

# Eucharistie und Ökologie

VON JOSEF SCHÜTT

## I.

Wir sind die Schöpfung! Dieser Satz offenbart weder eine Anmaßung noch einen Machtanspruch des Menschen, sondern er macht deutlich, daß wir, die Menschen, dazugehören und nicht darüber stehen. „Der Mensch hat von allen Geschöpfen etwas: Er hat das Sein mit den Steinen gemeinsam, das Leben mit den Bäumen, das Fühlen mit den Tieren, das Erkennen mit den Engeln. Wenn der Mensch also mit allen Geschöpfen etwas gemeinsam hat, dann ist er in irgendeiner Weise die ganze Schöpfung“ (Gregor der Große, † 604).

Es ist merkwürdig, daß der abendländische Mensch in seinem Verhältnis zur Schöpfung zwei einander ausschließende Positionen entwickelt hat, die nur darin übereinstimmen, daß sie Mensch und Welt voneinander trennen: zum einen das Gefühl des Ausgeliefertseins an die Mächte der Welt, die Angst vor ihrer Gewalt, ihre Erhebung zu Göttern, die völlige Unterwerfung. Zum anderen die Entgötterung der Welt und der Dinge in dem Versuch, sich von ihnen zu befreien, eine Haltung, die den totalen Machtanspruch des Menschen über die Schöpfung hervorbringt.<sup>1</sup> Der immer wieder dafür verantwortlich gemachte Satz der Genesis (1,28): „Unterwerfet sie (die Erde = die Welt) euch und herrscht . . .“ begründet keinen Anspruch des Menschen auf Gewaltherrschaft über die Schöpfung, ebensowenig das Recht auf deren restlose Ausnutzung. Offensichtlich ist dieser Genesisimperativ durch Fehlinterpretation im Sinne eines Mensch-Welt-Dualismus verstanden und als Rechtsgrundlage einer Despotie des Menschen über die Schöpfung angewandt worden. Der zweifellos ausgesprochene Auftrag und der daraus folgende Anspruch aber sind in den Kontext, gleichsam in das Koordinatensystem der gesamten Schöpfungserzählung eingebunden und können daher nur aus diesem System heraus sachgemäß interpretiert werden, d. h. die Macht des Menschen über die Schöpfung erfährt Inhalt, Ziel und Maß in der Macht Gottes über sein Werk, die das eigentliche Thema dieser Erzählung ist.<sup>2</sup> Die Macht Gottes aber ist dienende Macht; ihr Ziel ist die Vollendung der auf Zukunft angelegten Schöpfung, keineswegs lediglich die Entfaltung des Menschen.

Wenn es in vorchristlicher Zeit Fehlinterpretation der Genesis und ihr entsprechend Fehlentwicklung des Mensch-Welt-Verhältnisses gegeben

hat, so wäre, wie wir sehen werden, mit der Inkarnation des Logos und der von ihr ausgehenden Theologie jeglicher Fehler behoben worden, wenn nicht ein allgemeiner abendländischer Anthropozentrismus den Welt-Mensch-Dualismus unüberwindlich befestigt hätte.

## II.

Es erscheint ratsam und notwendig, sich kurz mit zwei Synonymen des Wortes „Schöpfung“ zu beschäftigen, mit den Begriffen „Natur“ („natura“) und „Kreatur“ („creatura“): Seiner Urbedeutung nach bezeichnet das Wort „natura“ alles Geborene, das sich trotz seines Geboren-Seins immer noch im Zustand des Geboren-*Werdens* befindet, das also dadurch charakterisiert ist, daß es Zukünftigkeit, antizipatorische Verheißung besitzt. Ebenso verhält es sich mit dem Wort „creatura“. Beide Wörter sind Partizipien des *Futur*. (Obgleich sie ursprünglich Neutra im Plural sind, werden sie wie Substantive weiblichen Geschlechts behandelt.) Auch der Mensch ist „natura“ oder „creatura“, insofern er nicht als ein einfachhin Seiender, sondern als ein Werdender in Dasein gesetzt ist.<sup>3</sup>

Das zukünftige Ziel von Mensch und Schöpfung, dem die Macht Gottes und die dem Menschen verliehene Macht zugeordnet sind, ist somit gebunden an die Synthese zweier Freiheiten: an die Freiheit des Schöpfers und an die Freiheit des Menschen; es gibt keine Macht ohne Freiheit.

Es ist durchaus zutreffend, wenn Karl Rahner sagt, die Natur sei in ihrem Wesen „potentia oboedientialis“. Die Macht, offen zu sein für die geschenkte Zukünftigkeit, sei nicht nur eine Eigenschaft der Natur unter vielen, sondern geradezu ihre Substanz.<sup>4</sup> Diese Macht ist eben jene Freiheit, die der Schöpfung im Menschen geschenkt ist. Es ist die menschliche Freiheit, die in dialektischer Spannung mit der göttlichen Freiheit zwar ungetrennt, aber auch unvermischt eine ist. Da es der Logos Gottes ist, „durch den alles geworden ist und ohne den nichts von dem wurde, was geworden ist“ (Joh 1,3), der das ungetrennte und unvermischte Zusammensein der beiden Freiheiten ermöglicht, kann gesagt werden, die Schöpfung sei logosförmig oder sie besitze sakramentale Struktur.<sup>5</sup> Das Wort „sakramental“ bezeichnet das Zusammensein und das Zusammenwirken göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit.<sup>6</sup> Das Sakrament ist nämlich göttliche Wirklichkeit, die zugleich weltliche Wirklichkeit ist, und weltliche Wirklichkeit, die göttliches Sein in sich birgt. Daher ist das gottmenschliche Dasein Jesu Christi *das* Sakrament schlechthin: Urbild und Ursprung aller Sakramente und all dessen, was die Bezeichnung „sakra-

mental“ verdient. Die Inkarnation ist die vollkommene Verwirklichung von Sakramentalität: Sie bedeutet „*Fleischwerdung*“ des Logos, der Gott ist (Joh 1,1.14). Dies aber heißt *Menschwerdung* des Logos: „Alles Fleisch wird Gottes Heil sehen“ (Lk 3,6); Gott „hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10). Cyrill von Alexandrien († 444) besitzt diesen Ganzheitsblick noch und vermag ihn in Worte zu fassen: „Denn die gesamte Natur findet sich in Christus, insofern er Mensch ist . . . Weil er Mensch wurde, hatte er in sich die ganze Natur, um sie ganz zu erneuern und wiederherzustellen.“<sup>7</sup>

### III.

Jede Wirklichkeit, die Zukünftigkeits besitzt, existiert als eine sich wandelnde Wirklichkeit.<sup>8</sup> Sofort entsteht die Frage, wer Subjekt dieser Wandlung ist: eine von außen wirkende Macht, die sich wandelnde Wirklichkeit selbst oder vielleicht die Synthese dieser beiden? Die Frage läßt sich mit dem Hinweis auf die Logosförmigkeit der Schöpfung, nämlich auf ihre sakramentale, inkarnatorische Struktur beantworten, auf das ungetrennte und zugleich unvermischte Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf; deren Synthesis in der Sorge für die Schöpfung ist das Subjekt dieser Wandlung.

#### 1. Die erste Wandlung

Man kann in analoger Weise von einer „natürlichen“ *potentia oboedientialis* der Schöpfung sprechen. Diese bedeutet das Hingeordnetsein der vom Menschen noch nicht bearbeiteten Natur auf Bearbeitung durch den Menschen, ihre Fähigkeit und ihr Bedürfnis, sich wandeln zu lassen. Die Natur „gehört“ gewissermaßen dem Menschen und seinem Anspruch. Zuweilen ist dieses kulturelle Tun als die Herstellung einer „zweiten Natur“ bezeichnet worden.<sup>9</sup> Diese Formulierung ist zweifellos insofern hilfreich, als sie die Dichotomie von Natur und Kultur bestreitet und deutlich macht, daß Kultur nicht neben oder gar über der Natur steht, vielleicht als deren Überwindung zu gelten hat, sondern daß Kultur eine Stufe der Natur selbst ist. Jedoch stellt das Zahlwort „die zweite“ die Einheit von Natur und Kultur wieder in Frage; denn das zweite ist eben nicht identisch mit dem ersten. Die Kultur ist aber eine Weise des Daseins der Natur.

Uralte Zeichen des Aufgehobenseins der Natur in der Kultur sind Brot und Wein; denn sie sind Dinge, die es in der „ersten Natur“ nicht gibt, die vielmehr ihr Dasein einer Wandlung verdanken, die der Mensch an „Pro-

dukten“ der „ersten Natur“ vornimmt, an den Früchten des Feldes und des Weinstocks; Brot ist „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“; Wein ist „Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit“<sup>10</sup>. In dem wandelnden Tun des Menschen liegt zugleich ein Tun der Schöpfung selbst vor, so daß mit Recht gesagt werden kann: die Schöpfung *wandelt sich* von Getreide zu Brot, von Trauben zu Wein. Zu allen Zeiten haben die Menschen, wenn sie Brot und Wein priesen, gewußt, daß in den Körnern und in den Trauben „potentia oboedientialis“ verborgen ist, die ihnen „Hoffnung“, Möglichkeit und Fähigkeit der Aufhebung zu Brot und Wein verleiht.

Man kann die Frage stellen, warum Getreide und Trauben dem Menschen „entgegenkommen“. Wonach sehnen sie sich? Worauf hoffen sie? Stehen Brot und Wein in der Weltrangordnung der Dinge höher als Getreide und Trauben? Besitzt die glanzvolle Skulptur Michelangelos einen höheren Wert als der unbearbeitete Marmorblock, den der Meister von seinem „Überschuß“ befreit, um die bereits von jeher „eingeschriebene Figur“ sichtbar zu machen? „Der größte Künstler kann nichts ersinnen, was ein einziger Marmorblock nicht in sich trüge, verborgen unter der Oberfläche, von der es mit überflüssigem Stein zugedeckt ist; und nur die Hand, die dem Geiste gehorsam ist, dringt zu der Gestalt in der Tiefe.“

Doch dann in Marmor Schlag auf Schlag

Lockt die Gestalt der Meißel aus dem Steine,

Damit sie rein, wie er gewollt, erscheine,

Und neubeseelt, erblickt sie so den Tag.<sup>11</sup>

Wartet der Block auf Michelangelo? Hofft die in seinem Inneren gefangene und bis zu ihrer „Geburt“ gehegte Gestalt auf Befreiung? Die unvollendeten Skulpturen Michelangelos in der Academia zu Florenz bejahen diese Frage unmißverständlich.

Solche Wandlung – von bloßem Getreide zu Brot, von Trauben zu Wein, vom Marmorblock zum Kunstwerk, von Steinen zu Kathedralen, von Metall zu Maschinen, alle Wandlung, die das ausmacht, was wir Kultur nennen – geschieht zwar auch, um „das Herz des Menschen zu erfreuen“ (Ps 104,15), aber sie geschieht nicht nur zu diesem Ziel; sie läßt sich nicht allein anthropozentrisch erklären. Sondern sie geschieht um der Vervollkommnung der Schöpfung willen; denn jede Wandlung befreit eine der zahllosen „einbeschriebenen Figuren“ von dem sie gefangen haltenden „Überschuß“. Der Marmorblock enthält unzählige dieser Figuren, und es ist an dem Künstler, in voller Freiheit eine davon zu wählen, um sie zum Dasein zu befreien.

Kultur ist also die neue Gestalt der Natur – keine „zweite Natur“ neben oder über der ersten –, auf die die Natur von allem Anfang an in der Gabe der „*potentia oboedientialis*“ hingeordnet ist. Die Hervorbringung und die Erhaltung der neuen Stufe der Entfaltung fordert jenen „*labor improbus*“, von dem Vergil spricht; sie verursacht gleichsam „Geburtswehen“ und erzeugt auf diese Weise „Unbehagen“, jenes Leiden, das mit jeglicher Entstehung verbunden ist. Dies aber spricht nicht gegen die Einheit von Natur und Kultur.

## 2. Die zweite Wandlung

Uralte Erfahrungen und Überlegungen haben die Menschen veranlaßt, Brot und Wein in besonderer Weise als Vergegenwärtigung der gesamten, aus ihrem Urzustand in eine höhere Gestalt gewandelten Natur anzusehen. Es mag sein, daß gerade diese beiden „Kulturprodukte“ zu den ersten Ergebnissen des wandelnden Tuns des Menschen gehören. Wichtiger jedoch erscheint die Erfahrung, daß sie als Nahrungsmittel nützlich sind und daß sie „das Herz des Menschen erfreuen“; sie sind schön, sie gefallen dem Auge, dem Gaumen, der Nase. Wenn man bedenkt, welches Glück es für den Menschen bedeutet, selbst etwas zu schaffen, das von ihm Geschaffene zu betrachten und es von anderen bewundern zu lassen, so versteht man, warum er seine Glanzleistungen, Brot und Wein, zu Repräsentanten alles dessen macht, was durch Wandlung hervorgebracht werden kann.

Brot und Wein gelten zugleich als Antizipationen des natürlichen Vollendungszustandes der Schöpfung. Dieser ist nicht ihr letzter Vollendungszustand. Die Kultur, das Ergebnis der „ersten Wandlung“, ist nicht fähig, die Welt zu dem ihr bestimmten Ziel zu führen, auf das sie harret und das imstande ist, ihre Hoffnung zu erfüllen. Erst Inkarnation, d. h. Menschwerdung und Weltwerdung Gottes in seinem Logos, die Vereinigung des Schöpfers mit seinem Werk<sup>12</sup>, die eschatologische Dimension besitzt, ermöglicht die endgültige Vollendung der Schöpfung. Sie wird nicht „von unten“ gewirkt, sie kann nur „von oben“ geschehen. Wenn diese Wandlung zum Endgültigen antizipatorisch und sakramental-symbolisch sichtbar werden soll, so ist es leicht verständlich, daß sie an Brot und Wein, diesen hervorragenden Repräsentanten der natürlichen Vollkommenheit der Natur, zur Erscheinung gelangt. Von Brot und Wein sagt Jesus: „Dies ist mein Leib“ – „Dies ist mein Blut“ (Mt 26,26.27) und meint damit: „Das bin ich, der mensch- und weltgewordene Logos, der in Antizipation sakramental die gesamte Schöpfung – in Gestalt von Brot und Wein – in die

Einheit mit sich aufnimmt“: *incarnatio Dei est deificatio mundi*. Die chaldonensische Formel des „Unvermischt und Ungetrennt“ gilt für die Einung des Logos mit der Schöpfung in analoger Weise wie für das Menschsein und Gottsein Jesu selbst. Es ist bemerkenswert, daß sich die antizipatorisch-sakramentale Verwirklichung der eschatologischen Schöpfungsvorstellung, sofern sie auf eucharistische Weise geschieht, nicht unmittelbar am Menschen, sondern an „Dingen“, an Produkten der Kultur ereignet und erst gewissermaßen durch sie zum Menschen gelangt. Dies ist ein Gesichtspunkt, dem die Theologie der Neuzeit, wahrscheinlich infolge der Anthropozentrik ihrer Kosmologie, wenig Beachtung geschenkt hat.<sup>13</sup>

Brot und Wein werden eucharistisch gewandelt durchaus auch um ihrer selbst und um der Schöpfung willen: Nichts vermag die Würde der Schöpfung deutlicher zu offenbaren als die Einheit von Gott und Welt im eucharistischen Brot und im eucharistischen Wein. Die Ehrfurcht, die den eucharistischen Gestalten erwiesen wird, sollte nicht nur dem in ihnen gegenwärtigen Logos gelten, sondern auch der in die Vereinigung mit Gott antizipatorisch aufgenommenen Schöpfung. Wenn Paulus sagt, daß im Tod und in der Auferweckung Jesu der Mensch mitgestorben und mitauferweckt sei, daß das Harren und die Hoffnung des nach Erlösung rufenden Menschen also prinzipiell bereits erfüllt seien (Röm 6,3-7; Eph 2,6)<sup>14</sup>, und wenn sich diese Erfüllung insbesondere in der Eucharistie ereignet, so gilt dies auch für die Schöpfung, die mit dem Menschen „der Vergänglichkeit unterworfen“ ist und die mit ihm auf „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ hofft (Röm 8,20.21). Es ist kaum verständlich, daß weder in der Theologie noch in Verkündigung und Pastoral diesem Aspekt der Eucharistie die Aufmerksamkeit zuteil wurde, die ihm gebührt. Zweifellos liegt die Ursache dafür in einem Mißverstehen oder gar in einer Mißachtung der außermenschlichen Schöpfung und ihrer Bedeutung im eschatologischen Plan Gottes und in einer damit gegebenen Selbstüberschätzung des Menschen. Der doppelte Eigenwert von Brot und Wein als bereits gewandelte Natur und als sakramental-antizipatorisch erhobene Schöpfung bleibt weithin außerhalb des theologischen und des religiösen Bewußtseins. Gerade die mit dem inkarnierten Logos vereinigten „weltlichen Dinge“ aber offenbaren, wie der Schöpfer seine Schöpfung versteht und wie er sie vom Menschen verstanden wissen will. Mit dem Menschen ist „alles“ zum vollendeten Heil berufen.<sup>15</sup>

### 3. Die dritte Wandlung

Brot und Wein sind Speise und Trank, sind Nahrungsmittel des Menschen. Wenn der Mensch Brot isst und Wein trinkt, so „verwandelt“ er die genossene Nahrung in körperliche Substanz seiner selbst; er assimiliert sie. Da er nicht eine Seele ist, die in einem Körper wohnt, sondern eine materiell-geistige Einheit, wird ein großer Teil der Nahrung durch Assimilierung in ihn selbst verwandelt, nicht nur in seinen Körper. Die Nahrung wird gewissermaßen Mensch. Man kann also – Analogien sind sinnvoll – von einer „Menschwerdung“ des Brotes, des Weines, jeder anderen Speise durch den Genuß sprechen. Wenn zwei Größen in die Beziehung der Assimilation miteinander treten, so assimiliert das Stärkere das Schwächere. Normalerweise ist es also der Mensch, der sich die Speise „einverleibt“. Die Nahrungsmittel lassen sich durch den Menschen verwandeln.

In gewissen heidnischen Kulturen wird jedoch der Vorgang der Assimilation umgekehrt vorgestellt, insbesondere wenn es sich um den Genuß des Fleisches von kraftvollen Tieren, z. B. von Stieren handelt. Die Menschen glauben, daß nicht nur im lebendigen Stier, sondern gerade im Fleisch des getöteten übermenschliche Kräfte wirksam sind. Es liegt nahe, diese Kräfte als numinos, als göttlich, als gefährlich und furchterregend zu betrachten. Darin drückt sich jenes Weltverständnis aus, nach dem die Welt von göttlichen Mächten und Dämonen bevölkert ist, die man zu fürchten hat, so daß es unmöglich ist, die Welt zu wandeln oder sie gar auszubeuten. Das Töten des Stieres ist keineswegs der Versuch, der göttlichen Bedrohung zu entgehen, sondern im Gegenteil: Durch den Genuß des Fleisches will der Mensch Anteil erlangen an der Kraft des Tieres. Im kultischen Mahl assimiliert nämlich nicht der Mensch die Speise, sondern die Speise assimiliert ihn, so daß er „Stier wird“. Nun ist der Mensch befreit von Furcht und gerettet, weil er teilhat an der Kraft und dem ewig fruchtbaren Leben des Stieres.<sup>16</sup>

So schwer verständlich auch dem heutigen Menschen solche Kulte und ihre religiösen Hintergründe sein mögen, sie beruhen auf Sehnsucht und Hoffnung, auf Furcht und Ehrfurcht, auf Opfergesinnung, Demut und Gehorsam, auf menschlichen Haltungen also, die zu den Quellen und zum Inhalt dessen gehören, was wir Religion nennen. Die Kulte sind symbolische Handlungen, die einen vorsakramentalen Charakter tragen, insofern die Menschen im Zeichen das an sich vollziehen lassen, was sie über ihre zeitliche Begrenztheit, über Hoffnungslosigkeit und Unheil erhebt.

Die eucharistische Speise ist das in voller Wirklichkeit, was der kultische Vorschein lediglich andeuten konnte. Sie übertrifft an Kraft und Macht den, der sie genießt, in dem Maße, in dem der Schöpfer die Schöpfung übertrifft: Nicht der Essende assimiliert die Speise, sondern diese assimiliert den Essenden. Sie verwandelt ihn in die Wirklichkeit hinein, die sie bezeichnet, enthält und ist. Was in Röm 6,5 von der verwandelnden, an die Christuswirklichkeit angleichenden Kraft der Taufe gesagt wird, gilt auch von der Eucharistie; das griechische „homoioima“ bedeutet Gleichheit, nicht bloß Ähnlichkeit; bereits das in der Vulgata benutzte Wort „similitudo“ gibt nicht genau das wieder, was mit dem griechischen Wort gemeint ist. Der Satz, den Augustinus Gott zum Menschen sprechen läßt, hat gewiß auch einen eucharistischen Aspekt: „Nicht wirst du mich in dich verwandeln wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst verwandelt werden in mich“<sup>17</sup>, und Leo d.Gr. sagt: „Nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das verwandelt werden, was wir genießen.“<sup>18</sup> Die eucharistische Speise beraubt den sie Genießenden gleichwohl nicht seiner Identität, sondern sie führt ihn in den Zustand seiner Vollendung. Sie macht ihn zu einem „neuen Menschen“, indem sie es ihm ermöglicht, „den alten Menschen“ abzulegen (Kol 3,10; Eph 4,24).

Der Schöpfer nimmt den Menschen nicht aus seiner Schöpfung heraus, um ihm unmittelbar Vollendung zu verleihen. Dies würde zwar der Überheblichkeit des Menschen, der sich als die „Krone der Schöpfung“ betrachtet, entsprechen. Der Schöpfer wählt gewissermaßen einen „Umweg“, der einerseits der Würde der Schöpfung gerecht wird, aber andererseits der Arroganz des Menschen entgegentritt; er wählt den Weg zur Wandlung des Menschen über die Wandlung von Brot und Wein. In Wirklichkeit ist dies kein „Umweg“, denn in der Inkarnation wird der Mensch keineswegs gegenüber der übrigen Schöpfung bevorzugt. Der Mensch muß also anerkennen, daß er das Geschenk, das ihm zuteil wird, nicht allein und nicht für sich allein empfängt.

Der „neue Mensch“ ist nicht in dem Sinne neu, daß der „alte Mensch“ spurlos vernichtet und ein neuer an seine Stelle getreten wäre. Sondern er ist neu durch Verwandlung des alten, durch Reinigung und Erfüllung. Dies meint die Schrift, wenn sie den Wechsel vom alten zum neuen Menschen im Bilde des „Anziehens“, des *Bekleidetwerdens* darstellt (1Kor 15,53.54; Gal 3,27). Denn der Wechsel der Kleidung bezeichnet eine Veränderung, die zwar nicht zerstört, aber doch auf eine neue Stufe des Daseins hebt. Wer sich hat mit dem „neuen Menschen“ bekleiden lassen, hat „herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut“ angezogen, vor allem aber

„die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist“ (Kol 3,12.14). Der „neue Mensch“ aber ist nicht ohne den „neuen Himmel und die neue Erde“ (Jes 65,17; 2Petr 3,13; Offb 21,1). Denn der Vollender wird „alles neu machen“ (Offb 21,5): den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung.

Daher wird die eucharistische Speise nicht in der Form der individuellen Nahrungsaufnahme, sondern in der Gestalt des Mahles genossen. Die Mahle, in denen durch das Essen des Fleisches starker Tiere göttliche Kraft erlangt werden sollte, können als entfernter Vorschein des eucharistischen Mahles gelten. Sein unmittelbares Vorbild jedoch ist das jüdische Passahmahl, dessen Erfüllung in christlicher Sicht die Feier der Eucharistie ist.

Aber nicht nur rituelle Mahlfeiern sind hier zu nennen. Der Mensch betrachtet die Nahrungsaufnahme nicht in erster Linie als eine biologische Notwendigkeit, sondern er verleiht ihr eine hohe ästhetische Bedeutung und Gestalt: Er verändert die Nahrungsmittel; die meisten nimmt er nicht in „rohem“ Zustand zu sich; er macht sie schmackhafter, als sie es von Natur sind; er schmückt sie für das Auge; er dekoriert den Tisch; er speist nicht gern allein, er wünscht Mahlgemeinschaft; sie gilt ihm als Erscheinung bereits bestehender Freundschaft, gleichzeitig aber auch als Quelle neuer Freundschaft; denn auch bislang Fremde werden als Eingeladene in die Gemeinschaft aufgenommen. „Die Bettler, die Krüppel, die Lahmen“, die „auf den Wegen und an den Zäunen“ Herumstehenden (Lk 14,16-24) werden zum Mahl geladen, sie werden Tischgenossen, während die, die der Einladung nicht folgen, ausgeschlossen bleiben und damit das Ziel verspielen, zu dem sie berufen sind. So stiftet das eucharistische Mahl in mehrfacher Hinsicht Einheit des Verschiedenen: Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer durch „Konsekration“ des Brotes und des Weines; Vereinigung des Menschen mit dem Logos, mit seinem „Alpha und seinem Omega“ (Offb 1,8); Vereinigung des Menschen mit der Schöpfung, die er als „Schwester“ betrachten muß<sup>19</sup>; Vereinigung des Menschen mit seinen Tischgenossen; denn es handelt sich bei diesem Mahl um „Brotbrechung“. Nicht nur der Satz der Apostelgeschichte macht dies deutlich: „Sie hielten fest an der Gemeinschaft, am Brotbrechen“ (Apg 2,42), sondern vor allem die Worte des ersten Korintherbriefes: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib“ (1Kor 10,14-17). Die Eucharistie schafft eine neue Gestalt menschlicher Gemeinschaft, eine gegenüber der weltlichen „alternative“ Gesellschaft, eine Vorwegnahme

des endgültigen Zustands von Gesellschaft und Schöpfung. Der Tadel, der im 11. Kapitel der Gemeinde erteilt wird, weil „in ihren Versammlungen Spaltungen vorkommen“, und die Erklärung, daß dies „nicht mehr heißt das Mahl des Herrn feiern“ (1Kor 11,17-20), weisen mit äußerster Schärfe auf die Pflicht der Teilnehmer hin, in der Feier der Eucharistie die neue menschliche Gemeinschaft zu begründen.

#### 4. Die vierte Wandlung

Spaltung führt auch der herbei, der sich, wenn auch aus „frommen“ Motiven, beim eucharistischen Mahl innerlich von der Gemeinschaft distanziert, um „mit seinem Gott allein zu sein“. Denn Subjekte der Feier sind auf der weltlich-menschlichen Seite nicht viele einzelne, sondern Subjekt ist die Gemeinschaft der vielen.

Es ist Aufgabe des Vorstehers der eucharistischen Feier und aller Teilnehmer, deutlich und erfahrbar zu machen, daß sie nichts weniger ist als die Handlung einer von der übrigen Menschheit und Welt abgesonderten esoterischen Gruppe, die sich gewissermaßen außerhalb von Raum und Zeit der Verantwortung für die Geschichte entzieht. Eine solche Haltung würde sich in gleicher Weise frevelhaft gegen den Sinn der Eucharistie wenden, wie es Spaltung, subjektivistisches Mißverstehen oder die Meinung tut, Eucharistie sei in erster Linie ein Hilfsmittel im sittlichen Kampf.

Wie die Inkarnation des Logos nicht ein Ereignis ist, das an einem einzelnen Menschen und für ihn geschah, sondern das prinzipiell alle Menschen – aller Zeitdimensionen – einbezieht, so ist die Eucharistie weder die Feier jener Menschen, die sich um den Tisch versammelt haben, noch das Mahl aller „Gläubigen“, sondern sie ist das Fest der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung. Die in der Inkarnation grundgelegte Vereinigung von Schöpfer und Schöpfung, die am „Ende der Tage“ erfüllt sein wird, ist in der Eucharistie nicht nur angedeutet, sondern in ihr und durch sie ist sie „schon jetzt“, obgleich sie „noch nicht“, sondern erst auf dem Wege ist. Damit Welt und Menschheit immer tiefer in diese Vereinigung aufgenommen werden, ist „fortschreitende“ Wandlung notwendig. Sie kann zwar nur durch die Macht des Schöpfers geschehen. Dennoch beruht sie nicht allein auf dem Eingreifen Gottes, sondern auf der „instrumentellen“ Mitwirkung des Menschen. Diese Mitwirkung geschieht aber prinzipiell keineswegs durch asketische oder moralische Anstrengung, sondern aus der in der Welt wirksamen inkarnatorisch-sakramentalen Kraft, die in der Eucharistie gegenwärtig und sichtbar ist. Diese Kraft ist es, die Askese und Moral speist, die also immer gewissermaßen Wirkung und Mittel, nie

aber Ursache und Konstitutivum der Wandlung sind. Diese ist zwar noch verborgen; sie ist jedoch dem sichtbar, der fähig und bereit ist, die Schöpfung auf ihre innere Gestalt hin zu interpretieren und die „andere Seite“ der Wirklichkeit zu erkennen und anzuerkennen (2Kor 4,3.4). Das „weltlich Ding“ also, auf das sich der Schöpfer bei dieser Wandlung angewiesen gemacht hat, ist der Mensch. Der zum „neuen Menschen“ Gewordene ist in die Pflicht genommen, am Neuwerden von Himmel und Erde – *auch* durch asketische und moralische Anstrengung – teilzunehmen. Aufgrund der gleichzeitigen Geltung des „schon jetzt“ und des „noch nicht“ hält die Eucharistie die Schöpfung auf Zukünftigkeit hin offen, obgleich das Heil prinzipiell bereits geschehen ist, so daß die Welt, die mit dem Menschen auferweckt *ist* (Eph 2,6), immer tiefer in das Neusein „eintaucht“ (Gal 3,27; Eph 4,24).

Der Gast der eucharistischen Feier verläßt den Raum des Mahles nicht, um in seine Alltagswelt zurückzukehren, von der oftmals in einem lügnischen „Realismus“ gesagt wird, sie sei der Veränderung unfähig. Die Hoffnung, die die Eucharistie erfüllt, richtet sich nicht auf eine scheinbare Zukünftigkeit, die außerhalb der Welt und jenseits der Geschichte zu suchen wäre, sondern auf die Zukunft *dieser* Welt. Der Gast wird in die Alltagswelt gesandt; er glaubt, daß sie im Sinne einer heilbringenden Vervollkommnung wandelbar ist. An die Welt des Hier und Heute ist er verwiesen. Im „*ite, missa est*“ wird ihm die Verpflichtung auferlegt, der Welt zu verkünden, daß sie bereits „auferweckt ist“, so daß sie der Erfüllung der Verheißung ihres Heils sicher sein kann, weil der Logos selbst dafür einsteht. Er muß deutlich machen, daß die „realistische“ Behauptung der Unveränderbarkeit der Welt (infolge der sogenannten Sachzwänge) Lüge ist und einen Fatalismus erzeugt, der entweder zur apathischen Untätigkeit oder zur totalen Anpassung an die desolaten Zustände der Gegenwart führt. Dieser „Realismus“ übersieht die Geschichtlichkeit der Welt, ihre Logosförmigkeit und den Sinn der Freiheit, die den Menschen befähigt und verpflichtet, am Heil der Welt mitzuwirken, und zwar sehr wohl durch „Alltagsarbeit“, die durchaus geeignet ist, einen unvollkommenen Jetzt-Zustand zu überwinden und Annäherung an das der Schöpfung gesetzte Ziel zu bewirken.

Die Rede ist vor allem vom beruflichen Tun des Menschen (nicht etwa in erster Linie von dem, was man seine „kirchliche Tätigkeit“ nennen könnte). Gerade die weltliche Arbeit gewinnt religiöse Qualität. Das Wort „religiös“ bezeichnet nicht eine spezifische Tätigkeit, sondern eine innere Gestalt, ein spirituelles Prinzip, durch welches jegliche Tätigkeit geformt wird. Solches

Tun richtet sich auf die eschatologische Bestimmung der Schöpfung, deren Beginn der Akt der Erschaffung, deren erster Höhepunkt die „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4; Eph 1,10; Mk 1,14), die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) ist und deren Vollendung „der neue Himmel und die neue Erde“ sein werden (2Petr 3,13; Eph 1,22-23).<sup>20</sup> Unter diesem Aspekt sind die Arbeit, die Ausübung des Berufes nicht vornehmlich auf die Sicherung des Lebensunterhaltes ausgerichtet, nicht einmal zuerst auf die „Selbstverwirklichung“ des einzelnen, sondern auf die Entfaltung der Schöpfung. Freilich dient die Arbeit gerade auf diese Weise dem, was man in einem guten Sinne Selbstverwirklichung nennen kann. Der Mensch, der, solange er lebt, ein Werdender ist und der selbst die Verantwortung für sein Werden oder Nichtwerden trägt, kann dem Auftrag der Selbst-Verwirklichung allein dadurch gerecht werden, daß er die Schöpfung verwirklicht.<sup>21</sup> Damit wird vom Menschen zweifellos gefordert, sich „von außen“ bestimmen zu lassen, sich an etwas Fremdes auszuliefern; er muß sich „entäußern“, indem er sich nach den Bedürfnissen der Schöpfung richtet.<sup>22</sup> Jede Arbeit verlangt vom Arbeitenden, daß er von sich absieht, indem er sich an die Aufgabe, die ihm gestellt ist, hingibt: er erleidet „Entfremdung“<sup>23</sup>. Der Mensch muß sich „verlieren“, muß sich aufs Spiel setzen, um sich dadurch zu „gewinnen“. Er muß den Dienst an dem ihm Fremden leisten, um zu seinem eigenen Sein zu gelangen. Das Gleichnis vom Weizenkorn, das in die Erde fallen und sterben muß, um reiche Frucht zu bringen (Joh 12,24.25), macht die Grundfigur menschlichen Arbeitens und Wirkens, ja des menschlichen Lebens überhaupt deutlich. Arbeiten, Wirken, Leben des Menschen besitzen eucharistischen Charakter, insofern sie Hingabe „für das Leben der Welt“ (Joh 6,51) fordern: im Mittelpunkt der eucharistischen Feier steht von allem Anfang an „der Leib, der hingegeben“ und „das Blut, das vergossen wird“. „Der Sohn“, der „für alle“ „der Urheber ewigen Heiles“ ist, „lernte durch Leiden den Gehorsam und gelangte so zur Vollendung“ (Hebr 5,8.9). Er wurde durch die „kenosis“, von der in Phil 2,5-11 die Rede ist, der Erfüller der Schöpfung.

Jesus verwirft sowohl die kleinlich-eifernde Sorge um das Morgen (Mt 6,34) als auch das ängstliche Festhalten am Vergangenen, weil beide Haltungen die Entäußerung vermeiden wollen und damit den geforderten Dienst verweigern. Er verlangt, daß man den Blick auf das Reich Gottes richte, daß man „die Hand an den Pflug lege“ und nicht „zurückschaue“ (Mt 6,31-34; Lk 9,59-62).

Es gibt keine berufliche Tätigkeit, kein gesellschaftsrelevantes Handeln, das nicht im Dienste der Schöpfungsvollendung stünde, vorausgesetzt, daß

es auf der Bereitschaft der Hingabe beruht. Die Freiheit ist es, die den Menschen befähigt, seinem Arbeiten diese Gestalt zu geben. Jedoch weiß die Schrift auch von der Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit (Gal 5,13) und davon, daß solcher Mißbrauch nicht nur die Schöpfung, sondern auch den zerstört, der sich des Mißbrauchs schuldig macht, obgleich er meint, auf diese Weise zur höchsten Entfaltung zu gelangen.

Jegliche Arbeit muß also neben dem gegenwärtigen vor allem den zukünftigen Zustand der Welt im Auge haben, d.h. sie muß eschatologisch geformt sein: Auf diese Weise gewinnt das Ergebnis der Arbeit antizipatorische Qualität: es ist Vorschein und Vorwegnahme der endgültigen Vollendung. Insofern unterscheidet sich die Arbeit eines aus dieser Quelle schöpfenden Menschen qualitativ von der jedes anderen (vgl. Jak 2,18-26). Das Wort „qualitativ“ bedarf einer Interpretation: Es bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Ergebnisse der Arbeit des „neuen Menschen“ in einem innerweltlich meßbaren Grade höher stünden als die eines anderen. Der „qualitative Unterschied“ wird allein begründet durch die sakramentale Struktur, die der Arbeit des „neuen Menschen“ eigen sein muß; denn durch diese Gestalt der Arbeit wird in der Welt das von allem Anfang an in ihr liegende inkarnatorische Prinzip verwirklicht und mehr und mehr offenbar gemacht. Wer arbeitet, nimmt am Prozeß der Weltgeschichte teil; wer seine Arbeit in sakramentaler Gestalt verrichtet, nimmt an der Verwandlung der Weltgeschichte in Heilsgeschichte teil.<sup>24</sup> Dies aber bedeutet zweifellos eine besondere Qualität menschlicher Tätigkeit. Auf welche Weise wird diese besondere Qualität sichtbar? Durch Freisein von egoistischer Motivation und Zielsetzung, durch den Bezug zum allumfassenden Frieden – auch zum Frieden zwischen Mensch und Schöpfung; die eschatologisch geformte Arbeit ist auf das Glücklichsein des Menschen und der Menschheit gerichtet; was das Glücklichsein ist, kann freilich kaum aus Ideologien, viel eher aus dem konkreten Befinden der Menschen abgelesen werden: Sattsein statt Hunger, Gesundheit statt Krankheit, Geborgenheit statt Angst, Freiheit statt Unterdrückung. Wer auf diese Weise den Wertmaßstab seines Arbeitens herleitet, wird zu einer anderen Vorstellung von Fortschritt gelangen als der, der ausschließlich Maßstäbe anlegt, die sich in Zahlen ausdrücken lassen, und der möglicherweise behauptet, es lohne sich, Menschen zu „opfern“, um ein für die Menschheit nützlich Ziel zu erreichen.

Der Vollendungsstatus der Schöpfung ist keineswegs in dem Sinne festgelegt und vorausbestimmt, daß der Mensch nur als „Handlanger“ eines Weltbaumeisters gelten könnte. Vielmehr befähigt und verpflichtet gerade

diese Freiheit den Menschen, aus den zahllosen Zielen und Wegen der Schöpfung die auszuwählen, die er will. Auch Michelangelo verhilft aus der Vielfalt der in den Marmorblock „einbeschriebenen Figuren“ der einen zum Dasein, die er will.<sup>25</sup>

Es stellt sich jedoch die Frage: Was hat Eucharistie mit der Welt zu tun, in der wir leben (müssen), mit dem „Fleisch“, an das wir gebunden sind? Ist die Welt überhaupt in dem hier gemeinten Sinn wandlungsfähig? Verdächtigen, ja verbieten nicht vielmehr zahlreiche Äußerungen des Neuen Testaments, namentlich des Johannesevangeliums und der paulinischen Schriften über „Fleisch“ und „Welt“ jeglichen Dienst an der Schöpfung? Die Aussagen des Johannesevangeliums über „sarx“ und „kosmos“ sind widersprüchlich und bereiten der Interpretation Schwierigkeiten.<sup>26</sup> In Joh 6,54 heißt es: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben“, und es wird erklärt, daß der, der nicht isst und nicht trinkt, das Leben nicht in sich habe (53). In Joh 6,63 jedoch wird gesagt, das Fleisch sei „zu nichts nütze“.<sup>27</sup> Der Widerspruch, der ein solcher bleibt, auch wenn man bedenkt, daß die Verse 51-56 und der Vers 63 ursprünglich nicht in redaktionellem Zusammenhang standen, zwingt zu der Annahme, daß es zwei Daseinsformen von Fleisch gibt: eine die Bedingung des Lebens, eine zweite, die „zu nichts nütze“ ist. Wenn man Joh 1,14 zu Rate zieht, ist die Meinung ausgeschlossen, Fleisch sei in jeglicher Hinsicht „zu nichts nütze“: verwandeltes Fleisch besitzt ewiges Leben. Dies meint Ignatius von Antiochien († um 107), wenn er schreibt: „Der ungeistliche Mensch kann nichts Geistliches tun und der geistliche nichts Ungeistliches . . . Auch das, was ihr dem Fleische nach tut, ist geistlich; denn ihr tut alles in Christus.“

Ähnliches gilt von der Bedeutung des Begriffs „Welt“ im Johannesevangelium (z.B. 3,17; 4,42; 6,33; 6,51; 7,7; 8,23; 10,36; 11,27; 14,30 und 17,18-21): Es scheint zwei Welten zu geben, eine verlorene und eine, in die der Retter gesandt ist und die fähig und bereit ist, das angebotene Heil anzunehmen. In Wahrheit handelt es sich nicht um zwei Welten, sondern um den Gestaltwandel der unter der Sünde und dem Unvollendetsein leidenden zu der befreiten, der „auferweckten“ Welt. In Jesus wird „Gericht gehalten über diese Welt“, wird „der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“ (Joh 12,31). Mit dem Pronomen „diese“ ist an vielen Stellen des Johannesevangeliums die Gestalt der Welt gemeint, „von der“ der Messias nicht ist (Joh 8,23; 18,36). Er ist zwar nicht *von* dieser Welt, aber er ist gerade *in* diese Welt gesandt; gerade sie hat er in seiner Fleischwerdung angenommen, um sie zu retten. Diese Annahme vollzieht sich sowohl in Inkarnation als auch in Eucharistie. Die „erste Gestalt“ der Welt wird zu Ende gebracht: „Das Erste ist ver-

gangen“ (Offb 21,4); „das Alte ist vergangen“ (2Kor 5,17). Die Welt empfängt eine neue Gestalt ihres Daseins<sup>28</sup>, in der „der Fürst dieser Welt“ sein Recht verloren hat, in der „alles“ in die Auferweckung des Retters einbezogen ist: „Und wenn ich erhöht sein werde, werde ich alles (panta) an mich ziehen“ (Joh 12,32).<sup>29</sup>

Mit der Pflicht, die Schöpfung – durch die sakramentale Qualifikation seiner Arbeit – der Vollendung entgegenzuführen, besitzt der Mensch das Recht, „Vernichtungen“, nämlich die notwendigen Veränderungen vorzunehmen. „Das Leben baut nichts auf, wozu es nicht die Steine anderswo ausbricht“, schreibt Robert Musil. Dieses Recht ist freilich dadurch geordnet, daß sichergestellt sein muß, daß tatsächlich „Neues“ auf dem Weg zum Ziel entsteht. Neues ist notwendig; es geht beim Umgang des Menschen mit seiner Mitwelt nämlich nicht um die Erhaltung des Bestehenden oder gar um die Rückkehr zum Vergangenen. Wer die Schöpfung lediglich erhalten wollte, förderte ihre Zerstörung.

Das Welt- und Geschichtsbild, das Ovid in seinen „Vier Weltzeitaltern“ zeichnet, entspricht nicht dem Welt- und Geschichtsbild des Alten und des Neuen Testaments und somit nicht dem inkarnatorisch-eucharistischen Welt- und Geschichtsbild, obgleich gegenwärtig manche Menschen dazu neigen, die Dichtung für eine realistische Darstellung unserer Situation zu halten. Der Beginn der Welt nach Ovid: „Erst entstand das goldene Zeitalter“, und ihr Ende: „Unter den Bergen begraben, so lagen die gräßlichen Leiber; über und über besudelt von Strömen des Blutes ihrer Söhne troff da die Erde“. Dies widerspricht dem biblischen Bild des „Alpha und Omega“. Wer freilich behauptet, der gegenwärtige Zustand der Welt sei veränderlich, und diese Behauptung als allein realistisch ausgibt, müßte Ovid Recht geben, gleichzeitig aber das Geschichtsbild der Bibel als unrealistisch, illusionistisch und phantastisch in das Reich der Fabeln verweisen. Zweifellos hält der Dichter das, was wir heute „Umweltzerstörung“ nennen, für die Ursache des schrecklichen Endes der Geschichte, dessen letzter Grund allerdings der Verlust von „Scham, Wahrheit und Treue“ ist. Er hält diesen in den Untergang führenden Weg der Menschheitsgeschichte für unabwendbar vorausbestimmt. Das Laster beherrscht den Menschen; es gibt keine Rettung, keine Erlösung. Es sind die Habgier und der Machttrieb, die den Menschen dazu zwingen, um seines vermeintlichen Wohlergehens willen die Welt zu zerstören.

Nach dem Zeugnis der Bibel aber steht das „goldene Zeitalter“ nicht am Beginn der Geschichte. Geschichte erweist sich vielmehr als der ständige „Exodus“ aus dem Vorhandenen in das „verheißene Land“. Ihr Bild ist

der Flug des Pfeiles. Ihr Ziel liegt aber keineswegs „jenseits“ der Welt, sondern bietet sich dar als neue Gestalt der Welt, als ihre Befreiung aus Unvollkommenheit und Sünde. Die Logosförmigkeit der Schöpfung, ihre inkarnatorische, sakramentale und eucharistisch-eschatologische Struktur vermittelt die Gewißheit der Vollendung und begründet „realistische“ Hoffnung; denn das für die Zukunft Verheißene ist antizipatorisch bereits gegenwärtig.<sup>30</sup> Die Eucharistie ist das große Zeichen der Vollendung, die Verheißung des Omega, in dem das Alpha aufgehoben ist: denn die Eucharistie enthält, was sie bezeichnet. Sie ist ein Mysterium, das den Menschen und mit ihm die Schöpfung zu einer „neuen Schöpfung“ macht (2Kor 5,17).<sup>31</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Theodor Schneider, Was wir glauben, Düsseldorf 1985, 169.
- <sup>2</sup> Vgl. Volker Eid, Hoffnung für die Schöpfung?, in: Ökumenische Mitteilungen, ACK-NRW 1985, Nr. 63, 1ff; Sigurd Daecke, Unsere Verantwortung für die von Gott geheiligte Schöpfung, ebd. 13ff; Th. Schneider, a.a.O. 170f.
- <sup>3</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung, ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 268; ders., Theologie der Hoffnung, München 1964, 82; ders., Das Experiment Hoffnung, Einführungen, München 1974, 57f; vgl. Alfons Auer, Umweltethik, ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, 54ff, 96ff.
- <sup>4</sup> Karl Rahner, Anthropologie (theologische), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 1957, Sp. 626.
- <sup>5</sup> K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1964, 189ff.
- <sup>6</sup> Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, a.a.O. 106ff (der „kosmische Christus“), 179, 213.
- <sup>7</sup> Comm. in Ev. Joannis. 5, 2; PG 73,751ff – vgl. Pierre Teilhard de Chardin, Der Ort des Menschen im Universum; Der Kern des Problems; Die Evolution in der Verantwortung des Menschen, in: Auswahl aus dem Werk, Olten, Freiburg 1964, 145ff, 217ff, 245ff.
- <sup>8</sup> Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, a.a.O. 204.
- <sup>9</sup> Vgl. z.B. Adolf Portmann, Welterleben und Weltwissen, zwei Vorträge, München 1964.
- <sup>10</sup> Gebete zur Gabenbereitung in der Eucharistiefeyer; vgl. die „Lima-Liturgie“.
- <sup>11</sup> Michelangelo, übers. von Hermann Grimm. Leben Michelangelos, Hamburg, Bielefeld, Stuttgart 1953.
- <sup>12</sup> Vgl. S. Daecke, a.a.O. 25.
- <sup>13</sup> Vgl. Alfons Auer, Weltoffener Christ, Düsseldorf 1960, 93ff, bes. 150ff.
- <sup>14</sup> Vgl. David Gosling, Auf dem Wege zu einer glaubwürdigen ökumenischen Theologie der Natur, in: ÖR 2/1986, 129ff, bes. 134.
- <sup>15</sup> Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“), Frankfurt u. Paderborn 1982, Teil Eucharistie, Nr. 20, S. 24.
- <sup>16</sup> Vgl. Odo Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium, Münster 1941, 46ff.
- <sup>17</sup> Augustinus, Bekenntnisse, 7. Buch, Nr. 10, 2.
- <sup>18</sup> Leo d. Gr. († 461), de passione Christi, 63,6-7, PL 395f.
- <sup>19</sup> Vgl. den „Sonnengesang“ des Hl. Franziskus von Assisi.

- <sup>20</sup> Vgl. M. D. Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*, Mainz 1955, 115.
- <sup>21</sup> Vgl. D. Gosling, a.a.O. 133.
- <sup>22</sup> Phil 2,7: „semetipsum exinanivit“.
- <sup>23</sup> Vgl. M. D. Chenu, a.a.O. 73ff.
- <sup>24</sup> Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls – Die Messe über die Welt – Christus in der Materie – Die geistige Potenz der Materie*, Olten, Freiburg 1961.
- <sup>25</sup> M. D. Chenu, a.a.O. 158ff.
- <sup>26</sup> Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Freiburg, Basel, Wien 1986, 39.
- <sup>27</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Freiburg, Basel, Wien 1971, 105ff – Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 39ff.
- <sup>28</sup> Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, a.a.O. 278.
- <sup>29</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, a.a.O. 493; R. Bultmann, a.a.O. 331.
- <sup>30</sup> Vgl. *Unsere Hoffnung*, ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Synodenbeschlüsse* H. 8, 1975.
- <sup>31</sup> Vgl. „Lima-Dokument“, a.a.O. 25ff; *Das Herrenmahl*, gemeinsame röm.-kath. u. ev.-luth. Erklärung, Paderborn u. Frankfurt 1979, Nr. 42-45.

## Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene<sup>1</sup>

Theologische Verantwortung für die Natur

VON WOLFGANG NETHÖFEL

### 1. *Theologie und Natur*

#### a) Vorspiel: Theologie und Mythos

Zum gegenwärtigen Verhältnis der Theologie zur Natur gibt es ein Vorspiel, das uns nachdenklich machen sollte: das Verhältnis zwischen Theologie und Mythos. Als in Griechenland zur Zeit Platons die Schrift endgültig das gesprochene Wort als Speicher des in einer traditionellen Gesellschaft bewährten und zu bewahrenden Wissens abgelöst hatte<sup>2</sup>, da war auch statt der Einprägung des Wahren durch Personen die persönliche Prüfung und Verantwortung des Wahren zur Standardsituation der Traditionsvermittlung geworden. In ihr herrschte jetzt der Logos. Von seiner Umwelt: der nach wie vor mündlichen Überlieferung der Kinder und „Barbaren“, grenzte er sich ab, indem er sie wie eine nach Funktion, Inhalt und Form bestimmbare Redegattung neben anderen definierte. Philosophie und Theologie waren von Anfang an Träger und immer wieder neu erzeugtes Ergebnis dieser Abgrenzungsbemühung zugleich. So produzieren sie auch bis auf den heutigen Tag den „Mythos vom Mythos“ zugleich als ihr Thema und als ihren