

concilium

Thema: Herr und Lebensspender – der Geist heute

Entwurf einer ökologischen Heilig-Geist- und Wort- Gottes-Theologie

Denis Edwards

Anders als andere Generationen von Menschen sind wir heute in der Lage, unseren Planeten als Ganzes zu betrachten. Wir haben die vom Mond aus aufgenommenen Bilder vom Erdaufgang gesehen. Astronauten haben beschrieben, wie es ist, aus großer Entfernung auf die Erde zu blicken und sich bewusst zu machen, dass auf ihr all die unterschiedlichen Lebensformen, die wir kennen, die gesamte Menschheitsgeschichte und die gesamte menschliche Liebe beheimatet ist. Es gibt eine neue Wertschätzung für die Gastlichkeit der Erde dem Leben gegenüber und für unsere Zugehörigkeit zu einer globalen Gemeinschaft, in der alles miteinander zusammenhängt.

Gleichzeitig ist uns bewusst, dass wir den Wäldern der Erde, dem Land, den Flüssen, den Meeren und der Atmosphäre irreparablen Schaden zufügen. Die Verwendung fossiler Brennstoffe trägt neben anderen menschlichen Verhaltensweisen zu einem Klimawandel bei, der das Aussterben zahlreicher Arten beschleunigt und größtes menschliches Leid verursachen wird. Wir zerstören Lebensräume und geben dabei die Vielfalt der Arten preis. Damit verraten wir nicht nur unsere Verantwortung für andere Lebensformen, sondern auch unsere Verpflichtungen den kommenden Menschengenerationen gegenüber.

Dies ist ein tiefgreifendes und zugleich drängendes Problem für die heutige Theologie. Einige ökologische Kreise reagieren mit verständlicher Ungeduld auf das, was sie als christlichen Anthropozentrismus und Fokussierung auf die individuelle Erlösung wahrnehmen. Dieser Anthropozentrismus, so wird argumentiert, muss durch eine biozentrische Sichtweise ersetzt werden, und an die Stelle der einseitigen Fokussierung auf die Erlösung in Christus muss eine erneuerte Schöpfungstheologie treten. Ich bin jedoch davon überzeugt, dass die ökologische Theologie, wenn sie eine wahrhaft christliche Theologie sein soll, weder anthropozentrisch noch biozentrisch, sondern radikal theozentrisch, das heißt auf das in Christus geoffenbarte Mysterium Gottes ausgerichtet sein muss; und dass sie die Erlösungstheologie nicht ablehnen oder übergehen darf, sondern die zuinnerst miteinander verbundenen Mysterien der Inkarnation und der Erlösung tiefer durchdringen muss, um ihren großen Reichtum an ökologischer Bedeutung für unsere eigene Zeit fruchtbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund werde ich drei strukturelle Elemente einer ökologischen Theologie skizzieren, die aus der Fülle der Tradition entspringen: Eine solche Theologie nämlich wird erstens eine Theologie sowohl des Geistes als auch des Wortes sein, eine Theologie, die voll und ganz pneumatologisch und zutiefst in der Inkarnation verwurzelt ist; zweitens wird sie eine Theologie sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung in Christus sein; und drittens wird diese Erlösung in Christus die vergöttlichende Verwandlung des Menschen und anderer Geschöpfe beinhalten. Enden werde ich mit einer kurzen Reflexion über die Erfahrung des Schöpfergeists und der Heiligen Weisheit in der Begegnung mit der natürlichen Welt.

I. Eine ökologische Theologie von Geist und Wort

Im 20. Jahrhundert rief Yves Congar die westliche Kirche auf, zu einer Theologie zurückzukehren, in der der Heilige Geist seinen angestammten Platz hat. Er räumte ein, dass die Vorwürfe orthodoxer Theologen wie Nikos Nissiotis', wonach die westliche Theologie zum *Christomonismus* - das heißt zu einer Christusfokussierung auf Kosten des Geistes - neige, zumindest teilweise berechtigt waren, und sprach sich für ein ausgeglichenes und wechselseitiges Verhältnis zwischen Wort und Geist aus.¹

Diesem Projekt lag das Verständnis zugrunde, dass das Christus-Ereignis von Anfang bis Ende nicht nur ein Wort-Ereignis, sondern ein genuines Geist-Ereignis war und das Wirken des Geistes nicht auf den Beginn des Lebens Jesu beschränkt werden kann. Congar sieht im Leben und Wirken Jesu, in der Geschichte seiner göttlichen Identität als geliebter Sohn, bei seiner Empfängnis, seiner Taufsalmung, seinem Dienst als Gesandter Gottes, seinem Tod am Kreuz, seiner Auferstehung und Erhöhung und seiner Ausgießung des Geistes auf die Jünger eine echte Geschichte des Geistes.² Dieser historische Blick auf das Wirken des Geistes im Leben Jesu bereitet den Boden für eine Sicht der Kirche, in

der der Geist nicht nur bei ihrer Gründung, sondern auch während ihres gesamten Lebens auf konkrete und historische Weise wirkt, sodass immer und immer wieder die Notwendigkeit besteht, den Geist von neuem herabzurufen. Sowohl im Christus-Ereignis als auch in der Kirche *tun das Wort und der Geist gemeinsam Gottes Werk*.³

Diese Erkenntnis ist, wie ich glaube, nicht nur für die Ekklesiologie, sondern für die gesamte christliche Theologie einschließlich einer noch zu entwickelnden zeitgenössischen ökologischen Theologie von grundlegender Bedeutung. Wichtige Ressourcen für eine solche Theologie sehe ich in den Werken patristischer Theologen wie Irenäus, Athanasius und Ambrosius. Irenäus (ca.115-190) schöpfte seine Inspiration aus der biblischen Vorstellung von der schöpferischen Kraft des göttlichen Atems und des göttlichen Wortes: „Er ist [...] der Schöpfer, [...] der durch sich selbst, d.h. durch sein Wort und durch seine Weisheit, Himmel und Erde und Meere und alles, was in ihnen ist, gemacht hat.“⁴ In seinen Schriften taucht wiederholt die Vorstellung auf, dass Gott in der Schöpfung und der Erlösung vermittels seiner „beiden Hände“ - Wort und Geist - handelt.⁵ Obwohl Irenäus von einem Zusammenwirken von Wort und Geist in Schöpfung und Erlösung ausgeht, sieht er das Handeln der Drei doch differenziert und schreibt, dass der Vater „plant und befiehlt“, der Sohn „ausführt und erschafft“ und der Geist „nährt und wachsen lässt“⁶.

Athanasius (ca. 296-377) vertritt mit Nachdruck die Göttlichkeit des Geistes und verbindet den Geist eng mit dem, den er das Wort (Logos), die Weisheit und das Bild nennt: „Der Geist ist nämlich nicht außer dem Logos, sondern ist im Logos“, und indem der Geist im Wort ist, ist er in Gott.⁷ Aufgrund seiner Überzeugung von der Einheit zwischen Wort und Geist ist Athanasius imstande, die bestehende Lehre vom Schöpferwort auf eine klarer artikulierte Theologie vom Schöpfergeist auszudehnen: „Denn der Vater schafft alles durch den Logos im Geiste. Denn wo der Logos ist, dort ist auch der Geist, und was durch den Logos geschaffen wird, hat aus dem Geiste vom Logos die Kraft des Seins.“⁸ Sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Neuschöpfung in Christus handeln die Drei in einem einzigen und ungeteilten Akt, doch auf je unterschiedliche Weise: Der Vater „schafft und erneuert“ alles durch den Sohn und im Heiligen Geist.⁹ Athanasius sieht den Geist als denjenigen, der „die Schöpfung dem Logos verbindet“.¹⁰ Der Geist ist das einigende Band zwischen dem Wort und jedem Geschöpf in Gottes schöpferischem Akt, und er ist das einigende Band zwischen dem Wort und den Menschen im Leben der Gnade. Durch den Heiligen Geist wird die Gemeinschaft zwischen der Schöpfung und dem Wort überhaupt erst möglich.

Ambrosius von Mailand formuliert in seiner 381 entstandenen Schrift *Über den*

Denis Edwards ist außerordentlicher Professor am Theologie-Department der Flinders-Universität, Australien. Er ist Priester der Erzdiözese Adelaide. Veröffentlichungen u.a.: Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit (2004); Ecology at the Heart of Faith (2006); How God Acts: Creation, Redemption and Special Divine Action (2010). Anschrift: Catholic Theological College, 34 Lipssett Terrace, Brooklyn Park, SA 5032 (South Australia), Australien. E-Mail: Denis.edwards@flinders.edu.au.

Heiligen Geist eine bemerkenswert klare Theologie vom Schöpfergeist. Er hebt hervor, dass der Geist derjenige ist, der den Geschöpfen das Leben bringt. Mit dem Vater und dem Sohn ist der Geist der Schöpfer aller Dinge.¹¹ Insbesondere die Anmut und Schönheit der Schöpfung sieht er als das Geschenk des Geistes. Der Heilige Geist, der uns der neuen Schöpfung in Christus entgegenführt, ist auch bei der ursprünglichen Schöpfung machtvoll am Werk.¹² In einer Art Geist-Christologie beschreibt Ambrosius den Geist als „den Urheber“ der Inkarnation. Wenn „die Leibesfrucht das Werk des Geistes ist“¹³, wenn der Geist für die Menschwerdung verantwortlich ist, dann heißt dies implizit, dass es nichts gibt, das der Geist nicht geschaffen hat. Der Geist Gottes ist der *Urheber* sowohl der Schöpfung als auch der Menschwerdung. Abschließend schreibt Ambrosius: „So können wir nicht daran zweifeln, dass der Geist, den wir als den Urheber der Fleischwerdung des Herrn kennen, Schöpfer ist.“¹⁴

Alle Dinge sind durch die Weisheit Gottes und im lebengebenden Geist geschaffen, und unsere Erlösung geschieht durch die Fleischwerdung der göttlichen Weisheit in der Macht des Geistes. Dieses Verständnis der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geist und Weisheit/Wort brauchen wir, wie ich hier darlegen will, für eine angemessene zeitgenössische ökologische Theologie. Vor diesem Hintergrund möchte ich mich nun einem nicht weniger grundlegenden strukturellen Element einer solchen Theologie zuwenden: der inneren Beziehung zwischen der Schöpfung und der neuen Schöpfung in Christus.

II. Eine ökologische Theologie sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung in Christus

In diesem Abschnitt möchte ich darlegen, dass eine wahrhaft christliche ökologische Theologie nicht in der Abgrenzung gegen die Erlösungstheologie, sondern nur dann gefunden werden kann, wenn die Schöpfung und das erlösende Christus-Ereignis als Einheit gesehen werden: Der Gott der Schöpfung ist der Gott, der uns in Jesus von Nazaret und im Pfingstgeist Gottes ureigenstes Selbst schenkt. Die christliche Schöpfungstheologie und die christliche ökologische Theologie sollten sich bei ihrer Positionsbestimmung nicht nur auf die Erfahrung der natürlichen Umwelt und auf all das beziehen, was die Wissenschaften in dieser Hinsicht an Erkenntnissen zu bieten haben; sie sollten sich auch nicht nur auf die Schöpfungstexte des Alten Testaments beziehen, so grundlegend diese auch sind; sondern sie sollten sich auf das beziehen, was sie für das entscheidende Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte halten: das Christus-Ereignis.

In diesem Ereignis wird Gott als sich selbst mitteilende Liebe geoffenbart: In dem fleischgewordenen Wort und dem ausgegossenen Geist wird uns Gottes ureigenstes Selbst übereignet. Rahner weist darauf hin, dass diese göttliche Selbstmitteilung, weil sie wahrhaftig Gottes Selbstoffenbarung ist, in unserer endlichen

Geschichte authentisch zum Ausdruck bringt, wer Gott ist. Göttliche Selbstmitteilung kann daher für das gesamte göttliche Handeln als charakteristisch gelten: für Schöpfung, Gnade, Menschwerdung und die letztendliche Verwandlung aller Dinge.¹⁵ Schöpfung und erlösende Inkarnation, Schöpfung und Neuschöpfung in Christus sind eins in Gottes trinitarischem Akt der Selbstmitteilung. Gott beschließt, das Nichtgöttliche in Liebe an Gottes Selbst teilhaben zu lassen, und so geschieht Schöpfung.

Im Rückgriff auf eine theologische Tradition, die mit der franziskanischen Schule in Verbindung gebracht und anhand von Duns Scotus (1266-1308) beispielhaft erläutert wird, vertritt Rahner die Auffassung, dass Gott sich von Beginn an frei dazu entschlossen hat, eine Welt zu erschaffen, in der das Wort Fleisch und der Geist ausgegossen werden würde. Diese Auffassung sieht das Christuseignis weder als Ergänzung zur Schöpfung noch als bloßes Heilmittel gegen die Sünde. Vielmehr ist Gottes Selbstmitteilung in der Inkarnation der eigentliche Zweck und Sinn der Schöpfung. Die Erschaffung des Universums ist Teil von Gottes grundlegender Entscheidung, sich selbst in Liebe dem Nichtgöttlichen zu schenken.¹⁶

Im Licht der Inkarnation also bedeutet Schöpfung nicht nur, dass Gott ein endliches Anderes erschafft, sondern dass Gott diesem endlichen Anderen Gottes eigene Wirklichkeit aus freien Stücken mitteilt. Dieser Sichtweise zufolge entsteht das Universum und entwickelt sich das Leben auf der Erde im Prozess der Selbstmitteilung Gottes. Gott ist diesem Prozess oder jedem beliebigen Geschöpf niemals fern, sondern alledem stets in sich selbst verschenkender Liebe immanent. Die Selbstmitteilung des transzendenten Gottes „ist das Immanenteste an der Kreatur“¹⁷. Rahner sieht Gottes rettende Gegenwart „bei den Menschen eher als formale denn als effiziente Kausalität: Durch sie werden wir alle verwandelt und erfüllt, weil Gott uns Gottes eigenes Selbst im Geist mitteilt. Ohne vom Feuer der göttlichen Unendlichkeit verzehrt zu werden, sind wir imstande, Gottes Leben als unsere eigene Erfüllung zu empfangen. Rahner vertritt ferner die Ansicht, dass diese göttliche Einwohnung durch Gnade die beste uns zur Verfügung stehende Analogie für die grundlegende Beziehung Gottes zu allen anderen Geschöpfen ist.“¹⁸ Jedes Geschöpf ist auf seine je eigene Weise dazu bestimmt, seine Erfüllung in Gott zu erreichen. Gott ist jedem Wesen schöpferisch so gegenwärtig, dass „der Welt die Wirklichkeit Gottes selber als ihre höchste Bestimmung mitgeteilt wird.“¹⁹

Das, was das christliche Gottesbild vor allem ausmacht, finden wir nur in der Inkarnation: Während Gott und die Welt auf ewig unterschieden bleiben, hat Gott Gottes Selbst der Welt der Schöpfung so geschenkt, dass Gott „die innerste Mitte der Wirklichkeit der Welt und die Welt in Wahrheit das Schicksal Gottes selber ist“²⁰. Durch den Geist wird das Wort Fleisch und nimmt Gott unwiderruflich Fleisch an. Die Auferstehung des gekreuzigten Jesus in der Kraft des Geistes bedeutet, dass das Wort Gottes für immer Fleisch, für immer Materie, für immer ein Geschöpf, für immer Teil des stofflichen Universums der Geschöpfe ist. In der Schöpfung, der Inkarnation und ihrem Höhepunkt, nämlich der Auferstehung,

übergibt Gott Gottes Selbst an diese Welt, an dieses Universum und seine Geschöpfe, und er tut dies ewiglich.

Das alles bedeutet, dass eine ökologische Theologie sowohl die Schöpfung als auch die Neuschöpfung in Christus berücksichtigen muss. Die Neuschöpfung ist keine Flucht vor der ursprünglichen Schöpfung und ganz gewiss nicht ihre Zerstörung, sondern ihr göttlich gegebenes Schicksal und ihre Vollendung in Erlösung. In einer ökologischen Theologie müssen Schöpfung und Neuschöpfung als aufeinander bezogen und voneinander abhängig verstanden werden.²¹

III. Eine Erlösungstheologie der vergöttlichenden Verwandlung der Menschen wie auch der anderen Geschöpfe

Eine dritte grundlegende Strategie für eine christliche ökologische Theologie besteht darin, eine Theologie der Erlösung oder Neuschöpfung in Christus zu formulieren, die das Christus-Ereignis in einer neuen Zeit zu verkünden und seine Bedeutung nicht nur für die Menschen, sondern für die ganze Schöpfung aufzuzeigen vermag. Eine solche Theologie würde die Reihe von neutestamentlichen Texten ernstnehmen, die von der Schöpfung und Versöhnung *aller Dinge* in Christus sprechen (1 Kor 8,6; Röm 8,18-25; Kol 1,15-20; Eph 1,9-10.20-23; Hebr 1,2-3; 2 Petr 3,13; Joh 1,1-14; Offb 5,13-14; 21,1-5; 22,13). Sie müsste eine praktikable Alternative zu den Theorien der Wiedergutmachung und stellvertretenden Sühne bieten, die nicht länger geeignet sind, der heutigen Zeit die gute Nachricht vom befreienden Gott Jesu zu vermitteln. Sie müsste dem ganzen Neuen Testament mit seinen unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen von dem, was Gott in Christus für uns tut, gerecht werden.

Paulus spricht in diesem Zusammenhang unter anderem von Verwandlung: „Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild *verwandelt*, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18; vgl. Röm 12,2; Phil 3,21). Durch das Handeln des Geistes werden wir in das Bild Christi verwandelt, der seinerseits die Ikone Gottes ist. Joseph Fitzmyer betrachtet dies als „eine der sublimsten“ paulinischen Beschreibungen des Christus-Ereignisses und weist darauf hin, dass die Autoren der griechischen Patristik von diesem Bild die Vorstellung der Vergöttlichung abgeleitet haben.²² Griechische Theologen wie Maximus Confessor verbinden dies mit der synoptischen Tradition von der Verklärung Christi und deuten seine strahlenden Gewänder als Hinweis darauf, dass auch die Schöpfung an dieser Verklärung teilhat.²³ Ich halte die Vorstellung von der vergöttlichenden Verwandlung für einen praktikablen Weg, der heutigen Zeit zu vermitteln, was Erlösung für die Menschen wie auch für die anderen Geschöpfe bedeutet.

Athanasius ist ein Theologe, der bei der Entwicklung einer Theologie der Vergöttlichung durch die Inkarnation eine zentrale Rolle spielt. Es ist wichtig

darauf hinzuweisen, dass es für Athanasius bei der Inkarnation nicht einfach um den Beginn des Lebens Christi, sondern um sein gesamtes Leben und insbesondere auch um seinen Tod geht. Gott tritt ein in das leibliche Dasein und Sterben, damit beide durch die Auferstehung verwandelt werden können. Das Wort Gottes wird menschlich, damit die Menschen vergöttlicht werden können.²⁴ Gewiss, wir besitzen nicht die göttliche Natur, aber wir erhalten durch die Gnade „an der göttlichen Natur Anteil“ (2 Petr 1,4). Athanasius vertritt die Überzeugung, dass diese vergöttlichende Inkarnation des Wortes auch andere Geschöpfe umfasst, die auf ihre eigene Weise an Gott Anteil haben. Ihm zufolge „erhält die gesamte Schöpfung im Geiste teil am Logos.“²⁵ Erlösende Vergöttlichung betrifft nicht nur die Menschen, sondern die gesamte Schöpfung, und beide werden im Geist dem Wort anverwandelt:

„In ihm also verherrlicht der Logos die Schöpfung, indem er sie durch Vergöttlichung und Annahme an Kindesstatt dem Vater zuführt. [...] Der Geist gehört also nicht zu den Geschöpfen, sondern ist der Gottheit des Vaters eigen, und durch ihn vergöttlicht auch der Logos die Geschöpfe. Der aber, durch den die Schöpfung vergöttlicht wird, kann selbst nicht außer der Gottheit des Vaters sein.“²⁶

Athanasius betrachtet den Geist eben deshalb als göttlich, weil in ihm die Schöpfung durch das Wort vergöttlicht wird. Der einwohnende Geist macht die Schöpfung dem Wort gleich. Zwar ist dies in seinem Denken vor allem und in einzigartiger Weise auf den Menschen bezogen, doch mit dem Menschen bezieht es sich auf einer gewissen Wirklichkeitsebene auch auf die gesamte Schöpfung. Die leibliche Inkarnation des Wortes, die Leben, Sterben und Auferstehen Jesu sowie die Ausgießung des Geistes umfasst, verwandelt alles Fleisch und nicht nur das Fleisch Jesu. Papst Johannes Paul II. hat diesen Gedanken weiterverfolgt. Er nennt die Inkarnation das „größte Werk“ des Geistes in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte und schreibt:

„Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was „Fleisch“ ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension.“²⁷

Erlösung in Christus, so meine ich, kann auf drei Ebenen als vergöttlichende Verwandlung verstanden werden: 1. Auf *menschlicher Ebene* beinhaltet sie die Sündenvergebung, die gnadenhafte Gerechtmachung, die Einwohnung des Heiligen Geistes, die Gotteskindschaft, die Gemeinschaft im Leben der Dreieinigkeit, die Berufung, Jünger zu sein, und das auferstandene Leben; 2. auf *stofflicher Ebene* ist die in der Auferstehung gipfelnde Inkarnation der Anfang der Verklärung des Universums mit all seinen Prozessen und Wesenheiten, „der das Ende schon in sich bergende Anfang der Verklärung und Vergöttlichung der Gesamtwirklichkeit“²⁸, wie Rahner es ausdrückt; 3. auf der *Ebene des biologi-*

schen Lebens bezieht sich die biblische Verheißung, auch wenn wir kein angemessenes Bild für die in Gott verwandelte Schöpfung haben, auf die Erfüllung der „ganzen Schöpfung“ (vgl. Röm 8,19), aller Dinge „im Himmel und auf Erden“ (Kol 1,20) in Christus, und dies schließt in irgendeiner für uns jetzt nicht vorhersehbarer Weise auch die anderen Lebewesen und das gesamte ineinandergreifende Gefüge des Lebens auf der Erde mit ein.

In Jesus von Nazaret nimmt Gott „Fleisch“ an, das verwandelt und vergöttlicht werden kann. Dieses Fleisch, so meine ich, umfasst jedes Wallaby, jeden Hund und jeden Delphin. Sie sind durch die ewige Weisheit Gottes geschaffen und haben durch den Geist Gottes, der in ihnen wohnt, auf eine irgendwie reale Weise Anteil an der Erlösung und Versöhnung in Christus. In dem fleischgewordenen Wort vereinigt sich Gott mit dem gesamten Leben auf der Erde samt all seinen evolutionären Prozessen in einem Ereignis, das zugleich radikale Gleichwerdung in Liebe und unbrechbares Versprechen ist.

IV. Erfahrung des Geistes und der Göttlichen Weisheit in der Schöpfung

Als ich kürzlich durch die Adelaide Hills spazierte, wurde ich durch die bloße Anwesenheit eines großen River Red Gum (*Eucalyptus camaldulensis*) aus meinen Gedanken gerissen. Er steht am Ufer eines Flussbetts, das im Sommer beinahe ausgetrocknet ist. Das Erste, was mir auffiel, war sein massiver Stamm, der im Durchmesser runde vier Meter misst und dessen sich abschälende Rinde in gedeckten Farben von Weiß über Grau bis in ein rötliches Braun changiert. Er ist um die 35 Meter hoch, und beinahe verloren in den blaugrünen Blättern seiner Krone schimmerte das strahlend blau, grün und orangefarbene Gefieder der Allfarbloris.

Ältere River-Red-Gum-Eukalyptusbäume werfen Äste ab; die so entstehenden Löcher bieten vielen Geschöpfen Unterschlupf. In Hochwasserzeiten dienen sie als Brutplätze für Fische, Krustentiere und Insekten, und ihre herabgefallenen Äste werden zum Lebensraum für viele Tierarten in Bächen und Flüssen wie auch an deren Ufern. Sie werden bis zu 700 Jahre alt. Der Baum, auf den ich gestoßen bin, muss schon lange vor der Besiedlung Adelaides durch die Engländer 1836 dort gestanden haben. Schon lange vor diesem Ereignis hat er wohl Generationen indigener Kaurna Schutz geboten, die im Winter von den Ebenen bei Adelaide in die Hügel gezogen sind, wo sie Unterschlupf, Feuerholz und Nahrung fanden.

Ich begegne diesem schönen alten Baum in einem Augenblick des Ineinsfallens, und seine Andersheit lässt mich verstummen. Ich werde ins Numinose geführt, das über das Menschliche und über die Worte hinausgeht, dem unkontrollierbaren und wilden Geist Gottes entgegen, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8). In der Begegnung mit diesem großartigen Baum und allem, was in ihm und um ihn herum lebt, ist der Geist erfahrbar als die unfassbare und unaussprechliche Gegenwart Gottes, als wunderbar kreative Fruchtbarkeit, als der Lebendigma-

chende aus dem Credo, als Hopkins' „köstlichste Frische“ die „tiefinnerst allen Dingen“ lebt.²⁹ Doch diese Erfahrung hat auch noch eine andere Seite. Im Geist kann ich diesen Eukalyptusbaum als Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes empfangen: Auf seine eigene, kreatürliche Weise drückt dieser Baum diese selbe ewige Weisheit Gottes aus, die in Jesus von Nazaret Fleisch wird und menschliche Züge trägt. Auf seine einzigartige, spezifische und begrenzte Weise ist er ein Geschenk und eine Gegenwart göttlicher Weisheit in unserer Welt, ein Offenbarungswort, das ruhig und schön vom ewigen Wort Kunde gibt.

¹ Nikos A. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965), 31-62. Vgl. Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* 1, London 1983, 157 (frz. Original: *Je crois en l'Esprit-Saint*, Bd. 1, Paris 1978; dt.: *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982) und *The Word and the Spirit*, London 1986 (frz. Original: *La Parole et le Souffle*, Paris 1984).

² Vgl. Congar, *The Word and the Spirit*, aaO., 85-100.

³ Vgl. ebd., 21-41.

⁴ *Gegen die Häresien*, 2, 30, 9; deutsche Fassung: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München 1912. Irenäus assoziiert die Weisheit natürlich mit dem Geist.

⁵ *Gegen die Häresien*, 5, 28, 4; vgl. auch ebd., 4, Vorrede 4; 4, 20, 1; 5, 6, 1.

⁶ *Gegen die Häresien*, 4, 38, 3.

⁷ Dieser wichtige Grundsatz der athanasianischen Pneumatologie findet sich in seinem dritten *Brief an Serapion*, Abschnitt 5; deutsche Fassung: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13, Kempten/München 1913, 468.

⁸ Athanasius, *Serapion* 3, 5, aaO., 467.

⁹ Athanasius, *Serapion* 1, 24, aaO., 437.

¹⁰ Athanasius, *Serapion* 1, 25, aaO., 439.

¹¹ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 32, englische Fassung in: *The Fathers of the Church*, Reihe 44, Washington 1951, 107.

¹² Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 33-34, aaO., 108.

¹³ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 38, aaO., 108.

¹⁴ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 41, aaO., 110.

¹⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg u.a. ²1976, 124.

¹⁶ Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie der Auferstehung Jesu*, in: K. Rahner/A. Darlap (Hg.), Bd. 1, Freiburg u.a. 1967, 419-426, hier insb. 422f, ders., *Inkarnation*, in: *Sacramentum mundi*, Bd. 2, aaO. 1968, 824-839, hier insb. 838f, sowie ders., *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln u.a. 1970, 227-241, hier insb. 231f.

¹⁷ Karl Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln u.a. 1967, 593-609, hier 601.

¹⁸ Was für die Gnade zutrifft, das gilt „in analoger Weise für das Verhältnis zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem von ihm herköünftigen Seienden“: Karl Rahner, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Einsiedeln u.a. 1983, 44.

¹⁹ Rahner, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, aaO., 237.

²⁰ Karl Rahner, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Einsiedeln u.a. 1983, 190.

²¹ Vgl. hierzu David Wilkinson, *Christian Eschatology and the Physical Universe*, London 2010, 86.

²² Ebd.

²³ Vgl. Andrew Louth, *Between Creation and Transfiguration: The Environment in the Eastern Orthodox Tradition*, in: David B. Horrell u.a. (Hg.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London 2010, 211–222.

²⁴ Vgl. Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, in der englischen Übersetzung von Robert Thompson, London 1971, 268–269.

²⁵ Athanasius, *Serapion*, 1, 23, aaO., 436.

²⁶ Athanasius, *Serapion*, 1, 25, aaO., 439.

²⁷ Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem: Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt* (18. Mai 1986), 50, deutsche Fassung im Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_ge.html (aufgerufen am 9. Juli 2011).

²⁸ Karl Rahner, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u.a. 1960, 157–172, hier 167; vgl. auch ders., *Zur Theologie der Auferstehung Jesu*, aaO., 423).

²⁹ Gerald Manly Hopkins, *Gottes Herrlichkeit*, in: ders., *Gedichte, Schriften, Briefe*, München 1954, 55.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Schöpfergeist und ökologische Ethik: ein uraltes Neuland

Elizabeth A. Johnson

Die Wahrnehmung der Großartigkeit der Erde als eines kleinen Planeten, auf dem es Leben gibt, wächst in unseren Tagen bei allen Völkern. Es ist eine ökologische Wahrnehmung, wobei ökologisch vom griechischen *oikos* stammt und Hausgemeinschaft oder Zuhause bedeutet: Dieser lebende Planet ist unser einziges Zuhause in dem riesengroßen Universum. Gleichzeitig wird uns zunehmend bewusst, dass das Handeln der Menschen den lebensstützenden Systemen der Erde tödlichen Schaden zufügt und dabei ihre Identität als Wohnort des Lebens verwüstet. Dieses Paradox signalisiert, dass die Zeit gekommen ist, die uralten Themen von der schöpferischen Einwohnung des Heiligen Geistes, vom heiligen