

Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung
der Schöpfung: Theologische,
naturbezogene und soziale Ökologie

Alexandre Ganoczy

Ökologische Perspektiven in der christlichen Schöpfungslehre

Die Umweltkrise, wie sie von unserem planetarischen Kollektiv heute erfahren wird, ist ein spezifisch modernes und postmodernes Phänomen. Die christliche Schöpfungstheologie ist erst seit einigen Jahren in der Lage, darauf wissenschaftlich zu reagieren¹ und ökologisch-theologische Aussagen² von ethischer Bedeutsamkeit zu versuchen.

Sie muß dabei nicht alles erfinden. Denn die Tradition, die sie auszulegen hat, beinhaltet nicht wenige Ansätze einer Umwelt-Theologie, die es nunmehr zu entdecken und zu aktualisieren gilt.

Einige von diesen Ansätzen sollen hier exemplarisch dargelegt und systematisch reflektiert werden.

I. Schöpfungssoteriologie

Es scheint notwendig, bei jener *Rettungslehre* (Soteriologie) anzusetzen, in welche die Rede von der Schöpfung in Zeiten ihrer Krisen mün-

den muß. Besonders heute reicht es nicht mehr, Natur, Pflanze, Tier und Mensch zum Gegenstand ästhetischer, auch nicht rein «urgeschichtlicher» Betrachtung, zu machen. Dringend ist es geworden, ihre gemeinsame Rettung unter dem Zeichen des Glaubens ins Auge zu fassen und Möglichkeiten ihres Über- und Zusammenlebens theologisch zu bedenken.

Deshalb will ich den etwas ungewöhnlichen Weg des Zurückfragens von neutestamentlichen Texten her auf alttestamentliche hin gehen. Eine spezifisch christliche «Schöpfungssoteriologie» läßt sich zunächst aus *Röm 8* herleiten. Hier wird die Schöpfung (*ktisis*) mehrmals in kosmologischem Sinn angesprochen (8,19.20f.22.39; vgl. 1,20.25); das Wort besagt «primär» die *außermenschliche* Geschöpfungsgemeinschaft³. Diese leidet, sofern sie der «Nichtigkeit» bzw. Gehaltlosigkeit (*mataióteti*) «unterworfen ist» (V. 20), anders gesagt, «der Sklaverei der Vergänglichkeit» (V. 21).

Wer hat sie versklavt? Wer hat sie, die ja zum Dienst des Menschen erschaffen wurde, als dessen «Garten», derart «untertan gemacht», daß sie nun befreiungsbedürftig ist? Wir Menschen haben es getan. So antworten unter anderem Luther und Calvin. Luther meint, der «Eitelkeit» und dem «perversen Genießen» des Menschen sei die Schöpfung ausgeliefert⁴. Und Calvin erklärt: «Alle unschuldigen Kreaturen» müssen «die Strafe für unsere Sünden mittragen»⁵. Wahrscheinlich meint Paulus selbst, daß menschliches Verhalten und Schicksal die Mitgeschöpfe in Mitleidenschaft zieht, so daß zwischen Mensch und außermenschlicher Natur eine Schicksalsgemeinschaft entsteht, wobei die «Natur» recht wohl zum schwächeren Teil werden kann. Modern gewendet: Die Menschengattung wird ihrer Um- und Mitwelt zum Verhängnis.

Nun gilt aber diese Gemeinschaft der Ungleichen auch im positiven Sinn der *Hoffnung*. Wir selbst sind «auf Hoffnung hin errettet worden» (V. 24). Wir leiden zwar unter dem eschatologischen «Noch-Nicht» unseres Heiles, und wir «stöhnen in der Erwartung der Sohnschaft» (V. 23), die Gott uns zgedacht hat. Die «Offenbarung der Söhne Gottes» (V. 19) samt deren Vollendung steht noch aus. Nun warten darauf unsere Mitgeschöpfe ebenfalls in sehnsüchtigem «Harren» (ebd.). Denn es ist zu erwarten, daß der voll erlöste, geheilte, befreite Mensch auch für

den Kosmos — analog, aber real — «Heil» bedeutet.

Vielleicht könnten wir dies unter Zuhilfenahme des rabbinischen Gedankens an die «*Gottesnachfolge*» verdeutlichen. Der Mensch ist durch seinen Schöpfer in seine Nachfolge gerufen, zur «*imitatio Dei*». Daraus ergibt sich: Wie Gott sich seiner Schöpfung, Pflanze und Tier eingeschlossen, *barmherzig* zuwendet, ähnlich sollen es auch seine Adoptivkinder tun⁶. Demnach hätte dann vollendete Gotteskindschaft gottkonformes Verhalten der Gläubigen gegenüber der Umwelt beziehungsweise Mitwelt zur Folge.

Bis dahin aber gilt es: «Die ganze Schöpfung liegt insgesamt in *Wehen*» (V. 22)⁷, wohl in «Geburtswehen»⁸, da jene gottgewollte Symbiose aller Mitgeschöpfe sich noch im embryonalen Zustand, wenn auch für Paulus in einem fortgeschrittenen, befindet. Wie dem auch sei, die «*Wehen*» betreffen alle Geschöpfe, den herrschenden Menschen wie die versklavte Kreatur.

Aus diesem Grunde inszeniert Paulus eine ganze Gemeinschaft der Mitstöhnenden. Es seufzen: die ganze Schöpfung (V. 22), die noch nicht vollendeten Erlösten (V. 23) und — das gibt vermutlich den Ausschlag — der Geist Gottes (VV. 26f). Er tritt für die Menschen bei Gott, dem Vater, ein (V. 27) und sieht dabei sicherlich nicht von deren Umweltgebundenheit ab. So trägt die Stimme des Geistes auch einen kosmisch-kollektiven Ruf nach dem befreienden Schöpfer.

Freilich ist dieser Geist — mit dessen «ökologischen» Inspirationen heute besonders zu rechnen ist⁹ — der Geist *Jesu Christi* (V. 9) ebenso wie «der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat» (V. 11). Die triadische Struktur des Textes ist unverkennbar. So stellt sie sich die göttliche Lebens- und Liebesgemeinschaft dem gesamtgeschöpflichen Kollektiv als Zielgröße vor.

Verhindert nun die strenge Christozentrik der hier geschilderten Rettungsökonomie die Rückbindung der Aussage auf die *alttestamentliche Schöpfungstheologie* und deren ökologische Implikationen? Keineswegs!

Wenn wir nur das Thema «*Gottebenbildlichkeit*» als Brücke betreten, dann liefert uns etwa Kol 3,9–10 einen Weg, der letztlich zu Gen 1,26–28 zurückführt: «Zieht den alten Menschen mit seinem Handeln aus und den neuen an, der (immer wieder) erneuert wird zur Erkenntnis *nach dem Bild seines Schöpfers*»¹⁰. Der

neue Mensch, der wahrhaft nach dem Bild seines Schöpfers lebt und handelt, ist Jesus der Christus. Er ist «das Bild Gottes» schlechthin (Kol 1,15; cf. 2 Kor 4,4), das der Glaubende in der Taufe «anzieht». Die damit gemeinte, auch ethisch entscheidende Christusförmigkeit verweist also auf die Gottförmigkeit der menschlichen Kreatur, die der Schöpfer dem Menschen — laut Gen 1,26–28 — ebenfalls handlungs- und umweltbezogen zgedacht hat.

II. Der Doppelsinn von «*Untertanmachen*» und «*Herrschen*»

Das ergibt sich von der engen Verbindung zweier Genesis-Themen: *Gottebenbildlichkeit* und *Schöpfungsauftrag*¹¹. Ersteres besagt: Das zweigeschlechtliche Gemeinschaftswesen Mensch ist zur tätigen Angleichung an sein Urbild Gott geschaffen. So soll auch sein Verhältnis zu den Kreaturen, die seine Mitkreaturen sind, dem göttlichen Verhalten entsprechen. Herrscht der Schöpfer segnend, sorgend, auf Eigengesetzlichkeit (vgl. Gen 1,11ff), Freiheit, Wohlergehen achtend, über seine Schöpfung, so darf sich sein Ebenbild, der Mensch, nicht anders verhalten.

Von daher wird eine theologische Ökologie folgende Ergebnisse der alttestamentlichen Exegese festhalten. Das Wort «*Untertanmachen*» (*kā-bās*) hat zwar, je nach Kontext, mehrere Bedeutungen, von denen einige Gewalttätiges, Brutales meinen¹²: zum Beispiel Feinde niederwerfen, vergewaltigen. Seine Grundbedeutung ist aber neutraler: den «Fuß auf einen Gegenstand oder auf ein Lebewesen» setzen¹³. Diese Geste symbolisiert aber oft einfach Inbesitznahme, oder gar Schutz, Obhut und Fürsorge (vgl. Ps 8,7; Jos 18,1). Da der Mensch im Auftrag des friedfertigen Schöpfers der Priesterschrift den Fuß auf die Erde zu setzen hat, liegt letztere Bedeutungsnuance viel eher als jene gewaltsame, mit der willkürliche Ausbeutung assoziiert werden kann, nahe¹⁴.

Ähnliches gilt wohl auch vom Wort «*Herrschen*» (*rādāh*). Angesichts der rein pflanzlichen Ernährungsweise (Gen 1,29f), die die Priesterschrift dem Menschen vor der Sintflut (vgl. Gen 9,1–3) zuteilt, mehr noch aber in Anbetracht des fürsorglichen Herrschens des göttlichen Urbildes über alle Lebewesen, müßte wohl eine tyrannische Herrschaftsweise außerhalb der Textintention liegen. Eher leuchtet das altorientali-

sche Herrscherideal des guten und gerechten Hirten durch. Und dies um so wahrscheinlicher, als «*rādāh*» auch «das Umherziehen des Hirten mit seiner Herde», der diese «auf gute Weide führt», schützt, gegen Raubtiere verteidigt¹⁵, bedeutet.

Ein solches «Untertanmachen» der Erde und ein solches «Herrschen» über die Tierwelt sind also dem zweigeschlechtlichen Ebenbild des Schöpfers aufgetragen. Daß dieses Ideal eigentlich nur in Jesus dem «Christus, dem neuen und «letzten», das heißt eschatologischen Adam, dem Bild Gottes schlechthin, verwirklicht werden konnte, hebt nur die Notwendigkeit, theologische Ökologie *christologisch* zu denken, nochmals hervor. (Hierbei könnte man auf das johanneische Jesuswort verweisen: «Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe» (Joh 10,11), wo ein Kontrast zum «Tagelöhner» aufgebaut wird. Zwar ist es kein explizit ökologisches, sondern «nur» ein soteriologisches Logion. Aber bei der oben aufgezeigten Umweltrelevanz christlicher Soteriologie dürfte meine ausgeweitete Interpretation nicht ganz fehl am Platze sein.)

Hinzuzufügen wären noch die in synoptischen Texten wie Mt 5,43–45, 6,25–35 und Mt 10,29–31 direkt oder indirekt bezeugte Naturliebe des fürsorgenden Vaters, die Pflanze, Tier und Mensch zusammenschließt, ferner die Gleichnisreden Jesu, die die Natur zur «Predigerin der Gottesherrschaft»¹⁶ erheben, und schließlich der Geist Gottes, in dessen Kraft Jesus Dämonen austreibt (Mt 12,28), um die ökologisch relevante Schöpfungstriade auch auf der «jesuanischen» Ebene anzudeuten.

III. Patristische Zeugnisse

Es ließe sich nun fragen, ob die nachbiblische Tradition, etwa die der Väter und mittelalterlichen Theologen, diesen Befund abgeändert oder gar verstellt hat.

Was die Väter angeht, so zeigt die Forschung, daß sie *grosso modo* zwei Thesen vertreten: (a) der Mensch habe das «*dominium terrae*» durch den Sündenfall verspielt, (b) er besitze es trotz des Falls weiterhin¹⁷. Infolge der ersten These wird die ökologische Tragweite von Gen 1,28 stark reduziert und durch eine individual-ethische, asketische Perspektive ersetzt: «Der Mensch soll sich durch Selbstzucht, seinem Ver-

stand folgend, über die Ebene der Tiere erheben»¹⁸ bzw. wieder erheben. Die zweite These bleibt «ökologisch» offen: Auch der gefallene Mensch kann und soll im Sinne des Schöpfungsauftrags herrschen.

Als eine Konstante läßt sich bei Vätern verschiedenster philosophischer Prägung die Hervorhebung einer *Weisheit*, die mit *Wissen* verbunden ist, feststellen.

Der Mensch erweist sich dadurch als Herr über alle außermenschlichen Geschöpfe, daß er die Weisheit empfangen hat. Diese erlaubt ihm nicht nur, das rechte Gottesverhältnis zu haben, sondern zugleich den Lauf der Sterne zu beobachten, Städte zu bauen, Gesetze und Medizin erfinderisch zu gestalten¹⁹, wodurch ein ganz bestimmtes, festes, aktives Weltverhältnis entsteht.

Gewiß ist, so Lactantius, die Welt von Gott zu dem Zweck gemacht worden, daß der Mensch entstehe, um seinen Schöpfer zu erkennen und dessen Güte zu kosten²⁰. Dabei erforscht und nutzt er aber Feuer, Wasser, Erde, Berge, Meere — lauter Dinge, die er braucht, um wirtschaftlich tätig sein zu können²¹. So erweist er sich, wie Eusebius schreibt, als «Sprößling der göttlichen Vernunft» und als das «allein vernünftige und der Gottesliebe fähige Geschlecht» unter allen Mitgeschöpfen²². Zumindest insofern läßt sich der Mensch als nach dem Bild des Schöpfers lebendes Wesen erkennen, als er Wissen mit Weisheit zu verbinden vermag²³.

Die göttliche Vorsehung sorgt gewiß für ihn an erster Stelle. Aber Origenes hebt gegen den Gnostiker Celsus hervor, daß dieselbe Vorsehung «folgerichtig auch dem vernunftlosen Wesen zugute» kommen soll²⁴. Damit holt er die jesuanische Rede, die Mensch, Tier und Pflanze unter der einen Fürsorge des Vaters zusammenfaßt, mit neuen Akzenten ein. Die «Umwelt» kann dem Ebenbild Gottes genausowenig wie Gott selbst gleichgültig sein.

Mit Augustinus bereichert sich diese theologisch-ökologische Sehweise um eine *soteriologische* Tragweite. Zunächst betont der Bischof von Hippo, daß die außermenschliche Schöpfung, sie sei leblos oder lebend, mehr als nur «Gebrauchswert» besitze. Sie ist nicht ausschließlich zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse da. Vielmehr erkennt ihr die Vernunft einen «objektiv gegebenen Rang» in der Hierarchie der Seienden zu. Ganz im Sinne von Röm 8, wo die außermenschlichen Geschöpfe mitseufzen, sieht Au-

gustinus bei diesen auch «Gebrechen». Nur sind sie dafür, anders als der Mensch, nicht «straffällig». Sie behalten auch nach dem Sündenfall «die Güte ihrer Naturen»²⁶.

Letztere Güte hat gerade der *Sünder* immer wieder zu beherzigen und das Gute zu sehen, das der Schöpfer in der Tiefe der menschlichen Kreatur selber «gewährt hat und bis jetzt gewährt». Der Sünder soll den «Gottesfunken» Vernunft in sich derart entfachen, daß Erfindungen, Naturwissen, Erd- und Himmelskunde, Technik, Maschinenbau, Kunst und jederlei Arbeit trotz der Ambivalenz und der Gefährlichkeit, die ihnen wegen der Sündhaftigkeit anhaften, nicht nur etwa in den Dienst der *Heilung*, sondern auch in den des *Heiles* gestellt werden²⁷. In diesem Zusammenhang führt Augustinus bezeichnenderweise Röm 8,32 an: Gott hat «seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle preisgegeben, wie sollte er uns zusammen mit ihm nicht alles schenken?» Die so angesprochene Rettungstat des Schöpfers betrifft zwar vor allen Dingen das Menschenheil, sie holt aber bereits in unserem Leib, der einst ein «geistiger» sein wird, auch die materielle Natur ein. Heilung und Heil werden, christologisch und implizit trinitarisch, mit der «Umwelt» in Verbindung gebracht, wobei die *ratio* als wirksame Gottesgabe zur Tat gerufen wird.

Meine kurze Übersicht über patristische Zeugnisse zeigt hinreichend, daß hierin die *Arbeit* zu einer theologischen Größe erhoben wurde. Arbeit macht irgendwie gottähnlich. Es besteht etwas wie eine «*analogia laboris*» zwischen dem Schöpfer und seinem kreativen Abbild.

Dahinter läßt sich mitunter stoischer Einfluß spüren nebst rabbinischem Gedankengut, nach dem die Arbeit ebenso wie der Sabbat ein Gebot Jahwes ist²⁸. Freilich liegt auch das paulinische Arbeitsethos nicht fern: Der wahre Christ schätzt nicht bloß das Handwerk hoch (vgl. 2 Thess 3,10), sondern er weiß sich, sofern apostolisch tätig, auch als «Mitarbeiter» Gottes (1 Kor 3,9; Kor 6,1).

Es wäre gewiß verfehlt und anachronistisch, aus der patristischen Tradition eine regelrechte ökologische Schöpfungs- und Heilslehre zu erheben. Ihre *Anthropozentrik*²⁹ ist unbestreitbar. Noch keine säkulare Naturwissenschaft gesellt sich zu ihr, um die evolutive und sonstige Eingebundenheit des *homo sapiens et faber* in die Materie neben die theologische Anthropologie zu

stellen. Dennoch lassen sich in ihr gewisse Neuinterpretationen des biblischen Schöpfungsauftrags und des in Christus begründeten Kosmosverständnisses nachweisen.

IV. Ökologische Weisheit im Mittelalter

Diese Spuren gehen auch in der *mittelalterlichen* Schöpfungstheologie weder in Theorie noch in Praxis verloren.

Es sei zunächst auf das benediktinische und zisterziensische Arbeitsethos als gelebten Schöpfungsglauben hingewiesen. Die Regel des Benedikt von Nursia steht unter dem Zeichen der berühmten Losung «*ora et labora*». Sie befindet (Kap. 48), daß «Müßiggang der Feind der Seele ist», und macht aus Landwirtschaft und Handwerk eine zum liturgisch-kontemplativen Gottesdienst korrelative Größe. Nicht Ausbeutung der Natur, noch weniger Gewinnssucht, sondern Kulturschaffen macht die Arbeit sinnvoll. Dazu kommt noch jene *soziale* Gesinnung, die in der Gastfreundschaft der Klöster einen besonderen Ausdruck findet³⁰, und von daher etwas, was wir heute «gesellschaftliche Ökologie» nennen könnten. Dementsprechend gestaltet sich ein damals relativ neues Heiligkeitideal, das neben Gottes- und Nächstenliebe sowie der Askese auch etwa die «Kultivierung des Landes»³¹ zu den ausschlaggebenden Tugenden rechnet. So konnten Landwirtschaft, Handwerk und Technik noch einmal auf das sie kontrollierende Glaubensleben zurückgebunden werden.

Vorreiter technischer Neuerungen wurden dann die Zisterzienser, die im 12. Jahrhundert die Regel Benedikts neu belebten. Exemplarisch sei nur eine zeitgenössische Beschreibung des Klosters von Clairvaux zitiert, worin der durch sein Gelände strömende Fluß gleichsam personifiziert wird. Er hält «überall Ausschau», wie er seine «Dienste» zu irgendwelchen Zwecken anbieten könne, «sei es zum Kochen, Drehen, Zermahlen, Bewässern, Waschen oder Schleifen». Er «verweigert» keine Aufgabe³². Durchaus liebevoll wird hier ein Bestandteil der Umwelt in den großen Kulturgottesdienst einbezogen. Und das geschieht in einem Geist, für den menschliches Schaffen den Wert der *verantwortlichen Fortführung* des göttlichen Schöpfungswerkes innehaben kann und soll³³. Diese Auffassung besitzt mitunter eine eschatologische Note, etwa nach dem mittelalterlichen Motto «*renovatio in meli-*

us». Der umweltgerechte Kultur schaffende Christ leistet Dienst an der kommenden Gottesherrschaft³⁴.

Mit Hugo von St. Victor haben wir einen bedeutsamen Zeugen jenes mittelalterlichen Naturverständnisses, das sowohl das Tier wie die Maschine zum Gegenstand von Glaubensverantwortung zu machen vermochte. Gott will, daß der Mensch die Tierwelt nicht nur beherrsche und benutze, sondern auch versorge und dazu die nötigen Kenntnisse erwerbe: «Gott überläßt doch dem Menschen die Sorge für Ochsen und andere Tiere, damit sie seiner Herrschaft unterworfen sind und beherrscht werden durch seine Vernunft, so daß für die, von denen er Gehorsam empfängt, er auch wissen kann, wie das, was notwendig ist, zu beschaffen ist.»³⁵

Derselbe Hugo plädiert andererseits dafür, daß die *Mechanik* als vierte «ars» in das Philosophiestudium aufgenommen werde. Diese Disziplin hat aber in der Naturwelt und in deren von Gott erschaffenen «*machina*» ihr Vorbild. Nach dieser soll sie sich richten. Die vom Menschen erfundenen Geräte müssen der göttlichen Erfüllung des Schöpfungsauftrags eingesetzt werden³⁶. Der Gedanke einer ökologisch normierten Technik liegt nahe.

V. Kein «Zurück zur Natur» in der Moderne

Der enge Rahmen dieses Artikels macht es unmöglich, auf die schwierige Frage einzugehen, ab wann Christen damit begonnen haben, Gen 1,28 als Freibrief zur Um- und Mitweltausbeutung zu verstehen. Vieles deutet auf eine zunächst lyrisch besungene, dann schonungslos durchgesetzte Anthropozentrik im Bereich des Renaissance-Humanismus hin, wo die eigentlich theologische und christologische Verwurzelung des Schöpfungsglaubens, wie sie in Röm 8 und Kol 3 vorlag, stark verdrängt wurde. Aus Descartes den Sündenbock für eine eiskalt-mathematische Objektivierung von Pflanze, Tier und Materie unter der Tyrannei der «*res cogitans*» zu machen, scheint mir eine in den Texten des Philosophen kaum fundierte Unternehmung. Um ihm gerecht zu werden, dürfte man nicht nur und immer wieder jene Texte, aus ihrem Kontext herausgerissen, anführen, wo er die Menschen «*maîtres et possesseurs de la nature*» (Discours VI, 62) nennt und die Organismen mit Maschinen ver-

gleicht (Meditationes VI, 33). Man müßte auch jene Belege mit zitieren, wo Descartes die innigste *Korrelation* zwischen Subjekt- und Objektwelt verdeutlicht, etwa am Beispiel des Körpers, dem «ich nicht nur in der Weise [...] gegenwärtig bin wie der Schiffer seinem Fahrzeug» (Med. VI, 26).

Auf jeden Fall kann keine moderne ökologische Ethik hinter das naturwissenschaftliche Denken zurück, wie es Descartes maßgeblich mitprägte. Es kann kein «Zurück zur Natur» in romantischem oder animistischem Sinn stattfinden. Vielmehr hat der Christ alle Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und Technik dem Schöpfungsauftrag und der damit verbundenen «Hirtenherrschaft» gemäß immer wieder zu benutzen, damit sein soteriologischer Dienst nicht an der Wirklichkeit vorbeigehe.

Das ist zwar eine persönliche Stellungnahme³⁷, aber sie erhebt darauf Anspruch, die schöpfungstheologischen Ansätze des II. Vatikanums, wo, zugegeben, das ökologische Bewußtsein noch fast gänzlich fehlt, in eine zeitgerechte Theorie und Praxis umzumünzen.

Es ist gar nicht einfach, in der konziliaren Schöpfungstheologie ökologische Ansätze zu entdecken. Die *Pastoralkonstitution*, in der solche von der Sache her zu erwarten wären, enttäuscht zunächst weitgehend. Die Problematik der Umweltzerstörung, der Ausrottung ganzer Tierarten, der mehr und mehr unbewohnbar werdenden Erde findet nirgends eine Erwähnung. Es scheint nur zwei Sätze zu geben, die eine Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Schöpfung nahelegen.

Der erste gilt der «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten», die mit der Glaubenserkenntnis verbunden ist, daß die «Einzelwirklichkeiten» durch den «Willen des Schöpfers» ihre «eigene Gutheit» sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen besitzen (36/2).

Der zweite bringt eine soteriologische Note ein: «Als von Christus erlöst und im Heiligen Geist zu einem neuen Geschöpf gemacht, kann und muß der Mensch die von Gott geschaffenen Dinge lieben.» (37/4)

Einige Zeilen vor dieser Stelle wird auch die «*ungeordnete Selbstliebe*» als Gefährdung des «menschlichen Schaffens» angesprochen. Wäre es nicht angemessen gewesen, diese Selbstliebe in ihren auch um- und mitweltzerstörenden Wirkungen zu brandmarken? Statt dessen redet die

Konstitution einer in unsren Ohren mitunter schon naiv klingenden Anthropozentrik das Wort. So wird auch ohne jegliche Warnung in Gen 1,26–28 nur die Unterwerfung der Erde «mit allem, was zu ihr gehört», hervorgehoben (34/1; cf. 63/2; 65/1). Hinzugefügt wird noch, daß «die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes» sind, ohne über den katastrophalen Preis, den die Natur für Menschensiege etwa im wirtschaftlichen Bereich zahlen muß, nur ein Wort zu verlieren.

Eine implizit ökologische Theologie ergibt sich eigentlich nur aus den *dogmatischen* Grundaussagen in «Gaudium et spes». Bereits die Nummer 22 bringt die Botschaft von Röm 8 und Kol 1–3, wie ich sie eingangs ausgelegt habe, ein. Nur in Christus als dem einen wahren Ebenbild Gottes wird das «Mysterium des Menschen» offenbar. Nur er kann in uns das Abbild des Schöpfers dank seinem Geist so wiederherstellen, daß der Mensch sich «durch seine Gott dargebrachte Arbeit» mit «dem Erlösungswerk Jesu Christi selbst» verbindet (67/2).

Das paulinisch-mittelalterliche Arbeitsethos wird somit in einen angemessenen Zusammenhang gebracht. Jesus hat «mit Menschenhänden gearbeitet» (22/2; cf. 43/1; 67/2) und damit bereits den Weg angedeutet, auf dem auch unser

Schaffen das Werk des Schöpfers «weiterentwickeln (*evolvere*)» (34/2), ja zur «Vollendung» bringen kann (57/2; 67/2). Sonst entartet es leicht in «Werkzeug der Sünde» (37/3); ich füge hinzu: auch der täglichen Umweltsünde.

VI. Schlußbemerkung

Zum Schluß sei folgendes Urteil gewagt: Zwar holt das II. Vatikanum alle ökologischen Implikationen der christlichen Glaubenstradition bei weitem nicht ein. Dennoch bringt es Wesentliches davon, indem es seine Rede vom menschlichen Schaffen im Rahmen einer sowohl christozentrischen wie trinitarisch dimensionierten, handlungsbezogenen Soteriologie entfaltet.

Hierbei wird *eine* Konstante der Tradition auf jeden Fall greifbar. Die Überwindung der Krise kann nach christlichem Glaubensverständnis nicht unter dem Motto: «Zurück zur Natur» erfolgen; vielmehr nur durch eine rettende Indienstnahme *aller* Errungenschaften von Wissenschaft und Technik. Der Christ soll in der Nachfolge Gottes als des guten und erfinderschen Hirten der Natur wandeln. Möge man darüber das sogenannte Baseler Dokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» lesen³⁸.

¹ Sie wird dabei angeregt im deutschen Sprachraum durch Denker wie C. F. von Weizsäcker, G. Picht, A. M. Klaus Müller, G. Altner, J. Moltmann u. a.

² Siehe A. Ganoczy, Art. Ökologie: Lexikon der katholischen Dogmatik (Freiburg u. a. 1987) 395f.

³ Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI/2), (Zürich u. a. 1980) 153.

⁴ Vgl. Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16. Lat.-Dt. Ausgabe, Bd. II (Darmstadt 1960) 98–102.

⁵ Comm. in Ep. ad Rom 8,21; OC 48–49, 153; vgl. Institutio III 25,2.

⁶ Vgl. A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (Tübingen 1974) 70–75; siehe auch 278–286.

⁷ Siehe W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin ⁵1963) 1571: *synodino*.

⁸ Ebd. und L. Schottroff, Schöpfung im Neuen Testament: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1989) 130–148.

⁹ Vgl. Wilckens, aaO. 136. Verweis auf Gal 5,18: der Geist «führt» (eher als: «treibt»).

¹⁰ E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK), (Zürich u. a. 1976) 137.

¹¹ Vgl. O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Göttingen 1975) 152; A. Ganoczy, Schöpfungslehre (Düsseldorf ²1987) 28–31.

¹² G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes: E. v. Weizsäcker (Hg.), Humanökologie und Umweltschutz (Stuttgart/München 1972) 36–65, hier 44.

¹³ E. Zenger, Der Gott der Bibel (Stuttgart ²1981) 148.

¹⁴ Siehe zum Ganzen: N. Lohfink, «Macht euch die Erde untertan»: Orientierung 38 (1974) 137–142.

¹⁵ Zenger, aaO. 149.

¹⁶ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart u. a. ⁹1971) 108.

¹⁷ U. Krolzik, Umweltkrise — Folge des Christentums? (Stuttgart/Berlin 1979) 73; Belege 109.

¹⁸ AaO. 73f.

¹⁹ So zum Beispiel die pseudoklementinischen Homilien III, 36; GCS 42, 69f.

²⁰ Epitome div. institutionum 63–65; CSEL 19, 750–75.

²¹ De ira dei 13, 1–2 [Hgg.: H. Kraft und A. Wlosok] (Darmstadt 1957) 42–43.

²² Theophania I, 44–47; GCS 11,1–2, 61–62.

²³ Ebd.

²⁴ Contra Celsum IV, 74; PG 11, 1143–1146.

²⁵ De civitate Dei XI, 16; PL 41, 336

²⁶ AaO. XII, 4; PL 41, 351s.

²⁷ AaO. XXII, 24; PL 41, 788–792.

²⁸ Vgl. Krolzik, aaO. 63.

²⁹ Zu diesem Thema: A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1984) 54–64 und 203–222.

³⁰ Vgl. A. Blazovich, Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel (Wien 1954).

³¹ Vgl. K. Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerverzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, Bd. 48 (1930) 349–351.

³² Descriptio positionis seu situationis monasterii Clariae-Vallensis, PL 185, 570s; Übersetzung bei Krolzik, 68.

³³ Vgl. J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age (Paris 1957).

³⁴ Krolzik, 69.

³⁵ De sacramentis I 6,13; PL 176, 271; zitiert bei Krolzik, 77.

³⁶ De arca Noe morali IV, 6; PL 176, 672; zitiert bei Krolzik, 79.

³⁷ Vgl. A. Ganoczy, Theologie der Natur (Zürich u.a. 1982).

³⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Ge-

rechtigkeit. Basel, 15.–21. Mai 1989. Das Dokument (Arbeitshilfen 70, Bonn 1989).

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Ist Doktor der Theologie und Philosophie, Dr. h. c. (Univ. Genf), Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u. a.: Le jeune Calvin (Wiesbaden 1966); Ecclesia ministrans (Freiburg i. Br. 1968); Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (Freiburg i. Br. 1974); Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Mainz 1976); Einführung in die Dogmatik (Darmstadt 1983); Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Darmstadt 1984); Dieu grâce pour le monde (Paris 1986); Schöpfungslehre (Düsseldorf 1987); Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre (Düsseldorf 1989). Anschrift: Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, D-8700 Würzburg

Günter Altner

Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft: Der neue Generationenvertrag

Mitkreatürlichkeit

Der durch die biblische Tradition angeregte Schöpfungsglaube und die mit ihm in Zusammenhang stehende Schöpfungsverantwortung sind nicht ontologisch strukturiert. Hier gibt es keine Hierarchie der Pflichten, die im hierarchischen Bau der unbelebten und belebten Wirklichkeit einfach ihre Entsprechung hätte. Schöpfung ist Geschehen in der Zeit, Dynamik des Werdens, in die sich der Mensch — aus ihr hervorgehend — hineingestellt findet. Er ist also

Kreatur unter Kreaturen. Seine besondere Stellung beruht darauf, daß er ein Mitwisser Gottes ist. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewußtsein, und in diesem Bewußtsein spiegelt sich das Geheimnis ihres Ursprungs, dessen die Schöpfung in jedem Augenblick ihres Werdens bedarf. Insofern ist der Mensch als ein Mitwisser tiefer und radikaler in das Geschehen der Schöpfung einbezogen, als das von jedem anderen Geschöpf gelten kann. Er ist sich der Liebe, die aller Kreatur gilt und von der alle Kreatur lebt, bewußt, und aus diesem Bewußtsein erwächst ihm die Fähigkeit und Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit und Mitkreatürlichkeit.

Sieht man es so, dann ist man zunächst ganz frei von dem heute so hochstilisierten Dualismus zwischen Menschenschutz und Schutz der Kreatur. Dann ist man auch von allen Selbstdefinitionen (der Mensch als Mängelwesen, als selbstbewußtes Wesen . . .) und allen daraus abzuleitenden Werthierarchien gegenüber dem Tier- und Pflanzenreich frei. Nicht das Vorhandensein von Selbstbewußtsein, Schmerzempfinden und welchen humanen Sonderleistungen auch immer verpflichtet primär zur Mitkreatürlichkeit, sondern die Erkenntnis der sich durch den Schöpfungsprozeß vermittelnden Güte aller Kreatur. Kurz: Natur ist wertpflichtig, weil sie Schöpfung ist. Zu dieser Erkenntnis gehört auch