Globethics Repository



Ökotheologie und ihre pneumatologischen Voraussetzungen [Eco Theology and its pneumatological conditions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Käfer, Anne
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-04 16:59:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/235280

urn:nbn:de:0276-2012-043

Anne Käfer

Ökotheologie und ihre pneumatologischen Voraussetzungen

Zusammenfassung

Angesichts der ökologischen Krise ist die christliche Theologie herausge-fordert. Dies ist vor allem deshalb der Fall, weil dem Christentum maßgeblich Schuld an der Zerstörung der Schöpfung zugeschrieben wird. Für das christliche Verständnis der Schöpfung und des angemessenen Umgangs mit ihr ist die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt entscheidend. Im vorliegenden Aufsatz werden die „panentheistischen" Verhältnisbestimmungen von Jürgen Moltmann und Sallie McFague herangezogen. Denn Moltmann wie McFague verstehen ihr Ansätze als Lösungsmöglichkeiten gegen die ökologische Krise. Beide vertreten jeweils eine eigene pneumatologisch ausgerichtete Ökotheologie, die dargestellt und kritisch untersucht wird.

Schlüsselwörter

Ökologische Krise, Ökotheologie,



PD Dr. Anne Käfer ist Privatdozentin für Systematische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Oberkirchenrätin und Referentin für Theologie und Kultur im Kirchenamt der EKD

Schöpfung, Inkarnation, Panentheismus, Allgegenwart, Pneumatologie, Theodizee.

So sehr wie nie zuvor fordert die gegenwärtige ökologische Krise gerade auch die christliche Theologie heraus. Dabei ist jede umweltethische Stellungnahme aus dem Bereich der Theologie in einem bestimmten Schöpfungsverständnis begründet. Die adäquate Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Welt steht auf dem Prüfstand. Denn die Art der Beziehung, die zwischen Schöpfer und Schöpfung angenommen wird, entscheidet darüber, inwieweit es von Seiten der menschlichen Geschöpfe möglich ist, in bewahrender oder zerstörerischer Weise den Werdeprozess der Schöpfung Gottes zu beeinflussen. Die jeweils vorausgesetzte Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung ist eine Aussage über die Handlungsmöglichkeiten des Menschen in der Welt.

Die gegenwärtige Theologie ist besonders herausgefordert, weil nicht (länger) bestritten werden kann, dass Erderwärmung und Artensterben durch den Lebenswandel des Menschen verschuldet sind.[1] Der Einfluss des Menschen auf seine Mitgeschöpfe scheint bisher unbekannte Ausmaße annehmen zu können.

---

1 S. dazu Wolfgang Huber, Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel. Ein Appell des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber vom 30. Mai 2007, in: EKD Texte 89, 7: „Seriöse Zweifel an der Aussage, dass der gegenwärtige Klimawandel von Menschen mit verursacht wird, sind nicht mehr möglich. [...] Die so genante Null-Annahme, der zufolge kein menschlicher Einfluss nachweisbar sein soll, kann mittlerweile mit sehr großer Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden." EKD Stellungnahme. Sallie McFague, deren schöpfungstheologischer und umweltethischer Ansatz im Folgenden thematisiert werden soll, hält fest: „Thus, what the insurance companies used to call ‚acts of God' are no longer either divinely or naturally caused. Rather, in large part, *we* are causing them." (Sallie McFague, A New Climate For Theology. God, the World, and Global Warming, Minneapolis 2008 [im Folgenden: CT] 78)

Zudem und andererseits gibt es überzeugende naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die Lösungswege aus der ökologischen Krise bieten. Doch inwieweit, in welchem Umfang und Ausmaß kann aus christlicher Sicht die der schöpferischen und erhaltenden Macht Gottes verdankte Schöpfung tatsächlich durch den Menschen beeinflusst werden? Inwiefern ist das Wirken der menschlichen Geschöpfe in einen vorgegebenen und vorherbestimmten Schöpfungsprozess eingebunden, inwiefern ist es davon unabhängig?
Konkret stellt sich die Frage, ob aus christlicher Sicht angenommen werden kann, der durch den Menschen bedingte Klimawandel oder ein Atomunfall könnten die Schöpfung vor der von Gott bestimmten Zeit zugrunde richten.[2] Jedenfalls macht es „aus der Sicht des christlichen Daseinsverständnisses [...] einen Unterschied, ob die Geschichte durch ein – prinzipiell vermeidbares – Technikversagen zu Ende geht oder im Zuge der kosmischen Gesamtevolution, in der sie auch entstanden ist und deren Verlauf sie insgesamt in Wille und Plan des Schöpfers begründet glaubt."[3]
Angesichts der gegenwärtigen ökologischen Krise und der Gefahren, die der technische Fortschritt birgt, ist entscheidend, wie auf dem Boden christlicher Überzeugung das Verhältnis von Gott und Welt bestimmt wird. Der Vorwurf, dass eine in der christlichen Überlieferung fundierte Verhältnisbestimmung die Umweltzerstörung mitverschuldet habe, ist jedenfalls unüberhörbar. Jürgen Moltmann geht in seiner „Ethik der Hoffnung"[4] (2010) ausführlich auf die Beziehung zwischen theologischen Aussagen und der Ausbeutung der Umwelt ein. Insbesondere

---

2 Zu dieser Fragestellung vgl. Gen 8,22.
3 Eilert Herms, Technikrisiken – Zum Beispiel Kernenergie, in: Ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 259.
4 Jürgen Moltmann, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010 (im Folgenden: EH).

der „jüdisch-christlich-islamische Monotheismus“ ist nach Moltmann Schuld daran, dass der Mensch seine eigene Geschöpflichkeit nicht achte und die gesamte Welt in gottloser, zerstörerischer Weise behandle. Denn durch den jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus wurden nach Moltmann „Gott und Welt getrennt, Gott als transzendenter Schöpfer und Herr der Welt gegenübergestellt und die Welt aller göttlichen Geheimnisse [...] beraubt.“[5] Weil das Christentum vor allem aus diesem Grund, aber auch noch aus anderen Gründen[6] „ein Faktor der ökologischen Krise“ sei, behauptet Moltmann „die Notwendigkeit einer Reformation des Christentums, seiner Spiritualität und seiner Theologie, wenn es christliche Wege aus dieser Krise geben soll“.[7] Diese Reformation wiederum soll auf einer *pneumatologischen Schöpfungslehre* basieren, welche in vorliegender Abhandlung kritisch dargestellt wird.

Immer wieder hat sich die evangelische Theologie mit dem Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung befasst.[8] Von allen

---

5 EH 155; s. dazu ausführlicher unter 2.

6 S. unter 2.

7 EH 155/156. Nach Moltmann ist die ökologische Krise „aus dem Christentum westlicher Prägung hervorgegangen“ (EH 154). Zu dieser These s. schon Carl Améry, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972. Speziell von der „Kirche“ fordert Moltmann, dass sie sich für eine Gemeinschaft alles Geschaffenen einsetzt. „Die nichtmenschlichen Geschöpfe sind ebenso Glieder der Kirche wie die Engel, darum muss die Kirche Menschen in die Gemeinschaft mit der nichtmenschlichen Kreatur und mit den Engeln bringen.“ (EH 159) Dazu, dass allerdings ein entscheidender Unterschied zwischen Gottes Schöpfung und Gottes Kirche besteht, s. u. Anm. 84.

8 S. z. B.: Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008, I,13,14; Michael Beintker, Creator Spiritus. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie, in: EvTh 46 (1986), 12–26. Zur Schwierigkeit der rechten Bestimmung des Verhältnisses von Gottes Geist und der Schöpfung s. Celia E. Deane-Drummond, Eco-Theology, London 2008,

bisherigen Überlegungen unterscheiden sich die aktuellen pneumatologischen Entwürfe in ihrer ökotheologischen Perspektive; die Betonung der Pneumatologie im Rahmen der Schöpfungslehre soll den Weg weisen, der aus der ökologischen Krise führt.

Im Folgenden sollen zwei pneumatologisch ausgerichtete Ökotheologien unterschiedlicher Herkunft exemplarisch vorgestellt und auf ihre ök-theologische Relevanz hin untersucht werden. Zunächst soll aufgezeigt werden, wie die amerikanische Theologin Sallie McFague die Präsenz Gottes in der Schöpfung als inkarnatorische Präsenz des Geistes Gottes beschreibt. McFague gilt als „Vordenkerin des Ökofeminismus“[9]. Dass sie die Welt als Gottes „body“ beschreibt,[10] wird als feministischer Beitrag gegen die Verachtung des Körpers, vor allem des weiblichen Körpers verstanden.[11] Im Unterschied zu McFague legt Moltmann den Schwerpunkt seiner pneumatologischen Ausführungen nicht so sehr auf die Körperlichkeit Gottes und der Menschen. Vielmehr ist seine Theologie bestimmt von der Hoffnung auf die eschatologische und erlösende Einwohnung Gottes in Gottes leidender und sich nach Erlösung sehnender Schöpfung, in der der göttliche Geist immer schon präsent sei.[12]

130: „Reflection on the role and place of the spirit in ecological terms is perhaps one of the most difficult areas of Christian theological reflection, but also potentially one of the areas that are most fruitful for discussion.“

9 Margit Eckholt, Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague, Benediktbeurer Hochschulschriften, Bd. 25, München 2009, 34.

10 S. dazu unter 1.

11 So Margit Eckholt, Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität (s. Anm. 9), 34/35.

12 S. dazu unter 2.

Die pneumatologisch-ökotheologischen Entwürfe Sallie McFagues (1.) und Jürgen Moltmanns (2.) sollen – auch unter Bezugnahme auf die Kritik dieser Positionen durch die Theologin Celia E. Deane-Drummond – kritisch dargestellt und ausgewertet werden. Eigene weiterführende Überlegungen schließen den Aufsatz ab (3.).

1 Sallie McFagues ökotheologischer Ansatz

Alle Entwürfe zur *pneumatologischen Schöpfungslehre* und zur *Ökotheologie* sind entscheidend davon geprägt, wie die *Allgegenwart* Gottes im Geist jeweils verstanden wird. Dabei ist nach McFague die Frage nach Gottes Präsenz in der Welt, „among all other questions about God, one of the most difficult."[13] Für die heutige Zeit nimmt sie allerdings an, dass Gottes Präsenz in der Welt den meisten Menschen gar nicht wichtig sei. „For many if not most contemporary people, God's absence is a [...] common experience."[14] Anders aber als nach Moltmann liegt nach McFague die Gott-Losigkeit einer Vielzahl von Menschen nicht im christlichen Monotheismus begründet, sondern vielmehr im „neo-classical economic worldview".[15] Diese Sicht auf die Welt mache nicht Ernst damit, dass Gott selbst in der Welt präsent sei. Nach McFague ist die Welt nur dann adäquat gesehen, wenn sie als „the body of God" erkannt werde. „As the body of God, the world is a sacrament, *the* sacrament, the incarnation, of God, so that while each thing is itself in all its marvelous particularity and uniqueness, *it is at the same time and in and through its own specialness*, the

13 Sallie McFague, Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Minneapolis 2001 (im Folgenden: LA), 148.
14 LA 148.
15 LA 148.

presence of God."[16] In der gesamten Welt ist nach McFague Gott selbst inkarniert. So wie er in Jesus Christus Mensch geworden ist, so soll er auch in der Welt einwohnen und in ihr „Fleisch" geworden sein.

An diesen aus „Life Abundant" (2001)[17] referierten Annahmen hält McFague in „A New Climate For Theology" (2008)[18] fest. Auch hier hebt sie hervor: „*God is incarnate in the world*".[19] Entsprechend bestehe ein enger, körperlich-materieller Zusammenhang zwischen Gott und Welt: „The world is flesh of God's ‚flesh'".[20] Diese Verbundenheit drückt McFague aus, indem sie die Welt als Gottes *body* bezeichnet, der eben im Anklang an Gen 2,23 mit Gott selbst untrennbar verbunden sein soll. Mit seinem *Geist* belebe Gott den gesamten Welt-„body" und die einzelnen in ihm vorhandenen „bodies", Menschen sowie Tiere und Pflanzen. „God as Spirit is the power of life and love within which all bodies exist."[21]

McFague ist es wichtig zu betonen, dass ihr theologisches Gott-Welt-„Modell" kein pantheistisches ist.[22] „The world as God's body [...] is a form of panentheism. Whereas deism is an extreme form of theism [...] and organism is an example of pantheism [...], panentheism is an attempt to speak of God as both radically transcendent to *and* radically immanent in the

---

16 LA 150. Dass McFagues Theologie und die zitierte Aussage insbesondere von orthodoxen Autoren beeinflusst zu sein scheint, zeigt beispielsweise ein Vergleich mit Maximus Confessor; s. dazu Willis Jenkins, Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology, Oxford 2008, 192: „The Logos indwells all things, as a soul to a body, says Maximus, calling creation the ‚garment' and ‚flesh' of God."

17 S. Anm. 13.

18 S. Anm. 1.

19 CT 63.

20 CT 73.

21 CT 162. S auch a.a.O., 163: „God as the body of the world *is* that body by way of all the zillions of bodies that compose the universe."

22 S. LA 150.

world."[23] Das Zugleich einer völligen Transzendenz und einer vollständigen Immanenz Gottes gegenüber der Welt gewährt nach McFague zum einen, dass die einzelnen Weltwesen, die „bodies" in der Welt *als solche* bestehen; „trees can still be trees and mountains can be mountains and even I can and must be myself."[24] Zum anderen existiere ein jeder Einzel-body nur, weil Gott in ihm sei; „God is in, with, and for everything."[25] Nach McFague ist Gott mit und in allem gegenwärtig; er sei in körperlicher und geistiger Weise allgegenwärtig.[26] Gott nämlich sei selbst die „Wirklichkeit"; „God is reality."[27] Und entsprechend entstamme ihm alles, umfasse und erfülle er alles, was wirklich sei. „God is the ‚stuff' out of which everything comes and to which it will return."[28]

Weil alles, was ist, aus Gott hervorgeht, müsste nach McFague auch das Übel und das Böse in der Welt untrennbar zu Gottes body dazugehören und der Wirklichkeit Gottes entstammen. Allerdings jedoch gelte für das Übel (evil): Es habe keinen „ontological status; rather it is a perversion of good."[29] Nach McFague ist das Übel nicht nur keine seinsbestimmende Größe, zudem hält sie fest: „evil does not depend on God or come from God."[30] Der Ausschluss des Übels aus der Wirkmacht Gottes ist McFagues Antwort auf das Theodizeeproblem. Um weder die Lebens- und Liebes-Macht Gottes durch eine Macht des Bösen

---

23 LA, 141. Sallie McFague „setzt sich von einem Pantheismus ab und plädiert für einen panentheistischen Ansatz." So Margit Eckholt, Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität (s. Anm. 9), 49.

24 CT 163.

25 CT 164.

26 Zur Allgegenwart Gottes s. auch CT 163: „God the Spirit is ubiquitous, everywhere at the same time, always hovering with warm breast over every inch of the earth (universe)."

27 CT 163.

28 CT 164.

29 CT 78.

30 CT 78.

mit ontologischem Status noch die Güte Gottes durch das Vorhandensein des Übels in der Welt zu gefährden, unternimmt McFague den Versuch, Gottes Zuständigkeit für die Welt einzugrenzen. „Thus, in the model of the world as God's body, God does not control all events, but God is *in charge*."[31] Zwar trage allein Gott Verantwortung für das Weltganze. Für einzelne Ereignisse aber, auch für solche, die den Klimawandel bedingen, sei der Mensch zur Rechenschaft zu ziehen. Nach McFague ist Gott jedenfalls nicht eigentlich für das Übel in der Welt verantwortlich. Dem Übel setze er vielmehr sein „No" entgegen. „God is incarnate as the Yes beneath all that is life and love and goodness and truth and beauty, and as the No in all that is cruel, perverse, false, greedy, and hateful."[32]

Nur mit seinem „No" sei Gott auf das Übel bezogen. Diese These, die zwar deutlich macht, dass Gott eigentlich eine „sehr gute" Schöpfung gewollt und geschaffen hat (Gen 1,31), wirft allerdings Fragen und den Verdacht gedanklicher Inkohärenz auf. Zum einen stellt sich da die Frage, wer oder was denn nach McFague für diejenigen Übel verantwortlich ist, die nicht durch menschliches Wirken verursacht sind. Zum Zweiten ist fraglich, ob – nach McFague – die durch menschliche Taten bedingten Übel nicht grundlegend vom Schöpfer der Menschen und vor allem von dem in ihnen inkarnierten Geist verantwortet sein müssten. Das Modell der Welt als Gottes Körper legt jedenfalls die Annahme nahe, dass das Übel prinzipiell in Gott begründet sein muss, weil Gott doch allen Menschen und also auch denjenigen „bodies" geistig-körperlich einwohnen soll, die das Übel unmittelbar zu verursachen scheinen. Insofern Gott mit seiner Lebens- und Liebesmacht dem Menschen einwohnt, müsste auch das Übel des Klimawandels letztlich von Gott gewirkt sein. Zumindest ist schwer einzusehen, dass die

---

31 CT 78.
32 CT 172.

Verantwortung für das Übel in der Welt beim Menschen liegen soll.[33] Denn zur Realisation des Übels müsste der Mensch sich gegen den in ihm und gegen den in allen Dingen inkarnierten Gott und seine Wirkmacht widersetzen können. Das ist aber nur möglich, wenn ausgerechnet die Lebens- und Liebes-Macht Gottes zugunsten einer anderen Macht minimiert oder zumindest zeitweise unwirksam ist. Warum aber und nach welchen Kriterien sollte Gott zeitweise als Lebens- und Liebesmacht in den „bodies" wirken und dann auch wieder nicht?

McFague verfolgt mit ihrem Body-Modell vor allem die Absicht, nicht nur für die gegenwärtige Umweltzerstörung, sondern auch dafür, dass sie beendet und behoben werde, den Menschen zur Verantwortung zu ziehen.[34] Dabei sieht sie das Eintreten gegen Umweltzerstörung als dezidiert *christlichen* Auftrag an.[35]

Jesus Christus als der *Kulminationspunkt* der körperlichen Präsenz Gottes in der Welt[36] habe offenbart, dass Gott in allem, was ist, immer schon inkarniert sei. Nach McFague hat die Inkarnation Gottes in Jesus Christus den Zweck, das immer schon vorhandene fleischliche und geistige Inkarniertsein Gottes in seiner gesamten Schöpfung gegenüber den menschlichen Geschöpfen zu manifestieren. Vor allem aber habe Jesus

---

33 S. dazu die bereits oben Anm. 1 zitierte Aussage: „Thus, what the insurance companies used to call ‚acts of God' are no longer either divinely or naturally caused. Rather, in large part, *we* are causing them." (CT 78)

34 S. CT 173: „If we overcome denial concerning climate change and accept responsibility for it, we face the possibility of incapacitating despair."

35 „To be a Christian in our time, one must respond to the consequences of global warming." (CT 73)

36 S. CT 79. S. dazu CT 73 (und Zitat bei Anm. 20): „The world is flesh of God's ‚flesh'; the God who took our flesh in one person, Jesus of Nazareth, has always done so."

deutlich gemacht, dass es nach dem Willen Gottes für Hungernde, Kranke und Schwache und entsprechend für die bedrohte Umwelt einzutreten gelte.[37] Sein Leben, Leiden und insbesondere sein Sterben sollen nach McFague zur Nachfolge, nämlich zu einem Leben mit Gottes Schöpfung anleiten, das auch ein Selbstopfer nicht scheut. „Jesus did not live in order to die; rather, he died in order to live—in order that all of us might see a new way to live. [...] The death of Jesus says to us that living in solidarity with others, even when it involves sacrifice and suffering, is the only way to life[!].“[38]

Die *gesamte* Schöpfung soll nach McFague – vermittelt durch opferwillige Menschen – Erlösung und Heil erfahren. Ihr ist an einer „incarnational Christology“ gelegen: „Incarnational Christology means that salvation is neither solely human nor spiritual; it must be for the entire creation and it must address what makes different creatures and ecosystems flourish. [...] Incarnational Christology [...] expands the ministry and death of Jesus, the model for Christians of ‚God with us', to envelop the entire universe.“[39]

Christliches Handeln, das im Wirken Jesu sein Vorbild habe, soll nach McFague auf den gesamten body Gottes bezogen sein. Das vorbildliche Wirken Jesu und das panentheistische Body-Modell sind nach McFague der motivierende und verpflichtende Grund dafür, dass Christenmenschen nicht nur gegenüber Men-

---

37 S. CT 80: „In the story of Jesus, we are brought face-to-face, as it were, with God's presence, a presence that we have always lived in and at times acknowledged. In this story, we learn two things about where we are: we are in God, and we are called to live as disciples of Jesus.“ Daraus, dass Gottes Präsenz in der Schöpfung erkannt werde, folgt nach McFague ein bestimmter Lebenswandel: „We meet God in the world and especially in the flesh of the world: in feeding the hungry, healing the sick—and in reducing greenhouse gases.“ (CT 73)

38 CT 39.

39 LA 169/170.

schen, sondern gegenüber der gesamten Schöpfung Nächstenliebe üben, und zwar vor allem angesichts der akuten Umweltkrisen.[40]

Nach McFague kann der Klimawandel noch aufgehalten und sogar überwunden werden. Die Frage: „Can our overheating, dry, and dying planet be healthy?" kann nach McFague bejaht werden. „To the question, can the power of life override the reality of death? the answer is yes, with the help of God's partners, human beings and nature itself."[41] Hier schreibt McFague dem Menschen einen erheblichen Einfluss dabei zu, die Erderwärmung aufzuhalten. Als Partner Gottes, in dem Gott selbst geistig-körperlich einwohne, habe der Mensch Macht, die Schöpfung vom Übel zu erlösen und ihr Leben zu erhalten. Zugleich jedoch hält McFague ebenfalls fest, dass jeglicher Schöpfungsverlauf von Gott selbst getragen sei. Entsprechend bestehe *Hoffnung* auf einen guten Ausgang allen Weltgeschehens, auch wenn der Planet Erde aufgrund von menschengemachter Erderwärmung zugrunde gehe.[42] „Nothing can be totally negative or final or fearful (even despair and death), because everything happens *within* God's love. There is always hope that something else, something more, something good might happen (yes, even in death), because we live and die in God's world."[43]

---

40 S. dazu CT 79/80 und 73: „It [the model of the world as God's body] focuses attention on the near, on the neighbor, on the earth, on meeting God not later in heaven but here and now."

41 CT 80.

42 S. CT 171: „How can ‚things be well' if people and the planet are dying from global warming? We do not know. We believe, however, that it is so, not because we will make it so, but because of God. This is not a sentimental or romantic hope that things will turn out okay, but rather the faith that *however they turn out*, the world and all its creatures are held, kept, within God."

43 CT 172.

Trotz dieses sicher berechtigten Hoffnungstrostes muss gerade gegenüber den Überlegungen McFagues bemerkt werden, was Deane-Drummond gegenüber einem vergleichbaren pneumatologischen Ansatz formuliert: „[I]f we tie God too closely into the life and suffering of the material world, what hope might we have for its renewal?“[44] Wenn der in allen Geschöpfen inkarnierte dreieinige Gott mit seinen Geschöpfen unter dem – mehr oder weniger – durch seine Geschöpfe verursachten Übel tatsächlich selber leidet und davon unmittelbar betroffen ist,[45] wie sollte er zugleich gewillt und fähig sein, dies Leiden zu beenden?

Problematisch an McFagues Ansatz ist zum einen, wie bereits bemerkt, dass nicht klar wird, was letztlich der Grund sowohl des nicht durch Menschen bedingten Übels wie auch des von Menschen verursachten Übels ist. Zum Zweiten ist eine dem christlichen Glauben wesentliche Grundüberzeugung übergangen. Die Überzeugung, dass Gott selbst in Jesus Christus Mensch geworden ist, wird von McFague zwar als Kulminationspunkt der Inkarnation Gottes beschrieben. Jedoch erachtet sie diese Inkarnation eben nur als Höhepunkt der körperlichen Präsenz Gottes in der Welt. Sie sieht nicht, dass dieses Ereignis ein für allemal in ganz und gar einzigartiger Weise zur Erlösung der Schöpfung geschah. Sie sieht ebenfalls nicht, dass es deshalb auch durch menschliche Selbstopfer niemals nachgeahmt werden kann – noch muss.[46] Weil die Inkarnation Gottes in Jesus Christus eine einzigartige, unvergleichbare Heilstatsache ist, kann es – gegen anderslautende Aussagen McFagues – nicht

---

44 Celia E. Deane-Drummond, Eco-Theology (s. Anm. 8), 144.

45 So McFague ausdrücklich CT 172: „Whatever happens to us and to our world, however horrendous, happens to God as well.“

46 S. dazu Anne Käfer, Von Abgötterei und Selbsthingabe. Theologische Überlegungen zur Selbstliebe, in: NZSTh 53/2011, 187–207.

in der Macht der Menschen sein, christus- oder jesusgleich die Welt zu retten.

Drittens und prinzipiell scheinen McFagues Panentheismus-Vorstellungen gerade nicht dazu beizutragen, die Fähigkeit des Menschen zu erhaltendem oder schöpfungswidrigem Handeln im Verhältnis zum Wirken Gottes klar zu beschreiben. Das liegt wohl vor allem daran, dass trotz der behaupteten Differenz zwischen Pantheismus und Panentheismus[47] in McFagues Ansatz das Sein Gottes und seiner Schöpfung ineinander verwoben und folglich das Wirken des Schöpfers und seiner (menschlichen) Geschöpfe ununterscheidbar ineinander vermischt sind.[48] Weil McFague annimmt, Gott selbst sei mit seiner Lebens- und Liebes-Macht in seinen Geschöpfen geistig-körperlich inkarniert, aber für das Übel in der Welt nicht eigentlich verantwortlich, bleibt fraglich, wie ein Klimawandel hervorgerufen werden konnte, der das Weiterleben der von Gott erfüllten Geschöpfe in Frage stellt.

Mehr noch als McFague hebt Jürgen Moltmann in seiner Ökotheologie auf die Hoffnung ab, dass Gott seine Schöpfung ewig bewahren wird. Nach McFague soll menschliches Handeln vor allem durch die gegenwärtige Inkarnation Gottes in seiner Schöpfung motiviert sein. Nach Moltmanns „Ethik" soll das menschliche Handeln nicht nur von der Präsenz Gottes in der

---

47 S. o. Zitat von Anm. 23. S. zur Schwierigkeit, Pantheismus und Panentheimus klar zu unterscheiden: Matthias Wolfes, Art. Panentheismus. III. Dogmatisch, in: RGG⁴, Bd. 6, (849/850) 850: „Insg. bleibt der P., seinem eigenen Anspruch zum Trotz, letztlich der gleichen Schwierigkeit ausgesetzt wie der Pantheismus." S. dazu Ders., Art. Pantheismus, II. Dogmatisch, in: RGG⁴, Bd. 6, (856/857) 856: Ein entscheidender Kritikpunkt gegenüber dem Pantheismus sei „dessen theoretische Unzulänglichkeit gegenüber dem Faktum des Bösen und des Übels in der Welt".

48 S. dazu unter 3.

Schöpfung, sondern vor allem auch von der eschatologisch erhofften und erwarteten Neuschöpfung bestimmt sein.

2 Jürgen Moltmanns ökotheologischer Ansatz

Moltmanns Theologie ist maßgeblich geleitet von seiner Hoffnungsperspektive und von der Annahme, dass Gott in seinem Geist in der Schöpfung gegenwärtig ist.[49] Im Jahr 2010 haben diese dogmatischen Grundannahmen in einer „Ethik der Erde" ihre ökologisch orientierte Konsequenz gefunden. Diese „Ethik der Erde" ist in einer der „Theologie der Hoffnung" korrespondierenden „Ethik der Hoffnung" abgedruckt.[50] Moltmanns „ethisches" Anliegen ist es, „Handlungsvorschläge in Hoffnungshorizonten zu machen."[51] Die „Ethik der Hoffnung" soll aufzeigen, wie christliche Hoffnung angemessen praktisch werden kann. „Sie [d.i. die Ethik der Hoffnung] leitet zum transformierenden Handeln an, um nach Möglichkeiten und Kräften die Neuschöpfung aller Dinge vorwegzunehmen, die Gott verheißen und Christus in Kraft gesetzt hat."[52]
Moltmanns Absicht ist weitreichend, zielt sie doch auf die Vorwegnahme der „Neuschöpfung aller Dinge" durch menschliches Handeln; und hierzu soll eben die „Ethik der Hoffnung" Anleitung sein. Zugleich geht Moltmann davon aus, Gott selbst wirke diese Neuschöpfung bereits. Moltmann hält fest: „[D]er göttliche Geist [...] nimmt die Neuschöpfung aller Dinge vorweg."[53] Diese Neuschöpfung werde vollendet sein, wenn Gott in

---

49 S. dazu im Folgenden.
50 Im Vorwort von EH (EH 13) verweist Jürgen Moltmann selbst auf seine „Theologie der Hoffnung von 1964.
51 EH 13.
52 EH 60.
53 EH 146. Nach Moltmann ist es die „Präsenz des zum Transzendieren treibenden Geistes Gottes, der [...] die Zukunft der Natur im Reich Gottes vorwegnimmt." (EH 146)

seiner Schöpfung vollkommen einwohnen werde.[54] „Es ist die Schechina Gottes, die Himmel und Erde neu macht."[55] Denn nach biblischem Zeugnis bleibe letztendlich der „Grund des Seins [...] allem Seienden nicht transzendent gegenüber, sondern geht in alles Seiende ein und wird ihm immanent."[56] Nach dem Aussterben des Menschengeschlechts und dem Verglühen oder Erkalten der Erde, das die Naturwissenschaft prognostiziere, werde eine neue Schöpfung an die Stelle der alten gegenwärtigen Welt treten, eine ewige Schöpfung, weil der ewige Gott ihr einwohnen werde.[57] „Dann wird die Präsenz Gottes alles erfüllen und die Mächte des Chaos und der Vernichtung werden aus der Schöpfung vertrieben. Das ist die kosmische Einwohnung Gottes, die alles erfüllende Schechina.[58] [...] So wird die neue Schöpfung am Ende zur Erfüllung der Schöpfung im Anfang, und alle Geschöpfe Gottes werden zu Realverheißungen ihrer eigenen ewigen Zukunft in der neuen Schöpfung. [...] Die wahre Schöpfung liegt nicht hinter uns, sondern vor uns."[59]

Dass die „wahre Schöpfung" erst zukünftig, dann aber tatsächlich wirklich werden wird, dies liegt nach Moltmann daran, dass Gott selbst schon jetzt in seiner derzeitigen Schöpfung präsent sei und so deren Evolution[60] wirke. Diese

---

54 „Kraft der Einwohnung des ewigen und lebendigen Gottes werden Himmel und Erde und alle ihre Geschöpfe ewig lebendig werden." (EH 137) S. dazu im Folgenden.

55 EH 137.

56 EH 136.

57 S. EH 137.

58 S. EH 170: „Die ‚Einwohnung', Schechina, ist das Ziel des Schaffens, Bewahrens, Befreiens und Erlösens in der Geschichte."

59 EH 148/149.

60 S. zu Moltmanns Evolutions-(Entwicklungs-)verständnis: EH 140–149. S. auch Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985 (im Folgenden: GS), 32: „Es gibt eine *Evolution der Schöpfung*, weil die Schöpfung der Welt auf das Reich der Herrlichkeit hin entworfen

Annahme vertritt Moltmann bereits in „Gott in der Schöpfung" (1985).[61] Hier wie auch in der „Ethik der Hoffnung" geht er davon aus, dass Gott „in" der Schöpfung gegenwärtig sei. „Gott *der Schöpfer* von Himmel und Erde ist *in* jedem seiner Geschöpfe und in ihrer Schöpfungsgemeinschaft durch seinen *kosmischen Geist* präsent. [...] Durch die Kräfte und Möglichkeiten des Geistes wohnt der Schöpfer seinen Geschöpfen ein, belebt sie, erhält sie im Dasein und führt sie in die Zukunft seines Reiches."[62]

Dass und wie Gott selbst in seinen Geschöpfen einwohnt und „ist", das beschreibt Moltmann, indem er auf die „trinitarische *Perichorese*"[63] und die „*trinitarische Schöpfungslehre*" verweist. „Die *trinitarische Schöpfungslehre* geht [...] nicht von einem *Gegenüber* von Gott und Welt aus, um dann Gott und Welt gegeneinander zu definieren, also Gott als nichtweltlich und die Welt als nichtgöttlich zu bestimmen. Sie geht vielmehr von einer immanenten *Spannung* in Gott selbst aus: Gott schafft die Welt und geht zugleich in sie ein. [...] Der welttranszendente und der weltimmanente Gott sind ein Gott."[64] Ebenso wie McFague nimmt auch Moltmann an, Gott sei der Welt, seiner Schöpfung gegenüber zugleich radikal transzendent und

---

worden ist und deshalb sich selbst zeitlich transzendiert. Der Begriff der Evolution ist als ein Grundbegriff der *Selbstbewegung* des göttlichen Geistes der Schöpfung zu verstehen."

61 S. Anm. 60.

62 GS 28. S. ebenso EH 156: „Durch seinen Geist ist Gott in jedem seiner Geschöpfe und in ihrer Schöpfungsgemeinschaft präsent."

63 Moltmann geht davon aus, „daß alle Gott analogen Verhältnisse die ursprüngliche wechselseitige Einwohnung und gegenseitige Durchdringung der trinitarischen *Perichorese* widerspiegeln: Gott *in* der Welt und die Welt *in* Gott" (GS 31). „In Gott ist ewige *Gemeinschaft* der verschiedenen Personen kraft ihrer wechselseitigen *Einwohnung* und ihrer gegenseitigen *Durchdringung*" (GS 30).

64 GS 28/29.

immanent.[65] Denn auch Moltmann hält eine „panentheistische" Gottesvorstellung für christlich angemessen. Gerade die „Philosophie des Panentheismus"[66] biete Hilfe zur Reformation des Christentums, das viel zu lange auf unheilvolle Weise „Gott und Welt getrennt" habe.[67]
Durch die Trennung von Gott und Welt hätten „die Mächte des Chaos und der Vernichtung"[68] leichtes Spiel gehabt. Denn unter diesen Mächten seien nicht allein die biblisch überlieferten Chaosmächte „Meer" und „Nacht" zu verstehen.[69] Gegenwärtig sei die Schöpfung vor allem durch die von Menschen verantwortete ökologische Krise bedroht. Diese Krise sei durch die Trennung von Gott und Welt bedingt, die mit einer „Degradierung" der Natur „zum Objekt der Menschen" einhergegangen sei.[70] Ein weiterer wichtiger christlicher Faktor der ökologischen Krise ist nach Moltmann die für das Christentum zentrale Menschwerdung Gottes. Denn diese sei vor allem auch für ein „anthropozentrisches" Verständnis des „Herrschaftsauftrags" und der „Gottebenbildlichkeit" nach Gen 1 herangezogen worden[71]: „Die neuzeitliche Theologie hat die Relevanz Christi auf das Heil der *Menschen* und auf das Heil der *menschlichen* Seelen reduziert und damit alles andere der Heillosigkeit ausgeliefert."[72] Die Verobjektivierung der Natur

---

65 S. o. Zitat bei Anm. 23.
66 EH 156.
67 EH 155; s. dazu schon o. Zitat bei Anm. 5. Nach Moltmann ist eine „Reformation des Christentums, seiner Spiritualität und seiner Theologie [notwendig], wenn es christliche Wege aus dieser Krise geben soll" (EH 155/156; s. dazu schon o. Zitat bei Anm. 7).
68 S. o. Zitat bei Anm. 59.
69 EH 141.
70 EH 155. S. ebenso Jürgen Moltmann, Art. Ökologie, in: TRE 25, Berlin/New York 2000, 40.
71 S. EH 154/155.
72 EH 159 (Hervorhebung A.K.). S. dazu EH 159: „Der kosmische Christus brachte die Freiheit des Glaubens in diese Welt. Heute handelt es sich

und die Selbsterhöhung des Menschen über alles Geschaffene bedingen nach Moltmann die Umweltkrise und die Ausbeutung der Natur insgesamt. Mit der erhofften Einwohnung Gottes in die Schöpfung aber werde die vernichtende Macht des Menschen nicht länger wirksam sein. Denn dann werden nach Moltmann die „Chaosmächte gänzlich aus der Schöpfung ausgeschieden werden".[73]

Damit sich dieses erlösende Wirken und die Befreiung vom Übel schon gegenwärtig ereigneten, ist es nach Moltmann nötig, die bereits gegenwärtige „Immanenz des transzendenten Geistes Gottes" hochzuhalten.[74] Denn ihretwegen könne Gott in allen seinen Geschöpfen erkannt werden, und diese würden folglich „um ihrer selbst willen" geachtet und geschützt.[75]

Zum einen soll nach Moltmann Gott selbst seiner aus Liebe[76] geschaffenen Schöpfung immanent sein und so den Schöpfungsprozess wirken. Dabei ist allerdings fraglich, wie es sein kann, dass einzelne Geschöpfe und die geliebte Schöpfung insgesamt unter Übeln leiden, die nicht menschengemacht sind. Wie ist das von Moltmann selbst betonte „ängstliche Harren der Kreatur"[77] zu denken möglich, wenn doch der dreieinige Gott in seinem Geist den Geschöpfen einwohnt, um sie zur ewigen Erlösung zu führen? Einerseits scheint er mit ihnen machtlos leidend zu sein. Andererseits soll er wirkmächtig das ewige Heil bewirken. Auch Deane-Drummond problematisiert die Überlegungen Moltmanns in diesem Punkt: „[I]n some way the suffering history of the created world is bound up with the

---

um den Konflikt: Christus und die kosmische Katastrophe. Es ist die Welt der ökologischen Krisen: Christus und die Müllhalden."

73 EH 142.

74 EH 157.

75 EH 164.

76 S. EH 141.

77 Diese Paulusstelle Röm 8,19 zitiert Moltmann mehrfach, auch in EH 145.

suffering Spirit, but it is the same Spirit who is able to transform such suffering into what he [Moltmann] terms ‚a history of hope'."[78] Deane-Drummond kommt zu dem Schluss: „The question left unanswered is how the Spirit of God is *both* a principle of creation, presumably through evolutionary processes, and united with Christ in the suffering victims of evolution."[79]

Zum anderen rechnet Moltmann nicht nur damit, dass die menschlichen Geschöpfe die ökologische Krise verursacht haben, sondern auch damit, dass es ihnen möglich sei, zum Schutz und zur Rettung der Schöpfung entscheidend beizutragen.[80] Wieder, wie bei McFague auch, stellt sich grundlegend die Frage, wie Menschen, in denen der trinitarische Gott mit Macht selbst einwohnt, in der Lage sein sollen, gegen seinen Willen seine Schöpfung zu zerstören? Es bleibt nur die Möglichkeit, dass Gott – zumindest zeitweise – unwirksam allgegenwärtig ist. Dann aber ist fraglich, wieso Gott gerade dann unwirksam mächtig sein sollte, wenn der Mensch die Schöpfung Gottes zerstört. Und das, obwohl es doch Gottes Absicht sein soll, schließlich alles Übel zu überwinden und in seiner Schöpfung vollständig einzuwohnen.

Moltmanns Zukunftsprognose läuft hinaus auf die vollständige Immanenz Gottes in seiner Schöpfung. Die damit verbundene Neuschöpfung geschehe ganz gleich, ob das Menschengeschlecht, wie die Naturwissenschaft prognostiziere, aussterben, die gesamte Erde verglühen oder erkalten werde.[81] Zugleich geht Moltmann davon aus, dass Gott in seiner Schöpfung bereits gegenwärtig ist. Da Gott immer nur als der eine Dreieinige wirksam ist, stellt sich die Frage, worin das

---

78 Celia E. Deane-Drummond, Eco-Theology (s. Anm. 8), 131.
79 A.a.O., 133.
80 S. EH 152–154.172–178.
81 S. o. bei Anm. 57.

Mehr an göttlicher Allgegenwart in der Schöpfung schließlich bestehen soll. Auch Deane-Drummond fragt gegenüber Moltmanns Ausführungen an, wie die Erwartung der erlösenden und vollendenden Schechina Gottes in der Welt mit seiner angeblich gegenwärtigen Präsenz in der Welt zusammengedacht werden kann. „The final future of the universe is cosmic incarnation, and it is in this light that he [Moltmann] can name the Spirit as the Spirit of Creation. He argues, then, that evolutionary processes stand in need of redemption, but then this raises once more the question of what is meant by the creative work of God's Spirit in creation or how evolution is connected, if at all, with this work."[82]

Mehr noch als die umweltethischen Überlegungen von McFague ist Moltmanns Position von der Annahme geleitet, dass Gott

---

[82] Celia E. Deane-Drummond, Eco-Theology (s. Anm. 8), 133. Dass aufgrund der theologischen Annahmen Moltmanns creation und redemption, „Schöpfung" und „Erlösung" nicht in ein Verhältnis gesetzt werden können, das mit der Unterschiedenheit und gleichzeitigen Verbundenheit beider ernst macht, das kritisiert auch Dirk Evers, Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie, Tübingen 2000, 269: „Nur dann, wenn nicht der gesamte Prozeß der kosmischen Entwicklung als durchgängig geistgewirktes Geschehen sakralisiert wird, können im übrigen auch *Schöpfung* und *Erlösung* ins rechte Verhältnis gesetzt werden, so daß Gottes rettendes Handeln von seinem schöpferischen Handeln unterschieden werden kann." Zur Kritik an Moltmanns panentheistischer, eschatologisch ausgerichteter Theologie s. auch Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses (FsöTh 110), Göttingen 2006, 297–299. S. aber auch Günter Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt", Neukirchen-Vluyn 2009, 341/342: „Die Pointe der großen Leerstelle in Moltmanns Theologie, die es so rätselhaft erscheinen läßt, wie der Weg von der ohnmächtigen Macht der Liebe in die Herrlichkeit der neuen Schöpfung führt, ist die, daß diese Leerstelle als Differenz theologisch offen gehalten werden muß."

nicht nur als Geist in der Schöpfung einwohne, sondern auch schließlich mit seiner vollständigen Einwohnung eine neue vollkommene Schöpfung schaffen werde. Die Hoffnung auf diese Neuschöpfung gilt Moltmann als Motivation zur Vorwegnahme dieser Neuschöpfung in der Gegenwart. Schon jetzt sollen sämtliche Geschöpfe und die Schöpfung insgesamt das erlösende Heilshandeln Gottes erleben dürfen. Die menschlichen Geschöpfe, die die Präsenz Gottes in seiner Schöpfung erkennen, sind deshalb von Moltmann aufgefordert, zur Vorwegnahme dieser Neuschöpfung beizutragen; konkrete Handlungsmöglichkeiten werden in seiner Ethik angeboten.[83]
Das Anliegen der Entwürfe von McFague und Moltmann ist beide Male, die Erlösung der gesamten Schöpfung als den Willen Gottes deutlich zu machen. Dazu beschreiben sie die Schöpfung als das Gegenüber Gottes, dem Gott selbst in seinem Geist untrennbar immanent sei. Eben dieses Immanenzverständnis aber erschwert es, Aussagen über die Unterschiedenheit des Handelns Gottes und der Menschen zu machen. Die Wirkmächtigkeit von Gott und Mensch ist ununterscheidbar miteinander verbunden und folglich können über die nicht nur geforderte, sondern tatsächliche Zuständigkeit des Menschen für den Erhalt der Schöpfung keine Aussagen gemacht werden, die nicht schlicht im Appellativen verharren. Wie bei McFagues Ansatz besteht auch bei Moltmanns Ausführungen grundlegend das Problem, dass nicht ausgemacht ist, inwiefern ihre panentheistischen Vorstellungen sich von pantheistischen unterscheiden. Es besteht die Schwierigkeit, ein Zugleich von

---

[83] S. beispielsweise EH 177: „Askese, Fasten und Verzicht sind im Blick auf die Gewalt gegen die Natur notwendig". „Keiner muss plötzlich Vegetarier werden [...], aber jeder kann seinen Tierverbrauch etwas einschränken, sofern ihm das nicht den Geschmack verdirbt." Interessant ist hier auch, dass Geschmack dem Tierschutz vorgezogen wird.

Gottes Immanenz und Transzendenz[84] zu denken. Dass es McFague und Moltmann schwerfällt, dieses Zugleich kohärent zu beschreiben, macht die Frage nach der Verantwortlichkeit für die Klimakrise deutlich. Angesprochen auf das Übel in der Welt, bleibt in ihren panentheistischen Entwürfen die Frage offen, wie viel „Gott" und wie viel göttliche Macht denn in den Geschöpfen einwohnen kann und soll, ohne dass diese einerseits selbst göttlich noch andererseits unfrei und also für das Übel schlechtweg nicht verantwortlich sind. Ist denn die Vorstellung überhaupt angemessen oder gar nötig, dass Gott sein Wesen und seine Macht in seine Geschöpfe inkarniert?
Dass die panentheistische Vorstellung, so wie sie von McFague und Moltmann vertreten wird, für eine adäquate Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses grundsätzlich weder nötig noch angemessen ist, dazu sollen in einem abschließenden Abschnitt Überlegungen angestellt werden.

3 Anknüpfende ökotheologische Überlegungen

Gottes Schöpfung ist nach christlichem Verständnis das Werk Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das *aus Liebe geschaffen* ist. Es umfasst mehr als das Menschengeschlecht, als die Tier- und Pflanzenwelt und mehr noch als den Planeten Erde. Das Werk des dreieinigen Gottes ist all das, was ist, weil es aus nichts und durch nichts außer Gott gewirkt worden ist. Genau darin ist es von Gott unterschieden, dass es von ihm geschaffen und also nicht grundlos ist. Gleichwohl ist und bleibt der dreieinige Gott seinem Werk in Liebe verbunden.[85] Dies ist nach christlicher Überzeugung durch das

---

84 S. o. Zitat bei Anm. 23.

85 Dass Gott seine Schöpfung liebt, bedeutet allerdings nicht, dass die Liebe Gottes „die entscheidende Eigenschaft" der Welt ist (so Christiane Tietz, Gott in der Schöpfung. Ein Zugang aus evangelischer Perspektive, in: Unterwegs nach Eden. Zugänge zur

Christusgeschehen erwiesen. Hier offenbart Gott seine Verbundenheit mit seinem Werk. Er wird in einem Menschen Fleisch zur Erlösung des Kosmos, der Schöpfung insgesamt.
Die biblische und traditionsgeschichtliche Überlieferung kann sehr wohl dahingehend verstanden werden, dass aufgrund des Christusgeschehens dem Menschen unter den Geschöpfen eine Sonderstellung eigen ist. Denn Gott ist eben *Mensch* geworden. Gott ist Mensch geworden, um den Menschen seine Liebe zu erweisen, um Erlösung zu wirken und seine Absicht auf Vollendung zu offenbaren.
M.E. ist jedoch zum einen mit McFague und Moltmann festzuhalten, dass das Erlösungshandeln in Jesus Christus durch den Heiligen Geist der *gesamten Schöpfung* gilt.[86] In Übereinstimmung mit der christlichen Überzeugung, dass das Handeln des Dreieinigen ad extra immer ein trinitarisches Handeln ist, was gerade auch Moltmann betont, müssen das Werk des Geistes und das Werk des Sohnes das Werk des Schöpfers im Ganzen und in allen seinen aus Liebe geschaffenen Einzelteilen betreffen. Das Christusgeschehen ist demnach nicht allein zur Erlösung des Menschen geschehen, sondern vielmehr eben zur Erlösung des gesamten Schöpfer-Werkes, dessen Entwicklungsziel die Realisation des Reiches Gottes ist.
Zum Zweiten ist festzuhalten, dass es der „*Liebe*" wesentlich ist, nicht zweckorientiert zu handeln. Entsprechend muss alles, was Gottes Schöpferliebe erschafft, um seiner selbst willen

---

Schöpfungsspiritualität, hg. v. Margit Eckholt und Sabine Pemsel-Maier, Ostfildern 2009, 41: Die „Liebe Gottes ist die entscheidende Eigenschaft dieser Welt."). Die Liebe macht vielmehr Gottes Wesen aus, das auf die Welt als sein geliebtes Gegenüber gerichtet ist.

86 S. dazu auch Gerhard Liedke, „Auch die Schöpfung wird befreit werden". Eine Problemanzeige – 30 Jahre nach „Im Bauch des Fisches", in: Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm, Neukirchen-Vluyn 2009, (34–40) 38; Liedke verweist auf Röm 8,21.

bestehen. Im Blick auf Gottes Liebeswerk kann also nicht einer Gattung vor allen anderen und auf Kosten von anderen grundsätzlich ein Vorzug gegeben sein. Gleichwohl ist damit nicht verneint, dass die Geschöpfe Gottes sehr verschieden beschaffen sind. Zwar gilt die ewige Liebe des dreieinigen Gottes allen seinen Kreaturen, erkennbar ist sie aber wohl allein dem Menschen, dem sie im Christusgeschehen durch den Heiligen Geist vermittelt wird; das Wirken des Geistes erschließt Wesen, Willen und Handeln Gottes als Wesen, Willen und Handeln desjenigen, dem sich die Schöpfung verdankt.[87] Diese Geist-Mitteilung ist nicht als ausschließende Bevorzugung der Gattung Mensch vor allen anderen Kreaturen zu verstehen. Vielmehr offenbart sie dem Menschen die ewige Liebe des Dreieinigen, deren Erkenntnis die Glaubenden motiviert, mit Gott zu kooperieren.

Das Wirken des Geistes dient genau dem Zweck, die Liebe des Schöpfers wie sie im Inkarnierten manifest geworden ist, dem Einzelnen zu offenbaren. Dies ist nur deshalb möglich, weil Gott alle seine Werke in trinitarischer Einheit ausübt; in der Person des Geistes offenbart er dem Einzelnen, was er in der Person des Schöpfers und des Sohnes will und wirkt. Es ist der Geist des Schöpfers und des Sohnes, der dem Einzelnen die Liebe des Schöpfers zu erkennen gibt. Die dritte Person bewirkt also die Bezogenheit der Einzelnen auf Gott den Dreieinigen, der immer schon in Liebe auf sie bezogen ist. In seiner Liebe erstrebt der Dreieinige eine Liebesgemeinschaft mit seinen Geschöpfen. Dazu dringt er nicht machtvoll in sie ein, um ihnen körperlich und geistig einzuwohnen. Vielmehr gibt er ihnen eben seine Liebe zu erkennen und eröffnet ihnen die Möglichkeit der

---

87 Durch das Geistwirken werden Menschen zur Kirche versammelt. Insofern das Wirken des Geistes nur dem Menschen die Liebe Gottes erschließt, umfasst die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden nur Menschen (s. dagegen Jürgen Moltmann, s. Anm. 7).

Gegenliebe. Diese Gegenliebe beinhaltet einerseits die Akzeptanz der Tatsache, dass alles, was gegeben ist, von Gott geschaffen ist und von Gott geliebt wird. Andererseits befreit sie dazu, das Werk des Schöpfers zu lieben und darum das wohltuende Wirken des Geistes der Schöpfung insgesamt zugutekommen zu lassen.

Gottes Liebe schließt nicht nur die Verzweckung von Geschöpfen, sondern auch Zwang und Unfreiheit aus. Entsprechend überlässt sie dem Menschen Verantwortlichkeit für sich selbst und seine Mitwelt. Dabei kann jedoch die relative Freiheit des Menschen den ewigen Heilsplan Gottes nicht zerstören. Die gesamte Schöpfung ist vielmehr (wie auch McFague unter anderem betont) von Gottes Macht umfasst. Gleichwohl ist deshalb, weil Gottes Geistwirken das Menschengeschlecht weder universal noch stetig in offenbarender Weise bestimmt, das menschengemachte Übel im Rahmen des Heilsplans Gottes möglich und real. Gerade weil der Geist Gottes seinen Geschöpfen nicht von jeher und auf Dauer einwohnt, ist es möglich, dass der Mensch eine ökologische Katastrophe verursacht, die zumindest die Reflexion über das Ende des Menschengeschlechts und gar des Planeten Erde nötig macht. Ebenso ist es aber auch möglich, dass der Mensch die Schöpfung achtet und bewahrt und auch nichtmenschlichen Wesen Erlösung vom Übel widerfahren lässt.

Die panentheistische Vorstellung, die McFague und Moltmann in der Absicht der Schöpfungsbewahrung teilen, ist, wie die formulierten Überlegungen zeigen, zum einen gar nicht nötig. Das Anliegen, den Klimaschutz als Aufgabe des Menschen zu formulieren, die der Schöpfung und dem Schöpfer geschuldet ist, kann vielmehr dann angemessen verfolgt werden, wenn die Schöpfung durch das Wirken des Geistes als das Liebes-Werk Gottes erkannt wird. Dabei besteht nicht das Problem, dass jeglicher Eingriff in die Schöpfung auch ein unmittelbarer Angriff auf Gott selber ist, wie es die These von der Einwohnung Gottes impliziert.

Zum anderen widerspricht die panentheistische Vorstellung der christlichen Überzeugung von der Liebe Gottes. Mit Gottes Liebe ist es nicht vereinbar, dass Gott seine Geschöpfe nicht als mehr oder weniger freie Gegenüber behandelt. Wenn er immer schon – mehr oder weniger – in ihnen wohnte, wären sie ihm nicht Gegenüber, sondern schlicht gesagt „Wohnraum". Es wäre für Gott auch kaum mehr nötig, ihnen seinen Gemeinschaftswillen zu offenbaren, da sie immer schon in körperlich-geistiger Gemeinschaft mit ihm lebten.
Damit wäre zum Dritten die Inkarnation Gottes in Jesus Christus nur relativ heilsnotwendig. Sie trüge – wie es McFague beschreibt – allein dazu bei, die eigene Gemeinschaft mit Gott zu erkennen. Diesen lebensförderlichen Erkenntnisgewinn vermittelt jedoch eben der Heilige Geist. Er offenbart gerade angesichts des einen Inkarnierten die Liebe Gottes. Im Inkarnierten hat Gott seine Liebe auf einzigartige und unnachahmliche Weise erwiesen; er hat seinem geliebten Gegenüber gezeigt, dass er gerade als sein Schöpfer gegenwärtig ist. Dass Gott seinen Geschöpfen nicht einwohnt, bedeutet keine Reduktion seiner Allgegenwart. Ein adäquates Verständnis von „Allgegenwart" verlangt nicht die geistig-körperliche Präsenz Gottes in allen seinen Geschöpfen. Wird die liebende Bezogenheit Gottes auf seine Geschöpfe und seine Schöpfung insgesamt durch den Geist dem Menschen präsentiert, dann wird dieser die liebende Gegenwart Gottes erkennen. Das Erleben der liebenden Gegenwart seines Schöpfers wird den Glaubenden bewegen, das selbst erlebte erlösende Handeln Gottes seiner Mitwelt (in jeweils angemessener Weise) zu präsentieren.