

Die Rückkehr zur Kosmologie

VON LARRY L. RASMUSSEN



Jürgen Moltmanns Rückblick ist aufschlußreich. In einem Text mit dem Titel „The Adventure of Theological Ideas“ zieht er Bilanz über dreißig Jahre theologischer Arbeit:

„Wenn ich noch einmal neu beginnen könnte, würde ich meine Theologie mit ökologischer Ökonomie verbinden. Die letzten beiden Jahrhunderte waren von wirtschaftlichen Fragen beherrscht; das nächste Jahrhundert wird das Zeitalter der Ökologie sein, in dem der Organismus der Erde zum allbestimmenden Faktor wird und von jedem berücksichtigt werden muß.“¹

Moltmann hat Recht mit dem, was er über den Gesprächspartner der Theologie sagt. Auch seine Begründung ist zutreffend. Doch da gibt es ein Problem, ein doppeltes Problem. Erstens, eine ökologische Wirtschaft gibt es kaum. Weder „Natur“, „Erde“, „Umwelt“, „Ökologie“ und „Lebensfähigkeit“ und noch viel weniger „Bewahrung der Schöpfung“ sind Begriffe, die im Stichwortverzeichnis von Wirtschaftstexten erscheinen. So seltsam es auch anmutet, die Erfordernisse des Landes und seines biologischen Lebens sind einfach kein Gegenstand der Wirtschaftstheorie oder eine Angelegenheit, die den Handel interessiert, es sei denn zum Zwecke der Vermarktung. Es sei eingeräumt, daß zur Zeit unter einigen Wirtschaftlern ein gewisser Aufruhr herrscht und sich eine mutierende akademische Subspecies entwickelt, die sich „ökologische Wirtschaft“ nennt; doch die Theologie muß entweder geduldig warten, bis diese mündig ist, oder etwas tun, um sie zu nähren.

Als wären die Defizite der Wirtschaft nicht genug, kommt noch ein zweites Problem hinzu, nämlich daß kaum irgendeine protestantische Theologie eine Kosmologie besitzt, in der die „Erde zum allesbestimmenden Faktor“ (Moltmann) werden kann. Wenn es in den protestantischen Theologien keinen umfassenden Rahmen für den Organismus „Erde“ gibt, kann man sich schwer vorstellen, wie sie eine ökologische Wirtschaft dazu bringen wollen, sich auf das so notwendige Unternehmen einzulassen.

Doch brauchen wir wirklich verschiedene theologische Kosmologien und neue Gesprächspartner? Vielleicht sollte Moltmann unbesorgt sein im Blick auf die vielen Dinge, die er erreicht hat, statt ihren verfrühten Abschluß zu erklären.

Die Globalisierung, verbunden mit einer allgemeinen Fragmentierung, ist an der Jahrtausendwende eine Herausforderung an uns, neue Rahmen zu schaffen, insbesondere kosmologische Rahmen. Dieser Artikel geht davon aus, daß wir neue Rahmen brauchen, versucht dies zu begründen und wendet sich dann dem Defizit der meisten neueren protestantischen Theologien hinsichtlich der Fragen zu, die uns beschäftigen.

Was uns belastet: Die Umweltkrise

Die Gründe, warum wir neue Rahmen und Orientierungen brauchen, sind im wesentlichen praktischer Art. Die drei großen menschlichen Revolutionen – im Bereich der Landwirtschaft, der Industrie und der Informationstechnik, und zwar in einer Spanne vom Jahre 10.000 vor Christus bis hin zur Gegenwart – haben alle eins getan: Sie haben die Natur um der menschlichen Gesellschaft willen umgestaltet, damit die Gesellschaft besser produzieren kann. Niemand hat ernsthaft die Frage nach der Lebensfähigkeit der Natur gestellt. Was braucht die Natur für ihre eigene Regeneration und Erneuerung; und was bedeutet das für die Ordnung der Gesellschaft? Das ist jetzt unsere Frage. Wie ordnen wir die Natur und die Gesellschaft zu beiderseitigem Nutzen so, daß eine bestandsfähige – d.h. unbegrenzte – Zukunft gesichert ist?

Wenn wir das Problem näher heranrücken und ihm auf den Grund gehen, sehen wir, daß die Notwendigkeit neuer Orientierungen und neuer Rahmen, einschließlich theologischer, darin liegt, daß die Erde nur einmal in der Art und Weise und in dem Ausmaße industrialisiert werden kann, wie es bisher geschehen ist. Die sich ausweitende, pulsierende moderne Welt kann nicht endlos redupliziert und ausgedehnt werden. Weder die Menschheit noch die übrige Natur kann sich die moderne Welt leisten.

Eins steht fest, die Kosten sind untragbar. Das aufrechtzuerhalten, was die Welt schon hat, treibt genug Gemeinschaften in Armut, Bankrott, ja Elend, ganz zu schweigen von dem, was das Vierfache oder Achtfache an Infrastruktur und Konsum erfordern würde. Auch sind natürliche Ressourcen nicht mehr in der Fülle vorhanden oder verfügbar wie einst. Selbst wenn man den menschlichen Erfindungsgeist und bislang noch ungeahnte materielle Ersatzmittel in Betracht zieht, kann ein einziger Faktor wie das Ende der Erdölära, der Mangel an fruchtbarem Land für unterschiedlichen produktiven Gebrauch, der unstillbare Bedarf an frischem Wasser oder ein wesentlich verändertes Klima zu ungeheueren Problemen im Blick auf die Ressourcen führen.

Hinzu kommt die Bevölkerungsfrage, eine Welt von erst sechs, dann acht, dann zehn Milliarden Menschen innerhalb der Lebenszeit eines heute geborenen Kindes. Was diese betäubenden Zahlen auch sonst noch bedeuten mögen, sie sind auf alle Fälle ein Multiplikator aller anderen Probleme von Elend, Armut, Arbeitslosigkeit und Flüchtlingsnot bis hin zu Überkonsum, Ausbeutung von Ressourcen und Zerstörung des Lebensraumes. Nicht zuletzt wird psychische Energie in großen Mengen verbraucht. Die rosige Seite der landwirtschaftlichen, industriellen und informationstechnischen Revolution war ihre Verlockung und ihre Triebkraft. Heute macht sich angesichts der zerstörerischen Kehrseite der Modernität eine globale Müdigkeit bemerkbar. Wir scheinen immer weniger bereit zu sein, harte Anforderungen an uns zu stellen und Opfer für heutige und zukünftige Generationen auf uns zu nehmen.²

Die religiöse Antwort: Kosmologie

Es gibt im Glauben eine hoffnungsvolle Antwort auf diese Situation. Doch sie erfordert eine Weitsicht, wie Ben Gurion sie gehabt hat. Bei einem gelegentlichen Besuch im Dorf Sede-Boqer („Hirtenfeld“) in der Negev-Wüste, traf David Ben Gurion, der erste Präsident Israels, einen plötzlichen, erstaunlichen Entschluß. Als führender Staatsmann auf dem Gipfel seiner Macht trat er von der Regierung zurück und ließ sich in diesem Wüstendorf nieder, um Land zu kultivieren. Er erlebte dort das Ende seiner Tage und ist im Negev begraben. Dort verkündete er auch sein Credo:

„Die in der Natur vorhandene Energie – in der Erde und ihren Gewässern, im Atom, im Sonnenschein – wird uns nichts nützen, wenn wir es versäumen, die wertvollste Lebensenergie zu aktivieren, die moralisch-geistige Energie im Menschen, im tiefsten Inneren seines Seins, in seiner geheimnisvollen, unbeugsamen, unergründlichen und von Gott erleuchteten Seele.“³

Hier ist ein Ausgangspunkt für den Weg, den wir nach Moltmann gehen sollten. Er möchte, daß die protestantischen Theologien sich von einem Selbst- und Weltverständnis lösen, das vom Ethos und von der Ethik eines westlichen Wirtschaftsmessianismus geprägt ist, und sich eine Auffassung zueigen machen, in der die moralisch-geistige Energie der Menschheit mit der Energie der übrigen Natur in Zusammenhang gesehen wird. Er möchte, daß wir uns nicht als Lebewesen verstehen, die *auf* der Erde, sondern *in* der Erde leben, *als* eine wesentliche Ausdrucksform *der* Erde, des Organismus „Erde“. Oder mit den Worten von E.F. Schumacher: Der Typus derer, die in

den letzten Jahrhunderten des prometheischen industriellen Dynamismus „die Flucht nach vorne angetreten haben“, muß einem Menschentypus von geheilten „Heimkehrern“ weichen.

Eine solche Antwort erfordert Ben Gurions Hinwendung zu erneuerbarer „moralisch-geistiger Energie“ und zum Religiösen. Sie wird ein anderes Verständnis des Universums und unseres Platzes in seinen Prozessen erfordern und eine andere Existenzweise, die genügend starke Symbole hat, um uns in der Ausübung unserer vielfältigen Macht Richtschnur zu sein. Kurz gesagt, das bedeutet eine andere theologische Kosmologie mit einer Ethik, die der grundlegend veränderten Welt Rechnung trägt.

Die Gründe für die Hinwendung zum Religiösen sind vielfältig und gehen bis zum ganz „Praktischen“ hin. Nicht zuletzt gibt es ganz in der Tiefe etwas, was Kultur und Kultus (Gottesdienst) miteinander verbindet. Beide sind abgeleitet von *colere*, was so viel bedeutet wie sich befassen mit, achten, anbeten, Sorge tragen für, bestellen und *kultivieren*. Offensichtlich heißt das, daß in einem ursprünglichen, religiösen Sinn, die Sorge für die Natur, für die Seele und für die Gesellschaft zusammengehört und gleichzeitig geschehen muß. Das war zumindest Ben Gurions und jetzt Moltmanns Entdeckung. Doch letzten Endes ist der entscheidende Grund für die Hinwendung zum Religiösen einfacher Realismus. Die Menschen sind im großen und ganzen unverbesserlich religiös und sind es geblieben seit der warmen Nacht vor unendlichen Zeiten, in der das erste Neugeborene auf starken, dunklen Armen in der furchterregenden Anwesenheit wartender Götter dem Vollmond entgegengestreckt wurde. Was auch immer die gebildeten Verächter der Religion wünschen mögen, als eine Species sehnen wir uns danach, die Dinge heil und heilig zu sehen. Wir bestehen darauf, eine kosmische Geschichte zu erzählen und uns irgendwo darin anzusiedeln. Wir haben ein Urverlangen nach Gewißheit, daß wir von den gleichen Mächten getragen sind, die die Erde ins Leben gerufen und Sonne und Sterne auf ihre Umlaufbahn gesetzt haben. Und etwas in uns möchte „dem unergründlichen Geheimnis, von dem das brennende Geheimnis unseres Lebens umfassen ist“⁴, den Namen „Gott“ geben.

Das ist mehr eine Feststellung als eine Zustimmung. Religion ist nicht *ipso facto* „eine gute Sache“. Religionen und andere Glaubensüberzeugungen (chauvinistischer Nationalismus, zum Beispiel) waren und sind ebenso dämonisch wie heilbringend und können es auch sein. Das Heilige zerstört ebenso wie es rettet. Luzifer ist wie ein Engel des Lichts gekleidet, und wie Goethes Mephisto sagt: „Das Schändlichste, was wir erfunden, ist ihrer An-

dacht eben recht“. Die Welt drinnen, die Welt des Geistes, ist kein sicherer Führer für die Welt draußen. Auch sie kann irreführen und zu Fall bringen.

Das unterstreicht nur noch den kritischen Platz der Ethik. Religiöse Impulse werden ebenso mit einer moralischen Meßlatte gemessen wie alles andere, was in des Menschen Brust schlägt und aus Menschenhand hervorgeht. Ben Gurions „moralisch-geistige Energie“ dieser „geheimnisvollen“ und „von Gott erleuchteten [menschlichen] Seele“ muß nach dem beurteilt werden, was sie hervorgebracht hat. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ ist ein Wort, das von einem von Ben Gurions eigenen Vorfahren stammt.

Symbole und Religion

Doch Resultate werden immer durch Institutionen vermittelt, durch Sinngefüge, durch Kulturen und ihre eingewurzelten Bräuche – und durch Symbolwelten, die Teil alles dessen sind. Darum ist die Suche nach einer lebensfähigen Kosmologie und Ethik heute zugleich auch eine Suche nach adäquaten Symbolen – Symbolen, die ein Muster bieten, das eine bestandsfähige, tragbare Lebensweise ermöglicht. Diese Symbole sollten keine Verunglimpfung intellektueller und wissenschaftlicher Bemühungen sein, sondern eine Hilfe für das Streben der Phantasie nach umfassendem Wissen auf höchstem Niveau, einschließlich des aufkeimenden Bereiches der ökologischen Wirtschaft, der Ökotheologie und der Ethik. Und sie sollten die kritische Kompetenz fördern, nicht zuletzt das moralische Unterscheidungsvermögen und Urteil, die der beste Schutz für eine von Gefahren bedrohte Erde sind. Doch vor allem müssen diese Symbole vielleicht eine Mystik vermitteln, die offenbart, wie Gott und die größten Geheimnisse der Existenz sich im Kosmos manifestieren.⁵

Wie die Religion so gehören auch die Symbole zum menschlichen Streben, weil alle Menschen „symbolisieren“. Wir sehen und reden und leben in Symbolen. Die Menschen bringen nicht ihre ganze Existenz in Aufruhr und sterben für rationale wissenschaftliche Wahrheiten. Etwas für die Sinne, was Natur enthält, ist vonnöten, so daß wir davon ergriffen werden, ist vonnöten. Etwas von außen, das Welten in uns zum Schwingen bringt. Symbole tun das. Sie tun es nicht zuletzt darum, weil die Natur selbst – Sterne, Sonne, Wasser, Tiere, Pflanzen, andere Menschen – in uns lebt in Gestalt von emotionalen Mustern und Archetypen, die schon unsere Vor-Vorfahren kannten.

Gewiß, Symbole unterliegen ebenso ethischer Bewertung wie religiöse Überzeugungen. Auch sie müssen beurteilt werden. Doch worum es hier

geht, zeigt Michael Thomas. Was er über die Kunst sagt, trifft in weiterem Sinne auch auf Symbole zu, nämlich, daß [Symbole] „den Platz einnehmen, da, wo beobachtete und belegte Fakten an Grenzen stoßen und existentielle oder metaphysische Wahrheiten noch irgendwo auf der anderen Seite liegen“.⁶

Mit Moltmann können wir die bedrängte Welt der Erde endlos dokumentieren und doch nur gegen die Wand rennen. Das tut heute fast jeder. Doch was wir jenseits dieser Kennzeichnung der bedrängten Erde brauchen, sind Formen der Erkenntnis und der Erleuchtung, die uns auf die andere Seite bringen und uns den Weg zeigen. Es könnte in der Tat die erste Aufgabe christlichen theologischen und ethischen Nachdenkens sein, nicht mehr und nicht weniger zu tun, als die menschliche Erfahrung und die empirische Wirklichkeit mit den Symbolen zu verknüpfen, die Erkenntnis erst einmal möglich machen, einschließlich die Erkenntnis hervorstechender Fakten. Keine Symbole – keine Erkenntnis; keine Erkenntnis – kein Weg nach vorn.

Was machen wir nun angesichts all dessen mit den kanonischen protestantischen Theologien des zwanzigsten Jahrhunderts und ihren Kosmologien? Was machen wir vor allem mit ihren Symbolen des Menschen und der (übrigen) Natur?

Unser modernes theologisches Erbe: Gott, Mensch, aber keine Natur

Bei all ihrer Fähigkeit, in vielen historischen Krisen den Glauben zu formulieren, haben die kanonischen protestantischen Theologien von den dreißiger bis in die siebziger Jahre und darüber hinaus im Blick auf die Kosmologie kläglich versagt. Sie wiesen den Menschen einen Platz im Kosmos zu, der uns von der übrigen Natur entfremdete und die lebende Substanz der Natur in ihrer unendlichen Vielfalt und Bestimmung uns gegenüberstellte. „Natur“, das waren willige Objekte in der Verfügungsgewalt schöpferischer Subjekte, „menschlicher Wesen“. Die herrschende Theologie paßte sich damit der Moderne und ihren Postulaten an: daß das Leben nicht mehr schicksalhaft ist, daß die Natur um unseretwillen da ist, daß wir die Macher einer selbstgeschaffenen Welt sind, daß menschliche Kraft und menschliche Zielstrebigkeit die Natur, die Gesellschaft und die Psyche in einer Art und Weise formen können, die nicht vorgegeben ist, daß menschliche Schläue Natur und Geschichte zum Guten wenden kann. Der Sinn des Lebens wurde entsprechend dieser gespaltenen Beziehung zwischen Mensch und Natur auf einen schöpferischen Kampf zwischen dem menschlichen Geist und der übrigen natürlichen Ordnung reduziert.

Francis Bacons Position, zu Beginn der modernen Ära formuliert, hat, vor allem in protestantischen Theologien, im Blick auf die Beziehung zwischen Mensch und Natur bleibenden Einfluß gehabt. Die Macht einiger Bürger in einem Land, andere zu unterwerfen, und die Macht einiger Länder, andere zu beherrschen, ist grob und ordinär, sagte Bacon. Die höchste menschliche Berufung sei es hingegen, „die Macht und Herrschaft der menschlichen Rasse über das Universum aufzurichten und zu erweitern“⁷ [Offensichtlich muß ein ehrgeiziger Mensch irgendetwas unterwerfen, bemerkt Langdon Winner dazu ironisch, und der Natur und dem Universum wird das nichts ausmachen.⁸]. Gewiß wußten diese Theologien etwas von der Sünde der Korruption, die in ungleichen Machtverhältnissen lauert. Der Inbegriff der Sünde war für sie der zügellose, anmaßende Stolz; und sie zeichneten sich dadurch aus, daß sie seine vielfältigen Formen entlarvten.

Sie richteten auch das Augenmerk der Theologie auf soziale Gerechtigkeit und brandmarkten die krassen Machtansprüche und -ausdehnungen. Doch sie setzten sich nie wirklich mit der „Entzauberung der Welt“ durch die Moderne auseinander, damit, daß die Natur des Heiligen beraubt wurde, so daß von einer kosmischen Gemeinschaft von über einer Million lebender Subjekte kaum mehr übrigblieb als eine fertige Sammlung von gebraucherd-freundlichen Objekten. Zugegeben sei, daß die Natur manchmal einen hohen ästhetischen Status genoß und als Stoff für Dichtung, Psalmen, Predigten und Lieder und als Ort des Rückzugs aus der hektischen, phobischen Welt die Herzen bewegte. Doch selbst das war Natur im unbestrittenen Dienst menschlicher Bedürfnisse, wengleich als eine geschätzte Enklave und weniger als eine Ansammlung von Rohmaterial.

Echte Würde, Eigenwert, eine Existenz, die um ihrer selbst willen geachtet wird, und moralische Grenzen des Gebrauchs – das alles wurde auf eine Species unter Millionen beschränkt, die nach dem „Bilde Gottes“ geschaffen war. Die *Gottesebenbildlichkeit* (*imago dei*) trennte uns von der übrigen Natur als frei Handelnde, die in Verantwortung vor Gott auf die Natur einwirken. Die *Gottesebenbildlichkeit* stellte uns in die große Kette zwischen Natur und Gott, gebunden an die (unentrinnbare) Endlichkeit unter uns und an den Geist als transzendente Freiheit über uns (die menschliche Eigenschaft, die am meisten das Göttliche widerspiegelt). Haushalterschaft, das war mit Sicherheit die Berufung der Menschheit, die angstvoll die Brücke schlägt zwischen Himmel und Erde, Endlichkeit und Freiheit, Natur und Geist. Doch es war eine Haushalterschaft in der Art und Weise der Herrschaft, der Kontrolle und des guten Managements, bestimmt von einem Anthropozentrismus der Interessen. Die protestantischen Theologien haben

diese Kosmologie nie so unumwunden formuliert wie Bacon es getan hat. Dennoch lautete die erfolgreiche Forderung – wie bei den herrschenden Mächten in der weiteren Kultur – „die Macht und Herrschaft der menschlichen Rasse über das Universum aufzurichten und zu erweitern“.

Die existenziale Theologie von Kierkegaard über Bultmann z.B. siedelte das wahrhaft Menschliche im Bereich der Entscheidungsfreiheit an, in der Freiheit, neben allem anderen seine eigene Welt zu gestalten und Sinn zu schaffen. Diese Freiheit wurde ausdrücklich einer deterministischen, ja mechanistischen Sicht der Natur gegenübergestellt. Natur und Freiheit lagen auf unterschiedlichen, unverbundenen Ebenen, wobei die Natur die Bühne für das Drama der Freiheit war. Natur und Geschichte wurden voneinander getrennt; und Geschichte zu machen, war das, was menschlich zählte. Religiöse Aktivität – das war das Werte-schaffende, Sinn-gebende, Symbol-erzeugende Tun dieser weitgehend abstrahierten menschlichen Wesen. Dieses Schaffen von Symbolen, Mythen und Ritualen erzeugte Kultur. Kultur verband sich mit Geschichte. Doch die Natur verband sich mit keinem von beiden, es sei denn mit Kultur und Geschichte als dem, was die Menschen mit der Natur tun, um ihr Sinn zu verleihen und sie dienstbar zu machen.

Der Kern der christlichen Ethik in dieser Theologie – Nächstenliebe und Gerechtigkeit – umfaßte somit nie die fünf bis zehn Millionen anderer Spezies, die aus Gottes schöpferischer Phantasie hervorgegangen sind. [Ein oder zwei Fragen am Rande: Wenn die Liebe Gottes keine Grenzen kennt und die Interessen aller Geschöpfe umfaßt, und wenn die ganze Schöpfung vor Gott Bestand hat, warum sollte dann eine Spezies, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und das Gebot erhalten hat, zu lieben wie Gott, vor ihren eigenen Füßen eine Trennungslinie ziehen? Und wenn Sünde anmaßender Stolz ist, warum ist dann nicht die Arroganz menschlicher Wesen anderen Spezies gegenüber eine wesentliche Manifestation dieser Sünde?]

Geistige Leuchten von nicht geringerer Größe als Karl Barth und Reinhold Niebuhr sind Bultmann in dieser Richtung gefolgt. Das mag erklären, warum so wenige systematische Theologen an der Ökokrise interessiert sind oder wissen, wie sie theologisch damit umgehen sollen. Was Gertrud Stein über Oakland sagte, können wir über einen Großteil der jüngsten protestantischen Kosmologie sagen: „Da gibt es keine“. Barth ist energisch gegen ein theologisches Interesse an der Kosmologie vorgegangen, mit der Begründung, daß kosmologische Interessen aus der soteriologischen Konzentration des Wortes Gottes und der besonderen Offenbarung herausfallen.⁹

Paul Tillich war genug Naturromantiker, um nicht ganz in die neo-orthodoxen und liberal-protestantischen Ränge zu passen. Doch die wirklichen

Ausnahmen waren die „Prozeß“-Theologen, angeführt von John Cobb. Die Ausnahme ist vielsagend. Diese Schule hat einen Sprung von den kleineren in die größeren Ligen gemacht, weil die Natur ein theologisches Vakuum verabscheut und andere protestantische Theologien es versäumt haben, den Bedarf abzudecken.

Die Natur-irrelevante Theologie der Reformation

Gewiß, Natur-irrelevante Theologien hat es nicht erst bei den Protestanten des zwanzigsten Jahrhunderts gegeben. Selbst die Verweise auf Bacon und die Wissenschaft der Aufklärung gehen chronologisch nicht tief genug. Auch für die protestantischen Reformatoren konzentrierte sich der Glaube auf die Erkenntnis Gottes und des Selbst (oder des „Menschen“), so daß eine Betrachtung der Welt als eine Gestaltung der Natur weitgehend beiseitegeschoben wurde. Die menschliche Subjektivität und das individuelle menschliche Bewußtsein wurden zum eigentlichen Ort der Begegnung mit Gott. (Luthers Frage, wo ein gnädiger Gott zu finden sei, zieht den Kreis eher eng, selbst wenn sie zu einer ausgeklügelten Anthropologie entwickelt wurde.) Verstärkt im kartesischen Begriff des Selbst und in der Wissenschaft der Aufklärung, wurde die entheiligte Natur somit in einer verhängnisvollen Spaltung zwischen aktivem Subjekt und passivem Objekt dem erkennenden Selbst gegenübergestellt. Die „Erde“ wurde entheiligt und das Menschsein von der Natur gelöst.

Als wenn das noch nicht genug wäre, hatte die theologische Konzentration der Reformatoren auf die menschliche Subjektivität als den Ort der Begegnung mit Gott, noch ihren eigenen theologischen Urheber in Gestalt des äußerst einflußreichen Augustin. Und trotz seiner bewegendem Lobpreisung der ganzen Schöpfung und unserer selbst als Teil dieser Schöpfung (unsere Leiber sind „die Erde, die wir tragen“, sagt er) hat Augustin durch eine neu-platonische Kosmologie die Entfremdung des Menschen von der Erde gefördert. Für ihn geht der asketische Aufstieg der Seele von der Erde und vom Leib zu höherem Geist und zum Himmel Hand in Hand mit dem Empfinden eines Zusammenbruches und einer Entfremdung der Welt, die den Niedergang des römischen Imperiums und der klassischen Kultur begleitete.

Worum es jedoch hier vor allem geht, ist nicht das Denken berühmter Theologen. Ihre Zahl würde kein Herz irgendeines ernst zu nehmenden Volkszählers irgendwo in der Welt bewegen. Worauf es hier ankommt, ist die Tatsache, daß das *übliche* Denken und Handeln sowohl in der Kirche als

auch in der Gesellschaft diesem Glauben anhing, wenn auch in vereinfachter Form. Es ist ein Glaube, der so handelt, als ob geistige und geschichtliche Ereignisse sich außerhalb der Natur und nicht in ihr abspielten, ein Glaube, der die Natur uns gegenüberstellt und sie religiös und moralisch stumm macht. Wie die Religion, so beschränken auch Gerechtigkeit und Frieden ihr Blickfeld auf das Wohl des Menschen und beschneiden damit die theologische Ethik. Der Rest des Lebens wird aus den Augen verloren und erst in den moralischen Horizont zurückgeholt, wenn es für das Wohl des Menschen in Erscheinung tritt. Ein Glaube wie dieser, wenn er mit mächtigen, beutegierigen menschlichen Strukturen, Gewohnheiten und Technologien ausgestattet ist, kann für die Erde nur Elend hervorbringen.

Da wird Jesaja plötzlich in seiner Schärfe hochaktuell:

„Die Erde ist entweiht von ihren Bewohnern; denn sie übertreten das Gesetz und ändern die Gebote und brechen den ewigen Bund.

Drum frißt der Fluch die Erde, und büßen müssen's, die darauf wohnen. Darum nehmen die Bewohner der Erde ab, so daß wenig Leute übrigbleiben. Der Wein ist dahin, der Weinstock verschmachtet, und alle, die von Herzen fröhlich waren, seufzen...

Die Stadt ist zerstört und wüst, alle Häuser sind verschlossen, daß niemand hineingehen kann.

Man klagt um den Wein auf den Gassen, daß alle Freude weg ist, alle Wonne des Landes dahin ist“ (Jes 24,5–7. 10–11).

Kurz gesagt, in vielen einflußreichen Kreisen haben weder Existentialismus, Neo-Orthodoxie, Liberalismus und die allgemeine kirchliche Praxis noch die Gesellschaft in der nordatlantischen Welt im allgemeinen eine Kosmologie, die diesen Namen verdient. Die Kosmologie, die es gibt, reißt das auseinander, was zusammengehört. Verschmachtende Weinstöcke (oder blühende), ernsthaftes Jauchzen der Fröhlichen und irdische Bündnisse mit Gott gehören notgedrungen zusammen. Doch diese Kosmologien haben das nicht so gesehen.

Da gibt es noch einen Zusatz, der sehr viel mehr ist als ein Zusatz. Bacon erklärt steif und fest, was sonst nur in etwas gedämpfter Form anderswo in der westlichen Theologie und Philosophie der letzten Jahrhunderte vorkommt: Die neue Wissenschaft und Technologie der Aufklärung erfordert einen „männlichen“ Geist, der von weiblichen Skrupeln gesäubert ist. Dann wird es möglich sein „eine keusche und rechtmäßige Ehe zwischen Geist und Natur“ zu schließen, die dazu angetan ist, „die Natur mit allen ihren Kindern in den Dienst (des Mannes) zu stellen und sie zu (seinem) Sklaven zu machen“¹⁰. Hier verstärkt die parallele Behandlung, die Frau und Natur

in Jahrhunderten des Patriarchats durch den Mann erfahren haben, die männlich bestimmte Beherrschung der Natur in der aufkommenden Wissenschaft, Technologie und Kultur der Moderne.¹¹

*Richtungen: Auf dem Wege zum Sakramentalen, Mystischen,
Schweigenden und ethisch Aktiven*

Was ist zu tun? Wie geht es weiter? Dies sind Fragen, die einer anderen, sehr viel umfassenderen Behandlung bedürfen.¹² Doch zusätzliche Erläuterungen zu den religiösen Dimensionen der Kosmologie über das hinaus, was hier schon gesagt worden ist, mögen ein Anfang sein. Wir lassen uns dabei von John Haught leiten.

Religiös sein bringt immer eine gewisse „Heimatlosigkeit“ mit sich, sagt Haught. Lebendiger Glaube paßt nie genau zu irgendeiner gegebenen Realität. Die Dinge könnten und sollten in einem erheblichen Maße anders sein, als sie sind. Doch diese Heimatlosigkeit und Ruhelosigkeit gehört zum Pilgerdasein. Sie ist wesentlicher Bestandteil einer Reise auf der Suche nach einem echten Zuhause, nach Gerechtigkeit, nach Dingen „im Himmel wie auf Erden“, nach endgültigem Frieden und endgültiger Ruhe. Nichts Geringeres als der Kosmos selbst mit seiner Größe und seinem Abenteuer ist der angemessene Horizont unseres Menschseins und seine Herberge. Dürftigere Dimensionen bieten keine Unterkunft. „Nichts Geringeres als unerschöpfliches Geheimnis kann die angemessene Herberge für den menschlichen Geist sein.“¹³

Über die Weite des Kosmos hinaus ist es die Weite der Religion, die den Geist beherbergt. Die Religion, um wieder Haught zu zitieren, ist eine Ausrichtung „auf die unerschöpfliche, leben-spendende und befreiende Tiefe der Wirklichkeit, die wir ‚Geheimnis‘ nennen können“¹⁴. Gewiß sagen die Religionen nicht alle das Gleiche. Doch ihnen scheint diese Ausrichtung auf ein umfassendes Geheimnis gemeinsam zu sein und das Verlangen, daß unser Leben dem entspricht, was als die „letzte Wirklichkeit“ bezeichnet wird. (Das ist auch Ben Gurions Überzeugung.)

Die Religionen haben weitgehend die vier Merkmale gemeinsam, von denen Haught spricht.

Das eine ist der Sakramentalismus. Religion ist sakramental in dem Sinne, daß konkrete Symbole, die aus der gewöhnlichen Erfahrung und insbesondere aus der Natur stammen, gebraucht werden, um in die außergewöhnliche Welt des Geheimnisses und in die Erfahrung des Außergewöhnlichen in dieser Welt einzudringen und sie zu enthüllen. Es ist etwas „Andersartiges“ an

der Wirklichkeit und etwas, was in den Tiefen oder vielleicht jenseits der empirisch beschriebenen Welt liegt, so wie es in unserem Empfinden ein „Einssein“ oder eine Einheit gibt, die alle Dinge umfaßt. Doch all das kann nur anhand von Dingen, Personen oder Ereignissen, die wir aus erster Hand kennen, als Dimension des heiligen Geheimnisses dargestellt werden. Besonders Naturphänomene – „das Leuchten hellen Sonnenscheins, die Frische des Windes und der Luft, die reinigende Kraft klaren Wassers, die Fruchtbarkeit des Bodens und des Lebens“ – symbolisieren die Art und Weise, in der das letzte Geheimnis uns erscheint und uns berührt.¹⁵ Das hat zur Folge, daß jede Religion, die den Kontakt mit der natürlichen Welt verliert, ihr gegenüber gleichgültig wird und Gefahr läuft, ihren Mißbrauch zu sanktionieren.

Haughts zweites Merkmal der Religion ist der Mystizismus: das Empfinden für das „Andere“ und das Transzendente ebenso wie das „Einssein“ oder die Einheit, von der gerade die Rede war. Das Mystische bedeutet, daß die Natur, wir inbegriffen, nicht alles ist, sondern auf alles hinweist, was ist und an ihr teilhat. Ein mystischer ekstatischer Zustand kann natürlich die Form einer Weltflucht unterschiedlicher Art und eines *contemptus mundi*, einer Verachtung der Welt, ja eines Hasses gegenüber dem Natürlichen als Gefängnis des Geistes annehmen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde, so argumentiert Haught, sollte der Mystizismus durch eine enge Verbindung zur Natur und zum Sakramentalen genährt werden. Wie dem auch sei, der Mystizismus ist die Dimension des religiösen Lebens, die die unendliche Tiefe und das unendliche Geheimnis der Wirklichkeit, die uns umgibt, transparent macht.

Auch ehrfürchtiges Schweigen gehört zur religiösen Erfahrung. Klassisch als „apophatische“ Eigenschaft der religiösen Erfahrung bezeichnet, bedeutet es eine notwendige Zurückhaltung. Religiöse Erfahrung als ehrfürchtiges Schweigen weiß, daß sie das unerschöpfliche Geheimnis und die unerschöpfliche Wirklichkeit nicht angemessen darstellen kann; und so verfällt sie vor ihr notgedrungen ins Schweigen. So entspricht kein Symbol oder Sakrament voll und ganz der Wirklichkeit, die es preist. Alle unterliegen einem notwendigen Bildersturm, wenn sie nicht zu Vermittlern von großen und kleinen Idolatrien werden sollen.

Anders gesagt, eine endlose Vielfalt von Bildern ist erforderlich, um die „letzte Wirklichkeit“ und die Ehrerbietung und Zurückhaltung, die ihr zukommt, darzustellen. „Jedes Geschöpf ist ein Wort Gottes und ein Buch über Gott“, schreibt der mittelalterliche Mystiker, Meister Eckhart.¹⁶ Haught zitiert auch Thomas von Aquin: „Er (Gott) hat die Dinge ins Dasein hervor-

gebracht, um Seine Güte den Geschöpfen mitzuteilen und durch sie darzustellen. Und weil sie durch *ein* Geschöpf nicht hinreichend dargestellt werden kann, hat Er viele und verschiedene Geschöpfe hervorgebracht, so daß das, was dem einen Geschöpfe in der Darstellung der göttlichen Güte fehlt, aus einem anderen ergänzt wird.⁴¹⁷ Doch welches auch immer die Bilder sein mögen, Zurückhaltung und ehrfürchtiges Schweigen sind wesentliche Züge des allgemeinen religiösen Bewußtseins. (Der Organismus Erde ist heute vielleicht der wichtigste Weg zur Vielfalt der Bilder Gottes.)

Handeln ist das letzte von Haughts Kennzeichen der Religion. Für ihn ist es wesentlich ethischer Natur: Ziel des Handelns ist die Verwandlung unseres Lebens und der Welt in einen besseren Ort, um zu sein und zu leben. Gewiß, die anderen Komponenten sind auch eine Art von Handeln. Das Sakramentale erfreut sich der Welt und ihrer Schönheit in Gott. Das Mystische relativiert alle Dinge im Angesicht des Letzten und verliert willig das Selbst in einem größeren Ganzen. Die Haltung des Schweigens ebenso wie die der Sabbatruhe läßt die Dinge in ihrer Ehrfurcht vor ihnen einfach „sein“. Doch diese „Handlungen“ sind nicht alles oder genug; die Religion verlangt typischerweise nach Veränderung, geleitet von einem moralischen Bewußtsein. Das Ethische gehört nicht beiläufig, sondern wesentlich zum Religiösen. Treue, Liebe und Vertrauen – oder mit welchen Worten sonst man auch religiöse Bindungen beschreiben mag – bergen moralische Ansprüche.

Wähle deine Religion, Kosmologie und Ethik sorgfältig

Für Haught sind alle vier Dimensionen notwendig für die „Integrität der Religion“. Seine Darstellung ist somit eine normative und nicht nur eine beschreibende. In dieser normativen (oder empfohlenen) Darstellung ist Religion im wesentlichen ein suchender Zugang zum Bereich des kosmischen Geheimnisses. Ihr Kern ist Vertrauen, ihre Ausrichtung das Geheimnis, ihr Stil das Abenteuer, ihre Kennzeichen das Sakramentale, das Mystische, das Zurückhaltende, das Aktive.¹⁸ Sie hat in ihrer Weisheit immer gewußt, daß die Menschen nur dann wahrhaft leben können, wenn sie in einem größeren Zusammenhang stehen, der ihrer Verfügungsgewalt entzogen ist. Haught fügt dem noch hinzu, daß das Elend der Erde nicht vergrößert wird durch diese Komponenten, die in ihrer Verbindung miteinander die Religion ausmachen, sondern durch die Degradierung des sakramentalen, mystischen, schweigenden und aktiven Wesens der Religion. Nach seinem Verständnis wird der Integrität der Schöpfung durch die Integrität der

Religion gedient.¹⁹ Doch das bedeutet auch, daß degradierte Religion die Schöpfung degradiert. Wähle deine Religion, Kosmologie und Ethik sorgfältig.

Zu Haughts Wiedergabe einer religiösen Geschichte, in der wir den Organismus Erde in geziemender Weise bewohnen, gehören auch wichtige Bemerkungen über Symbole und die erneuerbare „moralisch-geistige Energie“ der menschlichen Kreativität.

Als ein überwältigendes Produkt der Erde selbst ist die menschliche Kreativität ein Ausdruck der kosmischen Kreativität, die ihrerseits ein ehrfurchtgebietender Ausdruck der göttlichen Kreativität ist. Darum sollten wir in unseren Mythen, Metaphern, Symbolen, ja selbst Religionen eine Entfaltung der Energien der Erde und des Universums selbst sehen. Unser Symbolschaffen ist – nicht weniger als ein tropischer Regenwald – ein Aufblühen des Universums.²⁰ Wir sind nicht verlorene Wesen, die allein auf einer stummen Bühne stehen in großen, kalten Räumen und fremde Projektionen in eine unergründliche Leere werfen. Wir sind lebendiger Ausdruck eines pilgernden Universums auf seinem abenteuerlichen Wege. Wir haben Teil an göttlichen Zielen und an göttlicher Macht, an dieser wunderbaren Göttlichkeit, die „in, mit und unter“ allen endlichen Dingen (diese Formulierung stammt von Luther) wohnt.²¹

All dies ist ein Lobgesang, eine Hymne an das Universum, die wir selbst singen. Doch es sollte klar sein, daß die Erde sich nicht um die Menschheit dreht. Auch dreht sich unsere Beziehung zum Kosmos nicht um das exklusive Heil des Menschen, trotz unserer Kostbarkeit als Glieder der Gemeinschaft des Lebens.

Ein weiteres sollte aus Haughts Worten deutlich werden: Wenn wir auch nicht einfach Symbole schaffen oder heraufbeschwören können (es ist vielmehr die Wirklichkeit, die sich uns durch diese Mittel aufdrängt), so brauchen wir doch heute Symbole, die eine „Rückverzauberung der Welt“ bewirken, die die tödliche Kosmologie einer geist- und wertelosen Natur verdrängt, die von einer geisterhaften menschlichen Freiheit in einer allzu modernen Moderne erdrossen worden ist. Eine solche Rückverzauberung kann aus dem alten jüdischen und christlichen Glauben an den Geist schöpfen, nach dem der Geist die Energie und Macht Gottes ist, die in der ganzen Schöpfung als ihre belebende Kraft gegenwärtig ist, ein Geist, der die Erlösung verschmachteter Weinstöcke und trauriger Herzen ist, d.h. die Erlösung der ganzen Schöpfung, bewirkt. Die Gegenwart und das Wirken des Geistes ist nicht auf eine Spezies allein beschränkt.

Ob die Rückverzauberung diesen Weg oder andere Wege nimmt, es geht um die Suche nach einer erdgebundenen Kosmologie und Ethik, die diesen Namen verdienen. Moltmann hat die Richtung gezeigt. Wo sind seine protestantischen Weggefährten, und sind sie im Gespräch mit ökologischen Wirtschaftsfachleuten?

Aus *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 36, Winter 1997
(Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt)

ANMERKUNGEN

- 1 Jürgen Moltmann, *The Adventure of Theological Ideas* von M. Douglas Meeks, *Jürgen Moltmann's Systematic Contributions to Theology*, *Religious Studies Review* 22/2 (1996), 105.
- 2 Diese Erörterung der Gründe stammt aus Thomas Berry, *The Meadow Across the Creek*, unveröffentlichtes Manuskript, 171–172.
- 3 Zitiert bei Daniel Hillel, *Out of the Earth: Civilization and the Life of the Soil*, Berkeley, University of California, 1991, 8.
- 4 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1993, 10.
- 5 Dieser Absatz stützt sich auf Thomas Bery und Brian Swimme, *The Universe Story*, Harper San Francisco, 1992, 4, 223, 229.
- 6 Michael M. Thomas, *Depressing Shindler?*, *The New York Observer*, 8., 10., 14. 3. 1994: 1.
- 7 Francis Bacon, *Novum Organum*, in *Selected Writings*, Hsg. Hugh G. Dick, New York, The Modern Library, 1955, 537.
- 8 Langdon Winner, *Autonomous Technology*, Cambridge, Massachusetts und London, England, MIT, 1977, 23.
- 9 S. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 4 Bde., Einleitende Abschnitte. Mein Dank gilt Ernst Conradie, University of the Western Cape, Südafrika, der mich darauf aufmerksam gemacht hat.
- 10 Siehe zu dieser Frage Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University, 1985, 36–37, aus dem dieses Bacon-Zitat entliehen ist. Siehe auch die ausführliche Auseinandersetzung von Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaka, NY, Cornell University, 1991.
- 11 Eine der frühen Darstellungen dieser parallelen Behandlung in Religion, Theologie und Kultur war Rosemary Ruethers *New Woman, New Earth*, New York, Seabury, 1975.
- 12 Siehe Larry Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics*, Maryknoll, Orbis, 1996.
- 13 John F. Haught, *Religious and Cosmic Homelessness: Some Environmental Implications* in Charles Birch, William Eakin und Jay B. McDaniel (Hsg.), *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Maryknoll, Orbis, 1990, 161.
- 14 John Haught, *The Promise of Nature*, New York/Mahwah, NJ, Paulist, 1993, 73.
- 15 Ebd., 76.
- 16 Ebd., 81. Ohne nähere Quellenangabe.
- 17 Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Salzburg, Leipzig 1936. *Summa Theologica* I, 47,1; zitiert bei Haught, *The Promise of Nature*, 81.
- 18 Haught, *Religious and Cosmic Homelessness*, 175.
- 19 Haught, *The Promise of Nature*, 86–87.
- 20 Haught, *Religious and Cosmic Homelessness*, 166. 21.
- 21 Ein Versuch, Luther und Bonhoeffer als Quellen für eine angemessene Kosmologie und Ethik zu nutzen, findet sich in meinem Buch *Earth Community, Earth Ethics*. Die relevanten Kapitel sind *Returning to Our Senses*, *The Cross of Reality* und *Song of Songs*.