ökologische Relecture der Genesistexte erteilt einer anthropozentrischen Lesart eine klare Absage. Erstaunlich ist allerdings, dass der Blick auf die Schöpfungstexte des Neuen Testaments in vielen Entwürfen nur einer Randnotiz ähnelt. Christus ist hingegen nicht nur Mensch, sondern zugleich „Fleisch“ – Geschöpf (Joh 1, 14) geworden. Er war „am Anfang“, er ist das Ebenbild des lebendigen Gottes. „Alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen; und er ist vor allem, und alles besteht durch ihn.“ (Kol 1, 17) In einer Neubesinnung zur Schöpfungstheologie ist nicht nur eine neue Auslegung der Schöpfungstexte der Genesis gefragt, sondern eine Neuorientierung der Schöpfung als trinitarisches Werk Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.²⁸ Der Geist Gottes war zu Beginn alles Schöpfungsgeschehens. Alles, was Odem hat, lebt durch den Geist (Hi 33, 4; Ps 104, 30, Weish 1, 7). – Der Geist Gottes ist es, der in jedem Christenmenschen eine ewige Grundlage, eine Quelle des neuen Lebens öffnet, die niemals aufhört. Ohne den Geist Gottes ist keine Neuschöpfung denkbar. Auch in der Vollendung, wenn Erde und Himmel vollends in Gottes Gegenwart sind, ist der Geist aktiv als Geist des Lebens und der Heilung. Im Zentrum einer biblisch-ökologischen Theologie, Ethik und Spiritualität steht der dreieine Schöpfergott und nicht der Mensch oder die Erde.

Eine ökologische Theologie hat einer Verherrlichung des Menschen, die ihn schließlich nicht nur als „Herrscher über die Natur“, sondern auch über alles Wissen und Sein sehen will, als „Homo Deus“,²⁹ ebenso entschieden zu wehren, wie einer Verherrlichung bzw. Vergöttlichung der Erde, die als Mutter alles Lebens, als Mitschöpferin oder „Gaia“ verehrt wird. Zudem ist in einer christlichen ökologischen Ethik und Spiritualität daran festzuhalten, dass in dieser Weltzeit

²⁷ Vgl. GROSSMANN, Hoffnung gewinnen 191.196-207 (wie Anm. 1); MOLTMANN, Gott in der Schöpfung 281-300 (wie Anm. 3).

²⁸ Vgl. RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Geist Gottes – Quelle des Lebens, Schwarzenfeld 2013, 34-39.

²⁹ Vgl. HARARI, YUVAL: Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, München 2017.

die zerstörerische Macht des Bösen und die damit verbundenen Ein- und Auswirkungen des Bösen auf Mensch und Natur nicht nur als Randnotizen zu bedenken sind. Ohne Erlösungskraft wird es weder einen neuen Menschen noch eine neue Erde noch einen neuen Himmel geben.

Soteriologische und eschatologische Aspekte

„Die Erde tue sich auf und bringe Heil, und Gerechtigkeit wachse mir zu. Ich, der Herr, schaffe es“ (Jes 45, 8). Nach alttestamentlicher Verheißung wird der Messias zwar von Jahwe ausgehen, das messianische Geschehen ereignet sich aber auf der Erde. Der Messias wird als „Spross des Herrn“ und zugleich als „Frucht der Erde“ (Jes 4, 2) gedeutet. Die Erde ist Empfangende und Hervorbringende zugleich. Nach der christlichen Versöhnungslehre hat Gott durch das Kommen, Sterben und Auferstehen Christi die Welt (*kosmos*) mit sich versöhnt und nicht nur die Menschen. „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst“ (2 Kor 5, 19). Das „Lamm Gottes“ trägt die „Sünde der Welt“ und nicht nur die Sünden der Menschen. Die Vergänglichkeit und der Tod als Folgen der Sünde treffen Mensch und Tier, ja das ganze Universum. Beim Sterben Jesu am Kreuz kommt eine dreistündige mittägliche Finsternis über das Land (Mk 15, 33). Im Äquivalent zur Sünde des Menschen bäumen sich hier die finsternen „Gewalten und Mächte“ der Gottlosigkeit auf, die Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung „völlig entwaffnet und sie öffentlich zur Schau gestellt“ hat“ (Kol 2, 15). Dem auferstandenen und erhöhten Christus, der „über jede Gewalt und Macht und Kraft und Herrschaft und jeden Namen, der nicht nur in diesem Zeitalter, sondern auch in den zukünftigen genannt werden wird“, ist „alles unterworfen“, auch der Tod (Eph 1, 20-22; 1 Kor 15, 24-28). Die lebendigmachende Kraft des Auferstandenen wird vor seiner Wiederkunft von der Erde nicht befürchtet, sondern sehnsüchtig erwartet (Röm 8, 20-22). Der Kosmokrator Christus wird von Christen aufgrund des Empfangs der Gabe des Heiligen Geistes und des ewigen Lebens in der Verkündigung bezeugt. Die Erde und der gesamte Kosmos sind ebenso wie der Mensch Empfänger der Erlösung. Ein isoliertes Seelenheil des Menschen ist dem biblischen Zeugnis fremd.³⁰

Die eschatologische Dimension einer ökologischen Theologie klingt in den alttestamentlichen messianischen Verheißungsaussagen an.³¹ „Die Erde ist voll der Erkenntnis des Herrn“ (Hab 3, 14), und sie „freut sich und jauchzt“ angesichts der

³⁰ Dietrich Bonhoeffer stellt infrage, ob das Seelenheil des Menschen überhaupt im Mittelpunkt alttestamentlicher Verheißungen stehe: „Gibt es im Alten Testament überhaupt die Frage nach dem Seelenheil? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes der Mittelpunkt von allem?“ (BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1951, 184).

³¹ Vgl. KRAUS, HANS-JOACHIM: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983.

erwarteten „Herrlichkeit“, die das Land erfüllen wird (Jes 32, 14-16). Auch hier schon ist die Verheißung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ gegeben (Jes 65, 17-18). Im neutestamentlichen Zeugnis wird dieses Verständnis von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ deutlich (Offb 21; 2 Petr 3, 13). Was aber unterscheidet die neue Erde von der alten Erde? Es ist das Ende der Vergänglichkeit, die einwohnende Gerechtigkeit Gottes: „Gott wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein.“ Die neue Schöpfung wird eine ewige Schöpfung sein. Jetzt schon erfahren Christen, die eine Neugeburt durch „Wasser und Geist“ erfahren, was diese Erbmasse des ewigen Lebens in Christus ist. Sie haben bereits in dieser Zeit, die deutlicher denn je die Macht der Vergänglichkeit und des Todes zeigt, eine Hoffnung und ein Wissen von der Vollendung der Schöpfung.

Konturen einer ökologischen Spiritualität

Christliche Spiritualität korrespondiert mit Theologie und Ethik. Ökologische Spiritualität ist demnach nicht lediglich als Teilbereich der Praktischen Theologie angesiedelt, sondern spiegelt die weitreichenden Positionen einer ökologischen Theologie und Ethik wider, die sich im Sinn einer Relecture und eines Lösens aus einer anthropozentrierten Theologie erklären. So wird z. B. der Begriff „Umwelt-Ethik“³² nur noch zurückhaltend verwendet, da er Welt und Mensch im Subjekt-Objekt Denken voraussetzt. Ebenso sind die sozialetischen Forderungen deutlicher zu artikulieren, allerdings ist Ethik im Sein und nicht im Denken und Handeln allein angesiedelt. Es geht also nicht nur um neue Denk- und Handlungshorizonte. Die Frage nach dem neuen Menschen, der von Dankbarkeit und Demut geprägt ist, wird im ökologischen Dialog zunehmend zur Sprache gebracht.³³ Eine christliche ökologische Spiritualität wird sich in einer von Demut gekennzeichneten Grundhaltung der Menschheits-Solidarität und einer Bio-Solidarität mit allen Geschöpfen Gottes in das Ringen um die Zukunft der Erde einbringen. Mutiger und entschlossener könnten hier die Hoffnungsanteile aufleuchten, die sich aus der Erfahrung einer neuen Kreatur und der Erwartung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ ergeben. Das Reich Gottes hat eine diesseitige und eine jenseitige Dimension, die beide in diesem Dialog beachtet werden müssen. Zudem kann an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, dass die Gemeinde Jesu nicht nur einen „neuen Menschen“ kennt, sondern auch eine „neue Gemeinschaft“, eine zukunftssträchtige Sozialform des Lebens, welche Freundschaft, Bruderschaft und Solidarität neu formuliert, lebt und dazu einlädt.³⁴ Hierzu braucht es allerdings ein konzentriertes Fördern des neuen Menschen in Christus. So verbindet sich ökologische Spiritualität mit

³² Moltmann verwendet stattdessen die Begriffe Mitweltethik bzw. Schöpfungsethik, vgl. MOLT-MANN, Ethik der Hoffnung 162-164 (wie Anm. 3).

³³ Vgl. GABRIEL, Die Ökologie 83-108 (wie Anm. 10).

³⁴ Vgl. GROSSMANN: Hoffnung gewinnen 219-227 (wie Anm. 1).

einer Nachfolgeethik.³⁵ Zudem ist die missionale, transformierende Existenz der Ekklesia verstärkt in den Blick zu nehmen.³⁶ Die Gemeinde Jesu ist nicht nur für die Menschen da, sondern auch als Hoffnungsträgerin für eine Erde, die seufzt. Im Folgenden seien an dieser Stelle einige Anregungen skizziert, die sich aus einer Schöpfungsgemeinschaft in einer christlichen ökologischen Spiritualität ergeben und über „grüne Gebete“ und Moralansprüche hinausweisen wollen.

Mit der Schöpfung verkündigen und mahnen

Selbst in der vom Gesetz des Todes und der Vergänglichkeit gezeichneten vorfindlichen Natur spüren Christen die „*vestigia Dei*“, die Spuren Gottes auf. Die Erde mit allem Lebendigen ist für sie nicht nur Materie, sondern ein Mitgeschöpf. In einer ökologischen Spiritualität achten wir auf die Predigt der Schöpfung, die etwas von der Größe, der Herrlichkeit und Schönheit Gottes „erzählt“ (Ps 104). Eine Schöpfung, die in Vorfreude auf die Vollendung sich „freut und fröhlich ist“ (Jes 49, 13; Ps 96, 11), die einlädt zu einer staunenden, anbetenden Freude und Dankbarkeit. Der Gottesdienst ereignet sich mit jedem Atemzug und Augenblick, mit allen Sinnen der Wahrnehmung. Für Calvin ist diese Verkündigung „im ganzen Bau der Welt derart offenbart, [...] dass die Menschen ihre Augen nicht aufmachen können, ohne ihn notwendig zu erblicken. Wohin man die Augen blicken lässt, es ist ringsum kein Teilchen der Welt, in dem nicht wenigstens irgendein Fünkchen seiner Herrlichkeit zu sehen wäre.“³⁷ In dieser Zugehörigkeit alles Lebendigen zum lebensspendenden Gott basiert eine umfassende Solidarität, die gelebt werden muss. Sie eröffnet neue Vertrauensräume in einer von Protektionismus und Egoismus verschlossenen Lebenswirklichkeit. Sie spürt das Heilige auf und weist sogleich auf den Heiligen hin, der sich in Christus offenbart hat.³⁸ Denn die von der Vergänglichkeit geprägte Schöpfung ist nicht nur Verkündigerin der großen Werke Gottes, sondern sie mahnt zugleich, Gott nicht zu vergessen. In dieser Weise wird sie Menschen zur Verantwortung vor Gott rufen (Röm 1, 20-21; Ps 90, 12). Die Erde und alle ihre Energien sind bereits hineingenommen in das Versöhnungs- und Erlösungsgeschehen durch Christus. Dennoch warten sie auf

³⁵ Vgl. SUDGEN, CHRISTOPHER: Radikale Nachfolge. Impulse zu einem zeichenhaften Leben, Witten 1983.

³⁶ Vgl. FAIX, TOBIAS / REIMER, JOHANNES / BRECHT, VOLKER: Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation, Marburg 2009.

³⁷ CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion I,5,1. Übersetzt von Otto Weber; Neukirchen-Vluyn 1955; vgl. KUSTER, NIKLAUS: Mit der Schöpfung den Schöpfer feiern. Spiritualität und Botschaft im Sonnengesang des Franz von Assisi, in: DIENBERG/WINTER, Mit Sorge 37-62 (wie Anm. 8).

³⁸ Die veränderte Wahrnehmung ist auch Grundlage des IUNTUS-Spiritualitätsmodells: „Im Zentrum des Modells stehen die individuelle Erfahrung des Heiligen im Leben einer Person sowie die sich daraus ergebenden Auswirkungen und Haltungen.“ (BÜSSING, ARNDT: Transformative Aspekte der Spiritualität. Die Haltung der Zuwendung zum Anderen, in: DIENBERG/WINTER, Mit Sorge 101 [wie Anm. 8]).

das Offenbarwerden (Röm 8, 19). Sie erzählen nur konturenhaft von dem Christusgeheimnis, welches die „Kinder Gottes“ schon hier und jetzt bezeugen (Kol 1, 26-28). Gleichwohl erinnert die gegenwärtige Natur an die Gesetzmäßigkeit des Todes, die bis zur Wiederkunft Jesu noch aktiv ist, aber endlich sein wird. Christliche ökologische Spiritualität verschweigt nicht die Erlösung und die Vollendung der Schöpfung. Sie ist gegründet in einer kosmologischen Christologie und Soteriologie und einer eschatologischen Freude und Zuversicht. Eine verkündigende Gemeinschaft mit der Schöpfung erweist sich beispielhaft in einem direkten Dialog nach franziskanischer Weise (Sonnengesang des Franz von Assisi),³⁹ in einer wertschätzenden Achtung allen Lebens oder auch im wertschätzenden Dialog mit anders Denkenden und Glaubenden.⁴⁰

Mit der Schöpfung leiden und seufzen

„Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung zusammen seufzt“, heißt es bei Paulus (Röm 8, 22). In diesem Seufzen und Stöhnen einer von Tod und Vergänglichkeit gezeichneten Natur kommen die vielen Schreie der Ungerechtigkeit, der Vergewaltigungen und Quetschungen des geschaffenen Lebens vor; das erdrückende Unrecht und Leid dieser Weltzeit. Ich spreche von den weinenden Gletschern, den Todesschreien dahingemetzelten menschlichen und tierischen und pflanzlichen Lebens, dem Kollaps ausgeraubter Landschaften oder der Verwirrung einer kosmischen Atmosphäre, die eine Weltkrise nach der anderen zeitigt. Sicher ist hier im Sinn einer Verantwortungsethik anzusetzen, wenn der Mensch als Mitverursacher des Leidens auf den Plan tritt. Und dennoch bleibt auch über dem Leiden dieser Welt der Schleier eines Geheimnisses, welches keine für den Verstand schlüssige Antwort auf das „Unde Malum“ gibt. Eine ökologische christliche Spiritualität weiß von der Einwohnung Gottes mitten im Leiden.⁴¹ Dietrich Bonhoeffers vielzitierte Aussage, dass nur noch der „leidende Gott“ helfen könne, ist nicht nur angesichts des Weltendesasters nach den Weltkriegen zu verstehen. Es ist auch keine Bankrotterklärung der Christen bzw. des Christus angesichts des Leides, sondern ein unübersehbares Solidaritätszeichen Gottes, welches in der Menschwerdung und im Kreuz Christi seinen Ausdruck findet. Fragen wir in einer hoffnungsberaubten Welt nach den Quel-

³⁹ Vgl. KUSTER, Mit der Schöpfung den Schöpfer feiern (wie Anm. 37).

⁴⁰ „Wir brauchen heute eine neue ökumenisch-ökologische Bewegung, in der es anders als in den Vorläufer-Bewegungen – nicht mehr nur zentral um die Versöhnung des Menschen mit Gott oder um die Versöhnung der Konfessionen miteinander, sondern auch um die Versöhnung der menschlichen Zivilisation mit der Erde geht.“ (WERNER, DIETRICH: Brauchen wir ein ökologische Reformation?; in: BIEHL U. A., Grüne Reformation 153 [wie Anm. 6]).

⁴¹ Vgl. RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Heilen. Trösten. Begleiten. Die Heilungskompetenz der Gemeinde Jesu, Cuxhaven 2019, 61-119; DERS.: Und wenn die Welt voll Teufel wär. Christen in der Auseinandersetzung mit dunklen Mächten, Schwarzenfeld 2007, 96-102; KELLER, TIMOTHY: Gott im Leid begegnen, Gießen 2015.

len für eine Resilienz, eine Überwinderkraft in allem Leiden, so verweist die christliche Spiritualität zu allen Zeiten auf den Gekreuzigten. Hier erlebt sich der leidende Mensch als ein von Gott Geliebter. In aller Gottverlassenheit wendet er sich klagend, fragend, seufzend an diesen verborgenen Gott, der doch im Gekreuzigten den Menschen und seiner Schöpfung so nahe ist. In Anlehnung an ein Wort, welches Cyprian zugeschrieben wird, unterstreichen wir: Wer bei Christus eintaucht, wird immer bei den Armen und Leidenden dieser Welt wiederauftauchen. Christliche ökologische Spiritualität wird nicht nur das Sterben der Wälder, die Versteppung ganzer Landschaften und die Reduzierung der Artenvielfalt im Blick haben, sondern sie führt zu einer Gottese Erfahrung mitten im Leiden, in der Armut und im Sterben. Sie gibt dem Seufzen einer missbrauchten und ausgebeuteten Erde Worte des Klagens, Tränen der Trauer und des Schmerzes. Sie sucht Orte dieser Zerrissenheit auf, nicht nur in einer Überwinder- und Transformationsmentalität, sondern in der Solidarität des Christus mit aller Kreatur, die vernachlässigt, verhandelt, verbraucht und missbraucht wird. Die vom Heiligen Geist gewirkten Charismen,⁴² die wie Einzelausgaben der „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr 6, 5) gedeutet werden können, ereignen sich nicht nur in einer neuen Kommunikation und Sprache, in prophetischen Offenbarungen, Heilungen und Kraftwirkungen, sondern in gleicher geistlicher Dichte in Hilfeleistungen, Barmherzigkeit, Zuspruch und Beistand (*paraklesis*) oder in einem sich hingebenden Dienst (Diakonie). Sie sind konkrete Ausdrucksformen der Kenosis Gottes (Phil 2, 7), die nicht festhält, sondern teilt, loslässt, sich hingibt. Auch hier reihen sich Christen in den Konvoi der Barmherzigen⁴³ ein. Sie isolieren sich nicht als die „Besseren“, sondern verbinden Gottesliebe mit der Nächstenliebe, mit der Liebe zu allen Geschöpfen Gottes. Dabei nehmen Christen im Kleinen, im Zerbrochenen und Armen das konkrete Gegenüber wahr, und sie erkennen gleichfalls in diesem Gegenüber Christus selbst, der sich mit den Geringen solidarisiert (Mt 25, 40). So wird die aufsuchende Barmherzigkeit, Seelsorge und Diakonie zu einem Ort der mittelbaren Gottese Erfahrung.

Mit der Schöpfung erwarten und hoffen

„Die ganze Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“ (Röm 8, 19). Dieses Warten, gleich einem zuversichtlichen, zielgerichteten Vertrauen, teilt die Schöpfung direkt mit jenen, die bereits die Erstlingsgabe des Geistes haben. „Nicht allein aber sie, auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir selbst seufzen in uns selbst und erwarten die Sohnschaft; die Erlösung des Leibes. Denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet worden. Eine Hoffnung aber, die

⁴² Vgl. RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Charismatisch dienen. Gabenorientiert leben, Kassel 2008; DERS.: Quelle des Lebens 267-322 (wie Anm. 28).

⁴³ Der IV. Apostolische Weltkongress für Barmherzigkeit fand 2017 in Manila mit über 4000 Teilnehmern statt.

gesehen wird, ist keine Hoffnung. Denn wer hofft, was er sieht? Wenn wir aber das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir mit Ausharren“ (Röm 8,23-25). In der christlichen ökologischen Spiritualität nehmen wir die eschatologische Schöpfungsgemeinschaft wahr.⁴⁴ Wir artikulieren unsere Hoffnung auf Vollendung, auf den Tag des Herrn, den Weltensabbat, auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf den Tod der Todesmacht und das Ende der Vergänglichkeit. Siegfried Großmann hat diese eschatologische Dimension in seiner ethischen Konkretion als Hoffnungspfade beschrieben⁴⁵: Zunächst gilt es Hoffnung zu gewinnen und zu artikulieren. Hoffnungspfade nehmen Christen wahr als „Partner Gottes“. Zu einem Hoffnungspfad gehören auch die Information und Kommunikation, die sich nicht nur auf die Defizite, sondern auf die Verheißungen Gottes und die damit verbundenen Möglichkeiten konzentrieren. Hoffnungspfade sind im persönlichen Alltagsleben zu beschreiten, ebenso zeigen sie sich durch die Übernahme von gesellschaftlicher Verantwortung. Nicht zuletzt sind diese Hoffnungspfade gemeinsam zu gehen, in der Einbindung in das Netzwerk alternativer Gruppen und einer christlichen Gemeinde. Christliche ökologische Spiritualität beschreitet Wege. Auch wenn der konkrete Zielhorizont noch verschwommen oder unerreichbar scheint, so leuchtet doch das Licht der Hoffnung auf die Vollendung umso heller. Diese Hoffnung ist nicht mit einer Utopie zu verwechseln, sie gründet sich auf die alles entscheidende Grundlage der Auferstehung Jesu und der damit verheißenen Auferstehung der Geschöpfe. Die christliche eschatologische Hoffnung ist nicht von Sorgen gekennzeichnet, sondern von einer Vorfriede, dass alle Ungerechtigkeit gerichtet wird, dass Licht in die finsternen Ecken der Welt scheinen wird. Sie ist durchflutet von dem Licht des erhöhten Christus, dem Alpha und Omega aller Schöpfung, alles Seins.

Summary:

Spirituality in the fellowship of creation requires a responsible ethic of ecology, which has been deficient until now. Pertinent impulses do however exist, in particular by Teilhard de Chardin, Jürgen Moltmann, in the WCC and recently by Pope Francis. The relationship between humans and creation from a biblical perspective must be clarified by means of a re-reading of the relevant passages. Thus, the mandate to rule over creation found in the creation passages must take as their basis the New Testament model of lordship through service. Ideas on creation should take the second creation at the fulfilment of all things into consideration. Knowledge of God presupposes love towards God; this love applies also to the Spirit, who traverses all creation and vitalises it. This gives rise to suffering-with and hoping-with creation.

Dr. Heinrich Christian Rust, Spatzenstieg 1, 38118 Braunschweig;
E-Mail: hcrust@online.de

⁴⁴ Vgl. MÜLLER-FAHRENHOLZ, GEIKO: Heimat Erde. Christliche Spiritualität unter endzeitlichen Lebensbedingungen, Gütersloh 2013.

⁴⁵ Vgl. GROSSMANN: Hoffnung gewinnen 227-261 (wie Anm. 1).

Christian Bouillon

Zwischen den Zeiten

Predigt zu Exodus 13, 20-22

Zur homiletischen Situation:

Die Predigt wurde am Tag der Hochschule zum Abschluss des Sommersemesters 2019 gehalten. Der Gottesdienst hat für den Abschlussjahrgang Kasualcharakter und markiert den Abschluss eines Lebensabschnitts (Studium) und den Übergang in eine neue Lebenssituation. Die große Anzahl der Absolvierenden startet nach dem Sommer in den Pastorendienst. Viele Verwandte und Freunde der Absolvierenden sind zu diesem Festgottesdienst angereist. Traditionell wird die Predigt vom Jahrgangsdozenten gehalten, der die Absolvierenden durch Lehre, Studienberatung und gemeinsame Gebetszeiten fünf Jahre intensiv begleitet hat. Es gehört zur Geschichte und Situation dieses Jahrgangs, dass er zwei Jahre zuvor einen Studierenden durch einen tragischen Unfall verlor.

Liebe Festgemeinde und lieber Abschlussjahrgang!

In den letzten Tagen pulsierte eure letzte Studienwoche. Das Finale eures Studiums. Die Ergebnisse der Masterarbeiten gab es am Freitagmorgen. Jemand von euch realisierte: „Ich habe jetzt den Master of Arts! Ich kann's nicht fassen.“ Andere wollten sich ihre Durchschnittsnote tätowieren lassen. Dann die letzte Jahrgangsgebetsgemeinschaft. Noch einmal haben wir uns das gesagt, was gerade bei uns dran ist. Und wie in den letzten fünf Jahren in Gruppen miteinander gebetet. Zugleich der Gedanke: Das wird es so zum letzten Mal geben. Und dann die internen Abschiedsfeiern am Abend. Noch einmal richtig Gas geben, wie einer meinte. Vom späten gemeinsamen Rudern zu „Aloha Heja He“ spüren Untrainierte – wie ich – noch unbekannte Muskeln. Alles dicht an dicht. Auf einmal geht alles so schnell. Aber es stimmt wirklich: Ihr habt es geschafft. Fünf Jahre Studium sind erfolgreich absolviert. Ich habe ein paar Zeilen für euch von der Band Madsen aus dem Song „Zwischen den Zeiten“. Vielleicht hilft es dir anzukommen und auch für einen Moment noch einmal zurückzuschauen auf dein Studium. Hör selbst für einen Moment rein (Der Liedtext wird eingeblendet, der Song eingespielt, 0,00-1,30 Min.):

„Ich bin endlich angekommen
Bin vom Glück noch ganz benommen
Solang es geht bleib ich hier stehen
Das wird es nie wieder geben

Denn es ist vielleicht die beste Zeit in meinem Leben
Denn es ist vielleicht die beste Zeit in meinem Leben

Durch dunkle Wälder bin ich gegangen
 War oben auf und ausgebrannt
 Ich musste kämpfen und widerstehen
 Es tut so gut, dich jetzt zu sehen
 Denn es ist vielleicht die beste Zeit in meinem Leben
 Denn es ist vielleicht die beste Zeit in meinem Leben.“

Am Freitag haben einige von euch berechnet, dass es – rein rechnerisch – etwa zwanzig Prozent eurer bisherigen Lebenszeit waren – hier in Ewersbach 2014 bis 2019. Fünf Jahre dunkle Wälder, durch die ihr hier gestreift seid. Aber jetzt, jetzt seid ihr erst einmal endlich angekommen.

So nehme ich diesen Moment und diesen Gottesdienst wahr: Einmal noch stehen bleiben, miteinander vor Gott. Einmal für einen Augenblick stehen bleiben, zwischen den Zeiten. Zwischen den Lebensabschnitten. Solang es geht, bleib ich hier stehen. Hier in diesem Gottesdienst, hier vor ihm.

Für viele von euch geht es jetzt sogleich nach vorne, zu euren ersten Diensten. Wie ein Magnet zieht das, was vor euch liegt: Eure zukünftigen Gemeinden, die auf euch warten und die Grundrisse eurer zukünftigen Wohnungen. Man könnte fast auf die Idee kommen, alles schon mal in Kisten zu packen, auch wenn's erst im August losgeht. Vorfreude praktisch.

Doch für einen Moment bleiben wir in diesem Gottesdienst noch einmal stehen. Auch alle die, für die es aus den unterschiedlichsten Gründen noch etwas länger hier in Ewersbach weitergeht. Irgendwie stehen wir heute gemeinsam zwischen den Zeiten. Und wir erinnern uns, dass wir alle einmal hier in Ewersbach gestartet sind. Gestartet, weil Gott heute noch Menschen ruft. Uns und euch gerufen hat. Dafür ist dieser Gottesdienst da, dass wir gemeinsam auf ihn hören, mit dem hier alles begann.

Drei Verse habe ich dazu ausgesucht aus seinem Wort. Sie entstammen der Geschichte Israels und sind verschriftlicht im Buch Exodus, das den Auszug des Volkes Gottes aus Ägypten erzählt. Da geht es um einen Aufbruch und einen Weg mit dem lebendigen Gott. Wir blenden uns ein in den Weg des Gottesvolkes, der zugleich unter anderen Umständen auch unser Weg mit Gott ist:

Ich lese aus dem zweiten Buch Mose, Kapitel 13, die Verse 20-22 (Übersetzung „Gute Nachricht Bibel“):

²⁰ Von Sukkot zogen die Israeliten weiter nach Etam, wo die Wüste beginnt. Dort schlugen sie ihr Lager auf. ²¹ Während der Wanderung ging der Herr tagsüber in einer Wolkensäule vor ihnen her, um ihnen den Weg zu zeigen, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten. So konnten sie Tag und Nacht unterwegs sein. ²² Jeden Tag war die Wolkensäule an der Spitze des Zuges und jede Nacht die Feuersäule.

Die Umrisse der ägyptischen Wachtürme werden kleiner und kleiner, bis sie nicht mehr zu sehen sind. Die Zeichen der Macht der Ägypter verschwinden am Horizont. Die ersten Schritte sind getan. Der Weg in die Freiheit hat begonnen. Mit jedem Schritt nach vorn, wird die neue Freiheit realer.

Aber bis jetzt ist es nur trockener Sand unter den Füßen. Sand und Staub begleiten den Weg in die Freiheit. So beschwerlich der neue Weg auch ist, es ist ein Weg in die Freiheit: „Wir gehen den Weg Gottes.“ So sagen es die Alten den Jungen und so machen sie sich gegenseitig Mut auf ihrem Weg durch den heißen Sand.

Wie ein Ruck geht es durch den Text. Die Israeliten ziehen weiter. Jahwe, der Herr, ruft. Du kannst dich dieser mächtigen Bewegung kaum entziehen, wenn Gott dich ruft. Er ruft heraus aus dem Alten und er sieht schon das verheißene Land. Das Volk aber sieht nur Sand und Dünen und Sand und Dünen und Sand. Und dennoch geht ein Ruck durch das Volk und sie ziehen los, weil Gott ruft. Der gewohnte Lebensraum und der über Jahre vertraute Alltag bleiben zurück.

Weil Gott euch gerufen hat, seid ihr vor fünf Jahren an die Theologische Hochschule gekommen. Da war viel Aufregung und bestürzend Neues. Es gab hier damals nicht mal eine brauchbare Internetgeschwindigkeit. Digitale Wüste. Damals. Aber ihr seid aufgebrochen, seid gekommen, weil Gott gerufen hatte. Es ging ein Ruck durch euer Leben. Da wurden Koffer gepackt, Freunde und Eltern verabschiedet, fast als würde man sich nie wiedersehen. Ihr seid Teil des wandernden Gottesvolkes. Und der Ort, an dem wir gerade leben, das ist die je aktuelle Zwischenstation. Zwischen den Zeiten.

Im Text heißt die erste Station: Sukkot. Der Name Sukkot bedeutet Zelte. Das Volk Gottes wohnt in Zelten. Immer wieder heißt es: Die Zeltpflocke herausreißen, das Lager abbrechen und weiterziehen. Gott hat uns für sein Reich bestimmt und das setzt uns in Bewegung bis heute.

Was fordert das von uns? Es fordert uns heraus, immer wieder loszulassen, was zurückbleiben wird. Ihr steht gerade mittendrin. Ok, vielleicht fällt es euch jetzt nicht so schwer, euer Zimmer im Wohnheim zurückzulassen, euer Ehrenamt oder eure Modulprüfungen. Aber manches an der Theologischen Hochschule Ewersbach ist euch vielleicht auch ans Herz gewachsen. Einer von euch sagte, dass es doch sein könne, so verrückt es vielleicht klingt, dass ihr euch einmal zurücksehnen werdet. Zurück in die dunklen Wälder von Ewersbach. Aber jetzt heißt es erst einmal Abschied nehmen, weil Gott ruft.

Ihr schafft euch ein schönes Zuhause am neuen Ort. Baut euch ein Nest, von dem aus ihr leben und wirken könnt. Vielleicht gelingt es euch dabei, eine innere Freiheit zu bewahren. Eine letzte Distanz zu der eingerichteten Wohnung. Eine Freiheit, die Dinge zu haben und zu genießen, wie sie uns von Gott geliehen sind. Geliehen. Denn als Kinder Gottes wohnen wir in Zelten und wissen, dass es sein kann, dass der Herr uns ruft, weiterzuziehen.

Wir sind nicht immer bereit zu den Zeltreisen. Wir entkommen den Zumutungen mit allerlei Begründungen. Es gibt vereinzelt Müdigkeit und Trägheit bei Studierenden und auch bei Dozierenden. Und auch bei Gemeinden und Pastoren. Da ist nicht immer Aufbruchsstimmung und Lust auf Zeltreisen. Und da gibt es sicher immer auch manche im Volk, wir wissen es aus anderen Erzählungen, die sind grundsätzlich mal eher skeptisch. Nicht so vorneweg. Eher so:

Na mal sehen, wo das wohl wieder hinführt. Und mancher denkt, es gibt auch andere Studienorte oder Berufe. Und in Ägypten war es schöner.

Ich gebe zu, dass ich beim Zelten ... schon beim Aufbau mit diesen ganzen Stangen ... und dann wird es dunkel und fängt an zu regnen, und du merkst es tropft durch ... und du rutschst von der Luftmatratze, weil du auf einer Wiese zeltest, die eine blöde Neigung hat. Und in Ägypten war es schöner.

Das Leben in Zelten, also die Bereitschaft, die Zumutungen des Lebens und des christlichen Glaubens zu akzeptieren, ist bei uns nicht immer im selben Maß vorhanden. Es gab immer wieder hoffnungsvolle Momente in euren fünf Studienjahren. Aber zum Studium gehörten auch die Wüstenstrecken. Harte Prüfungszeiten. Leben in der Bibliothek. Die einen sagen: „Aber nun los, Gott geht doch voran als Wolken- und als Feuersäule, er bringt uns durch das Studium und alle Prüfungen.“ Aber andere sind skeptisch: „Na ja, das könnte auch irgendeine Wolkenformation sein, da vorne. Wer weiß, ob Gott hier ist?“

Und dann zieht Israel doch weiter. Weiter nach Etam. Etam – ein Ausleger übersetzt anschaulich: Etam am Rande der Wüste, das ist der Raubvogelort. Ein bedrohlicher Ort. Der Weg Gottes ist manchmal seltsam anders als wir ihn uns vorstellen. Dort, wo die Raubvögel leben, wo es gefährlich wird, wo nur noch die weglose Wüste ist, dort lässt Gott sein Volk lagern. Es sind also nicht nur die Zelte. Es sind zudem auch noch unwohnliche, riskante oder unheimliche Orte auf dem Weg mit Gott.

Etam, wo die Raubvögel leben, da führt Gott sein auserwähltes Volk hin? Müsste er es nicht geradewegs an die Spitze aller Kulturen führen? Müsste das Volk Gottes nicht in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht an der Spitze der Rangliste aller Völker stehen? Stattdessen läuft das Volk Gottes in irgendeiner unbedeutenden Region und Liga durch eine banale Wüste und lagert ausgerechnet in Etam am Raubvogelort.

Mancher von uns hat an diesem Ort bereits gelagert. Erschöpft von Wochen der Krankheit. Verdunkelt von Schatten einer Depression. Unendlich traurig über den Verlust eines lieben Menschen. Suchend nach Gott oder nicht mal mehr das.

Und wer jetzt denkt, dass das Studieren in Ewersbach ein heiliges, unschuldiges und irgendwie immer behütetes Studieren sei, der hat hier nie studiert. Gott hatte doch berufen. Und trotzdem wurde es schwierig und heiß und trocken auf dem Weg durchs Studium.

Wer dieses Studium von innen kennt, der weiß um die Wüstenzeiten. Da sind all diese Prüfungen. Und mehr noch: Es geht um das ehrliche Ringen um eine eigene Position zu existentiellen Fragen. Es geht um das eigene Gottesbild, die Ideale vom christlichen Leben und ihre Dekonstruktion. Und zugleich führt dich das Theologiestudium auch zu dir selbst. Du wagst den ehrlichen Blick auf deine Persönlichkeit mit Stärken und Schwächen. Eingebettet in das Ringen um eine christliche Lebensgemeinschaft mit Kommilitonen und Dozenten, die man sich teils auch anders wünschte. Mancher erlebt sich dabei wie in Etam am Ran-

de der Wüste. Da wartest du Monate gemeinsam oder einsam auf das Bafög-Amt, auf Leistungsnachweise und zwischendurch mitten im Studium ärztliche Diagnosen oder Therapien. Es gibt den Kampf mit dir selbst und den Kampf mit Gott im Studium. Mein Jahrgang hat in Etam gelagert, wir haben Gott gesucht und ihn manchmal in der düsteren Wüste vermisst. Wir haben geweint im Spätsommer 2017. Wir haben Steve verloren. Wir waren in Etam und haben Gott nicht verstanden.

Vielleicht gelingt es, dass ihr diese Erfahrung mitnehmt zu den Menschen am je neuen Ort. Zu einzelnen, die auch am Rande der Wüste lagern und nicht verstehen, wofür und warum. Die mit Gott hadern oder selbst das aufgegeben haben. Und dann setzt ihr euch zu diesen Menschen in den Sand und schweigt, wie die Freunde Hiobs eine lange bemerkenswerte Woche schwiegen.

Und nun lagerte das ganze Volk an einem solchen Ort. Sie alle am Raubvogelort am Rand der Wüste. Kaum noch Kontakt zum lebenspendenden Wasser. Welche Gemeinde wird sagen können, dass ihr das auf dem Weg mit Gott nie passieren könnte?

Martin Luther predigte am 28. Mai 1525 über diesen Text und sagte:

„Wir Christen wandeln auch aus Egypten, aus dem Reich des Teufels und der Sünden, nach dem gelobten Lande, das ist nach dem ewigen leben und komen in die Wüsten, das ist ein allerley trübsal, not und anliegen, da wussten wir den weg nicht zu treffen, das wir herrausser kemen und dieselbigen überwinden kondten.“¹

Und dann Luther weiter: „Aber Gott gibt uns Geleit(s) heute, als des Tages die Wolke und des nachts die Feuerseule.“²

Und wieder geht ein Ruck durch das Volk. Diesmal aber nicht, weil das Volk loszieht, sondern weil sie miteinander mitten in der Wüste Gott entdecken. Auf einmal sagt einer zum anderen: „Hast Du das letzte Nacht beobachtet, da war eine Feuersäule. Ich sag dir, ich lag wach und hab sie gesehen. Und siehst du das da vorne: diese Wolkenformation? Das ist er!“ Das Verb in Vers 22 steht im iterativen Imperfekt. Die Betonung liegt auf der ununterbrochenen Dauer. Die Feuersäule und die Wolkensäule waren also jede Stunde, jede Minute, jede Sekunde in der Wüste da. Keinen einzigen Augenblick ließ Gott sein Volk in der Wüste allein. Er selbst ging an der Spitze des Zuges voran.

Das ist die gute Nachricht aus diesen Versen heute morgen. Gott selbst lässt sich finden am staubigen Raubvogelort. Es gibt Gemeindesituationen, da laufen sogar die Mediatoren weg. Gott aber bleibt. Am Tag und in der Nacht, wo auch immer sein Volk lagert. Gott läuft uns nicht davon.

Im Garten Gethsemane, als die Jünger schliefen, also als wir schliefen, da betete und zitterte Jesus und dann ließ er sich dorthin führen, wo die Raubvögel sich ihre Beute suchen.

¹ WA 16, 264,22-27.

² Ebd.

„Siehst du das“, sagt einer zum anderen in der Wüste. „Siehst du die Wolken säule da vorne? Das ist er!“ Er ist bei uns mitten in der Wüste. Wir haben ihn gesucht und er war da und er hat uns gemeinsam hindurchgeführt. Bis an diesen Tag. Wie oft haben wir auf ihn gewartet und wie oft hat er auf uns gewartet? Aber jetzt hat er uns hierhergeführt, euch und mich und alle, die für euch heute gekommen sind, um mit euch zu feiern.

Fünf Jahre war er an der Spitze des Zuges deines Studiums, und jetzt ist er schon an den Orten zu finden, an denen du morgen sein wirst. Die Wolken säule am Tag und die Feuersäule in der Nacht.

Aber gibt es nicht bessere Zeichen als diese Wolken- und Feuersäule? Das könnten doch auch ein windiger Sandsturm oder ein Karawanenfeuer sein. Die sehen ganz ähnlich aus. „Ich sehe nur eine Wolke!“, mag mancher immer noch gesagt haben. Die hebräische Präposition „be“ kann bedeuten: „in, mit, inmitten, in Gestalt von“. Gott war also „in der Säule“, Gott war „mit der Säule“, Gott war „inmitten der Säule“ oder Gott war „in Gestalt der Säule“ da. Wie auch immer wir übersetzen: Gott ging jeden Augenblick voran. Allerdings so, dass das Volk nur eine Säule sah.

Gottes Selbstmitteilung zerrei ßt in der Regel nicht das natürliche Geschehen, sondern bedient sich des natürlichen Geschehens als Ausdrucksmittel. Gott gibt sich uns in Phänomenen zu erkennen, die auch anders gedeutet werden könnten. Jetzt könnten wir einwenden, dass er sich dann aber in Jesus von Nazareth unmittelbar zu erkennen gegeben hat. Und manchmal beneiden wir die Jünger, dass sie so nah an ihm dran waren. Aber wir hören zugleich, wie sie bis zuletzt fragten: „Wer ist dieser?“ Und dann hatten auch die Emmausjünger Jesus mit sich auf ihrem Weg. Ganz nah. Er sprach mit ihnen, begleitete sie. Aber sie erkannten ihn nicht. Selbst als sie ihn baten: „Bleib bei uns Herr, denn es will Abend werden.“ Weil sie spürten, wie besonders dieser ist. Dennoch erkannten sie ihn noch nicht. Dann aber, als er das Brot brach, erkannten sie ihn. Und zugleich – so berichtet es das Evangelium – verschwand er vor ihren Augen.

Wir haben den Auferstandenen nicht verfügbar. Wir können ihn nicht einfach downloaden. Er kommt zu uns und bleibt doch souverän. Manchmal ist es, als wären wir gottunmittelbar und dann wollen wir ihn festhalten. Er aber bleibt souverän. Sie erkannten ihn und er verschwand vor ihren Augen. Er war da jede Sekunde, jede Minute. Aber er war in, mit und inmitten einer Wolken- oder Feuersäule da. Und dann bete ich, zeig dich mir, ich will dich spüren. Bist du das? Bist du das in der Säule, bist du das?

Henri Nouwen hat Seelsorge und pastoralen Dienst als „die Suche nach Gott im Leben der Menschen“ beschrieben. Ihr werdet Menschen auf dieser Suche begleiten und werdet auch selber auf der Suche sein. Und zugleich wird er sich finden lassen. Ihr werdet ihn finden, aber nicht so, dass ihr über ihn verfügt, sondern so, dass er sich euch zeigt. Wie er sich gezeigt hat in den letzten fünf Jahren.

Warum immer noch nicht verheißenes Land? Warum immer noch Sand und Staub unter den Füßen? Er mutet uns auf dem Wege zu: „Selig sind die, die nicht sehen und doch glauben.“

Und dann sagt es doch einer zum anderen im Volk: „Ich glaube, es ist der Herr, der uns führt, da vorne in der Säule. Er ist es. Er ist hier.“ Immer wieder gilt es, Gott zu suchen und ihn bei uns zu finden. Ob ihr mit eurer Gemeinde am Raubvogelort lagert oder an der grünen Aue und an den frischen Wassern: Gott führt sein Volk auch immer wieder an die frischen Wasser. Und du singst dann wieder: „Ich bin endlich angekommen, bin vom Glück noch ganz benommen. Solang es geht bleib ich hier stehen.“ Der Herr führt nicht nur durch die Wüste und zu Raubvogelorten, sondern auch zu frischen Wassern. Und er ist mit uns. In Gestalt seines Wortes, im Abendmahl, in den Menschen, die uns manchmal wie Engel begegnen. In den Wolkensäulen und Feuersäulen der Situationen wird er sein. Wir haben ihn nicht im Griff. Wir können ihn uns nicht verfügbar machen. Er aber gibt sich uns. Unverhofft und unverfügbar.

Der deutsche Soziologe Hartmut Rosa beschreibt „Unverfügbarkeit“ als ein zentrales Problem unserer Gegenwart. Wir sind es kaum noch gewohnt, dass etwas nicht in unserer permanenten Verfügbarkeit steht. Unsere Anstrengung, die Welt endlich in den Griff zu bekommen, erweist sich seiner Meinung nach jedoch als ein Trugschluss.

Er fordert daher, dass wir dem Unverfügbaren in unserem Leben Raum lassen sollen, da nur so Resonanzerfahrungen, nach denen wir uns sehnen, möglich sind. Eine Welt, die uns ganz und gar verfügbar wäre, klingt nicht mehr. Da gibt es keine Resonanz. Die total verfügbare Welt wäre nicht lebendig. Wenn du alles, was um dich ist, kontrollieren kannst, dann ist am Ende nichts mehr um dich. Dann ist die Welt deine Maschine und du bist allein. Eine lebendige Welt hingegen entzieht sich auch immer wieder deiner Verfügung. So ist die Welt unterschieden von dir und darin lebendig und resonant. Um wie viel mehr gilt dies für den lebendigen Gott!

Könnten wir ihn uns verfügbar machen, sein Angesicht streamen, dann wäre er nicht länger der auferstandene Herr. Wir wären es, die ihn machten. Wenn wir ihn verfügbar machen könnten, könnte er uns keinen Zentimeter voraus sein. Er könnte uns nicht durch den Staub zum frischen Wasser führen. Er geht vorne an der Spitze des Zuges. Er sieht das verheißene Land. Wir sehen nur den nächsten Schritt und manchmal noch nicht einmal den. Er kennt das Land, auf das wir morgen unsere Füße setzen werden. Er ist bei uns und er ist für uns, aber er ist uns nicht verfügbar.

Seine Gegenwart und Zuwendung sind keine Nachrichten, die wir uns selbst gegeben hätten. Er selbst sagt es uns durch sein Wort. Amen.

Pastor Christian Bouillon (BFeG), Dozent für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach; E-Mail: christian.bouillon@the.feg.de

Andrea Klimt

Kommentar zur Predigt von Christian Bouillon zu Exodus 13, 20-22

„Zwischen den Zeiten“ befinden sich gleichermaßen Zuhörende und Prediger bei der Abschlussfeier der Theologischen Hochschule Ewersbach am Ende des Sommersemesters 2019, auf der die vorliegende Predigt gehalten wurde. Eine Predigt zum Übergang vom Studium der Theologie zum Dienst als Pastorin oder Pastor in einer Freien evangelischen Gemeinde. Die kurze Zeit dieses Übergangs lädt zum Verweilen ein, um einen Blick zurückzuwerfen und gleichermaßen einen Blick nach vorne zu wagen.

I Dazwischen

Von ihrem Charakter handelt es sich bei dieser Predigt um eine Kasualpredigt. Der lebensgeschichtliche Anlass dazu ist der Übergang vom Studium, hier der Evangelischen Theologie an einer freikirchlichen Hochschule, zum Dienst in einer Gemeinde. Damit ist für die Studierenden des Abgangssemesters auch ein Rollenwechsel verbunden. Während im Studium das Fragen und Forschen, das Suchen nach Erkenntnis und Lernen einen großen Raum einnahm, wird im Gemeindedienst die Kommunikation des Evangeliums in ihren verschiedenen Gestalten im Vordergrund stehen. Das ist eine Aufgabe, die eine große Verantwortung mit sich bringt. Manche Absolventinnen und Absolventen werden sich fragen: „Kann ich das, bin ich fachlich in der Lage, das zu tun?“ Oder auch: „Darf ich das, werde ich als Person dieser verantwortlichen Aufgabe gerecht?“ Der Übergang mag mit ambivalenten Gefühlslagen verbunden sein: Ungewissheit im Bezug auf das, was kommt. Trauer über das, was losgelassen werden muss. Angst im Blick auf das Kommende und Zweifel an den eigenen Fähigkeiten und an der eigenen Person, der Aufgabe gerecht zu werden. Aber auch: Stolz auf das, was geschafft wurde, Zufriedenheit in Bezug auf bestandene Prüfungen, Vorfreude auf das Kommende, Spannung im Blick auf die Herausforderungen, die warten, Lust, das Gelernte anzuwenden und sich selbst in dieser neuen Rolle und Verantwortung auszuprobieren. Ein gutes Gefühl, am Ziel des Studiums zu sein und endlich den Platz in einer Gemeinde einnehmen zu können, für den die herausfordernde Ausbildung absolviert wurde. Aber im Moment der Predigt sind die primär an dieser Kasualie Beteiligten noch „dazwischen“, an einem Übergang von einer abgeschlossenen Lebensphase in eine neue. Rituale wie Abschlussfeiern, die für die Betroffenen einmalig in ihrem Leben sind, für die Hochschulgemeinschaft insgesamt aber einmal jährlich stattfinden, sollen hel-

fen, diesen Übergang zu gestalten, denn an den Übergängen ihres Lebens sind Menschen besonders auf „Symbole, Geschichten und Rituale angewiesen, an die [sie] anknüpfen können, in die [sie] Spuren [ihres] Lebens einzeichnen können. Die Kasualpredigt versucht genau dies. Sie versucht, in bestimmten Situationen, an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten Lebensgeschichte(n) mit den Symbolen, Geschichten und Traditionen der biblisch-christlichen Überlieferung zu verknüpfen.“¹ Victor Turner nennt diesen vorübergehenden Zustand „betwixt and between“,² was so viel wie „weder das eine noch das andere“ oder „zwischen den Stühlen“ heißen kann. Turner erweitert die Theorie von Arnold van Gennep zur stabilisierenden Funktion von Übergangsritualen (rite de passage). Er spricht davon, dass im Ritual ein „Schwellenraum gleichsam erschaffen wie erkundet [wird]. Dieser Schwellenraum bildet eine Art Niemandsland, das gleichwohl betreten werden kann, ein betwixt and between ...“³ Die Erkundung dieses Zwischenraums dient dazu, kontingente Ereignisse der Lebensgeschichte in das weitergehende Leben zu integrieren.⁴ Predigten wie die vorliegende dienen der Erkundung eines solchen Raumes und geben der Erfahrung des „betwixt and between“ ihren sprachlichen Ausdruck. Ihr kommt dabei nicht nur eine stabilisierende Funktion zu, sondern sie macht das „Niemandsland des Schwellenraums“ zugänglich, welches „niemand unverwandelt verlässt“⁵.

Die Erkundung dieses Zwischenraumes geschieht nicht nur mit den direkt Betroffenen, in diesem Fall den Absolventinnen und Absolventen des Abschlussjahrgangs 2019, sondern auch mit allen weiteren Anwesenden: Angehörige und Freunde, andere Studierende, Dozierende und Mitarbeitende der Hochschule. Auch wenn sie oft nicht direkt angesprochen werden, können sie sich durchaus angesprochen fühlen, denn hier wird „das *explizit* thematisch, was in der Sonntagspredigt oft eher *implizit* angesprochen ist – die individuelle menschliche Lebensgeschichte.“⁶

2 Zwischenräume öffnen

Zur Wahl des Textes, den er der Übersetzung Gute Nachricht Bibel entnimmt, sagt Bouillon, dass er die Verse „ausgesucht“ habe, und er begründet seine Wahl damit, dass es in ihnen um einen Aufbruch und einen Weg mit dem lebendigen Gott gehe, der „zugleich unter anderen Umständen auch unser Weg mit Gott ist“. Die Predigt bezieht sich einerseits auf die Figur vom Ruf Gottes, Aufbruch und Weg und andererseits auf die stetige, aber unverfügbare Begleitung Gottes in Form von Wolken- bzw. Feuersäule.

¹ GRÖZINGER, ALBRECHT: Homiletik, Gütersloh 2008, 303.

² A. a. O. 308.

³ Ebd.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ A. a. O. 309.

⁶ A. a. O. 303.

Der Text wird weniger ausgelegt oder interpretiert, es werden vielmehr die in ihm enthaltenen Motive aufgenommen, vertieft und für die Erkundung des Zwischenraums fruchtbar gemacht. Im Zentrum der Predigt steht eben nicht der Text, sondern hier wird Lebensgeschichte mit Symbolen und Geschichte(n) der biblisch-christlichen Überlieferung verknüpft, was Bouillon gut gelingt. Obwohl der Text nur drei Verse – eine kurze Itinerarnotiz und eine Information über die Modalitäten der Führung Jahwes, die für das ganze Geschehen der Wanderung gültig ist – umfasst, beinhaltet er eine Fülle von Motiven, die allerdings nicht alle für diese Situation tauglich sind. Taugliche Motive sind Aufbruch und Weg bzw. das Unterwegssein des Gottesvolkes, das dazugehörige Lager aus Zelten, der Wechsel von Tag und Nacht, die Wüste und ihre Orte und der vor dem Volk herziehende und das Volk schützend begleitende und fürsorgliche Gott. Leider lässt die Übersetzung Gute Nachricht Bibel Jahwe nicht seinen Platz zu Beginn von Vers 21. Jahwe findet sich nicht nur an der Spitze des wandernden Volkes, auch dem hebräischen Text geht Jahwe voran.

Weniger tauglich für diese Kasualie des Studienabschlusses und Berufsanfangs, aber mit dem Text implizit mitgegeben, sind Motive wie die Unterdrückung in Ägypten, die bevorstehende Verfolgung durch den Pharao und seine Truppen, 40 Jahre Wüstenwanderung, das „im Kreis gehen“ des Volkes. Es besteht die Gefahr, dass evtl. unaufmerksam Zuhörende sich fragen, was denn hinter den „armen jungen Menschen“ liegt, dass so ein Vergleich gezogen werden muss und vor allem, was vor ihnen liegt? (Gemeinden in denen selbst die Mediatoren weglaufen?) Das „Zwischen den Zeiten“ lässt auf ein „Davor“ und ein „Danach“ schließen, was möglicherweise mit dem Studium als „Davor“, der Abschlussfeier als „Dazwischen“ und dem Gemeindedienst als „Danach“ assoziiert werden kann. Bouillon hätte noch deutlicher machen können, dass Aufbrechen, Ankommen, Ägypten, Wüstenzeiten, Eroberung neuer Gebiete im Leben nicht immer in einer chronologischen Abfolge voneinander getrennt werden können und oft sehr nahe beieinander liegen oder auch ab und an in Form von Ambivalenzen zusammenfallen.

Kritisch muss angemerkt werden, dass die Wüste hier gleich negativ konnotiert ist bzw. mit Mühsal assoziiert wird. In diesen Versen befinden wir uns aber am Beginn der eigentlich kurzen Wanderung. Hier ist die Wüste der leichtere Weg, nämlich der, der nicht wie der kürzere Weg durch die Philisterstädte am Meer führt, in denen kriegerische Auseinandersetzungen zu erwarten gewesen wären.

3 Zwischenräume erkunden

Mit einem kurzen Rückblick auf die vergangenen Wochen und Tage, auf bestandene Prüfungen und Abschiedsfeiern, nimmt der Prediger die mögliche ambivalente Gefühlslage der Absolventinnen und Absolventen zwischen Stolz und Abschiedsschmerz auf. Einen Kontrast zum Motiv des Aufbruchs bildet die

Einleitung mit dem Lied der Band Madsen „Zwischen den Zeiten“, das mit „Ich bin endlich angekommen“ beginnt und mit „lange stehen bleiben“ fortsetzt. Hier gelingt es Bouillon im oben genannten Sinn der Kasualie, den Zwischenraum als einen Raum zum Verweilen und Erkunden zu öffnen und dieses auch als eine Erfahrung mit und vor Gott.

Gemeinsam mit seinem Semester wagt Bouillon einen Blick zurück zu den Anfängen und erinnert an den Ruf Gottes, dem die Einzelnen nach Ewersbach gefolgt sind; dazu mussten sie von ihren jeweiligen Orten aufbrechen. An dieser Stelle wird nun der Text eingeführt, inhaltlich verknüpft mit den Motiven Aufbruch und Weg mit dem lebendigen Gott. Nach der Textlesung folgt ein kurzer narrativer Teil mit einem starken Akzent auf der neu gewonnenen Freiheit. Kaum einen direkten Anhalt am Text hat die Rede vom Ruf Gottes, dem die Aufbrechenden und Wandernden Folge leisten. Hier erinnert der Prediger an die Erfahrung des Studienbeginns. Zum Aufbrechen und Unterwegssein gehört auch immer wieder das Loslassen. Hiermit wird ein weiterer Aspekt des Zwischenraums ausgelotet, dem gerade in einer Abschlussfeier ein besonderes Gewicht zukommt. Nach dem Aufbrechen kommen das Ankommen und Einrichten. Dies steht in Spannung zur neu gewonnenen Freiheit. Hier macht Bouillon das Bild der Zelte stark, die gleichzeitig Schutz und Geborgenheit bieten können, aber auch für Flexibilität und Ortsunabhängigkeit und somit für Freiheit stehen. Mit dem erneuten Aufbruch zum Ort Etam folgt ein weiteres Motiv aus dem Text: der Ort am Rand der Wüste mit der Bedeutung „Raubvogelort“. Hier knüpft Bouillon an das schwierige Bild der Wüste als einem Ort von besonderen Herausforderungen an, was eher zu den später folgenden Teilen der Exoduserzählung passt. Wie oben schon erwähnt ist der Wüstenweg von der Intention Jahwes in diesem Text zwar nicht der kürzeste, aber der mit weniger Anstrengung. In seiner Predigt erinnert Bouillon die Studierenden zunächst an die anstrengenden Zeiten im Studium, an Krankheiten, Schwierigkeiten, Glaubensfragen, den Verlust eines Kommilitonen, um dann die Ambivalenz von Wüstenzeiten herauszustellen, denn die Wüste wird auf dem Weg zum Ort der Gottesbegegnung und führt zu der Erkenntnis, dass Gott andauernd da, obwohl unverfügbar ist. Über die Brücke der unverfügbaren Erkennbarkeit Gottes gelingt es dem Prediger, einen Bogen zu Jesus Christus zu schlagen, der, obwohl er auf dem Weg nach Emmaus nah bei seinen Jüngern war, doch von ihnen zunächst nicht erkannt wurde. Mit dieser Unverfügbarkeit Gottes als einem weiteren Aspekt, der im Zwischenraum erkundet wird, endet die Predigt. Die Erkundung der Unverfügbarkeit bringt zutage, dass sie nach Hartmut Rosa notwendig für die Lebendigkeit dieser Welt sei. Neben den Rückblicken auf die vergangenen fünf Jahre, die immer wieder einfließen, wird auch ab und an ein Blick nach vorne gewagt. Z. B. mit dem Zitat von Henri Nouwen, der den pastoralen Dienst als „die Suche nach Gott im Leben der Menschen“ beschreibt. Die Kompetenz, Menschen auf dieser Suche zu begleiten, erwächst aus der eigenen Suche, aus den Erfahrungen, die auch während des Studiums gemacht wurden.

Mit der Unverfügbarkeit Gottes wird der Zwischenraum zum Wohnort. Dort, wo wir nichts festhalten können, sollen wir uns niederlassen, um immer wieder neu aufzubrechen und loszulassen. Noch einmal betont der Prediger zum Ende das Mitgehen Gottes, schließt aber mit der Unverfügbarkeit Gottes. Hier hätte er m. E. noch deutlicher das Evangelium herausstellen können, das in der Rede von der Unverfügbarkeit Gottes liegt: Dass Gott unverfügbar ist, besagt ja auch, dass er gerade dort sein kann, wo wir nicht mit ihm rechnen, ihn nicht erwarten, verborgen im „Dazwischen“.

4 Übergänge begleiten

Der Prediger richtet sich fast durchgängig an das Abgangssemester. An einigen Stellen spricht er von „wir“ oder „unser Leben“. Hier ist das Gesagte offen dafür, dass sich auch die weiteren Zuhörenden angesprochen fühlen können. Sollte die „Festgemeinde“ nicht ab und an deutlicher angesprochen werden? Das ist m. E. nicht notwendig, denn durchgehend wird deutlich: Hier spricht nicht ein distanzierter Prediger, der zum Anlass eines Übergangs einen Text lebensbegleitend auslegt, sondern der Jahrgangsdozent, der ebenfalls von diesem Übergang betroffen ist: Er muss „sein“ Semester ziehen lassen. Er wird selber neu aufbrechen und loslassen. Er lotet den Zwischenraum nicht nur für andere, sondern auch für sich selber aus, und gerade dies lädt Zuhörende und Lesende ein, „mitzugehen“.

Prof. Dr. Andrea Klimt (BEFG), Professorin für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: andrea.klimt@th-elstal.de

Rezensionen

SIEGFRIED GROSSMANN: Beschenkt mit den Gaben des Heiligen Geistes. Charismatische Spiritualität im Alltag, in der Gemeinde und in der Gesellschaft, Witten: SCM R.Brockhaus, 2019, kt., 240 S., ISBN 978-3-417-25368-9; online-Ausgabe 978-3-417-22927-1, € 19,60.

Siegfried Großmann gehört zu den Gründerpersönlichkeiten der charismatischen Bewegungen innerhalb der traditionellen Kirchen und Freikirchen. Ja, er hat diesen zweiten charismatischen Aufbruch Ende der 1960er bzw. Anfang der 1970er Jahre nach der Entstehung der klassischen Pfingstbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts mitinitiiert und maßgeblich mitgeprägt. Theologisch im Raum des Baptismus beheimatet (zeitweise stand er sogar an der Spitze des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland), hat er die innerkirchlichen charismatischen Bewegungen seitdem konstruktiv-kritisch begleitet und sich immer wieder auch literarisch zu Wort gemeldet. Bei der Arbeit an meiner Habilitation (eine gekürzte, aktualisierte Version erschien zuletzt unter dem Titel: Charismatische Bewegungen, Göttingen ²2018) vor nunmehr 25 Jahren fiel mir auf, dass auf evangelischer Seite Großmanns Arbeiten und die von Hans-Diether Reimer theologisch am gehaltvollsten waren.

Das vorliegende Buch stellt eine Fortschreibung und thematische Zuspitzung seines 1990 erschienenen Werkes „Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung“ dar. Es geht Großmann darin primär um die Gaben des Heiligen Geistes. Diese von den charismatischen Bewegungen wiederentdeckten Charismen haben den innerkirchlichen Bewegungen sogar teilweise ihren Namen gegeben. Dabei bietet das Buch weniger eine systematisch-theologische Standortbestimmung der Charismen, also eine theologische Lehre der Charismen. Vielmehr steht die Perspektive der Frömmigkeitspraxis im Vordergrund. Dem entspricht, dass Großmann immer wieder Beispiele zur Veranschaulichung des theoretisch Beschriebenen eingefügt hat. Der Autor fragt, wie die Charismen im Leben des einzelnen Christen, der christlichen Gemeinde und darüber hinaus der Gesellschaft insgesamt zur Geltung gebracht werden können. Dadurch wird das Buch zu einer Art Weißbuch bzw. Leitfaden für ein von Charismen geprägtes Christsein.

Eine Stärke der Ausführungen liegt darin, dass Großmann trotz Fokussierung auf die Praxis nicht bei der Praxis stehenbleibt. Die Leserinnen und Leser spüren dem Buch das Anliegen des Autors ab, charismatische Erfahrungen theologisch zu reflektieren. Die mittlerweile über 100-jährige Geschichte der modernen charismatischen Bewegungen zeigt überdeutlich: Ohne theologische Reflexion droht charismatischem Christsein eine unguete Überwältigung durch die Praxis. Die theologische Perspektive kommt im Buch in mehrfacher Hinsicht zum Einsatz: vor allem systematisch-theologisch, exegetisch und kirchengeschichtlich.

Im ersten Kapitel fragt Großmann nach den vielfältigen Wirkungen des Heiligen Geistes. Der Geist wirkt z. B. auch in der Schöpfung, und neben den Gnadengaben gibt es auch die Früchte des Geistes. Dadurch wird gleich zu Anfang des Buches das Missverständnis abgewehrt, als erschöpfe sich dessen Wirken in den Charismen. Das dritte Kapitel geht exegetisch vor: Darin werden anhand der Auslegung von 1 Kor 12-14,

Röm 12 und 1 Petr 4 Grundzüge einer neutestamentlichen Charismenlehre entwickelt. Im vierten Kapitel fragt Großmann nach der Bedeutung und Gestalt der Charismen im Verlauf der Geschichte der Christenheit.

Schonungslos nennt der Autor die immer wieder zu beobachtenden Schwachpunkte des Charismenverständnisses und des -gebrauchs in den charismatisch-pfingstlichen Bewegungen der Gegenwart. Dazu gehört die Normierung und Schablonisierung des Geistempfangs. Vor allem in der klassischen Pfingstbewegung entwickelte sich die Glossolie schnell zum „initial sign“ des Geistempfangs in der „Geistestaufe“. Zu Recht weist Großmann im vorletzten Kapitel seines Buches auf die damit verbundenen Gefahren hin: Er nennt Manipulation, Kontrollverlust, Realitätsverlust und Fremdbestimmung im Zusammenhang mit dem Empfang und dem Gebrauch der Charismen. Tatsächlich ist nicht von der Hand zu weisen, dass durch eine bewusst herbeigeführte emotional erhöhte Stimmungslage in charismatischen Zusammenkünften eine suggestive Wirkung auf die Anwesenden erzeugt wird. Wichtig ist auch das Anliegen von Großmann, immer wieder deutlich zu machen, dass eine Höherbewertung der sogenannten spektakulären Charismen Glossolie, Krankenheilung und Prophetie gegenüber den nicht spektakulären nicht nur am Befund des Neuen Testaments vorbeigeht, sondern auch der Gemeindewirklichkeit zuwiderläuft. Gerade die weniger leuchtenden Charismen sind für das Überleben einer Gemeinde unerlässlich, während die spektakulären Gaben wie die Glossolie durchaus verzichtbar sind. Großmann plädiert für ein alltagstaugliches und -verträgliches charismatisches Christsein (vor allem im Kap. 12). Damit korrespondiert seine Forderung, dass die Charismen in ihrer gesellschaftlichen Relevanz auf keinen Fall vernachlässigt werden dürfen. Last not least ist auch Großmanns Intention, die Frage zu klären, wie sich ein (spektakuläres) Charisma zur Persönlichkeit des Gabenträgers verhält, positiv hervorzuheben. Es geht ihm dabei weniger um die Klärung der Verhältnisbestimmung zwischen natürlicher Begabung und Charisma (ein Problem, das sich allerdings lohnen würde, weiter reflektiert zu werden). Sein Interesse gilt vor allem der Frage, wie es zur Integration des Charismas in die Gesamtpersönlichkeit des Charismatikers kommen kann. Für wesentlich halte ich an dieser Stelle Großmanns Erkenntnis, dass gerade die je besondere, persönlichkeitspezifische Gestalt eines Charismas für dessen gelungene Integration spricht (eine Erkenntnis, die ich selbst in meinen Arbeiten auch immer wieder betont habe).

Zwei kleinere kritische Beobachtungen zum Schluss. Formal störend ist die Behandlung der Charismen in neutestamentlicher Perspektive an zwei unterschiedlichen Stellen: in „3. Die Gaben des Heiligen Geistes im Neuen Testament“ und in „5. Die Gaben des Heiligen Geistes 5.1. Neutestamentliche Grundlagen“.

Großmann geht von „fünf Elementen“ der christlichen Grunderfahrung (nach Apg 2) aus: Verkündigung, Lebensübergabe, Taufe, Geistempfang und Eingliederung in eine Gemeinde. Mir scheint, dass das immer noch ein zu starres Schema ist, und ich würde vorschlagen, besser von „Aspekten“ zu sprechen. Denn zweifellos gibt es (mit dem Geist Gottes erfüllte) Christen, die weder eine bewusste Lebensübergabe noch die Erfahrung eines bewussten Geistempfangs erlebt haben.

Professor Dr. Peter Zimmerling, Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3-5, 04109 Leipzig; E-Mail: zimmerli@rz.uni-leipzig.de

Heinrich Christian Rust

Charismatisch dienen

Ein Charisma ist eine Gabe, ein Geschenk. 15 Charismen werden erklärt. Dabei untersucht Rust jede Gabe in den Punkten: Definition und Anwendung in der Bibel, er gibt Beispiele und Tipps aus der Praxis, Hilfen zum Erkennen und entwickeln sowie Gefährdungen bei der Anwendung.

Das Buch ist eine Ermutigung, seine Gaben einzusetzen!

352 S., Pb., 13,5 x 21 cm,

ISBN 9783879394012

16,90* Euro



onckenverlag

blessings 4you

Blessings 4 you GmbH | Motorstr. 36 | 70499 Stuttgart

Tel.: 05 61.520 05-88 | www.blessings4you.de | Kundenservice@blessings4you.de

*zzgl. Versandk. 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 15 €) frei

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 45. Jahrgang • 2021 • Heft 1 • ISSN 1431-200X

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kießkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dziewa (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), Prof. Dr. Claudia Jahnel (Bochum), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kießkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 26,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,80. Einzelheft € 7,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,20.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag/Blessings 4 you GmbH, Mündener Straße 13, 34123 Kassel,

Telefon: (05 61) 5 2005-0, Telefax: (05 61) 5 2005-50; E-Mail: ONaegler@oncken.de;

Internet: www.blessings4you.de und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02)

9 30 93-910, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-689, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Blessings 4 you GmbH, Stuttgart, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Heidelberg.

onckenverlag
 blessings 4you

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

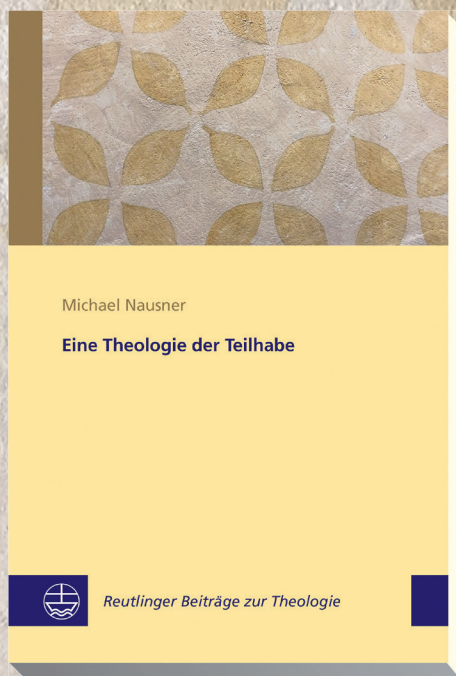
Michael Nausner

Eine Theologie der Teilhabe

Reutlinger Beiträge zur Theologie (RBT), Band 2

Teilhabe wird in diesem Buch als soteriologische Schlüsselkategorie behandelt. Ausgehend von einem Verständnis von Heil als Teilhabe an Gottes Erneuerung der Schöpfung geht es zunächst um grundlegende Fragen der Gotteslehre aus partizipatorischer Perspektive. Ein zweiter Teil reflektiert christliche Praxis der Teilhabe: soziales Engagement, (religiöse) Erfahrung, Abendmahl, Gebet, Gesang. Ein dritter Teil beschäftigt sich damit, wie Teilhabe in einer pluralistischen Gesellschaft konstruktiv verstanden und praktiziert werden kann.

Auf der Suche nach einem Konzept nicht-exklusiver Teilhabe werden hier auch Ambivalenzen gelebter Teilhabe bedacht. Das Buch wurzelt in methodistisch-wesleyanischer Theologie, bietet jedoch konstruktiv-theologische Ansätze und ist bewusst ökumenisch ausgerichtet.



332 S., Pb., 15,5 x 23 cm,
ISBN 978 3 374 06216 4

52,00 Euro

onckenverlag

blessings 4 You

Blessings 4 you GmbH | Motorstr. 36 | 70499 Stuttgart

Tel.: 05 61.520 05-88 | www.blessings4you.de | Kundenservice@blessings4you.de