

## Die Welt – Gottes gute Schöpfung?

Die Ökologiekrise als Anfrage an die christliche Gotteslehre

Von Wendelin Knoch

### I. GRUNDLEGUNG

Als der englische Philosoph und Nationalökonom John Steward Mill (1806-1873) den Schutz von Minderheiten mit der Begründung empfahl, diese könnten morgen bereits die Mehrheit bilden<sup>1</sup>, konnte er nicht ahnen, in wie vielschichtiger Weise unsere Gegenwart seine diese pragmatische Sicht stützende Meinung bestätigen würde. Aus zunächst kaum beachteten Anfängen ist ein weitreichendes Umweltbewußtsein gewachsen, das sich mittlerweile auch in einer Fülle nichttheologischer und theologischer Publikationen äußert.<sup>2</sup> Für die katholische Theologie ergeben sich zudem in diesem Zusammenhang wichtige Impulse aus den innerprotestantischen Kontroversen, die mit Namen wie Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Paul Althaus verbunden sind, bis hin zur »Ökologischen Schöpfungslehre« von Jürgen Moltmann. Er stellt im Vorwort dieses Werkes zu recht fest: »Das Problem der Gotteslehre heute ist die Erkenntnis der Schöpfung ... Der theologische Widersacher ist heute der praktizierte Nihilismus im Umgang mit der Natur.«<sup>3</sup> Hier ist zutreffend zum Ausdruck gebracht, daß mit der Um-

---

1 Vgl. K.W. Deutsch, *Wie verstehen wir die Weltentwicklung?* (Paderborner Universitätsreden 19). Paderborn 1985, S. 18.

2 Vgl. A. Auer, *Umweltethik*. Düsseldorf 1984; H.U. von Balthasar, *Schöpfung und Trinität*, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 205ff.; J. Kard. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion angesichts der Krise von Friede und Gerechtigkeit*, in: ebd. 18 (1989), S. 113ff.; weiterhin O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. Freiburg 1986; V. Benda, *Der Weltkatechismus und der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, in: *Conc (D)* 25 (1989), S. 362ff.; A.J. Bucher, *Hoffen auf eine säkulare Ethik?*, in: *Die Kraft der Hoffnung*. FS J. Schneider. Bamberg 1986, S. 200-212; Gott als Garant der freien menschlichen Verantwortung; Ch. Frey, *Theologie und Ethik der Schöpfung. Ein Überblick*, in: *ZEE* 32 (1988) S. 47-59; A. Ganczy, *Theologie der Natur*. Zürich u.a. 1982; Ders., *Schöpfungslehre*. Düsseldorf 1983; Ders./J. Schmidt (Hrsg.), *Schöpfung und Kreativität*. Düsseldorf 1980; H.-Ch. Knuth/W. Lohoff (Hrsg.), *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung*. Hannover 1985; K. Marti, *Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes*. Stuttgart 1983; D. Mieth, *Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*. München 1982; W. Nethöfel, *Creatio, Creatura, Creativitas. Im Spannungsfeld zwischen Schöpfungslehre und Kreativitätsforschung*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 5 (1988), S. 68ff.; J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*. Salzburg 1980; A. Zottl, *Kirche zwischen Abtreibung und Kernenergie. Gibt es eine pastorale Pflicht gesamt-kirchlicher Parteilichkeit*, in: *MthZ* 39 (1988), S. 259-280; L. von Zschok, *Zu neuen Seinsdimensionen. Wir sind frei, verantwortlich, Teil der Schöpfung*. Genf 1986. Eine ausführliche Bibliographie (bis 1980) ist erstellt: K. Spreckelmeier, *Theologische Literatur zur Umweltkrise*, in: Ph. Schmitz (Hrsg.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*. Würzburg 1981, S. 213-223.

3 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985.

weltkrise, im Schöpfungsbegriff eingefangen, neben der Anthropologie vor allem die christliche Gotteslehre neu angefragt ist; denn sie bestimmt mit dem Bekenntnis zur Schöpfung der Welt Gott, den Schöpfer, als Herkunft und Zukunft der Welt und damit zugleich als den »Träger« ihrer Gegenwart. Das unterstreichen auch jene Schlagworte, welche die Anthropologie in den ökologischen Diskurs einfügen. Es ist der Mensch, dem als »Ebenbild Gottes« vom Schöpfer der Herrschaftsauftrag über die Erde gegeben ist. Wenn nun heute festzustellen ist, daß der Umweltkrise eine Ökologiekrise gefolgt ist, d.h. die auf die Umweltkrise reagierenden Ökologie-Bewegungen dort in eine Krise geraten sind, wo sie aus dem Nachdenken über »Umwelt« und ihrem engagierten Mühen um deren Schutz die Frage nach einer verbindlichen, tragenden Wert- und Zielvorstellung bewußt ausgeblendet haben, wird die Aufgabe um so deutlicher, von der christlichen Gotteslehre her, wie sie die Schöpfungslehre konturiert, nicht zuletzt die Leitlinien christlicher Ökologie zu zeichnen.<sup>4</sup>

Meine Ausführungen setzen weithin die sehr differenzierte exegetische Auslegung der einschlägigen alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriftstellen<sup>5</sup> ebenso voraus wie die ethischen<sup>6</sup> und praktisch-pastoralen Konsequenzen, die sich aus dem exegetischen Befund wie auch den systematischen Erwägungen zur Gotteslehre und der im Horizont der Schöpfungstheologie zugeordneten Anthropologie ergeben.

### 1) Zum Verhältnis von Welt und Mensch

#### A. DIE BEDROHTHEIT DER WELT ALS UM- UND MITWELT DES MENSCHEN: DER HORIZONT DER WELTVERANTWORTUNG

»Jede Theologie ist auf die Hl. Schrift gegründet, gründet alle theologischen Überliefe-

4 Vgl. K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*, in dieser Zeitschrift 7 (1978), S. 38-54; wörtlich schreibt er: »Nachdem die Fragen uns von Tag zu Tag deutlicher bedrängen, wäre es ein falscher Schluß, wegen des möglichen Mißbrauchs die Augen vor einer Problematik zu verschließen, die das Überleben der Menschheit betrifft. Es wird beim theologischen Bemühen auch nicht in erster Linie darum gehen können, irgendwelche konkreten Ratschläge z.B. für Wachstumsraten, für Sicherheitsprobleme der Kernenergie und für zulässige Quoten der Umweltverschmutzung anzubieten. Der Ansatzpunkt dürfte vielmehr da gelegen sein, wo gerade von den ökonomischen Studien her ein »Zwang zur Umorientierung« gefordert wird« (39).

5 Zur exegetischen Literatur F. Gragl, *Alttestamentlicher Schöpfungsglaube und seine Konsequenz für die Beziehung zwischen Mensch und Natur*, in: *Franziskanische Studien* 71 (1989), S. 42-57 (Lit., S. 56f.); weiterhin W. Beinert, *Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg 1974, S. 20-51 (2. »Die neutestamentliche Schöpfungstheologie«), ferner (zum AT): H.-W. Jüngling, »Macht euch die Erde untertan« (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: Ph. Schmitz (Hrsg.), a.a.O., S. 9-38 (Lit.).

6 K. Hilpert, *Verantwortung für die Natur, Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie*, in: *ThPh* 60 (1985), S. 376-399 (Lit., S. 377, Anm. 4); ferner: Ph. Schmitz, *Damit er den Garten bebaue und hüte* (Gen. 2,15) – *Das Gesetz der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise*, in: Ders. (Hrsg.), a.a.O., S. 89-118 (Lit., S. 118-121); W. Nethöfel, a.a.O., S. 80, Anm. 32, erinnert daran, daß »D. Mieth ... eine von Meister Eckhardt inspirierte und im Rahmen von H. Rombachs »Strukturontologie« gedeutete analogia creativitatis zum Ausgangspunkt seiner »narrativen Ethik« (macht) (Vgl. *Dichtung, Glaube und Moral*, Mainz 1976; *Moral und Erfahrung*, Tübingen 1976)«.

rungen auf die Hl. Schrift und führt wieder zu ihr zurück.«<sup>7</sup> Diese Worte unterstreichen die Notwendigkeit, gerade im Blick auf Welt und Mensch zunächst den Aussagen der Hl. Schrift Aufmerksamkeit zu schenken, ausgehend vom Buch Genesis. Hier wird in einer fundierten Auslegung der beiden Schöpfungsberichte, so wie sie die Exegese vielfach vorgelegt hat, erkennbar, daß die sich vor allem auf Gen 1,26ff. berufenden Vorwürfe zu kurz greifen, die – von Carl Amery<sup>8</sup> über Dennis L. Meadows<sup>9</sup> bis zu Eugen Drewermann<sup>10</sup> reichend – das Christentum bzw. das jüdisch-christliche Erbe als Grund der Umweltzerstörung ausmachen. Im Buch Genesis nämlich ist die Schöpfung durch Gott ebenso betont wie die Tatsache, daß diese Welt als Lebensraum für den Menschen geschaffen ist. Im gestaltenden Umgang mit ihr soll der Mensch seine Gott-Ebenbildlichkeit einlösen. Es entspricht dem Willen Gottes, daß sich in der Welt, so wie wir sie heute erleben, nicht nur der von Gott gesetzte Anfang zum Ausdruck bringt, sondern auch das Schöpfung-verändernde Eingreifen des Menschen: »Die Idee einer unberührten Schöpfung (ist) allenfalls eine romantische, keinesweges eine theologische Idee.«<sup>11</sup> Das Handeln des Menschen wird allerdings nur dann Anerkennung der göttlichen Schöpfungsmächtigkeit sein, wenn es, geformt durch die dem Menschen eigene Freiheit, in Verantwortung gegenüber der Schöpfung geschieht und so die Erfüllung des göttlichen Herrscherauftrags an den Menschen der Welt zum Segen wird. »Gott schuf den Menschen als Sein Bild, als Gottes Bild erschuf er ihn. Als Mann und Weib erschuf er sie. Und alsdann segnete sie Gott, da Gott zu ihnen sprach: ›Seid fruchtbar und vermehret euch! Erfüllet die Erde, und machet sie euch untertan! Beherrscht des Meeres Fische, des Himmels Vögel und das Vieh und all Getier, das auf der Erde kriecht!«<sup>12</sup> Gerade heute, wo wir »die kritische Verletzlichkeit der Natur durch die technische Intervention des Menschen«<sup>13</sup> erkennen, ist diese Rückbesinnung auf den Anfang von brennender Aktualität. Nur dann nämlich, wenn der Mensch »im Sinne der von Gott geschaffenen Ordnung« sein Werk tut, »die Schöpfung als Gabe Gottes übernimmt und ihren Gabecharakter nicht verstellt, sondern sie Gabe Gottes sein läßt,

---

7 Papst Johannes Paul II, Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren (18. November 1980), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 112-117, hier 114.

8 C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1972.

9 D.L. Meadows u.a., Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell, hrsg. v. H.E. Richter. Stuttgart 1974, bes. S. 28-30.

10 E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. Regensburg 1981. – Dazu bemerkt K. Lehmann, a.a.O., S. 45: »Das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums ... So neu ist die These jedoch nicht. Sie findet sich schon früher bei dem amerikanischen Historiker Lynn White Jr., bei A. Toynebee, K. Löwith, F. Nietzsche und M. Heidegger.«

11 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg 1986, S. 48.

12 Gen 1,28, nach H. Haag, Am Morgen der Zeit (*Theologische Meditationen* 2). Einsiedeln 1963, S. 17; er erinnert (ebd.) daran, daß hier »eine Wertordnung« ausgesprochen ist. »Der ganze Bericht ist von unten nach oben aufgebaut. Dadurch, daß der Mensch zuletzt erschaffen wird, soll ausgesprochen werden, daß der Mensch über allen anderen Geschöpfen steht und daß über ihm niemand mehr steht als Gott.«

13 H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1979, S. 26.

bleibt sie gute Schöpfung Gottes«. <sup>14</sup> Wird aber im Blick auf die Welt der Schöpfungsgedanke aufgegeben, und zwar zugunsten eines wertfreien Umgehens mit vorgegebener Materie, so ist damit zugleich die menschlicher Beliebigkeit entzogene Basis solidarischer Weltverantwortung aufgegeben. Deshalb kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, daß die christlichen Kirchen gerade hier ihre gemeinsame Aufgabe entdeckt haben. In der Sorge um Menschen und Welt werden sie sich noch in diesem Jahr auf einer Weltversammlung mit den Fragen nach »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« befassen. <sup>15</sup>

#### B. WELTMÄCHTIGKEIT UND MENSCHLICHE OHNMACHT: DER HORIZONT DES THEODIZEEPROBLEMS

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang eines der gewichtigsten Probleme unseres Glaubens. »Das vielerlei Übel in Weltlauf und Menschenleben war 1710 Anlaß für G.W. Leibniz, die ›Theodizee‹ – wörtlich: Rechtfertigung Gottes, nämlich angesichts dieses Befundes – zu veröffentlichen.« <sup>16</sup> Konnte Leibniz noch der Meinung sein, die bestehende Welt sei die bestmögliche, so steht uns heute vor allem eine Welt vor Augen, die sich nicht nur als durch den Menschen gestaltete und von ihm auch verunstaltete Schöpfung darbietet. Wir erleben die Natur vielmehr auch als »Zerstörung, Kampf, Grausamkeit, Rücksichtslosigkeit«. <sup>17</sup> Was bringt sich hier zum Vorschein? Ist es das bis in die Tiefe der Negativität durchgetragene Ernstnehmen der Freiheit der Schöpfung oder ist es Ausdruck des Ur-Bösen, des Satans? Eine vermittelnde

---

14 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 49; verdeutlichend fährt er (ebd.) fort: »Wenn der Mensch dagegen die Schöpfung verdinglicht und dabei ausplündert, vergewaltigt, zerstört, so daß er ihr nicht mehr zum Segen wird, scheint auch ihr theologischer Ausdruckscharakter bis zur Unkenntlichkeit verzeichnet zu werden«; vgl. auch W. Kirchschräger, Welt im Alten und im Neuen Testament, in: Säkulare Welt und Reich Gottes, hrsg. v. P. Gordan. Graz/Wien/Köln 1988, S. 151-177, hier 155: »Welt« als Lebensraum des Menschen kann demnach nicht säkularisiert und losgelöst von Gott gedacht werden. Das gilt sowohl im Blick auf den Ursprung, vor allem aber auch hinsichtlich ihres Bestandes und ihrer Eigenschaft als Lebensraum des Menschen. Die Stellung der Schöpfungsberichte als I. Kapitel der Bücher des Mose entspringt folglich nicht nur einer einfach historisierend rückblickenden Absicht der Redaktoren, sondern sie erhält grundsätzliche Bedeutung – wird doch der Mensch daran erinnert, welcher Herkunft und welcher Qualität, ja Güte jene Welt ist, auf der er nach dem Willen seines Gottes leben darf.«

15 Vgl. R. Lettmann, Unsere Verantwortung für die Menschen und für die Welt, in: *Bibel und Kirche* 44 (1989), S. 137; zum Begriff der »Solidarität« vgl. K. Hilpert, a.a.O., S. 379, Anm. 10; L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache. Freiburg 1981, führt aus, daß in anthropologischer Hinsicht »im Sinne der schon mit der Schöpfung gegebenen inneren Hinordnung des Menschen auf den Willen und die Gnade Gottes« durch den Sündenfall, die Sünde des »Egoismus«, auch die Gesellschaftsbeziehung des Menschen grundlegend gestört ist. »Der Egoismus wäre als ›Sünde der Gesellschaft‹ eine wesentliche Folge und ein Hauptbestandteil des *peccatum originale*« (342).

16 Zit. n. W. Kern, Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung, in: Ders./H. Pottmeyer/M. Seckler, HFTh I. Freiburg 1985, S. 195-217 (Lit.), hier 206.

17 K. Hilpert, a.a.O., S. 190; vgl. auch: P. Schoonenberg, Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hrsg. v. W. Zauner. Wien 1986, S. 147: »Geschöpfliche Selbstbestimmung hat immer die Möglichkeit, deviant zu sein; ... die Möglichkeit zum Abweichen, zur Verweigerung, zum Übel ist das Nicht-Göttliche der Welt, sozusagen ihre Transzendenz nach unten. Im vormenschlichen Raum ereignet sich das Übel im Fehlgehen der Evolution, in Katastrophen, in Vernichtung.«



Antwort wird davon ausgehen, daß die Schöpfung für den Menschen »Teil seines Menschseins (ist), auf das er konstitutiv angewiesen ist«. <sup>18</sup> Gerade deshalb aber muß auch die Wirklichkeit der Ursünde, von der uns die Schrift Zeugnis gibt, hier einbezogen werden. So erinnert das ökumenische Dokument *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*, als gemeinsame Erklärung des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz 1985 publiziert, daran, daß der Mensch von Anfang an »seiner Bestimmung zur schöpfungsgemäßen Welterhaltung und Weltgestaltung ›ausgewichen ist‹ und dadurch nicht nur sein eigenes Dasein, sondern die Erde überhaupt (verändert hat)«. Die Erzählung von der Ursünde des Menschen (Gen 3) zeigt – so wörtlich – »bemerkenswerterweise, daß sich die Urverfehlung des Menschen Gott gegenüber auch auf die Schöpfung auswirkt ... Tödliche Kräfte werden freigesetzt (Gen 4,8-16)«. <sup>19</sup>

## 2) Die Welt, gute Schöpfung Gottes

### A. DIE »WELTLICHKEIT« DER WELT ALS HERAUSFORDERUNG

#### FÜR DEN CHRISTLICHEN GLAUBEN: DER HORIZONT DER SCHÖPFUNGSDIGNITÄT

Noch zu Beginn der Neuzeit hat die naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt aus einer selbstverständlichen Verankerung im Schöpfungsglauben gelebt. So stellt z.B. Johannes Kepler (1571-1630) <sup>20</sup>, der seit 1587 bis 1594 in Tübingen studiert hat, als Tatsache fest: »Die Geometrie, vor der Entstehung der Dinge von Ewigkeit her zum göttlichen Geist gehörig, ... hat Gott die Vorbilder für die Erschaffung der Welt geliefert, und mit dem Bild Gottes ist sie in den Menschen übergegangen.« <sup>21</sup> Weil der Mensch also in der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Natur die Gedanken Gottes als des Schöpfers der Natur lesen kann, bestätigt sich hier die Ebenbildlichkeit des Menschen, indem er Gottes Schöpfergedanken in der Mathematik nachzudenken imstande ist. Schon Nikolaus Cusanus (1401-1464) hatte in diesem Zusammenhang vom Menschen als einem »alter deus« gesprochen. Heute ist dagegen eher das Gegenteil zu konstatieren. Die Würde, die der Welt vom Schöpfungsgedanken her zugesprochen wird, ist durch menschliche Schöpfung vielfach überlagert. »Die Welt der neuzeitlichen Technik ... scheint jede Transparenz für ein jenseits ihrer selbst liegendes Geheimnis verloren zu haben; sie hat

18 K. Hilpert, a.a.O., S. 391; vgl. G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 83ff.

19 Nr. 53, S. 35f.; vgl. auch K. Lehmann, a.a.O., S. 51, der mit Verweis auf Röm 8,19-22 feststellt: »Jedenfalls rechnet auch das Neue Testament mit der Verfluchung der ganzen Kreatur wegen der menschlichen Urverfehlung.« – O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg 1983, S. 35, erinnert daran, daß es für eine theologische Anthropologie nicht ausreicht, »in der Schöpfungsperspektive ... nach den idealen Strukturen des menschlichen Daseins (zu) fragen. Eine theologische Anthropologie muß ... den Menschen als Sünder von vornherein in den Ansatz miteinbeziehen – sonst ist sie noch vornezeitlich.«

20 Vgl. F. Stuhlhofer, Naturforscher und die Frage nach Gott. Berneck 1988, hier: Johannes Kepler, Auf der Suche nach der göttlichen Weltharmonie, S. 121-126.

21 E. Scheibe, Gibt es eine Annäherung der Naturwissenschaften an die Geisteswissenschaften?, in: *Universitas* 42 (1987), S. 5-18, hier 10.

aufgehört, sich als Schöpfung Gottes zu verstehen.«<sup>22</sup> So herausgefordert, muß die christliche Schöpfungslehre verdeutlichen, daß die Tiefendimension der Welt von ihrem *Ursprung* her zu begründen ist. Denn die Schöpfung aus dem Nichts, die *creatio ex nihilo*, impliziert die Realität einer Zukunft, die »mit Recht als Paradigma der Transzendenz beschrieben« werden kann.<sup>23</sup> Dem korrespondiert die Erfahrung des Menschen, daß er – in Auslotung seiner Freiheit –, obschon an die Zeit gebunden, in der Zeit auf Zukunft hin entscheidet. Daß dies sinnvoll ist, läßt sich nur dann von Gott her begründen, wenn er als Schöpfer selbst der Sinn der Schöpfung ist.

#### B. »MIT DER WELT AUF DEM WEG ZU GOTT«:

##### DER THEOLOGISCHE HORIZONT DER MENSCHHEITS- UND WELTGESCHICHTE

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Konsens mit der Theologie seiner Zeit Schöpfung in strenger Anthropozentrik gewürdigt: »Alles auf Erden (ist) auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen.«<sup>24</sup> Genauer gesagt, ist die »Schöpfung ... auf den Menschen als Partner der Heilsgeschichte Gottes bezogen.«<sup>25</sup> Bevor Welt und Mensch in ihrer Bezogenheit genauer zu bedenken sind, ist zunächst auf Gott zu schauen; denn Schöpfung ist als Selbstoffenbarung Gottes die Heilsbotschaft der lebensschaffenden Liebe Gottes als wirkmächtige Gegenwart und Lebensgrund. Das Bekenntnis zur Schöpfung impliziert deshalb ihren Erhalt und ihre Vollendung als Neuschöpfung durch Gott. Von Gott her ist der Mensch in diese Heilsbotschaft einbezogen, weil er in seiner Geschöpflichkeit nicht nur Teil der Welt ist, sondern auch an ihrer Geschichte teilhat. So lernt der Mensch, die Tatsache, daß er als »Gottes Ebenbild« geschaffen ist, tiefer zu verstehen. »Wenn die Schöpfung als der Anfang des Wegs Gottes mit den Kreaturen mit dem Ziel ihrer Vollendung in der Heiligkeit Gottes verstanden wird, dann wird der Mensch zum Mitvollstrecker eines geschichtlichen Auftrags und zum »Partner Gottes.«<sup>26</sup> Zugleich vermag der Mensch, sich selbst als Teil der

22 Chr. Link, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: G. Altner (Hrsg.), a.a.O., S. 166-195, hier 193.

23 Vgl. ebd., S. 189. – Dem Menschen, für den mit der Eröffnung dieser Zukunft zugleich der Raum der Freiheit gewährt ist, strahlt von diesem Anfang her die Sinnhaftigkeit seines Tuns auf – unbeschadet des Wissens um die bleibende Möglichkeit der Perversion zum Verderblichen, Bösen. Siehe dazu P. Hünermann, Glaube als Weg in die Ankunft Gottes und die Zukunft des Menschen, in: A. Kolb (Hrsg.), Glaube – Wissen – Zukunft. Graz/Wien/Köln 1987, S. 121-133, hier 131f. – Dazu stellt A. Darlapp, Art. »Geschichtlichkeit«, in: HthG 1, S. 491-497, hier 493, ergänzend fest: »Von da aus wird Gegenwart gebildet und erfahren als das Ereignis der Freiheit in der Einheit von entzogen-behaltenen Vergangenheit und ankommend-ausländiger Zukunft.«

24 *Gaudium et Spes*, 12, schreibt das Konzil weiter: »Die Hl. Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch »nach dem Bild Gottes« geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen«; vgl. auch H. Haag, a.a.O., S. 23. – Bedenkenswert – gegen voreilige theologische Kritik – ist, was H. Jonas, a.a.O., S. 201, schreibt: »Die Menschheit, seit sie da ist (was entwicklungsgeschichtlich vorherging, entzieht sich jeder Vorstellung von innen), ist immer schon da und nie erst herbeizuführen«, – mit Verweis auf Adam, der »ganz gewiß keine Zukunftsfigur auf Erden (ist)« (402, Anm. 15).

25 B. Langemeyer, Die Frohe Botschaft von der Schöpfung, in: *Franziskanische Studien* 71 (1989), S. 69-77, hier 69.

26 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 87; A. Ganoczy, Art. »Schöpfung«, in: NHthG 4, hrsg. v. P. Eicher.

Schöpfung begreifend, auch zu erkennen, daß in der von Gott der Schöpfung eröffneten Zukunft auch das eigene Heil beschlossen liegt. Unbeschadet der tiefen Spuren, welche die Sünde der Menschheits- und Weltgeschichte eingegraben hat, sind Welt und Mensch auf dem Weg zu ihrer Vollendung in Gott.<sup>27</sup>

Damit lenken wir unseren Blick auf Gott.

## II. GOTT, DER SCHÖPFER

### 1) Gott und Natur

#### A. DAS PROBLEM

In der allgemeinen Diskussion um die Zuordnung von Gott und Natur (als Umschreibung des theologisch besetzten Begriffs »Schöpfung«) drängen sich zwei unzureichende Positionen auf.<sup>28</sup> Angesichts der eminenten Umweltprobleme wird *zum einen* die Meinung vertreten, gerade wegen des praktischen Anliegens der Umweltdiskussion dürfe in den ökologischen Diskurs Gott nicht eingeführt werden. Ansonsten werde das Anliegen verraten, weil es Sache des Menschen sei, im Blick auf die Natur die notwendigen Wertvorstellungen zu gewinnen und zu verteidigen. – Dem steht *zum anderen* die Ansicht konträr gegenüber, es sei längst an der Zeit – in Ablösung des früheren Rekurses auf den biblischen Herrschaftsbefehl –, nachdrücklicher auf den göttlichen Auftrag zur Bewahrung der Erde zu verweisen. Ohne hermeneutische Reflexionen ist hier also unmittelbar auf göttliche (biblisch greifbare) Weisungen rekurriert, um die Notwendigkeit eines auch für den Christen geforderten Einsatzes für die Umwelt zu unterstreichen durch die Einführung Gottes als einer autoritätsverstärkenden Größe.

Die Problematik beider Positionen leuchtet unmittelbar ein. Hier stehen sich nämlich die Überzeugung einer unerschütterlichen, subjektiven Wissenschaftlichkeit und die ei-

---

München 1985, S. 113-122, weist unter der Überschrift »Schöpfung als Gemeinschaft der Geschöpfe« (S. 120-122) darauf hin, daß zu den Schwerpunkten heutiger Forschung u.a. die eschatologische Ausrichtung des Schöpfungsglaubens gehört: »Eschatologischer Schöpfungsglaube drängt zur gesellschaftlichen Praxis, wenn auch seine Ausgangsbasis ein vertrauensvolles Beschauen der Christusgestalt bleibt« (121f.).

27 Der Mensch als »Ebenbild Gottes ... kommt ... nur mit der vielfältigen Schöpfung zur Vollendung. Er bedarf ihrer zu seiner eigenen Vollendung«: G. Langemeyer, Grundlegende Aspekte einer systematischen Pneumatologie, in: ThGl 80 (1990), S. 3-21, hier 19. – W. Kern hat in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß bereits in der Väterzeit dem Gedanken der Welterhaltung durch den Schöpfergott die Überzeugung korrespondiert, daß die fortschreitende Schöpfung den Menschen allmählich auf Gott hin vollende; vgl. W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, S. 464-545. Gottes Vorsehung erhält die Welt in ihrem Sein und Wirken: auf den Menschen hin, ebd. S. 529-544, hier 534. Daran ändert auch die Sünde nichts. Freilich zeigt der Sündenfall: »Der Wille ist nie neutral, der Mensch bleibt gebunden an Voraussetzungen, und er trägt sich selbst in das Neue hinein, das er schaffen will. Daß aber auch diese gebrochene Kreativität getragen wird von jenem absoluten Schöpfungswillen Gottes, der auch im Kontingenten einen wirklichen Neuanfang ermöglicht: Das ist der Inhalt des 3. Hauptsatzes der christlichen Schöpfungslehre, der die Liebe Gottes als das Christusgeheimnis der Schöpfung aussagt«: W. Nethöfel, a.a.O., S. 80; vgl. auch K. Hilpert, a.a.O., S. 391.

28 Zum folgenden vgl. R.M. Bucher, Die ökologische Krise – eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens, in: ThGl 79 (1989), S. 19-41, hier 29f.

ner ebenso selbstsicheren religiösen Subjektivität gegenüber. Und dies heißt konkret: Im ersteren Falle wird der Wert der Natur nicht aus dieser selbst heraus abgelesen, sondern er wird ihr zugesprochen. »Der Wert der Natur ist eine Etikette.«<sup>29</sup> Im zweiten Fall, in dem das eigene Verstehen biblischer Texte Maßstab ist für eine Gewichtung ihrer Aussagen über den Wert der Natur, wird die Autorität Gottes als einzig wertbestimmend angesehen. »Der Wert der Natur ist eine Verordnung Gottes.«<sup>30</sup>

## B. DIE LÖSUNG

Sollen die beiden genannten Positionen in ihrer Einseitigkeit überwunden werden, erweist es sich als notwendig, den von der Hl. Schrift her gewonnenen christlichen Gottesbegriff präzise zu konturieren und dann in einem zweiten Schritt in seinen trinitarischen Implikationen auszufalten. Für diese theologischen Überlegungen kann ein philosophischer Zugang hilfreich sein. Selbst wenn man mit Immanuel Kant (1724-1804) dem Gottesbegriff keine materiale Erkenntniserweiterung zubilligt, vermag er doch dem Denken einen Horizont zu geben. Diese These setzt zum einen *philosophisch* voraus, daß die Metaphysik als »*philosophia ultima*« – nicht also als »*philosophia prima*«<sup>31</sup> – verstanden wird. D.h.: Metaphysik entspringt dort – dies ist der Ausgang der Überlegungen –, wo die philosophische Reflexion die Frage nach dem zureichenden Grund, konkret nach dem Modus des eigenen Daseins stellt. – Diese Definition der Metaphysik ist also abgeleitet aus der Absolutheit des in seinem Denken absoluten Subjekts, wobei allerdings die Momente von Faktizität und Absolutheit im Begriff des Denkens und der Subjektivität in fundamentalem Gegensatz zu Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831)<sup>32</sup> gewichtet sind. Für Hegel ist nämlich gerade das Moment der Endlichkeit und Faktizität *nur* Moment, das als solches in der Reflexion aufgehoben werden muß. Denn ihm ist nicht nur der Selbststand, sondern auch – angesichts des allein Wahren der Absolutheit – die Wahrheit abzusprechen. – Dem gegenüber ist hier, wie oben formuliert, davon ausgegangen, daß »auch das Moment der Faktizität und Endlichkeit ein eminent Affirmatives (ist), nämlich jenes andere der Absolutheit, auf das die Absolutheit sich muß beziehen können, um wahrhaft Absolutheit zu sein.«<sup>33</sup> – Die These einer umfassenden Horizonterweiterung durch den Gottesbegriff setzt zum ande-

29 Ebd., S. 29, Anm. 19 (als Zitat von B. Ott). Er weist (ebd., 25) darauf hin, daß diese Position in ihrer Willkür Frucht der aufklärerischen Kritik ist, die sich bereits im Deismus des 18. Jahrhunderts zu Wort meldet. Der Deismus bestreitet den Schöpfungscharakter der Welt in ihrer Geschichte, läßt diesen vielmehr nur für den Anfang gelten. Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts hat sich – hier konsequent weiterdenkend – jeglichen Schöpfungsgedankens im Blick auf die Welt dadurch entledigt, daß er sich selbst als ein Modell zur Erklärung der Komplexität der Welt versteht, und zwar nicht aus einem gottgesetzten Anfang ihrer Geschichte, sondern aus dieser selbst, vor allem aus ihrer neu erkannten enormen Dauer.

30 Ebd., S. 30ff.

31 R.M. Bucher, a.a.O., S. 31, wo diese Position zutreffend als durch »Dogmatismus« bestimmt gekennzeichnet ist (als Zitat von H. Wagner, a.a.O., S. 406): »konzipiert als Theorie einer »erfahrungsjenseitigen, immateriellen und prozeßfreien Gegenstandssphäre.« (23).

32 Vgl. H.F. Fulda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: *Klassiker der Philosophie II*, hrsg. v. O. Höffe. München 1981, S. 62-92.

33 H. Wagner, a.a.O., S. 409, zit. bei R.M. Bucher, a.a.O., S. 31, Anm. 24.

ren *theologisch* voraus, daß der Gottesbegriff auch im Blick auf die Welt (und ihren jetzigen Zustand) Perspektiven eröffnet, »die ohne ihn nicht in den Blick kämen«. <sup>34</sup> Und tatsächlich erweist sich der biblische Gottesbegriff als wesentlich bipolar, geprägt von Universalität und Partikularität. Dies gilt nicht nur im Bezug auf den Gott Israels, der immer der weltmächtige Gott bleibt. Unüberbietbar in seine letzte Tiefe geführt wird diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, welcher der Schöpfung, der uns empirisch greifbaren Umwelt, ihre Transzendenz eröffnet, und zwar gerade dadurch, daß er – erlösend – Gott in seiner ewigen Transzendenz als der Welt bleibend zugewandte, sie tragende Liebe offenbart. Konkreter Ansatz und universale Perspektive gehören also im biblischen Gottesbegriff zusammen. »Man kann (deshalb) nicht nur die Welt im Horizont Gottes thematisieren, ohne daß jene dadurch ihre Eigenständigkeit verliert, sondern auch von Gott im Horizont der Welt sprechen, ohne daß Gott seine Souveränität einbüßt.« <sup>35</sup> Das Letztgenannte hat die christliche Theologie bis in unser Jahrhundert streng theozentrisch interpretiert: Gott, der zu jeder Zeit von seiner Schöpfung unabhängig ist, hat die Welt primär zu seiner eigenen Verherrlichung geschaffen. Eine Neubesinnung auf das Christusereignis aber hat diese Perspektive aufgesprengt. <sup>36</sup> – Das belegt exemplarisch die sogenannte *Erklärung von Stuttgart* unter dem Thema »Gottes Gaben – unsere Aufgabe«, verabschiedet vom Forum »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) am 22. Oktober 1988. In diesem Text beginnt die »Theologische Einleitung« des Abschnittes »Bewahrung der Schöpfung« mit der Feststellung: »Gott hat die Welt geschaffen und bleibt in seiner Schöpfung gegenwärtig. Ihre Bewahrung ist allen Menschen von Gott aufgetragen (vgl. Gen 2,15). Wir Christen glauben, daß die gesamte Schöpfung von der Liebe Gottes getragen bleibt, die sich in Jesus Christus offenbart.« <sup>37</sup> – »Die Schöpfung ist Gottes Weg mit der Welt.« <sup>38</sup>

---

34 Ebd., S. 32. Da die in den Kontext von Schöpfung eingebundene Gottesaussage des Buches Genesis noch nicht unmittelbar trinitätstheologisch aufzuschlüsseln ist, fällt die kosmologische Weite dieser Erzählung um so mehr ins Gewicht. Dabei verbindet sich in einem »nachweisbaren Zusammenhang zu den ökologischen und systemtheoretischen Überlegungen der Gegenwart« (Chr. Link, a.a.O., S. 189) die Frage nach der Zukunft der Welt mit Gottes wirkmächtiger Gegenwart. Die Relativität der Zeit wird dabei durch die Erfahrung erschlossen, »daß Gott in alten Verhältnissen neue Verhältnisse schafft« (ebd., Anm. 38). Will man mit Karl Barth die Ewigkeit als »Quellort der Zeit« (KD III/I, S. 689; III/I, S. 75f.) interpretieren, so heißt dies genauer, daß es in Bezug auf Gott die »transzendente Zeit« ist, eben »die Zukunft Gottes«, die sich in der phänomenalen Zeit, dem uns zuhandenen Maß, als Bedingung für die Möglichkeit zeitlicher Phänomene darstellt (vgl. ebd., S. 190f., Anm. 41).

35 Ebd., S. 33; J. Ratzinger, Art. »Schöpfung«, in: LThK IX, Sp. 460-466 (Lit.), hier 464, schreibt, daß eine vertiefte »Lehre von Gottes Ewigkeit ... diese nicht bloß negativ als Unzeitlichkeit, sondern als schöpferische Seinsmächtigkeit verstehen lehrt«.

36 Vgl. dazu ebd., Sp. 463: »Dadurch, daß (im neutestamentlichen Schöpfungsglauben) der Mensch Jesus von Nazareth als einer gesehen wird mit dem welterschaffenden Wort Gottes, welches zugleich der Sinn ist, um dessentwillen die Welt gesetzt wurde, erscheint in einer radikalen Weise der Mensch als Ziel der Schöpfung, freilich nicht irgendeine Art von Menschsein, sondern der eschatologische Mensch Jesus Christus, in den hinein die ganze Menschheit und mit ihr der Kosmos als in die Erfüllung ihres Sinnes versammelt werden soll.«

37 Nr. 4.1, S. 40ff.

38 R.M. Bucher, a.a.O., S. 37; und deshalb kann dieser Weg letztlich nicht scheitern. Da nämlich die Welt vom Schöpfer her »eine unendliche Perspektive« besitzt, würde die Annahme eines Scheiterns dieser Schöpfung – auch im kleinen Teil von Welt und Mensch – bedeuten, daß mit der

## 2. Trinitarische Implikationen

### A. DAS BEKENNTNIS ZUM DREIFALTIGEN GOTT IM LICHT DES BEKENNTNISSES ZUR WELT ALS SCHÖPFUNG

Thomas von Aquin (1225-1274) sieht – in seiner geistmetaphysischen Trinitätslehre Augustinus folgend<sup>39</sup> – die Schöpfung im »engstmöglichen Zusammenhang mit dem dreieinen Leben Gottes.«<sup>40</sup> Deshalb, so sagt er, »war die Erkenntnis der göttlichen Personen für uns notwendig, ... um recht über die Erschaffung der Dinge zu denken«; denn »wie die göttliche Natur ..., so kommt auch die Schöpferkraft, obwohl sie den drei Personen gemeinsam ist, diesen doch in einer gewissen Ordnung zu; denn der Sohn hat sie vom Vater, der Hl. Geist aber von beiden.« Und so »haben die göttlichen Personen gemäß der Eigenart ihres eigenen Hervorgangs ursächlichen Einfluß auf die Erschaffung der Dinge ... Gott der Vater hat die Schöpfung gewirkt durch sein Wort, das der Sohn ist, und durch seine Liebe, die der Hl. Geist ist; und demgemäß sind die Hervorgänge der Personen die Gründe für die Hervorbringung der Geschöpfe.«<sup>41</sup>

Diese Rückgründung der Schöpfung in Gott als immanent trinitarisches Geheimnis ist heilsgeschichtlich in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Logos unüberbietbar konkret geworden, auf ihn hin ist deshalb alle Schöpfungswirklichkeit zu lesen; und von ihm her wird darum auch verständlich, was das apostolische Credo mit dem Satz zum Ausdruck bringen will: »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde.«<sup>42</sup> Die Allmacht Gottes ist keine lieblose Mächtigkeit; Gottes Gutheit, so sagt Origenes<sup>43</sup>, ist der Grund der Schöpfung. Von Gott in ewiger Freiheit geschaffen, offenbart die Schöpfung die unendliche Lebens- und Liebesfülle Gottes. Deshalb kann auch die Selbstmitteilung des Vaters in Schöpfung hinein nur durch den Sohn im Hl. Geist geschehen, ist für uns das Bekenntnis zum »Vater« nicht ohne die Botschaft des »Sohnes« zu gewinnen, des seit Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters gezeugten Logos.<sup>44</sup>

Von hierher erschließt sich des weiteren das neutestamentliche Bekenntnis: »Der Sohn ist ›das schöpfungsmächtige Wort‹ (vgl. Joh 1,3; Kol 1,16f.). Der Schöpfung

Schöpfung »die Aktualisierung von Gottes ewiger und unwandelbarer Urnatur, seiner Kreativität, als dem unbegrenzten Reichtum aller Realitäten« (ebd., 37) an ihre Grenze geführt, Gott damit folgerichtig als der in seinem Wesen schöpferische Gott gezeugt wäre. Die »seinsmäßige Verbindung (der Schöpfung) mit Gott (ist) gerade durch die kosmologische Christusrolle garantiert«: L. Scheffczyk, a.a.O., S. 41.

<sup>39</sup> Vgl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München 1964, bes. S. 81-108.

<sup>40</sup> W. Kern, *Auslegung des Schöpfungsglaubens*, a.a.O., S. 477-494, hier 487.

<sup>41</sup> S.Th. I; zit. ebd.

<sup>42</sup> NR 250.

<sup>43</sup> Origenes, *De principiis* (PG II, 230); zit. n. L. Scheffczyk, a.a.O., S. 37.

<sup>44</sup> Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal 2*, S. 317-397 (Lit., S. 398-401), hier 356: »durch die glaubende Begegnung mit Jesus Christus, dem ›Sohn‹ schlechthin, und mit dem Hl. Geist als dem inneren Prinzip unserer Sohnschaft und unserer absoluten Nähe zu Gott wird dieser ursprungslose Gott erfahren als der Vater des Sohnes, als ›zeugendes Prinzip‹, als Quelle, Ursprung und Prinzip der ganzen Gottheit (DS 490, 525, 3326)«.

vorausgehend, ist ›das Wort im Anfang noch wortlos, weil reine Liebesfülle‹ (v. Balthasar). Und doch findet die Schöpfung in dem Logos, in dem sich der göttliche Urgrund, der Vater, innertrinitarisch auszeugt<sup>45</sup>, ihre Nähe zu Gott. Denn: »In ihm ist alles geschaffen« (Kol 1,16), und so ist er das Band zwischen Gott und der Welt, »das die ganze Gottinnigkeit ohne das Gott-inne-Sein der Schöpfung erklärt, ohne die Distanz zwischen Gott und der Welt aufzuheben.«<sup>46</sup> Als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes ... wurde der Sohn zugleich das Urbild aller Schöpfungsdinge.«<sup>47</sup> Durch ihn weisen diese wieder zurück in die innertrinitarische ewige Liebe.

Somit ist von hierher drittens der Blick auf den Hl. Geist gewendet, den »Liebhaber des Lebens«. »Vom Pneuma her ist das Gegenüber der Schöpfung zum Schöpfer nicht ein Außerhalb Gottes.«<sup>48</sup> Vielmehr kommt die Schöpfung, vom göttlichen Pneuma unterfangen, »in Gott zu stehen.«<sup>49</sup> Deshalb ist der Hl. Geist »der eigentliche Erfüller des Schöpfungsplans, indem er das vom Sohn begonnene Offenbarungswerk vollendet und damit, als die Grundgabe und Übergabe der Liebe zwischen Vater und Sohn an die Welt, auch das Schöpfungswerk des Vaters.«<sup>50</sup> So wird durch ihn erkennbar, daß »das Christusereignis aus pneumatologischer Sicht ... Vollendung des Schöpfungswerkes (ist; überdies gibt) die Schöpfung im Pneuma dem geschöpflichen Werdesein seine Würde als endlich-begrenzte Spiegelung des göttlichen Logos.«<sup>51</sup> »Die logostheologische und die pneumatologische Schöpfungslehre«<sup>52</sup> kommen in Christus zusammen, und so hat die Lehre vom Hl. Geist, in der westlichen Theologie »ortlos« geworden<sup>53</sup>, in der Christologie im Horizont von Schöpfung und Neuschöpfung wieder ihren festen Platz gefunden. »Durch (den Geist) wirkt Gott in der Schöpfung und in der Geschichte.«<sup>54</sup>

Ist aber der Geist »Prinzip der Schöpfung als Ausfluß der Liebe Gottes und Teilhabe

45 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 42; vgl. H.U. von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: MySal 2, S. 15-45 (Lit.), hier 17, Anm. 1.

46 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 42.

47 Ebd., S. 44, der fortfährt: »Als Logos und als Weisheit des Vaters kommt ihm zugleich die Funktion des Urbildes oder der Exemplarursächlichkeit der Schöpfung zu. In diesem Sinne sind auch Hebr. 1,3 und Jo 1,3 zu deuten.« Vgl. dazu: W. Beinert, a.a.O. Hier erinnert er einleitend daran, daß eine Christologie die Aussage nicht ausblenden darf, »daß Christus eine wichtige Rolle in der Schöpfung spielt« (13). Zur trinitätstheologischen Ausfaltung vgl. ebd., S. 76-88.

48 B. Langemeyer, Die frohe Botschaft, a.a.O., S. 76; vgl. auch J. Moltmann, a.a.O., S. 12: »Mit dem Titel ›Gott in der Schöpfung‹ habe ich Gott den Hl. Geist gemeint. Gott ist ›der Liebhaber des Lebens‹, und sein Geist ist in allen Geschöpfen.« – W. Kern, Theologische Auslegung, a.a.O., S. 477-494, hier 477, schreibt: »Vom Vater durch den Sohn im Hl. Geist‹ wurde die Welt erschaffen. Diese trinitarische Formel, die sich bei Augustinus (Comm. Jo-Ev. 20,9; PL 35, 1561) findet, ist die theologische Interpretation der Botschaft des NT.«

49 B. Langemeyer, a.a.O., S. 76; vgl. auch: W. Kern, Theologische Auslegung, a.a.O., S. 487f.: »Wie der Vater sich und alle Kreatur ausspricht durch das Wort, das er zeugte ..., so liebt er sich und alle Kreatur durch den Hl. Geist.«

50 H.U. von Balthasar, Schöpfung und Trinität, a.a.O., S. 205-212, hier 212.

51 B. Langemeyer, Grundlegende Aspekte, a.a.O., S. 16.

52 Ders., Die frohe Botschaft, a.a.O., S. 75.

53 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 277.

54 W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 308.



an Gottes Sein<sup>55</sup>, dann ist der Blick zugleich zurückgelenkt auf Gott als das uns bleibend entzogene Geheimnis.

B. GOTT, DAS »MYSTERIUM STRICTE DICTUM« – SELBST-BESTIMMT IN SEINER NÄHE ZUR WELT:  
DER GOTT DER GESCHICHTE

Alles bisher Gesagte muß vor der Wahrheit bestehen können, daß Gott uns ein undurchdringlich-ewiges Geheimnis bleibt. Andererseits aber ist angesichts der Schöpfung ebenso festzuhalten, daß die Betonung Gottes als eines *mysterium stricte dictum* nicht als Ungeschichtlichkeit interpretiert werden darf. »Nur weil Gott die absolute Herkunft der Geschichte ist und damit über die Bedingungen der Wirklichkeit verfügt, kann er auch deren absolute Zukunft sein.«<sup>56</sup> Als der lebendige »Gott der Geschichte« (W. Kasper) hat er sich in Jesus Christus geöffnet.

»Indem Jesus Christus die Herrschaft Gottes ansagt und bringt und indem sie uns in ihm begegnet, geschieht eine radikale, vorbehaltlose Kommunikation zwischen Gott und uns. Er selbst teilt in Jesus all das Unsere und all das Seine. Nichts von sich ist draußen aus dem Geschenk, das er in Jesus Christus uns macht; nichts von uns ist draußen aus der Geschichte, die Gottes eigene Geschichte ist.

Jesus Christus ist also nicht nur Organ der Gottesherrschaft, die über ihm liegt; und ebenso wenig ist er Gottes Untergehen, Gottes Sich-Verlieren in die Immanenz, in Welt und Geschichte. In Jesus kommt Gott ganz hinein in die Geschichte – und bleibt doch über ihr. Nur, wo er über ihr bleibt, ist sein Innesein in ihr heil-sam, erlösend.«<sup>57</sup>

III. EIN THEOLOGISCHER AUSBLICK: DIE WELT, GOTTES GUTE SCHÖPFUNG

Angesichts der Krisen, die unsere Welt erschüttern, ist die Frage bedrängend, ob die Welt noch als »Gottes gute Schöpfung« gelten kann. Eine Antwort aber, die befriedigt, kann aus christlicher Perspektive nur gewonnen werden, wenn wir nicht nur von der Schöpfung auf Gott zurückfragen, die Welt nicht nur auf Gott hin lesen, bemüht, »Gott in allen Dingen zu finden«. Soll nämlich christliche Weltdeutung nicht einfach dort in Konkurrenz stehen zu anderen nichtchristlichen Interpretationen, wo es um konkrete Ökologieprobleme geht, dann müssen wir den Versuch wagen, gleichsam von Gott her auf Schöpfung und Welt zu schauen und in ihr auf den Menschen. Das aber kann nur gelingen, wenn wir Gott als das ewige Geheimnis dreifaltig-einer Liebe in den Blick nehmen. In dieser Perspektive kann nämlich Gott in seiner Immanenz nicht als eine uns entzogene und damit letztlich als *solche* uns nicht existentiell betreffende Glaubensaussage gewichtet werden. Theologie zu treiben, von Gott mit Johannes (1 Joh 4,8) als dem bleibenden Geheimnis der ewigen Liebe zu reden, bestätigt vielmehr die Nähe dieses

55 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, S. 279.

56 W. Kasper, *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie*, in: *Die Frage nach Gott*, hrsg. v. J. Ratzinger. Freiburg 1973, S. 143-161, hier 153.

57 Kl. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln 1976, S. 34; vgl. dazu auch den wertvollen Beitrag von W. Breuning, Art. »Gott/Trinität. B. theologisch«, in: *NHtG 2*, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, S. 133-149.

Gottes zur Welt. Nur wenn wir so bekennen, daß Gott sich uns nicht nur faktisch in seiner schöpferischen Allmacht, sondern als die ewig uns entzogene Liebesglut geoffenbart hat, und zwar nicht nur in jener Innerlichkeit, von der uns die Mystiker reden, sondern gerade in dem, was in uns selbst, in unserer Umwelt- und Mitwelt aufstrahlt, nehmen wir Gott als ewige Heilswirklichkeit ernst. Und zugleich wird gerade deshalb das faktisch geschundene Antlitz der Erde zur Anklage, weil wir von Gott her die Güte der Schöpfung verkünden dürfen, ihre Schönheit, in der das ewige *pulchrum* Gottes aufstrahlt. »Schöpfung ist Ausdruck Gottes«<sup>58</sup>; sie ist »Zeichen und wirkmächtiges Medium seiner Selbstoffenbarung und Selbstgabe«.<sup>59</sup> Für den Christen ist in dieser Aussage angesichts des Kreuzes jede weltfremde Idealisierung ausgeschlossen. Aber im Glauben an die Auferstehung bzw. die Auferweckung des gekreuzigten Herrn muß sich der Christ den Einflüsterungen entziehen, die mit Verweis auf die sogenannten *facta bruta* einen durchtragenden Sinngrund der Welt negieren. Das Werden in Geschichte, und hier hat Karl Rahner bleibend Gültiges ausgesagt, ist »ein Mehr- und ein Neuwerden«<sup>60</sup>, das Erreichen einer größeren Seinsfülle. »Das aber besagt: Werden muß, soll es wirklich ernstgenommen werden, als wirkliche Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung, aktive Einholung seiner Fülle durch das Leere begriffen werden.«<sup>61</sup> Wo aber »das endlich Wirkende innerlich zu einer wirklichen aktiven Selbsttranszendenz (ermächtigt ist)«<sup>62</sup>, dort erweist sich die Präsenz des je entzogenen, aber eben doch bleibend gegenwärtigen Mysteriums Gottes. Der (oft persönlich auch erschreckenden) Gotterfahrung korrespondiert die Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung in vermittelter Unmittelbarkeit. Weil Gott der Gott ist, der sich uns in Jesus Christus als Liebender, als Vater, Sohn und Geist geoffenbart hat, weil der Vater den Sohn gesandt, der Sohn sich als Sühne für uns hingegeben und – seinen Geist in die Welt aushauchend<sup>63</sup> – in eben diesem Geist der Welt seine bleibende Gegenwart geschenkt hat –, weil all das die Wirklichkeit dieser Welt geworden ist, deshalb ist die innertrinitarische Wirklichkeit Gottes die uns tragende Heilswirklichkeit. Es ist der Vater, der als der den Sohn seit Ewigkeit Zeugende »Urbild aller Vaterschaft« ist, und der auch dort, wo menschliche Vaterschaft zum Zerrbild wird, zum seelenlosen Tyrannen verkommt, die Chance gewährt, unbeschadet aller Depravationen stets neu von Vaterschaft zu sprechen – den Mann ermutigend, in liebender Begegnung mit seiner Frau Vater zu werden. – Und dieser Vater, dem ewig gezeugten Sohn in der Hauchung des Geistes verbunden, entäußert sich selbst in die Schöpfung hinein. So erscheint »das Christusereignis« aus pneumatologischer Sicht als »Vollendung des Schöpfungswerkes«. Und das heißt: Wo das Böse, das eine Macht vorgibt, die es letztlich nicht hat<sup>64</sup>, über das Gute triumphiert, das sich ohn-

---

58 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 37 (u.ö.).

59 Ebd. (S. 40f.) schreibt G. Greshake weiter: »Das hätten wir als Überzeugung des Glaubens auch in den gegenwärtigen ökologischen Diskurs einzubringen.«

60 Vgl. K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutionen Weltanschauung (*Schriften zur Theologie* 5). Einsiedeln 1962, S. 183-221.

61 W. Kasper, Jesus, a.a.O., S. 68f.

62 Ebd., S. 69.

63 Joh 19,30.

64 W. Knoch, Marginalien zur gegenwärtigen Diskussion über theologische Grundlagen, in: *Pastoralblatt* 32 (1980), S. 35-43, hier 43.

mächtig der Zerstörung überantwortet sieht – wo die Sinnhaftigkeit der Schöpfung nicht mehr aus dem Augenschein heraus erkannt werden kann, erinnert die christliche Gotteslehre daran, daß Welt- und Menschenwürde deshalb nicht untergehen können, weil die im Pneuma gewirkte Schöpfung all dem, was geschöpftlich geworden ist, seine Würde gibt, und zwar als endlich-begrenzte Spiegelung des göttlichen Logos. – Zugleich wird in dieser Perspektive jedes »Herr-Sein« des Menschen als Lebenslüge entlarvt, jenes »Herr-Sein«, das sich von Gott meint emanzipieren zu können, mag es sich in der Zerstörung der Schöpfung oder auch im Engagement für die Umwelt äußern. Von Gott her denkend, ist nämlich auch die Vorläufigkeit der Schöpfung nicht zu leugnen. Die innertrinitarische Liebesfülle, aus der heraus die Welt geschaffen ist und darin der Mensch als »Ebenbild Gottes«, zieht den Menschen und die Schöpfung als dessen Um- und Mitwelt gleichsam wieder zurück in dieses innertrinitarische Leben. Von Gott her kann der Mensch deshalb lernen, sich selbst neu zu verstehen. Das Sich-Spiegeln Gottes (als des immanent Trinitarischen) in der Schöpfung findet seine Vollendung nicht nur in der *visio beatifica*, die dem Menschen in ewiger Seligkeit diesen Gott als »transzendenten Urgrund aller Geschichte«, und Geschichte damit als Heilsgeschichte erkennbar werden läßt.<sup>65</sup> Als Abbild Gottes ist der Mensch gerade das Geschöpf, das in der Betrachtung des eigenen Gesichtes, aus dem das Antlitz Jesu Christi hervorleuchtet, sich als transparenter Spiegel der unerschöpflichen Liebesmacht Gottes, des »bleibenden Geheimnisses der Welt«<sup>66</sup> bejahen darf. Die Intelligibilität, Schönheit und Ordnung des Kosmos überschreiten in unermeßlicher Weise unsere Welt, die unser Lebensraum ist. Gerade weil es im Lichte des Christuseignisses aber sinnvoll ist, an die Wahrheit zu glauben, daß sich Gott als das bleibende ewige Heilsgeheimnis geoffenbart hat, als der Gott, der gerade deshalb der Heil-, weil Zukunft-Setzende ist, ist die Ökologiekrisis nicht nur Anfrage und Impuls zu praktischem Engagement, aus christlichem Welt- und Menschenbild erfließend; sie wird zum nachdrücklichen Impuls für die christliche Gotteslehre, auch dort, wo sie sich der immanenten Wirklichkeit Gottes spekulativ zuzuwenden hat, dessen eingedenk zu sein, daß sie von einem Heilsmysterium spricht. Weil dieser Gott sich in der Welterschöpfung als der bleibend Heil-Schaffende geoffenbart hat, Weltgeschichte und Heilsgeschichte damit koextensiv sind, deshalb entspricht auch das von Karl Rahner formulierte Axiom: »Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt«<sup>67</sup> in seiner Umkehrung nicht nur der inneren Logik der Gotteslehre, sondern ist als Grundwahrheit des christlichen Glaubens zutiefst selbst Evangelium, frohe Botschaft für die geschundene Schöpfung, sicher aber vor allem und zunächst für uns.

65 Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, a.a.O.

66 Vgl. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977.

67 K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«* (*Schriften zur Theologie* 4), S. 115; Ders., *Der dreifaltige Gott*, a.a.O., S. 328.