

Die ökologische Krise aus pantheistischer Sicht

Ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague

Julia Enxing

„Without some metaphor of the world as God’s body, ‚God‘ becomes for me a gallery of distant icons, a rehearsal of relentless projections, or a minefield of apocalyptic contestations.“¹

Die US-amerikanische feministische Theologin Sallie McFague gilt als Pionierin der Ökonomie. Sie ist bekannt für ihren Einsatz für eine körpersensible Gottesrede, in deren Zentrum die Metapher der *Welt als Körper Gottes* steht. Dass in der folgenden ökotheologischen Explikation dieser Metapher häufig von unserem Planeten Erde und nicht etwa von „Welt“ als Universum die Rede ist, hängt schlichtweg mit der menschlich begrenzten Aussagekraft über Ökokatastrophen anderer Planeten zusammen; sehr wohl muss jedoch das bekannte Wissen um die Zerstörung der *gesamten* Erdatmosphäre mit bedacht werden. Die Metapher der *Welt als Körper Gottes* umfasst jedoch mehr: „Welt“ meint nicht „Erde“, sondern „alle möglichen Welten“. Nicht nur mit dieser Metapher greift McFague auf theologische Konzepte zurück, wie sie in der Prozesstheologie² vertreten werden, obgleich McFague sich selbst nicht als Prozesstheologin bezeichnet.³

¹ C. Keller, *The Flesh of God. A Metaphor in the Wild*, in: D. K. Ray (Hrsg.), *Theology that Matters. Ecology, Economy, and God*, Minneapolis 2006, 91–107, 91.

² Da es nicht *die eine* Prozesstheologie gibt, müsste der Begriff, wo nicht explizit auf eine Autorin oder einen Autor Bezug genommen wird, genau genommen im Plural verwendet werden. Aus Gründen der Leserlichkeit verzichte ich im vorliegenden Beitrag hierauf.

³ Das starke Interesse der Prozesstheologien an umweltethischen Fragestellungen kommt auch in der großen internationalen Konferenz „*Seizing an Alternative. Toward an ECOLOGICAL Civilization*“ zum Ausdruck, die von 04.–07. Juni 2015 in Claremont/California stattfand und maßgeblich vom Center for Process Studies veranstaltet wurde. Für weitere Informationen siehe: <http://www.ctr4process.org/whitehead2015> (abgerufen am 16.09.2014). Vgl. auch J. McDaniel, *Ecotheology and World Religions*, in: C. Keller/L. Kearns (Hrsg.), *Ecospirit. Religions and Philosophies for the Earth*, New York 2007, 21–44, 23–27. Vgl. zur Metapher der

Sallie McFague legte in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ihre erste ökotheologische Monografie *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age* vor. Der folgende Beitrag nimmt primär Bezug auf ihr jüngstes monographisches Werk *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*, eine Zusammenfassung und Weiterentwicklung von *Models of God* sowie *The Body of God: An Ecological Theology*; *Super, Natural Christians: How we should love nature*; *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*.⁴

Im Fokus meiner Überlegungen steht das größte Problem der ökologischen Krise: der Klimawandel. Ich werde davon Abstand nehmen, viele Fakten und Zahlen zum Klimawandel zu präsentieren. Zum einen sind diese für jeden leicht zugänglich⁵, zum anderen handelt es sich beim Klimawandel um ein Phänomen, über das sich die Naturwissenschaftler(inn)en selten einig waren. McFague spricht von einer „unequivocal confidence that global warming is under way“⁶. Sämtliche Berichte und Untersuchungen liefern alar-

Welt als Körper Gottes bei *Ch. Hartshorne*, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, 53–55. Vgl. auch *C. Keller*, *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015, 37. Der vorliegende Beitrag wird sich auf eigene Vorüberlegungen stützen, wie ich sie in *J. Enxing*, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013 sowie in *J. Enxing*, *God's World – God's Body*, in: *P. Jonkers/M. Sarot* (Hrsg.), *Embodied Religion*, Utrecht 2013, 229–240 vorgestellt habe. Ich werde diese in erster Linie durch die Theologie Sallie McFagues fundieren und erweitern. Verweisen möchte ich auf die sehr gute Einführung zu McFague von *M. Eckholt*, *Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague*, München 2009. Vgl. auch *dies.*, *Unterwegs nach Eden. Schöpfungsspiritualität als Wahrnehmungsschule und Bildungsprozess*, in: *dies./S. Pemsel-Maier* (Hrsg.), *Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität*, Ostfildern 2009, 97–119.

⁴ *S. McFague*, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987; *dies.*, *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*, Minneapolis 2008; *dies.*, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; *dies.*, *Super, Natural Christians. How we should love nature*, London 1997; *dies.*, *Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril. Searching for a New Framework*, Minneapolis 2000.

⁵ Siehe beispielsweise das International Panel on Climate Change: www.ipcc.ch (abgerufen am 15.09.2014).

⁶ „In this report (sc. The Physical Science Basis, IPCC, J. E.) the overall assessment is ‚unequivocal‘ confidence that global warming is under way, and ‚very high confidence‘ (90 percent) that human activities are the cause.“ *S. McFague*,

mierende Ergebnisse, die deutlich werden lassen, dass wir den Folgen des Klimawandels längst ausgeliefert sind.⁷

Meine Aufgabe als systematische Theologin sehe ich im Rahmen dieses Beitrages darin, der Frage nachzugehen, was Theologie und Klimawandel miteinander zu tun haben und warum die ökologische Katastrophe die Theologie – sowohl als akademische Disziplin an den Universitäten als auch als „Rede von Gott“ in der Pastoral – nicht unberührt lassen darf, sondern in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit rücken sollte. In einem zweiten Schritt lasse ich mich von der Frage leiten, welche Theologie hilfreich ist, um der aktuellen (Klima-)Realität zu begegnen. Dieser Beitrag beschränkt sich auf theoretische Reflektionen, inspirierende Beispiele aus der aktivistisch-politischen Praxis sind selbstverständlich zahlreich vorhanden.

1. Theologie und ökologische Katastrophe

Die zunehmend unvorhersehbaren, sprunghaften, plötzlichen Unwetter, besonders im Jahr 2014, haben selbst denen, die es bisher noch nicht wahrhaben wollten gezeigt, dass auch wir Deutschen zunehmend mit den Folgen unseres Lebensstils konfrontiert werden. Noch scheint uns Deutsche die Erhöhung der Erdtemperatur in unserem Alltagsleben wenig bis gar nicht zu tangieren. Expert(inn)en gehen allerdings davon aus, dass die Erdtemperatur bis 2100 um 4,5 Grad Celsius steigen wird. Wenn es tatsächlich so weit kommt, hätten wir es innerhalb von 100 Jahren „geschafft“, die Temperatur um annähernd die gleiche Gradzahl zu erhöhen wie von der Eiszeit bis heute (5 Grad Celsius).⁸ Anders als es der Erde in den vergange-

A New Climate for Theology (s. Anm. 4), 10. Vgl. E. O. Wilson, *The Future of Life*, New York 2002, xxii–xxiii.

⁷ Vgl. B. McKibben, *Warning on Warming*: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2007/mar/15/warning-on-warming> (abgerufen am 15.09.2014); S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 11.

⁸ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 10. Vgl. P. D. Ward, *Under a Green Sky. Global Warming, the Mass Extinctions of the Past and what they can tell us about our Future*, New York 2007, 165.

Ziel ist es momentan, die Erderwärmung auf max. 2 Grad Celsius zu begrenzen. Vgl. <http://www.dw.de/ipcc-climate-report-from-berlin-finds-un-emissions-target-not-out-of-reach/a-17563955> (abgerufen am 16.09.2014).

nen 11.700 Jahren (von der letzten Eiszeit bis heute) gelungen ist, wird sie es bis 2100 nicht schaffen, sich diesem Temperaturanstieg anzupassen.⁹ Die Erde stöhnt unter der Anzahl der Menschen, die „Earth Carrying Capacity“, d. h. die Anzahl an Menschen, die die Erde verkraften kann, war im Jahr 1986 bereits ausgeschöpft;¹⁰ und der Earth Overshoot Day oder Ecological Debt Day, „der Tag, an dem die Menschheit die natürlichen Ressourcen eines ganzen Jahres erschöpft hat“¹¹, rückt immer weiter nach vorne; im Jahr 2014 war er am 19. August (zum Vergleich: 1987 am 19. Dezember). Wir leben also auf Pump und die Schulden sind gewaltig. Das Problem hierbei beschreibt Sallie McFague als den „Titanic-Effekt“¹²: Die Reichen werden sich noch lange vor dem Untergang retten können und erstmal überleben, wohingegen die Armen und Ärmsten der Welt unsere Schulden bezahlen – nicht mit Geld, sondern mit ihrem Leben. Die Menschen des Globalen Südens sind diejenigen, die durch ihren Lebensstil am wenigsten zur Erderwärmung beitragen, dabei aber am meisten von den Folgen dieser betroffen sind; weshalb man von „Klimaapartheid“ sprechen kann.¹³ Ihre direkte Abhängigkeit und Angewiesenheit auf ein einigermaßen intaktes Ökosystem ist um ein vielfaches größer als die unsrige. Die reichen Industrienationen haben Hochtechnologieanlagen in den Weltmeeren geparkt, mit denen sie schon heute Meerwasser in Trinkwasser aufbereiten können. Selbstverständlich ist auch diese Kapazität begrenzt, aber die Dringlichkeit, etwas zu verändern, scheint den Meisten noch nicht ersichtlich. Das Leiden der anderen macht uns (noch) keinen allzu großen Druck. Slavoj Žižek formuliert dies wie folgt: „we know the (ecological) catastrophe is possible, probable even, yet we do not believe it will really happen.“¹⁴

⁹ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 12.

¹⁰ Vgl. T. Flannery, *The Weather Makers. How we are Changing the Climate and What it Means for Life on Earth*, New York 2005, 78f.

¹¹ http://www.footprintnetwork.org/de/index.php/GFN/page/earth_overshoot_day (abgerufen am 25.03.2015).

¹² S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 21.

¹³ 2/3 der Kohlenstoffdioxidemission haben Nordamerika und Westeuropa zu verantworten, Afrika hingegen nur 3 %. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 20. – Vgl. P. D. Ward, *Under a Green Sky* (s. Anm. 8), 186.

¹⁴ S. Žižek, *Living in the End Times*, London 2011, 328.

Als größte Herausforderung sieht Sallie McFague die *Leugnung* des Klimawandels in den Ländern der nördlichen Hemisphäre.¹⁵ Erst wenn für die Not der Erde ein Bewusstsein geschaffen würde und die Menschen bereit wären, sich mit ihrem Verhältnis zum Planeten Erde näher zu beschäftigen, könnten sie erkennen, wie *verletzbar und abhängig* vom Wohlergehen dieses Planeten sie sind.¹⁶ Schließlich gehe es darum zu *verstehen und anzuerkennen*, inwiefern wir zum Schaden dieser Welt beitragen und *dafür auch die Verantwortung zu übernehmen*.¹⁷

2. Was haben Klimawandel und Theologie miteinander zu tun?

Auf den ersten Blick scheint die Forderung, auch die Theologie müsse sich in der ökologischen Debatte und Forschung stärker zu Wort melden, nicht evident. Schließlich geht es beim Klimawandel um „harte Fakten“, Zahlen, Spezies, Wassermengen, Kapazitäten des Ökosystems, Solarenergie, Biodiversität und schmelzende Gletscher, aber nicht um Gott. Oder?

Dass sich auch innerhalb der Theologie seit längerem ein Bewusstsein für die Umweltkrise durchgesetzt hat, zeigte sich bereits in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Nach dem Bekanntwerden des Berichts „Grenzen des Wachstums“ des Club of Rome¹⁸ wurden erste Konzepte entwickelt und vonseiten des ÖRK Studien- und Aktionsprogramme eingerichtet.¹⁹

¹⁵ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 23.

¹⁶ Vgl. ebd., 23.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. weiterführend E. U. v. Weizsäcker, Faktor vier. Doppelter Wohlstand, halbiertes Verbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome, München 1997.

¹⁹ Vgl. Ch. Link, Ökologische Schöpfungstheologie. Eine Zwischenbilanz, in: H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*, Neukirchen-Vluyn 2009, 29–33, 29f. Link verweist beispielsweise auf G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart 1979. Vgl. auch G. Liedke, „Auch die Schöpfung wird befreit werden“. Eine Problemanzeige – 30 Jahre nach „Im Bauch des Fisches“, in: H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*, Neukirchen-Vluyn 2009, 34–40. Vgl. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 4¹⁹⁹³. Vgl. Ch. Stückelberger, *Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum*.

3. Vier Modelle des Gott-Welt-Verhältnisses

Aus Sicht einer ökobewussten Theologie ist die Frage, die hinter den „hard facts“ steht, keinesfalls neu für die Theologie; es ist keine andere als die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt. Sie versucht eine Antwort darauf zu geben, ob die Welt als Teil Gottes oder als ein Gegenüber zu Gott zu verstehen ist.

Im Laufe der Theologie- und Philosophiegeschichte wurde diese zutiefst anthropologische Frage als die Suche nach dem, was und wer der Mensch ist und wie er sich ins Gesamtkonzept des Lebens einordnet, wo seine Stellung im Kosmos ist und wo Gott ist, unterschiedlich beantwortet.

Sallie McFague unterscheidet *vier Modelle des Gott-Welt-Verhältnisses*: (1) das *deistische* Modell, (2) das *dialogische* Modell, (3) das *monarchische* Modell und (4) das *agentiale* Modell, und stellt diesen vier, die sie allesamt in der Theologiegeschichte vertreten sieht, ein *dialogisch-kommunitäres* Modell gegenüber. Es ist an dieser Stelle hilfreich, sich über die verschiedenen Modelle zu verständigen, um im Anschluss die Differenzen zum – prozesstheologisch geprägten – Ökothemismus besser verstehen zu können. Da sich jedoch stark mit Metaphern operierende Theologien wie die McFagues, aber auch die Prozesstheologie, dem Vorwurf einer zu anthropomorph-affirmativen Gottesrede ausgesetzt sehen, soll zuvor Folgendes festhalten werden:

Sallie McFague, Charles Hartshorne und weiteren Prozesstheolog(inn)en, gerade solchen aus der ersten Generation der „Prozesstheologie“, die sich noch mit Grundlagenforschung und der Etablierung der Basics ihrer Annahmen beschäftigten, wurde häufig vorgeworfen, dass bereits die biblischen Zeugnisse lehren, dass der Mensch sich a) kein Bild von Gott machen solle und b) jedes Theologisieren und Philosophieren über das Verhältnis von Gott und Welt letztlich nicht mehr als ein Spekulieren sei. Die Prozesstheologie weiß und betont immerzu, dass ihre Gotteskonzepte oder Modelle „nur“ Konzepte, Konstrukte und Behelfe sind, um die

Sozialethische Ansätze für einen neuen Lebensstil, Zürich 1979. Vgl. auch H. Bedford-Strohm, Die Entdeckung der Ökologie in der ökumenischen Bewegung, in: H.-G. Link/G. Müller (Hrsg.), Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, Frankfurt a. M. 2008, 321–347.

Wirklichkeit besser zu verstehen und unseren Platz in ihr so zu suchen und zu finden, dass möglichst viele Geschöpfe in Gemeinschaft und Harmonie leben können. Selbstverständlich können diese Konzepte nur *analog* auf Gott übertragen werden; es ist unmöglich, *univoke* Aussagen über die Wirklichkeit Gottes und die Gott-Welt-Beziehung zu treffen. Dennoch ist es Aufgabe der Theologie, sich ihr so weit wie möglich anzunähern, um Gottes Willen bestmöglich zu erfüllen und der Verheißung, Partner(inn)en Gottes in der Schöpfung zu sein, bestmöglich zu entsprechen. McFague definiert „Modell“ deshalb als „one good, useful way of talking about the God-world-relationship (while admitting there are other ways)“²⁰. Eine Theologie, die darauf verzichtet, affirmative Aussagen über Gott und die Welt zu treffen, lässt viele Fragen der Menschen unbeantwortet, aus Angst, diese falsch zu beantworten. Sie bestimmt das Gott-Welt-Verhältnis nicht näher und läuft somit unter Umständen Gefahr, dieses Verhältnis zu missachten. Die Frage bleibt, wie der Mensch ein Verhältnis, über das nichts weiter ausgesagt wird außer dass es ist, gestalten kann, wie es ihn trägt? Vielmehr: Je besser wir den/die andere kennen, desto näher fühlen wir uns ihm/ihr, desto wichtiger ist uns dieses Verhältnis, desto eher passen wir auf den anderen/die andere auf, fühlen uns verantwortlich, lieben. Und umso höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass unsere Werte und unser Verhalten durch dieses Verhältnis bestimmt werden. Wichtig ist hierbei jedoch, dass wir uns der Begrenztheit und der Relativität (nicht der Absolutheit) unserer Annahmen bewusst sind. McFague formuliert dies wie folgt: „all models of God and the world are limited, partial and imperfect. We are trying to get at the *most basic* expression of that relationship, realizing that there is no one right model, that many are needed, and that all have problems.“²¹

Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Gott und Welt liegt in den Konsequenzen, die dieses für unser Verhalten und unseren Begriff von uns selbst haben. „It is not necessary to choose only one of these models, but it probably is important to give priority to one, for the one we use as our main lens through which to view the God-world relationship will profoundly influence

²⁰ S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 69. Vgl. C. Keller, *The Flesh of God* (s. Anm. 1), 103.

²¹ S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 71.

who we think we are in the scheme of things and how we behave in our world, our neighborhoods."²² McFague sieht eine unmittelbare Verbindung zwischen Gottesbild und ökologischer Krise: „Who I am and who God is are taken for granted in a culture: the answer lies with the unacknowledged but accepted conventions of what is meant by ‚a human being‘ and ‚God.‘ But it is precisely the false conventional views of God and ourselves that permit the continuing destruction of our planet and its inhabitants. The environmental crisis is a theological problem, a problem coming from views of God and ourselves that encourages or permits our destructive, unjust actions.“²³ Die vier Gott-Welt-Modelle, die Sallie McFague differenziert, werden im Folgenden erläutert.

3.1 Das deistische Modell

Das *deistische* Gottesmodell, dessen Entstehung McFague im 17. Jahrhundert einordnet, vertritt die Vorstellung eines Uhrmacher-Gottes. Wie eine Uhr habe Gott die Welt einst geschaffen, fein justiert, aufgezogen und nun lässt er sie laufen. Hier und da greift Gott ein, ist prinzipiell aber von der Welt verschieden und steht zu ihr in einem Verhältnis wie ein Mechaniker zu einer Maschine. Die Beziehung zwischen Welt und Gott ist also eine externe, die Welt ist außerhalb Gottes, Gott außerhalb der Welt. Dieser Uhrmacher-Gott mischt sich nur selten ins Weltgeschehen ein, ist zwar einst Schöpfergott gewesen, der Erhalt und die Fürsorge für diese Welt wurde aber den Geschöpfen weitestgehend selbst überlassen. Mitgefühl, Leidenschaft, Leidensfähigkeit sind diesem Gott fremd. Im deistischen Modell ist die Welt vollkommen säkular.²⁴ McFague charakterisiert diesen Gott als „steril, distanziert und unpersönlich“²⁵. Das beschriebene Gottesbild hat sich keinesfalls aus der allgemeinen Vorstellung verabschiedet und besonders unter all jenen, die keinerlei Bezug zu einem Gott verspüren, ist es weit verbreitet. Unter der Fragestellung, inwiefern dieses Gottesbild Antwort auf die momentan ökologisch drängendste Frage, den Klimawandel, gibt, ist McFagues

²² Ebd., 72; vgl. 30.

²³ Ebd., 31.

²⁴ Vgl. ebd., 67.

²⁵ Ebd. (Übersetzung J. E.).

Fazit ernüchternd: „this model is not relevant for our time: it appears totally ineffective in light of climate change“²⁶.

3.2 Das dialogische Modell

Das *dialogische* Modell ist von der Vorstellung getragen, dass Gott und die Welt Gesprächspartner(inn)en sind. „God speaks, and we respond.“²⁷ McFague verortet seine Entstehung im Existentialismus des 20. Jahrhunderts und im Protestantismus, vornehmlich bei Bultmann. Kritik übt sie an diesem Modell, da es hier nur um den Gott-Mensch-Dualismus geht. Das Verhältnis, das durch dieses Modell beschrieben wird, geht von einem Ich und einem Du aus: Ich und Gott. Die Natur und die anderen Lebewesen sieht sie hier vernachlässigt, weshalb auch dieses Modell angesichts der ökologischen Krise keine Antwort bereithält. Weiterhin verlegt das dialogische Gottesmodell den Dialog einzig in die spirituelle Sphäre. So findet die Begegnung mit Gott nicht im Anderen oder in der Natur, sondern ausschließlich im Gebet jedes Einzelnen statt: „God and the human being meet not in the world ..., but only in the internal joy and pain of human experiences. Whereas the deistic model keeps God and the world totally separate and externally related, the dialogic model allows them to touch, but only at one place, the inner human subject.“²⁸

Dieses Gott-Welt-Modell verhindert es, sich der politisch-sozialen Dimension des Glaubens bewusst zu werden. Der Fokus auf „mein Gott und ich“ birgt die Gefahr, die Konsequenzen des Handelns und Lebens für die anderen Geschöpfe auszublenden, wie es die Befreiungstheologie und die Feministische Theologie besonders betont haben.²⁹ Ignacio Ellacuría spricht von den „gekreuzigten Völkern“; in diesem Kontext wäre es sogar angemessen, von der „gekreuzigten Schöpfung“ zu sprechen. „Gekreuzigt“ benennt hier die tödliche, aber nicht selbst verschuldete Dimension.³⁰ Gonzalez

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 68.

²⁹ Vgl. A. *Primavesi*, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism, and Christianity*, Minneapolis 1991. Vgl. I. *Gebara*, *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999.

³⁰ Vgl. I. *Ellacuría*, *The Crucified People*, in: *ders./J. Sobrino* (Hrsg.), *Mysterium*

spricht von einer „Theologie der Fragilität“, wenn er an die „gekreuzigte Zukunft“ unserer Erde denkt: „The crucified future is an expression of the inextricable relationship between salvation and ecological justice.“³¹ Eine Theologie der Fragilität ist sich der Gebrechlichkeit der ganzen Existenz bewusst, geht nicht siegessicher voran, sondern tastet vorsichtig nach dem Erhalt all dessen, was uns zu erhalten aufgetragen ist. Ihr Ziel ist es: „die Zukunft vom Kreuz runter zu holen.“³²

3.3 Das monarchische Modell

Im *monarchischen* Modell wird Gott als der königliche Monarch verstanden, der als allmächtiger Herrscher alles regiert und bestimmt und im Gegenzug höchste Loyalität und Demut verlangt. Allerdings interessiert sich dieser König – wie ein weltlicher König – nicht für die Ordnung im Tier-, sondern nur im Menschenreich. Konsequenzen hatte dieses Modell besonders hinsichtlich des menschlichen Missverständnisses, das Königsein Gottes auch auf uns als auserwählte Spezies zu übertragen und uns alles andere untertan zu machen.³³ Der Klimawandel ist eine der Folgen dieser Ausbeutung durch die vermeintliche *Krone der Schöpfung*.

3.4 Das agentiale Modell

Dem *agentialen* Gottesbild liegt die Vorstellung zugrunde, Gott sei eine handelnde Person (Akteur), allerdings ein einseitiger Akteur: Gott ist Schöpfer und Erlöser, der alles am Leben erhält und wie

liberationis. *Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll 1993, 580–604, 590.

³¹ E. Gonzalez, *Timelessness, Solidarity, and the Crucified Future. Attuning Ecclesial Praxis to a Theology of Fragility*, in: K. Ahern (Hrsg.), *Visions of Hope. Emerging Theologians and the Future of the Church*, Maryknoll 2013, 213–233, 229.

³² E. Gonzalez, *Timelessness, Solidarity, and the Crucified Future* (s. Anm. 31), 230 (Übersetzung J. E.).

³³ Zur Diskussion des „*dominium terrae*“ siehe G. Liedke, „Auch die Schöpfung wird befreit werden“ (s. Anm. 19), vgl. hier auch zahlreiche weitere Literaturverweise. Sowie M. Welker, *Schöpfung und Endlichkeit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, in: H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Und Gott sah, dass es gut war* (s. Anm. 19), 17–28, 23.

ein Super-Mensch gedacht wird. Gott der Töpfer, die Menschen der Ton; oder Gott als Marionettenspieler und wir als Marionetten. Das Problem ist offensichtlich: die Eigenverantwortlichkeit der Geschöpfe wird missachtet und ihre tatsächliche Macht und Verantwortung unterschätzt. Hinzu kommen zahlreiche Anfragen hinsichtlich der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt. Die Schwierigkeit dieses Agent-Modells wie auch der drei vorherigen Modelle besteht darin, dass all diese Modelle Antworten auf die Frage nach dem *Warum* geben wollen.³⁴ Sie versuchen die Welt, so wie sie ist, zu erklären. Die Warum-Frage sei jedoch nicht die zentrale Frage für eine zeitgemäße Theologie, so McFague. Vielmehr müsse die Theologie lernen, die Frage nach dem *Wo* zu stellen:³⁵ Wo ist unser Platz auf dieser Erde? Wo können wir uns einsetzen, um einen Beitrag zu mehr Gerechtigkeit zu leisten? Wo werden wir gebraucht? Wo ist Gott in all dem? Für dieses Unterfangen ist die Suche nach einem Modell zentral, das sich von einem weltfremden Gott verabschiedet.³⁶

4. Die Welt als Körper Gottes

Das *dialogisch-kommunitäre* Modell, auch *ökologisches Modell* genannt, ist von der Metapher der *Welt als Körper Gottes* geprägt. Gott und Welt sind dabei nicht identisch, da Gott mehr ist, größer ist als die Welt, die Welt aber in Gott ist; wir haben es also mit einem *panentheistischen* Gott-Welt-Verhältnis zu tun.³⁷ Mit dieser Vorstellung dekonstruiert die Prozesstheologie Dualismen wie Immanenz

³⁴ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 71.

³⁵ Vgl. ebd., 62f., 66 u.ö.

³⁶ „Models are dangerous as well as helpful and necessary, for they allow us to see only what they want us to see. If the God-world relationship is not expressed in models that include the natural world – God’s love for it and our responsibility for it – then we ignore it: the ‚world‘ will mean the human world, either personally or politically.“ Ebd., 70.

³⁷ Vgl. ebd., 115. – Vgl. S. McFague, *Collected Readings* (hrsg. von David B. Lott), Minneapolis 2013. Vgl. S. McFague, *Falling in Love with God and the World: Some Reflections on the Doctrine of God*, in: *Ecumenical Review* 65 (2013), 17–34. – Vgl. Ch. Link, *Ökologische Schöpfungstheologie* (s. Anm. 19), 31. Zum „Pantheismus“ vgl. J. Enxing, *Gott im Werden* (s. Anm. 3). – Vgl. J. Enxing/

versus Transzendenz, Körper versus Geist und nimmt einen radikal immanent-transzendenten Gott an.³⁸ Gott und Welt agieren in Gemeinschaft, als Partner(inn)en. Der Anthropozentrismus wird von einem Kosmozentrismus abgelöst.³⁹ McFague drückt dies so aus: „we have been decentered as God’s darlings, recentered as God’s partners“⁴⁰. Da die Welt in Gott ist und Gott in der Welt ist, können wir Gott in der Schöpfung begegnen, ohne Gott dabei je ins Angesicht zu blicken. McFague veranschaulicht dies unter Bezugnahme auf Ex 33,23. Dort sagt Gott zu Mose: „... du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.“ Wir können also nur Gottes Rücken sehen, die Welt als Rücken Gottes; McFague spricht von „back side theology“⁴¹.

Statt für eine metaphysische Gottesrede, die suggeriert, tatsächlich etwas von Gott zu wissen, entscheidet sich McFague für eine *Theologie in Metaphern*. Unter Metapher versteht sie hierbei „more a heuristic fiction than a metaphysical claim. It invites us to imagine, to live ‚as if,‘ to entertain a novel possibility, which initially both shocks and intrigues. The world is God’s body? Surely not – and yet ...“⁴² Eine Metapher ist die *via media* zwischen *via positiva* und *via negativa*. Sie schafft es, genau das als Bild zu fassen und zu antizipieren, was unsere Aufgabe als Gottes Geschöpfe ist: „living within the world as if it were the body of God“⁴³.

Das relationale Gottesbild der Prozesstheologie, die Annahme, dass unser Leben ein permanentes und intensives In-Beziehung-Sein mit Gott, den Menschen und allen Lebewesen dieser Welt ist, und dabei allem Sein Empfindungsfähigkeit und Strebevermögen zugesprochen wird, verändert unsere Anthropologie und Theologie.⁴⁴ Sie weckt die christliche Theologie aus ihrem „ecoidal

K. Müller (Hrsg.), *Perfect Changes*. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes, Regensburg 2012.

³⁸ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 76.

³⁹ Vgl. ebd., 33f., 96.

⁴⁰ Ebd., 58f.

⁴¹ Ebd., 113; vgl. 106.

⁴² Ebd., 107.

⁴³ Ebd., 113.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch C. Janssen, *Sehen lernen*. Schöpfung und Auferstehung bei Paulus, in: H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Und Gott sah, dass es gut war* (s. Anm. 19), 166–178, 177f.

slumber⁴⁵, so Keller. Der Klimawandel lehrt uns deutlich, dass wir Menschen nicht das Zentrum dieses Planeten sind, sondern die bedürftigsten aller auf dieser Erde existierenden Entitäten.⁴⁶ Wir gehören nicht nur zu den jüngsten Spezies, sondern auch zu den hilflosesten. Etwas pauschal lässt sich behaupten: Ohne die Pflanzen und Tiere, organischen und anorganischen Entitäten könnten wir nicht überleben. Sie selbst würde unsere Abwesenheit aber am Leben erhalten. Die Verknappung der natürlichen Ressourcen lehrt uns, dass die Natur es ist, die uns am Leben erhält und nicht umgekehrt. McFague spricht deshalb von einer Bewegung der „Demokratie zur Biokratie“⁴⁷.

5. Kritik am Panentheismus

Der hier skizzierte Panentheismus, wie er bei McFague, dezidierter allerdings bei Charles Hartshorne zu finden ist, wurde als eine Antwort auf die Gottesfrage beschrieben, die die ökologischen Herausforderungen explizit zu beantworten versucht. Die Metapher der *Welt als Körper Gottes* ist ein Versuch, das panentheistische Verständnis darzustellen. Wie jedes theologische Konzept, so ist auch der hier beschriebene Panentheismus Kritik ausgesetzt. Exemplarisch soll an dieser Stelle auf einige zentrale Punkte der kürzlich geäußerten Kritik von Saskia Wendel in ihrem Beitrag „Theismus nach Kopernikus. Über die Frage wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann“⁴⁸ eingegangen werden, der unter anderem explizit auf die Metapher der *Welt als Körper Gottes* rekurriert.⁴⁹ Ihre Auseinandersetzung mit dem Panentheismus prozess theologischer Provenienz steht unter der Frage, ob der Prozesstheismus von sich überhaupt noch beanspruchen könne, „Theis-

⁴⁵ C. Keller, *The Flesh of God* (s. Anm. 1), 97.

⁴⁶ Vgl. S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 58. 75f.

⁴⁷ Ebd., 58 (Übersetzung J. E.).

⁴⁸ S. Wendel, *Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann*, in: J. Knop/M. Lerch/B. Claret (Hrsg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015, 17–46.

⁴⁹ Vgl. ebd., 30, 32, 45.

mus“ zu sein. Allerdings bleibt Wendels Verständnis von Theismus dabei m.E. un(ter)bestimmt. Klar ist, dass „Theismus“ hier wohl nicht im klassischen Sinne verstanden wird als „jede Weltanschauung, die v. der Existenz einer göttl. Instanz überzeugt ist, welche z. Welt eine lebendige Beziehung unterhält.“⁵⁰ Denn die Frage der Überzeugung kann nur jeder Prozesstheologe und jede Prozesstheologin selbst beantworten. Nach diesem Verständnis von Theismus ist es schlicht unmöglich, Theist(inn)en ihr Theist(in)-Sein aus einer Außenperspektive abzusprechen. Selbst Kants Formulierung: „der Deist glaub[t] einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott“⁵¹ erklärt nicht, wieso die Prozesstheologie kein Theismus wäre. Denn es ist ja gerade der lebendige, weltzugewandte Gott, den sie bezeugen möchte. Vermutlich ist es die der Kritik zugrundeliegende fehlende Differenzierung zwischen „Einheit“ und „Einsheit“ – auf die ich noch eingehen werde –, also der Vorwurf, Gott und die Welt seien in der Prozesstheologie identisch, die hinter Wendels Bedenken steht.⁵² Da Gott und die Welt in der Prozesstheologie allerdings *nicht identisch* sind, der Pantheismus also gerade kein Pantheismus ist, beansprucht sie meines Erachtens zu Recht, Theismus zu sein.

Für Wendels Beurteilung des Prozesstheismus spielt *erstens* der Begriff des *kosmischen Individuums* eine zentrale Rolle, den sie in der Prozesstheologie zwar vertreten, aber nicht legitimiert sieht. *Zweitens* beschreibt sie die Interaktionsfähigkeit Gottes mit der Welt als fragwürdig, da nicht klar ist, wie ein *apersonales Lebensprinzip* über eine solche Fähigkeit verfügen solle.⁵³ *Drittens* wirft Wendel dem pantheistischen Konzept vor, Gott als rein *selbstreferentielles System* zu fassen, denn hier würde ein Gott beschrieben, der in permanentem Selbstbezug mit Gottes eigenem Körper interagiere.

⁵⁰ H. M. Schmidinger, Art. Theismus, in: LThK³ 9 (2000), 1388f., 1388.

⁵¹ I. Kant, KrV B 659ff.

⁵² Vgl. H. M. Schmidinger, Art. Theismus (s. Anm. 50), 1389. Hier heißt es ferner: „Für die gesch. Erforschung der Religionen wird Th. dadurch z. Bez. für jene rel. Weltbilder, die einen Gott (od. mehrere Götter) enthalten, der (die) mit der Welt nicht identisch ist (sind)“.

⁵³ Vgl. S. Wendel, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 33.

5.1 Gott als *kosmisches Individuum*⁵⁴?

Wendel kritisiert Hartshornes Vorstellung von Gott als „kosmische[m] Individuum“: „Die panentheistische Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses will Hartshorne dadurch noch als theistisch beschreiben, dass er Gott als ‚kosmisches Individuum‘ interpretiert, wobei er den Begriff des Individuums von demjenigen des Einzelnen (ob Ding, Ereignis oder Person) löst und an den Begriff der Interaktion bindet.“⁵⁵ Zunächst einmal ist die Beobachtung, dass Hartshorne Gott als „kosmisches Individuum“ („cosmic individual“, „kosmisches Bewusstsein“⁵⁶, „cosmic power“⁵⁷, „cosmic agent“⁵⁸) fasst, richtig, wobei „cosmic“ synonym mit „universal“ verwendet wird.⁵⁹ So heißt es in *Man's Vision of God*: „God is the self-identical individuality of the world somewhat as a man is the self-identical individuality of his ever changing system of atoms“.⁶⁰

Um die Rede von Gott als „kosmische[m] Individuum“ zu verstehen, ist es notwendig, die hartshornesche Unterscheidung zwischen *Essenz*, *Existenz* und *Aktualität* zu berücksichtigen.⁶¹ Individualität, sei sie nun von Gott oder von einem Geschöpf ausgesagt, ist zunächst immer abstrakt im Vergleich zur konkreten Situation ihrer Realisierung. Hartshorne hat dies am Beispiel der Lerche verdeutlicht: Meine Existenz morgen um 12 Uhr mittags mag davon gekennzeichnet sein, dass ich eine Lerche singen höre (a), oder eben nicht (b).⁶² In beiden Fällen (a und b) existiere ich und bin dasselbe Individuum, jeweils in einem spezifischen „Zustand“ (Hartshorne spricht von „Aktualität“). Während das Abstrakte zwar im Konkreten enthalten ist, ist die Aktualität streng genommen umfassender als die Essenz oder Existenz. Existenz und Aktualität unterscheiden

⁵⁴ Vgl. ebd., 30–43.

⁵⁵ Ebd., 30.

⁵⁶ *J. Enxing*, *Gott im Werden* (s. Anm. 3), 134.

⁵⁷ Siehe z. B. *Ch. Hartshorne*, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven/London 1967, 138.

⁵⁸ Ebd., 134.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ *Ch. Hartshorne*, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden ²1964, 230.

⁶¹ Vgl. hierzu die Tabelle in *J. Enxing*, *Gott im Werden* (s. Anm. 3), 70.

⁶² Vgl. *Ch. Hartshorne*, *The Logic of Perfection*, La Salle ⁴1991, 63.

sich also insofern, als dass die Existenz aus der Aktualität geschlussfolgert werden kann, nicht jedoch umgekehrt: „Ich höre eine Lerche zur Mittagszeit“ beinhaltet „ich existiere“, aber „ich existiere“ beinhaltet nicht „ich höre ein Lerche zur Mittagszeit“. Aus „ich existiere“ kann zwar gefolgert werden „in diesem oder jenem Zustand“, der Zustand selbst bleibt jedoch aus der Aussage selbst nicht weiter bestimmbar.

Der weitere Kontext, in dem Hartshorne das Konzept von Gott als „kosmische[m] Individuum“ formuliert, sollte hierbei mit berücksichtigt werden: Hartshorne spricht von Gott als „cosmic agent“ oder „cosmic power“ im Zusammenhang mit der Dekonstruktion der göttlichen Allmacht, verbunden mit seiner Vorstellung des göttlichen Wirkens als „Überzeugen“ bzw. „Locken“ der Entitäten des Universums. Gott als „cosmic power“ lockt die über eigene Macht und Kreativität verfügenden „local powers“. ⁶³ In diesem Zusammenhang greift auch Klaus Müller die Bezeichnung von Gott als „kosmische[m] Individuum“ auf und verweist damit auf die Vollkommenheit Gottes im Unterschied zur Fragmentarität der Geschöpfe. ⁶⁴

Zwar ist Gott als „cosmic power“ und „supreme socius“ ⁶⁵ maßgeblich durch die Reziprozität mit der Schöpfung bestimmt, dennoch kann man nicht so weit gehen zu sagen, Hartshorne löse damit „den Begriff des Individuums von demjenigen des Einzelnen (ob Dinge, Ereignis oder Person) und [binde ihn] an den Begriff der Interaktion“ ⁶⁶, oder gar, der „Ausdruck ‚Individuum‘“ sei „allein durch die Fähigkeit der Interaktion legitimiert“ ⁶⁷. Der „supreme socius“ ⁶⁸ ist, wie Wendel später selbst bestätigt, durch die Wechselwirkung,

⁶³ Vgl. J. Enxing, Gott im Werden (s. Anm. 3), 169.

⁶⁴ Vgl. K. Müller, Gott, Totus intra, totus extra. Über Charles Hartshornes Transformation des Theismus, in: J. Enxing/ders. (Hrsg.), Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes, Regensburg 2012, 11–24, 14–16. – Vgl. hierzu Ch. Hartshorne, A Natural Theology for our Time, La Salle 1967, 7: God is „the cosmic, or all-inclusive whole“ ... „an integrated individual, the sole non-fragmentary individual“.

⁶⁵ Ch. Hartshorne, Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion, New York ²1971, 136.

⁶⁶ S. Wendel, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 30.

⁶⁷ Ebd., 33.

⁶⁸ Wendel selbst bezieht sich nicht auf diese für Hartshornes Prozesstheologie zentrale Metapher.

sprich Interaktion, mit der Schöpfung bestimmt, jedoch *in seiner Gebundenheit an einen personalen Gott*. Und damit komme ich zum zweiten Einwand.

5.2 Gott als *apersonales Prinzip*?

Wendel sieht Gott im hartshorneschen Konzept als „apersonales Lebensprinzip“ charakterisiert und beschreibt in dessen Konsequenz die Schwierigkeit, wie denn ein apersonales Prinzip interagieren könne, noch dazu, auf Interaktion reduziert werden könne.⁶⁹ Zwar ist die Interaktion Gottes mit der Schöpfung Kennzeichen des panentheistischen Gotteskonzeptes, allerdings ist der Vorwurf der Reduktion auf dieselbe ungerechtfertigt. Denn im Zentrum des hartshorneschen Gotteskonzeptes steht die Vorstellung der *Dipolarität Gottes*⁷⁰: Gottes Wesen, das heißt Gottes abstrakte, unveränderliche und nicht in Interaktion stehenden Eigenschaften (Treue, Liebe, höchstes Wesen etc.), wird als *abstrakter Pol* beschrieben. Der *konkrete Pol* beschreibt die Aktualisierung des göttlichen Wesens in der Interaktion mit der Welt, also das Konkret-Werden der abstrakten Eigenschaften. Dass der abstrakte Pol Gottes gerade nicht in Interaktion mit der Welt steht und eine Reduktion auf die Eigenschaft der Interaktion somit nicht gerechtfertigt ist, verkennt Wendels Argument. Des Weiteren trifft der Vorwurf, „inwiefern ein apersonales Lebensprinzip (und mit solch einem Prinzip wird Gott ja in diesem Modell identifiziert) zu Interaktion fähig sein soll“⁷¹, keineswegs. Denn Gott wird in diesem Modell – wie übrigens auch bei Whitehead und Teilhard de Chardin – *gerade nicht als „apersonal“, sondern als personal identifiziert*, wie Hartshorne in seinem Artikel „God, as personal“ in der *Encyclopedia of Religion* dargelegt hat.⁷² Hartshorne selbst sagte

⁶⁹ Vgl. S. Wendel, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 33f.

⁷⁰ Zur Dipolarität Gottes vgl. Ch. Hartshorne, Man's Vision of God and the Logic of Theism (s. Anm. 60), 109–111. – Vgl. S. Sia, Reason, Religion and God. Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead, Frankfurt a. M./New York 2004, 32. – Vgl. J. C. Moskop, Divine Omniscience and Human Freedom. Thomas Aquinas and Charles Hartshorne, Macon 1984, 69–71. – Vgl. J. Enxing, Gott im Werden (s. Anm. 3), 67–70 u.ö.

⁷¹ S. Wendel, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 33.

⁷² Vgl. Ch. Hartshorne, God, as personal, in: V. T. A. Ferm (Hrsg.), An Encyclo-

1933 in einem Interview: „God is more personal than we are ... He is the ideal of personality. He is the most excellent person.“⁷³

5.3 Gottes Selbstreferentialität?

Der dritte Vorwurf betrifft die angebliche Selbstreferentialität im panentheistischen Gotteskonzept. Bei Wendel heißt es: „Inwiefern kann ein Individuum zugleich ‚kosmisch‘ sein und umgekehrt der Kosmos zugleich ‚individuell‘ – wird hier nicht ein hölzernes Eisen ersonnen? Und mutet es nicht willkürlich an, den Ausdruck ‚Individuum‘ allein durch die Fähigkeit der Interaktion zu monopolisieren? Wird hier der Begriff des Individuums nicht so ausgeweitet, dass er seine spezifische Differenz und damit seine Bedeutung verliert? ... Gott ‚interagiert‘ ja mit keinem von ihm unterschiedenen Anderen, einem Gegenüber, sondern mit sich selbst, mit seiner Folgenatur, seinem Körper – das aber ist nicht ‚Interaktion‘, sondern Selbstreferenz, es sei denn, man wollte, um bei der Analogie zu bleiben, den Bezug eines Selbst auf seinen eigenen Körper als ‚Interaktion‘ bezeichnen, wobei man dann zwischen dem Selbst und seinem Körper unterscheiden würde, also die leibseelische Einheit des Selbst aufsprengen würde, denn andernfalls gäbe es ja kein ‚Zwischen‘.“⁷⁴ Obgleich Wendel zuvor darlegt, dass Hartshornes Panentheismus die Welt als in Gott, nicht aber mit Gott identisch begreife, zieht sie hier den Schluss, dass der Bezug Gottes auf ein in Gott Seiendes, aber laut Wendel nicht von Gott Verschiedenes, selbstreferentiell wäre. Zuvor beschreibt sie, dass Gott schon deshalb kein „Individuum“ im strengen Sinne sein könne, da Gott „mit dem Universum qua Folgenatur eins ist und nicht entweder ein von ihm unterschiedenes quasi ‚absolutes‘ oder ein ihm zugehörendes ‚höchstes‘, ‚größtes‘ o.ä. einzelnes Seiendes oder Wesen.“⁷⁵ Abgesehen davon, dass es die Vorstellung der Ur- und Folgenatur in Hartshornes Theismus nicht gibt,

pedia of Religion, New York 1945, 302f. – Vgl. J. Enxing, Gott im Werden (s. Anm. 3), 134.

⁷³ R. E. Auxier, Interview with Hartshorne. December 1, 1993, in: *ders./M. Y. Davies* (Hrsg.), *Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons. The Correspondence, 1922–1945*, Nashville 2001, 88–99 (Anhang 3), 89.

⁷⁴ S. Wendel, *Theismus nach Kopernikus* (s. Anm. 48), 33.

⁷⁵ Ebd., 32.

lässt dieser Kritikpunkt das gesamte Verständnis von Gott als „supreme being“, das im Zentrum des hartshorneschen Gedankens der oben erläuterten Dipolarität steht, außer Acht.⁷⁶ Gott ist bei Hartshorne das „höchste“ und auch das „größte“ Seiende, das *in Einheit, aber nicht Identität* mit der Welt existiert. Der konkrete Pol Gottes ist es, der im Locken der Welt mit ihr interagiert. Dabei handelt es sich um ein Wechselwirken der kosmischen Kraft mit den lokalen Kräften, d. h. den Einzelmächten des Universums. Durch die Eigenmacht der Entitäten des Universums ist es diesen möglich, sich dem göttlichen Locken zu entziehen oder sich diesem zu widersetzen. Es handelt sich also in der Tat um eine Interaktion mehrerer „Mächte/Strebekräfte“. Dass die Vorstellung, das Universum sei in Gott, damit den Vorwurf einer gewissen Selbstreferentialität auf sich zieht, da Gott streng genommen mit Teilen von Gottselbst interagiert, mag vordergründig der Fall sein. Selbst wenn dem so wäre, folgt daraus aber nicht, dass es sich deshalb nicht um wahre Interaktion handeln könne. Abgesehen davon trifft der Vorwurf, Gott interagiere „mit keinem von ihm unterschiedenen Anderen“⁷⁷, ebenfalls nicht zu. Er wäre nur dann berechtigt, wenn *Teil von etwas zu sein* bedeuten würde, *identisch mit diesem* zu sein. „Einheit“ bedeutet aber gerade nicht „Einsheit“ – das wäre eine Verwechslung von Panentheismus mit Pantheismus. Dass die Entitäten eigene Macht haben und sich dem göttlichen Locken entziehen können, zeigt gerade, dass die Schöpfung von Gott unterschieden ist. „Kosmisch“ ist die göttliche Kraft, die von einem personalen Gott ausgeübt wird, insofern sie auf den gesamten Kosmos wirkt, anders als die Einzelmächte, deren Wirkmächte einen begrenzten Radius haben.⁷⁸

⁷⁶ Dasselbe gilt auch für das, was Whitehead Ur- und Folgenatur Gottes nennt: Beide „Naturen“ sind Teil der abstrakten Seite Gottes oder des Wesens (siehe Hartshornes Diskussion hierüber in *Ch. Hartshorne, Whitehead's Philosophy*, Lincoln 1972, 75f.). Die Folgenatur Gottes ist nach Hartshorne „Gott in irgendeinem aktualisierten Zustand“, nicht „Gott als aktualisiert in diesem spezifischen Zustand“. Deshalb ist Gott für Hartshorne – wollte man dies mit dem Whiteheadschen Vokabular ausdrücken – eine „personal ordered society“ und nicht „a single entity“. – Vgl. *D. W. Viney*: <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism> (abgerufen am 23.03.2015).

⁷⁷ *S. Wendel*, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 33.

⁷⁸ Wendels eigenes Konzept artikuliert übrigens genau diese Vorstellung: „Da aber dieses Andere nicht ‚nur‘ Einzelnes ist, auch nicht ‚nur‘ die Erde, sondern

1933 in einem Interview: „God is more personal than we are ... He is the ideal of personality. He is the most excellent person.“⁷³

5.3 Gottes *Selbstreferentialität*?

Der dritte Vorwurf betrifft die angebliche Selbstreferentialität im panentheistischen Gotteskonzept. Bei Wendel heißt es: „Inwiefern kann ein Individuum zugleich ‚kosmisch‘ sein und umgekehrt der Kosmos zugleich ‚individuell‘ – wird hier nicht ein hölzernes Eisen ersonnen? Und mutet es nicht willkürlich an, den Ausdruck ‚Individuum‘ allein durch die Fähigkeit der Interaktion zu monopolisieren? Wird hier der Begriff des Individuums nicht so ausgeweitet, dass er seine spezifische Differenz und damit seine Bedeutung verliert? ... Gott ‚interagiert‘ ja mit keinem von ihm unterschiedenen Anderen, einem Gegenüber, sondern mit sich selbst, mit seiner Folgenatur, seinem Körper – das aber ist nicht ‚Interaktion‘, sondern Selbstreferenz, es sei denn, man wollte, um bei der Analogie zu bleiben, den Bezug eines Selbst auf seinen eigenen Körper als ‚Interaktion‘ bezeichnen, wobei man dann zwischen dem Selbst und seinem Körper unterscheiden würde, also die leibseelische Einheit des Selbst aufsprengen würde, denn andernfalls gäbe es ja kein ‚Zwischen‘.“⁷⁴ Obgleich Wendel zuvor darlegt, dass Hartshornes Panentheismus die Welt als in Gott, nicht aber mit Gott identisch begreife, zieht sie hier den Schluss, dass der Bezug Gottes auf ein in Gott Seiendes, aber laut Wendel nicht von Gott Verschiedenes, selbstreferentiell wäre. Zuvor beschreibt sie, dass Gott schon deshalb kein „Individuum“ im strengen Sinne sein könne, da Gott „mit dem Universum qua Folgenatur eins ist und nicht entweder ein von ihm unterschiedenes quasi ‚absolutes‘ oder ein ihm zugehörendes ‚höchstes‘, ‚größtes‘ o.ä. einzelnes Seiendes oder Wesen.“⁷⁵ Abgesehen davon, dass es die Vorstellung der Ur- und Folgenatur in Hartshornes Theismus nicht gibt,

pedia of Religion, New York 1945, 302f. – Vgl. J. Enxing, *Gott im Werden* (s. Anm. 3), 134.

⁷³ R. E. Auxier, Interview with Hartshorne. December 1, 1993, in: *ders./M. Y. Davies* (Hrsg.), *Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons. The Correspondence, 1922–1945*, Nashville 2001, 88–99 (Anhang 3), 89.

⁷⁴ S. Wendel, *Theismus nach Kopernikus* (s. Anm. 48), 33.

⁷⁵ Ebd., 32.

lässt dieser Kritikpunkt das gesamte Verständnis von Gott als „supreme being“, das im Zentrum des hartshorneschen Gedankens der oben erläuterten Dipolarität steht, außer Acht.⁷⁶ Gott ist bei Hartshorne das „höchste“ und auch das „größte“ Seiende, das *in Einheit, aber nicht Identität* mit der Welt existiert. Der konkrete Pol Gottes ist es, der im Locken der Welt mit ihr interagiert. Dabei handelt es sich um ein Wechselwirken der kosmischen Kraft mit den lokalen Kräften, d. h. den Einzelmächten des Universums. Durch die Eigenmacht der Entitäten des Universums ist es diesen möglich, sich dem göttlichen Locken zu entziehen oder sich diesem zu widersetzen. Es handelt sich also in der Tat um eine Interaktion mehrerer „Mächte/Strebekräfte“. Dass die Vorstellung, das Universum sei in Gott, damit den Vorwurf einer gewissen Selbstreferentialität auf sich zieht, da Gott streng genommen mit Teilen von Gottselbst interagiert, mag vordergründig der Fall sein. Selbst wenn dem so wäre, folgt daraus aber nicht, dass es sich deshalb nicht um wahre Interaktion handeln könne. Abgesehen davon trifft der Vorwurf, Gott interagiere „mit keinem von ihm unterschiedenen Anderen“⁷⁷, ebenfalls nicht zu. Er wäre nur dann berechtigt, wenn *Teil von etwas zu sein* bedeuten würde, *identisch mit diesem* zu sein. „Einheit“ bedeutet aber gerade nicht „Einsheit“ – das wäre eine Verwechslung von Panentheismus mit Pantheismus. Dass die Entitäten eigene Macht haben und sich dem göttlichen Locken entziehen können, zeigt gerade, dass die Schöpfung von Gott unterschieden ist. „Kosmisch“ ist die göttliche Kraft, die von einem personalen Gott ausgeübt wird, insofern sie auf den gesamten Kosmos wirkt, anders als die Einzelmächte, deren Wirkmächte einen begrenzten Radius haben.⁷⁸

⁷⁶ Dasselbe gilt auch für das, was Whitehead Ur- und Folgenatur Gottes nennt: Beide „Naturen“ sind Teil der abstrakten Seite Gottes oder des Wesens (siehe Hartshornes Diskussion hierüber in *Ch. Hartshorne, Whitehead's Philosophy*, Lincoln 1972, 75f.). Die Folgenatur Gottes ist nach Hartshorne „Gott in irgendeinem aktualisierten Zustand“, nicht „Gott als aktualisiert in diesem spezifischen Zustand“. Deshalb ist Gott für Hartshorne – wollte man dies mit dem Whiteheadschen Vokabular ausdrücken – eine „personal ordered society“ und nicht „a single entity“. – Vgl. *D. W. Viney*: <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism> (abgerufen am 23.03.2015).

⁷⁷ S. Wendel, Theismus nach Kopernikus (s. Anm. 48), 33.

⁷⁸ Wendels eigenes Konzept artikuliert übrigens genau diese Vorstellung: „Da aber dieses Andere nicht ‚nur‘ Einzelnes ist, auch nicht ‚nur‘ die Erde, sondern

Das Problem besteht darin, dass Wendel „kosmisch“ mit „kein Einzelnes“ und „Individuum“ mit „Einzelding“ assoziiert. „Kosmisch“ bedeutet bei Hartshorne aber nicht „kein Einzelnes“, sondern „many in one“, während „Individuum“ mit „one in many“ beschrieben werden kann. Dies lässt sich auch mit einem Rückgriff in die Philosophie der griechischen Antike erläutern: Die Vorstellung des „Kosmos“ betonte die Einheit des *Universums*. Dieser Kosmos ist, wie wir heute wissen, von einer Vielzahl sogenannter „Naturgesetze“ bestimmt, die für den gesamten Kosmos gelten, was wiederum zeigt, dass es sich hierbei nicht um eine bloße Sammlung von Aggregatzuständen, sondern um verschiedene *Teile einer Einheit* handelt. „Kosmos“ bedeutet also das Prinzip der *Vielheit in Einheit* („many in one“).

„Individuum“ ist mit dem „one in many“-Prinzip zu bestimmen: Die Individualität eines Teils des Ganzen existiert in verschiedenen Zuständen. Diotima sagt im *Symposium*, dass, obgleich ein Individuum über verschiedene Zeiten hinweg als dasselbe Individuum bezeichnet wird, es dramatische Veränderungen über diese Zeit hinweg gibt und zwar sowohl physischer als auch mentaler Art.⁷⁹ Bei Hartshorne ist dieser Gedankengang ebenso zu finden: „temporal designations belong with the subject not the predicate. It is not that John has the predicate sick-now, but that john-now has the predicate sick“.⁸⁰

Theologisch gewendet bedeutet dies, *dass Gott die individuelle Integrität des Kosmos ist*, die für die Ordnung des Kosmos sorgt: „The world as an integrated individual is not a ‚world‘ as this term is normally and properly used, but ‚God.‘ God, the World Soul, is the *individual integrity* of ‚the world,‘ which otherwise is just the myriad

das All, der Kosmos, so ist das Verhältnis Gottes zu seinem Anderen quasi kosmisch: Er bezieht sich auf Einzelnes wie auf das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, ‚einzig‘, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. In diesem Sinne ist Gott eine ‚kosmische Person‘, nicht aber ‚kosmisches Individuum‘, und nicht nur Interaktion, sondern interagierendes Subjekt, da die Subjektperspektive nicht allein einem begrenzten, verkörperten Einzelwesen zukommen muss.“ Ebd., 42.

⁷⁹ Vgl. Platon, *Symposium* 207d.

⁸⁰ Ch. Hartshorne, *Personal Identity from A to Z*, in: *Process Studies* 2/3 (1972), 209–215, 214.

creatures“.⁸¹ Dieses „many in one“-Prinzip des Kosmos bedeutet, dass wir Teile dieses „Körpers“ Gottes sind. „Körper“ kann hierbei nicht im Sinne eines weltlichen Körpers, der mit einer Außenwelt interagiert, verstanden werden. Die „myriad creatures“ sind alle dem Universum intern und somit in Gott. Hartshorne folgt bei diesem Schritt den Ausführungen im *Timaeus* sowie einer Aussage Gustav Fechners und spricht von Gottes „internal environment“⁸². Der Kosmos ist also eine *evolvierende Einheit* und weder *über* noch *gegenüber* von Gott. *Die Interaktionen finden zwischen den Teilen und dem Ganzen statt*, nicht zwischen dem Ganzen und sich selbst.⁸³

6. Konsequenzen für die Theologie

Das panentheistische Gottesverständnis hat unmittelbare Auswirkungen auf den Umgang mit der *Welt als Körper Gottes* und direkte Konsequenzen für die Theologie: Das Leiden der Welt, der Schöpfung betrifft Gott unmittelbar, und zwar bereits jetzt. Sich Gott be-

⁸¹ Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes* (s. Anm. 3), 59.

⁸² Ch. Hartshorne, *Beyond Humanism. Essays in the Philosophy of Nature*, Chicago 1937, 239; ders., *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (s. Anm. 60), 211; ders., *Philosophers Speak of God*, La Salle ²2000 (reprint), 55; ders., *The Logic of Perfection* (s. Anm. 62), 196; ders., *Creativity in American Philosophy*, Albany 1984, 217; ders., *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, Chicago 1997, 72; ders., *Creative Experiencing. A Philosophy of Freedom* (hrsg. v. D. W. Viney u. J. O.), Albany, NY 2011, 107, 109.

⁸³ Die einzige Schwierigkeit, die Hartshorne zwischen dem Verhältnis von „Individuum“ und „Kosmos“ in Gott ausmacht, ist die Frage danach, inwiefern der „Zustand/Status“ des göttlichen Individuums wirklich analog zu dem der „lokalen“ Individuen zu denken ist. Einsteins Relativitätstheorie hat Hartshorne als wirkliche Herausforderung an dieser Stelle gesehen. In „*Creative Synthesis and Philosophic Method*“ formuliert er dies wie folgt: „If God here now is not the same concrete unity of reality as God somewhere else, now, then the simple analogy with human consciousness as a single linear succession of states collapses. I have mixed feelings about this. It seems, on the one hand, that the idea of God as an individual though cosmic being is thus compromised; but, on the other hand, I wonder if this is not rather what we might expect when an analogy is extended to include deity. Maybe it is not divine individuality that is threatened, but only the assumption that this individuality should be simple and easy for us to grasp.“ Ch. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Washington D.C. 1983, 124.

wusst zu sein, offen für Gott zu sein und Gott zu lieben, bedeutet dann auch, bewusst die Schöpfung wahrzunehmen, für diese zu sorgen und sie zu lieben. Theologie steht vor der Herausforderung, mit ihrer körperfeindlichen Tradition zu brechen und es nicht nur als *eine* ihrer Aufgaben, sondern als ihre *zentrale* Aufgabe zu sehen, ein neues Bewusstsein von diesem Körper zu fordern und zu fördern. McFague spricht von einem ökologischen Alphabetisierungsprogramm, bei dem die Menschen lernen müssen, das Buch der Natur (neu) zu lesen: „We must become ‚ecologically literate,‘ understanding the earth’s most basic law: that there is no way the whole can flourish unless *all parts* are cared for. This means distributive justice is the key to sustainability; or, to phrase it differently, our garden home, the body of God, will be healthy long-term only if *all parts* are cared for appropriately.“⁸⁴ Dabei muss eine körperbewusste Theologie entwickelt werden,⁸⁵ die ernst nimmt und bedenkt, dass Gott sich in diese Welt inkarniert hat: „The world is flesh of God’s ‚flesh‘“.⁸⁶

Eine Theologie des 21. Jahrhunderts darf nicht länger die Augen vor der ökologischen Katastrophe verschließen, sondern muss in ihrer Rede von Gott ein Gegengewicht setzen und Wege aufzeigen, die es dem Menschen von heute ermöglichen, sein Leben nach Werten auszurichten, die nicht länger in der Spur eines unersättlichen Konsumverhaltens und eines einzig um individualistische Gewinnmaximierung bestrebten Daseins münden. Sie muss Vermittlerin der Schöpfung sein und den Menschen im kontinuierlichen Lebenspro-

⁸⁴ S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 75. – Vgl. R. Rolheiser, „The early church fathers used to say this, and it’s still a great line: ‚God wrote two books. God wrote the Bible, and God wrote nature. You have to learn how to read both.‘“ (zit. n. T. Roberts, *The Emerging Catholic Church. A Community’s Search for Itself*, Maryknoll 2011, 136).

⁸⁵ „Meeting God through the needs of the other bodies by putting one’s own body on the line: this is an intimation of transcendence as *radical immanence*. We meet God in and through other bodies, by laying down our own bodies for them. This theology of the cross is not onetime atonement by God for humans; rather, it is a prophetic call for all to live differently *at the bodily level*. It is a call to attend first and foremost to the physical needs and health of planet earth and its inhabitants. Body theology is basic theology: feed the hungry. Body theology is climate change theology: care for the planet.“ S. McFague, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 118.

⁸⁶ Ebd., 73; vgl. 34.

zess Wege vermitteln, wie sie es schaffen können, so zu leben, dass den leib-seelischen Bedürfnissen aller Geschöpfe entsprochen wird. Dies ist dann nicht nur Aufgabe der Ökonomie, sondern auch Aufgabe der Theologie, denn die Welt als unser Oikos, unser „Haus/Zuhause“ ist Teil Gottes. Die Welt ist nicht ein Durchgangsstadium, das vernachlässigt, ausgebeutet und letztlich überwunden werden muss – das wäre eine „theologische Legitimation des Nichthandelns“⁸⁷ –, sondern ein Vorgeschmack Gottes, ein Teil Gottes, Gottes Rücken.

Dass eine solche Theologie nicht ohne eine radikale Kritik an bisherigen Lebensformen der nordwestlichen Bevölkerung dieser Welt auskommt, ist offensichtlich. Monbiot zeigt dies mit dem Beispiel der „love miles“ auf: Die Flugmeilen, die wir hinter uns lassen, um unsere (Fern-) Beziehungen aufrecht zu erhalten, sind eine hohe Belastung für das Klima. Wir leben, als hätten wir einen Anspruch darauf, heute Nachmittag unsere(n) Partner(in) in New York, Zürich, Istanbul oder anderswo auf der Welt zu besuchen. Wir sind es gewohnt, ins Flugzeug zu steigen, wie andere in den Stadtbus, doch ist der ökologische Fußabdruck ein anderer. Monbiot hält fest: „love miles“ können unser Ende sein: „The world could be destroyed by love.“⁸⁸ Er gibt zu bedenken, dass der Bewusstseinswandel, der hier eintreten müsste, das Leben wie wir es kennen, drastisch verändern würde. Allerdings erinnert Monbiot daran, dass „das Leben, wie wir es kennen“, ein sehr junges Phänomen ist und darüber hinaus nur für einen kleinen Prozentsatz der Weltbevölkerung relevant ist.⁸⁹

Unter all den Disziplinen, die sich des Klimawandels annehmen, kommt der Theologie eine zentrale Rolle zu: Ihre Aufgabe ist es, alternative Lebensentwürfe zu vertreten und zu leben, die dem biblischen Jesus entsprechen. McFague nennt zahlreiche Beispiele, in denen die *Mahlgemeinschaft* im Mittelpunkt der Gleichnisse Jesu steht. So verschieden die Erzählungen sind, die Botschaft ist stets die gleiche: Alle sind zum Mahl eingeladen. Zum Zusammenhang zwischen Eucharistie und sozialer Gerechtigkeit verweise ich auf

⁸⁷ Ch. Stückelberger, Für eine zukunftsorientierte Gestaltung der Schöpfung. Strategien der ökumenischen und interreligiösen Bewegungen, in: H. Bedford-Strohm (Hrsg.), Und Gott sah, dass es gut war (s. Anm. 19), 106–120, 111.

⁸⁸ G. Monbiot, Heat. How to Stop the Planet from Burning, Toronto 2006, 22.

⁸⁹ Vgl. S. McFague, A New Climate for Theology (s. Anm. 4), 18. – Vgl. G. Monbiot, Heat (s. Anm. 88), 187.

Michael Nausners Aufsatz „Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung. Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit“.⁹⁰ So soll das egalitäre Verständnis erneut in den Mittelpunkt unserer Fragestellung und unserer Forderungen nach Gleichheit und gleichberechtigten Zugängen von allen zu allen Ressourcen dieser Erde gestellt werden. Denn Gerechtigkeit, Bedürfnisbefriedigung und gleicher Zugang zu Ressourcen sind die Voraussetzungen für Frieden.⁹¹

Eine Theologie, eine Kirche, die Botschafterin des Friedens sein möchte, sollte ihre Ressourcen und Energien umlenken: Weg von uns Menschen, hin zur Schöpfung. Was Papst Franziskus bereits verstanden hat und in seiner Wirtschafts- und Lebensstilkritik unmissverständlich deutlich macht,⁹² muss die hiesige Theologie vielfach noch lernen.

⁹⁰ Vgl. *M. Nausner*, Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung. Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit, in: *ÖR* 61 (2012), 440–456, 446–447 sowie 450–456.

⁹¹ McFague verweist darauf, dass der WCC sein Motto „Peace and justice“ deshalb ergänzt hat, in: „Peace, justice, and the integrity of creation.“ *S. McFague*, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 58. Liedke kritisiert jedoch, dass auch im zweiten Titel dem biblischen Auftrag des „Bebauens und Bewahrens“ nicht gerecht geworden ist (Gen 2,15). – Vgl. *G. Liedke*, „Auch die Schöpfung wird befreit werden“ (s. Anm. 19), 36. – „The open commensality and radical egalitarianism of Jesus’ Kingdom of God are more terrifying than anything we have ever imagined, and even if we can never accept it, we should not explain it away as something else“. *J. D. Crossan*, *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994, 73f. – „The kingdom is known by radical equality at the level of bodily needs.“ *S. McFague*, *A New Climate for Theology* (s. Anm. 4), 92.

⁹² Vgl. *Franziskus*, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2013. – Vgl. *P. Fendel/B. Kern/M. Ramminger* (Hrsg.), *Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! (EG 211) Ein politisch-theologischer Kommentar zu Evangelii Gaudium*, Münster 2014.