

DIE WELT LIEBEN – PERSPEKTIVEN EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN
WELTANSCHAUUNG FÜR ÖKUMENISCHE SPIRITUALITÄT.
(LOVING THE WORLD – PERSPECTIVES OF A CREATION-THEOLOGICAL
WORLDVIEW FOR ECUMENICAL SPIRITUALITY.)

by

CHRISTIAN GREGOR REHM

submitted in accordance with the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

CHRISTIAN SPIRITUALITY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF T FAIX

CO-SUPERVISOR: PROF C J S LOMBAARD

NOVEMBER 2013

DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

Gelebte Ökumene wird, als Zeichen christlicher Glaubwürdigkeit, in unserer postmodernen und postsäkularisierten Gesellschaft gefordert. Die dogmenorientierten Bemühungen zur Ökumene scheinen in die Krise geraten zu sein. Es bedarf es der Suche nach Grundlagen für *ökumenische Spiritualität*, für die sich der Schöpfungsglaube, als von den großen Konfessionen geteiltes Glaubensgut, anbietet. Um *Schöpfungstheologie* und *-spiritualität* als zusammengehörige Elemente wahrnehmen zu können, wird in dieser Dissertation das Weltanschauungsmodell Wrights verwendet, welches durch Waaijmans Aspekt der *Umformung* ergänzt wird. Konfessionell geprägte *Schöpfungstheologien* werden in den Kategorien *Story* und *Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen* analysiert. Dies bildet die Basis für eine *Synthese*, im Sinne der Hermeneutik des *differenzierten Konsenses*, zu einer *ökumenischen Schöpfungstheologie*. Konfessionelle *Schöpfungsspiritualitäten* werden in den Kategorien *Symbol* und *Praxis* dargestellt und in einem *emergent-synthetischen* Entwurf, auf der Basis der *ökumenischen Schöpfungstheologie*, zu Perspektiven für *ökumenische Schöpfungsspiritualität* weiterverarbeitet.

Die so aufgezeigte *schöpfungstheologisch-ökumenische Weltanschauung*, bietet eine mögliche Grundlage für *ökumenische Spiritualität*.

Titel der Arbeit:

DIE WELT LIEBEN – PERSPEKTIVEN EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN
WELTANSCHAUUNG FÜR ÖKUMENISCHE SPIRITUALITÄT.

Schlüsselwörter:

Ökumene, Spiritualität, Schöpfungstheologie, Weltanschauung, Umformung, Story, Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen, Symbol, Praxis, differenzierter Konsens, Synthese, Emergenz.

ENGLISH SUMMERY

Living ecumenism is vital today in our postmodern and postsecularised society, in order for us to have credibility as Christian Church. Dogma-oriented attempts to establish ecumenical accord appear to be in a crisis. It is now necessary to search for a foundation of an *ecumenical spirituality*, and it seems that belief in creation is particularly suitable since it is shared by the established churches. In order to understand *creation theology* and *spirituality* as interdependent elements, this dissertation will apply Wright's worldview model, complemented by the aspect of *transformation* as identified by Waaijman. Denominational *creation theologies* will be analysed in the categories *Story* and *Answers to Key Worldview Questions*. This will provide the basis for a *synthesis*, in the sense of the hermeneutics of the *differentiated consensus*, for an *ecumenical creation theology*. Denominational *creation spiritualities* will be presented in the categories *Symbol* and *Practice* and developed in a step further, through an *emergent synthesis* related approach and on the basis of an *ecumenical creation theology*, to present perspectives for an *ecumenical creation spirituality*.

The thus described *worldview based on creation and ecumenical theology* offers a potential foundation for an *ecumenical spirituality*.

Title of the Dissertation:

LOVING THE WORLD – PERSPECTIVES OF A CREATION-THEOLOGICAL
WORLDVIEW FOR ECUMENICAL SPIRITUALITY.

Key words:

Ecumenical world, spirituality, creation theology, worldview, transformation, story, answers to key worldview questions, symbol, praxis, differentiated consensus, synthesis, emergence.

STATEMENT

I declare that

„DIE WELT LIEBEN – PERSPEKTIVEN EINER
SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN WELTANSCHAUUNG FÜR ÖKUMENISCHE
SPIRITUALITÄT. (LOVING THE WORLD – PERSPECTIVES OF A CREATION-
THEOLOGICAL WORLDVIEW FOR ECUMENICAL SPIRITUALITY.)”

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and
acknowledged by means of complete references.



SIGNATURE

(C G Rehm)

2013-11-14

DATE

WIDMUNG UND DANKSAGUNG

Die Erarbeitung der Masterdissertation hat mein Denken und meine Zeit innerhalb der vergangenen 1 ½ Jahre stark ausgefüllt. Ich danke meiner Gemahlin Rebecca herzlich für die Ermutigung in Durststrecken, ihr ehrliches Interesse an den von mir bearbeiteten Inhalten und für die zahlreichen kritischen Anmerkungen. Besonders erfreut mich ihre Bereitschaft sich, mit mir, auf einen spirituellen Weg zu begeben und akademisch gewonnene Erkenntnisse in der geistlichen Wirklichkeit zu gestalten. Ihr ist diese Arbeit gewidmet, meiner Freundin und Frau.

Mein Dank gilt darüber hinaus zuerst meinen Supervisoren. Prof. Dr. Tobias Faix war für mich ein verlässlicher, kritischer und ermutigender Ansprechpartner. Ohne sein Zutrauen und seine geistliche Weite wäre es mir nicht möglich gewesen die vorliegende Arbeit anzugehen. Prof. Dr. Dr. Christo Lombaard war für mich in gleicher Weise ermutigend und verlässlich. Seine kritischen und detaillierten Anmerkungen haben mir geholfen die Arbeit in der nun vorliegenden Beschaffenheit zu verfassen. Ich danke außerdem Dr. Thomas Weißenborn, der mit geschult kritischem Blick die dogmatischen Inhalte meiner Arbeit gegengelesen und kommentiert hat. Ein herzlicher Dank gilt auch Prof. Dr. Werner Löser SJ, der meine Erarbeitungen zur römisch-katholischen Liturgie durgesehen und durch seine Anregungen vertieft hat. Er war mir darüber hinaus eine Zeit lang geistlicher Begleiter und hat mein Verständnis für und meine Sehnsucht nach Ökumene gefördert. Die Absätze zur evangelischen Liturgie wurden von meinem Bruder Stephan Rehm gegengelesen und kommentiert, wofür ich mich ebenso herzlich bedanke. Ein besonders herzliches Dankeschön gilt meiner Lektorin, Heidrun Damian, die in kurzer Zeit den umfangreichen Text detailliert durchgearbeitet und die notwendigen orthographischen und grammatikalischen Änderungen vorgenommen hat. Alle dennoch enthaltenen Fehler sind selbstverständlich ausschließlich mein Verschulden.

INHALTSVERZEICHNIS

ABBILDUNGSVERZEICHNIS	X
TABELLENVERZEICHNIS	XI
VORBEMERKUNGEN	XI

ERSTER TEIL: NOTWENDIGKEIT ÖKUMENISCHER SPIRITUALITÄT UND SCHÖPFUNGSGLAUBE	1
---	---

1. EINLEITUNG.....	1
1.1 PROBLEMSTELLUNG UND FORSCHUNGSANSATZ.....	1
1.2 ZIELSETZUNG DER FORSCHUNG	2
1.2.1 Forschungsziel	2
1.2.2 Eingrenzung der Forschung	3
1.2.2.1 Eingrenzung in der Disziplin „Christliche Spiritualität“	3
1.2.2.2 Eingrenzung in der ökumenischen Theologie.....	3
1.3 ARBEITSHYPOTHESE UND FORSCHUNGSFRAGEN	4
1.3.1 Arbeitshypothese.....	4
1.3.2 Forschungsfragen	4
1.3.2.1 Leitfragen	4
1.3.2.2 Teilfragen	5
1.4. RECHTFERTIGUNG DER FORSCHUNG	5
1.4.1. Fachliche Rechtfertigung	5
1.4.1.1. Analyse gesellschaftlicher Rahmenbedingungen.....	6
1.4.1.2. Konfessionelle Entwicklungen	7
1.4.1.3. Geschichte der ökumenischen Bewegung.....	8
1.4.1.4. Grundlagensuche für ökumenische Spiritualität	10
1.4.1.5. Schöpfungstheologie als Ansatzpunkt	11
1.4.2. Pragmatische Rechtfertigung (Hintergrund des Autors).....	12
1.4.2.1. Religiöse Prägung	12
1.4.2.2. Diensterfahrungen	13
1.4.2.3. Studium und wissenschaftliche Arbeit.....	13
1.5. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN	14
2. EPISTEMOLOGISCHE UND METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN	15
2.1 BEGRIFFSKLÄRUNG.....	15
2.1.1 Schöpfungstheologie	15
2.1.2 Spiritualität, Schöpfungsspiritualität und Spiritualität der Ökumene	16
2.1.3 Das verwendete Verständnis von Ökumene	17
2.2 GRUNDZÜGE DER FORSCHUNG.....	18
2.2.1 Art der Forschung	18
2.2.2 Kriterien zur Auswahl der konfessionellen Quellen	19
2.2.3 Auswahl der Leitquellen	20
2.2.3.1 Auswahl evangelischer Quellen.....	20
2.2.3.2 Auswahl Römisch-Katholischer Quellen.....	22

2.3	METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM ERSTEN HAUPTTEIL (KAPITEL 3 UND 4)	23
2.3.1	Epistemologischer Hintergrund	24
2.3.1.1	Kritischer Realismus – die Epistemologie NT Wrights	24
2.3.1.2	Phänomenologie und Dialogisches Denken – der epistemologische Ansatz von Kees Waaijman	26
2.3.1.3	Würdigung der Ansätze und Fazit für die Methodologie	28
2.3.2	Methodische Überlegungen	31
2.3.2.1	Weltanschauung und Verifikation – Die Werkzeuge NT Wrights	31
2.3.2.2	Umformung – Methodische Wahrnehmung bei Waaijman	36
2.3.2.3	Methodenauswahl zum ersten Hauptteil	37
2.4	METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM ZWEITEN HAUPTTEIL (KAPITEL 5 UND 6) – AUSWAHL EINER HERMENEUTIK FÜR DIE SYNTHESE	38
2.5	ZWISCHENÜBERLEGUNGEN	40

ZWEITER TEIL: SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT
IN KONFESSIONELLEN PERSPEKTIVEN (1. HAUPTTEIL)

3.	SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE – STORYS UND ANTWORTEN	41
3.1.	EINLEITUNG	41
3.1.1.	Hinweise zum Umgang mit der innerkonfessionellen Pluralität	41
3.1.2.	Das Plot-Modell NT Wrights in der Anwendung	42
3.2.	EVANGELISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE	44
3.2.1.	Grundlinien im innerkonfessionellen Diskurs	44
3.2.1.1.	Verständnis von Schöpfungstheologie	44
3.2.1.2.	Mensch und Gottebenbildlichkeit	45
3.2.1.3.	Inkarnation und Erlösung	51
3.2.1.4.	Trinitarische Schöpfung	54
3.2.1.5.	Zwischenüberlegung	57
3.2.2.	Antworten aus evangelischer Perspektive	58
3.2.3.	Evangelische Schöpfungsstory im Plot-Modell	60
3.2.3.1.	Einführende Sequenz	60
3.2.3.2.	Hauptsequenz	61
3.2.3.3.	Abschließende Sequenz	61
3.2.4.	Zwischenüberlegungen	62
3.3.	RÖMISCH-KATHOLISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE	62
3.3.1.	Grundlinien im innerkonfessionellen Diskurs	62
3.3.1.1.	Transzendenz und Immanenz in trinitarischer Schöpfung	63
3.3.1.2.	Mensch und Gottebenbildlichkeit	66
3.3.1.3.	Der zweite Adam und die Erneuerung der Schöpfung	70
3.3.1.4.	Zwischenüberlegungen	73
3.3.2.	Antworten aus römisch-katholischer Perspektive	74
3.3.3.	Römisch-Katholische Schöpfungsstory im Plot-Modell	74
3.3.3.1.	Einführende Sequenz	75
3.3.3.2.	Hauptsequenz	75
3.3.3.3.	Abschließende Sequenz	76
3.3.4.	Zwischenüberlegungen	76
3.4.	KRITISCHE WÜRDIGUNG DER ERARBEITUNG UND DARSTELLUNG KONFESSIONELLER SCHÖPFUNGSTHEOLOGIEN	77

4.	SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT – SYMBOLE, PRAXIS UND UMFORMUNG..	78
4.1.	EINLEITUNG	78
4.1.1.	Die weltanschauliche Kategorie Symbol	78
4.1.1.1.	Zu den Termini Symbol und Zeichen	79
4.1.1.2.	Wahrnehmungsmodus für Symbole	81
4.1.1.3.	Zwischenüberlegung	82
4.1.2.	Die weltanschauliche Kategorie Praxis	82
4.1.2.1.	Liturgie – Grundlegende Anmerkungen und Vorüberlegung	83
4.1.2.2.	Zur Liturgie im evangelischen Kontext	85
4.1.2.3.	Zur Liturgie im römisch-katholischen Kontext	86
4.2.	SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IM SYMBOL	86
4.2.1.	Die Dreifaltigkeit	86
4.2.2.	Das Kreuz	87
4.2.3.	Die Kirche	88
4.2.4.	Die Taufe	89
4.2.5.	Die Abendmahlsfeier/ Eucharistiefeier	90
4.2.6.	Die Ehe	91
4.2.7.	Die Heilige Schrift	91
4.2.8.	Das Licht	92
4.2.9.	Das Wasser	94
4.2.10.	Zwischenüberlegung	95
4.3.	SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IN DER PRAXIS	95
4.3.1.	Liturgie in der römisch-katholischen Tradition	95
4.3.1.1.	Einführung	95
4.3.1.2.	Eröffnungsteil / Eröffnungsriten	96
4.3.1.3.	Liturgie des Wortes (Wortgottesdienst)	97
4.3.1.4.	Eucharistische Liturgie	98
4.3.1.5.	Schlussteil	101
4.3.1.6.	Zwischenüberlegungen zur römisch-katholischen Liturgie	101
4.3.2.	Liturgie in der evangelischen Tradition	102
4.3.2.1.	Einführung	102
4.3.2.2.	TEIL A: Eröffnung und Einführung	103
4.3.2.3.	TEIL B: Verkündigung und Bekenntnis	105
4.3.2.4.	TEIL C: Abendmahl	106
4.3.2.5.	TEIL D: Sendung und Segen	108
4.3.2.6.	Zwischenüberlegungen zur evangelischen Liturgie	109
4.4.	RESÜMEE UND ERTRAG	109
4.4.1.	Überlegungen zur Kategorie Symbol	110
4.4.2.	Überlegungen zur Kategorie Praxis	111

DRITTER TEIL: SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT
IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE (2. HAUPTTEIL)..... 113

5.	ÖKUMENISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE – EINE PERSPEKTIVE.....	113
5.1	ZUR HERMENEUTIK DES „DIFFERENZIIERTEN KONSENS“	113
5.2.	SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE ANTWORTEN AUF WELTANSCHAULICHE SCHLÜSSELFRAGEN IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE.....	115
5.2.1.	Wer sind wir?	115
5.2.2.	Wo sind wir?	116
5.2.3.	Worin besteht das Problem?	117
5.2.4.	Wie kann das Problem gelöst werden?	118

5.2.5.	Zwischenüberlegungen und Fazit zu den ökumenischen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen.....	119
5.3.	WELTANSCHAULICH-SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE STORY IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE (PLOT-MODELL)	121
5.3.1.	Einführende Sequenz: Die Schöpfung Gottes im Anfang	121
5.3.2.	Hauptsequenz	122
5.3.3.	Abschließende Sequenz	123
5.3.4.	Eine ökumenische Schöpfungsgeschichte	124
5.3.5.	Fazit zur ökumenischen Schöpfungsstory.....	125
5.4.	ZWISCHENÜBERLEGUNG - BEGINN DER VERIFIZIERUNG DER ÖKUMENISCHEN SICHTWEISE EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN WELTANSCHAUUNG.....	125
6.	EMERGENT-SYNTHETISCHE PERSPEKTIVEN EINER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT	128
6.1	ZUR VORGEHENSWEISE: EMERGENT-SYNTHETISCHE PERSPEKTIVENTWICKLUNG	128
6.2	ASPEKTE ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT	130
6.2.1	Zu berücksichtigende Aspekte aus der ökumenischen Schöpfungsgeschichte	130
6.2.1.1	Christuszentrierung	130
6.2.1.2	Gemeinschaftszentrierung.....	131
6.2.1.3	Teilhabe an der Liebe Gottes	131
6.2.1.4	Repräsentanz Gottes.....	131
6.2.1.5	Spiegelung der Ehre/Herrlichkeit Gottes	132
6.2.1.6	Liebe zur Welt & Achtung allem Lebendigen	132
6.2.1.7	Vertrauen & Hoffnung	132
6.2.2	Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität und Kriterien christlicher Spiritualität.....	133
6.2.2.1	Gott initiiert menschliche Suche	133
6.2.2.2	Gottese Erfahrung ist möglich.....	133
6.2.2.3	Christozentrik.....	134
6.2.2.4	Eschatologische Grundhaltung: Hoffnung, Gottessehnsucht.....	134
6.2.2.5	Liebe und Heiligung.....	134
6.2.2.6	Verbindlichkeit, Selbstverpflichtung, Askese.....	134
6.2.2.7	Gebet, Heilige Schrift, Gemeinschaft, Gottesdienst und Sakramente ...	135
6.2.2.8	Geistlicher Ratgeber, Demut, Gehorsam, Freiheit und Ungesicherheit	135
6.2.2.9	Freude in Hoffnung	135
6.2.3	Zwischenüberlegung zu Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität....	136
6.3	SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE SYMBOLE IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE	136
6.3.1.	Inhaltlicher Entwurf ökumenisch-schöpfungstheologischer Symbolik	137
6.3.2.	Graphischer Entwurf eines ökumenisch-schöpfungstheologischen Zeichens	139
6.3.3.	Das Lebensbaumkreuz als Symbol ökumenischer Schöpfungsspiritualität.....	142
6.3.4.	Überlegungen zur Kategorie Symbol.....	145
6.4.	SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE PRAXIS IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE.....	145
6.4.1.	Christuszentrierte und gemeinschaftszentrierte Praxis: Liturgische Schöpfungsspiritualität als Weg.....	146
6.4.1.1.	Die Bedeutung der Liturgie für die Ökumene	146
6.4.1.2.	Überlegung zur Liturgie als Ort ökumenischer Schöpfungsspiritualität	149
6.4.2.	Praxis des Vertrauens und der Hoffnung: Apokalyptische Schöpfungsspiritualität.....	151
6.4.2.1.	Folgen des Problems: Das Leiden der Schöpfung	151

6.4.2.2.	Folgen mutigen Wahrnehmens: Eine Vision der Heilung	152
6.4.2.3.	Hoffnungsvolles Handeln: die Erde als Mitarbeiterin der Vollendung	152
6.4.2.4.	Überlegung zur Praxis apokalyptischer Schöpfungsspiritualität	153
6.4.3.	Praxis der Liebe zur Welt und der Achtung allem Lebendigen: Feministische Schöpfungsspiritualität	154
6.4.3.2.	Sich Eins Fühlen	155
6.4.3.3.	Das Ja zum Gutsein der Schöpfung	155
6.4.3.4.	Handlung aus Liebe zur Welt.....	156
6.4.3.5.	Überlegungen zur Praxis feministischer Schöpfungsspiritualität	157
6.4.4.	Zwischenüberlegungen zur Kategorie Praxis	157
6.5.	ZWISCHENÜBERLEGUNG UND FORTSETZUNG DER VERIFIZIERUNG DER ÖKUMENISCHEN SICHTWEISE EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN WELTANSCHAUUNG.....	158

VIERTER TEIL: WIRKLICHKEIT ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT	160
--	-----

7. BLICK IN DIE ÖKUMENISCHE PRAXIS	160
--	-----

7.1 GEGENWÄRTIGER ÖKUMENISCHER TREND.....	160
7.2 DER ÖKUMENISCHE TAG DER SCHÖPFUNG.....	162
7.3 ESCHBACHER TIERSEGNUNGSGOTTESDIENST.....	163

8. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK.....	163
--------------------------------------	-----

8.1 FAZIT, REFLEXION UND KRITISCHE WÜRDIGUNG DER ARBEIT.....	164
8.1.1 Grundlegende Anmerkungen zur Vorgehensweise.....	164
8.1.2 Beantwortung der ersten Forschungsleitfrage.....	165
8.1.3 Beantwortung der zweiten Forschungsleitfrage.....	167
8.1.4 Überprüfung der Arbeitshypothese.....	170
8.1.5 Kritische Würdigung der eigenen Arbeit	171
8.2 AKADEMISCHER AUSBLICK.....	171
8.3 PERSÖNLICHES FAZIT UND SCHLUSSWORT.....	172

BIBLIOGRAPHIE.....	174
--------------------	-----

ANHANG	187
--------------	-----

DAS DRITTE EUCHARISTISCHE HOCHGEBET	187
---	-----

INHALTLICHE ÜBERSICHTEN ZU DEN LEITQUELLEN	189
--	-----

Inhaltliche Übersicht zu Moltmanns „Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre“	189
--	-----

Inhaltliche Übersicht zu Kehls „Und Gott sah das es gut war: Eine Theologie der Schöpfung“	189
---	-----

SYMBOLE SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHER STORYS MIT GERINGER SOZIALER EINBETTUNG	190
--	-----

Das Symbol Regenbogen	190
-----------------------------	-----

Das Symbol Wind	191
-----------------------	-----

Das Symbol Erde	192
-----------------------	-----

DAS LOGO DES ÖKUMENISCHEN RATS DER KIRCHEN.....	193
Das Logo	193
Herkunft, Verwendung und Verständnis	193
Nutzungsfreigabe	193
Beispiel für Weiternutzung	194
EXKURS: LITURGISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT UND SCHÖPFUNGSETHIK	194

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Grunddarstellung Plot-Modell	34
Abbildung 2: Interagierende Weltanschauungselemente.....	35
Abbildung 3: Szene 1 des Plot-Modells.....	42
Abbildung 4: Szene 2 des Plot-Modells.....	43
Abbildung 5: Szene 3 des Plot-Modells.....	43
Abbildung 6: erste Szene der evangelischen Schöpfungsstory.....	60
Abbildung 7: zweite Szene der evangelischen Schöpfungsstory	61
Abbildung 8: Dritte Szene der Schoepfungsstory Moltmanns.....	61
Abbildung 9: Erste Szene der römisch-katholischen Schöpfungsstory	75
Abbildung 10: Zweite Szene der römisch-katholischen Schöpfungsstory	75
Abbildung 11: Dritte Szene der römisch-katholischen Schöpfungsstory	76
Abbildung 12: Erste Szene der ökumenischen Schöpfungsstory.....	121
Abbildung 13: Zweite Szene der ökumenischen Schöpfungsstory.....	122
Abbildung 14: Dritte Szene der ökumenischen Schöpfungsstory	123
Abbildung 15: Graphischer Entwurf eines Zeichens für ökumenische Schöpfungsspiritualität.....	140
Abbildung 16: Lebensbaumkreuz, Altar im Münster, Doberan.....	143
Abbildung 17: Kreuz inmitten der Lebensbaumranken, Apsis von San Clemente, Rom .	143
Abbildung 18: Lebensbaumkreuz, Kapelle der Helios St. Elisabeth Klinik, Oberhausen.	144
Abbildung 19: Kreuz das zum Lebensbaum wurde, Evangelische Stephanuskirche, Essen-Überruhr-Holthausen.....	144
Abbildung 20: Logo des ÖRK	193
Abbildung 21: Weiternutzungsbeispiel ÖRK Logo.....	194

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Eröffnungsriten (Missale Romanum <Versio Germanica>)	97
Tabelle 2: Liturgie des Wortes (Missale Romanum <Versio Germanica>)	98
Tabelle 3: Eucharistische Liturgie (Missale Romanum <Versio Germanica>)	100
Tabelle 4: Schlussteil (Missale Romanum <Versio Germanica>)	101
Tabelle 5: Eröffnung und Einführung (Evangelisches Gottesdienstbuch)	105
Tabelle 6: Verkündigung und Bekenntnis (Evangelisches Gottesdienstbuch)	106
Tabelle 7: Abendmahl (Evangelisches Gottesdienstbuch)	108
Tabelle 8: Sendung und Segen (Evangelisches Gottesdienstbuch)	109
Tabelle 9: Gegenüberstellung der schöpfungstheologischen Relevanz und der Aspekte ökumenischer Spiritualität von Symbolen	137
Tabelle 10: Drittes eucharistisches Hochgebet	188

VORBEMERKUNGEN

Sämtliche Bibelzitate entstammen, wenn nicht anders gekennzeichnet, der revidierten Übersetzung Martin Luthers von 1984 in neuer Rechtschreibung.

Damit der Text besser lesbar ist, wird in dieser Arbeit die männliche Form gebraucht. Damit sind, sofern der Zusammenhang nichts anderes nahelegt, immer beide Geschlechter gemeint. Für Zitate gilt dies nicht.

Auf ein Abkürzungsverzeichnis wird verzichtet. Abkürzungen werden bei der ersten Nennung im laufenden Text erklärt.

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur wende ich die von UNISA vorgeschriebene Harvard-Methode an und folge dabei den Regeln in:

Sauer, Christof (Hg.) 2004. Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V. 1. Auflage.

ERSTER TEIL: NOTWENDIGKEIT ÖKUMENISCHER SPIRITUALITÄT UND SCHÖPFUNGSGLAUBE

1. EINLEITUNG

In der Einleitung werden auf der Basis gegenwärtiger Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung und der Gesellschaft eine Arbeitshypothese sowie Forschungsfragen entwickelt, welche den Rahmen für die Forschung definieren.

1.1 PROBLEMSTELLUNG UND FORSCHUNGSANSATZ

Die Welt rückt immer näher zusammen. Ein postmoderner Umwandlungsprozess der Gesellschaft hat eingesetzt, der sich vor allem in gesellschaftlicher Pluralisierung zeigt. Die Postmoderne verkündet eine Zukunft, die nicht Stilllegung und unüberschreitbare Indifferenz bedeutet, „sondern gerade eine Epoche gesteigerter Vielfalt und neuer Konstellationen“ anzeigt (Welsch 2002:18)¹. Die Wiederentdeckung der Religion ist dabei in aller Munde. Während die Säkularisierung von einigen noch als empirische Tatsache betrachtet wird², gilt sie für andere als widerlegt³. Anstatt in dieser gespannten Situation als glaubwürdige Größe aufzutreten, befindet sich die Kirche in einem fortschreitenden Konfessionsbildungsprozess. Die gelebte Ökumene vor Ort ist in dieser Situation unabdingbares Zeichen der Glaubwürdigkeit. Die ökumenische Bewegung⁴ scheint jedoch in die Krise geraten zu sein. Nach den Erfolgen im 20. Jahrhundert⁵ beginnt das 21. Jahrhundert mit vielen entmutigenden Ereignissen⁶. Wenn die interkonfessionellen Gespräche nicht das notwendige Fundament für gelebte Ökumene bieten können, so bedarf

¹ Zur Debatte um die Postmoderne und dem damit verbundenen Paradigmenwechsel in Gesellschaft, Religion und Spiritualität: Zulehner (2008), Wright (2011), Welsch (2002), Spaemann (2007), Reuter (2011).

² Astrid Reuter (2011) argumentiert zum Beispiel, dass von Postsäkularisierung keine Rede sein könne, da der Trend der Spiritualität nicht die Gesellschaft als Ganze erreiche und diese keine Qualität im bisher bekannten Sinne habe.

³ Dagegen erkennt Ariane Martin (2005), dass sich Spiritualität grundlegend wandelt und eine neue, die althergebrachten religiösen Vorstellungen übersteigende Qualität gewinnt. Vgl. Schweidler (2007), Gabriel (2008).

⁴ Ökumenische Bewegung bezieht sich im Kontext dieser Arbeit auf den Dialog der römischen Kirche mit den Kirchen der Reformation.

⁵ Gemeint ist die Geschichte von der Öffnung der römischen Kirche im 2. Vatikanischen Konzil bis zur gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung (GER) mit dem lutherischen Weltbund.

⁶ Die Rückschläge in der Ökumene, welche den Beginn des 21. Jahrhunderts markierten, müssen sowohl von der römisch katholischen, als auch von den evangelischen Kirchen verantwortet werden. Genannt seien beispielhaft von römischer Seite die Verkündung der Ablässe zum Heiligen Jahr 2000 (also kurz nach Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung GER) und die Eucharistie-Enzyklika von 2003, in der von der eucharistischen Realpräsenz gesprochen wird, als hätte es nie eine jahrzehntelange, problembewusste Debatte dazu gegeben. Von evangelischer Seite sei das Dokument "Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" von 2001, indem das katholische und orthodoxe Amtsverständnis als inkompatibel zum Evangelischen beschrieben wurde und die Beauftragung von nicht ordinierten Christen zur Abendmahlsverwaltung in 2004 genannt.

es einer fundamentalen Suche nach Grundlagen für ökumenische Spiritualität. Als Feld für eine solche Forschung bietet sich der Schöpfungsglaube, als von der gesamten Christenheit geteiltes Glaubensgut, an. In der hier vorliegenden Untersuchung bieten konfessionell geprägte Schöpfungstheologien die Basis, um Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten von Schöpfungsglauben zu untersuchen. Dies geschieht zuerst als analytische Arbeit. Anschließend soll ein emergent-synthetischer Entwurf einer ökumenischen Schöpfungstheologie versucht werden. Ebenso werden die Spiritualitäten der Konfessionen auf im Schöpfungsglauben basierende Elemente untersucht. Die geplante Analyse und Synthese erfolgt auf der methodologischen Grundlage des Weltanschauungsmodells wie NT Wright (2011) es entwickelt. Dieses wird ergänzt durch das Konzept der Umformung nach Kees Waaijman (2007), der ökumenischen Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ (Meyer 2000) und Leitlinien, die aus den Termini Emergenz und Synergie abzuleiten sind. Ziel der Arbeit ist es, festzustellen, wie eine schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauung aussehen kann, die einen Beitrag zur ökumenischen Spiritualität leistet, um diesen für die Einheit der Kirche in der sich globalisierenden Welt nutzbar zu machen.

1.2 ZIELSETZUNG DER FORSCHUNG

Nachfolgend wird zuerst das Forschungsziel dargestellt. Anschließend wird es innerhalb der Disziplinen, in denen sich diese Arbeit bewegt, eingegrenzt.

1.2.1 FORSCHUNGSZIEL

In der hier vorliegenden Masterdissertation werde ich untersuchen, welchen Beitrag zu den Grundlagen einer Spiritualität der Ökumene eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung leisten kann. Mit der Arbeit will ich herausfinden, welche Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten sich bei konfessionell geprägten Schöpfungstheologen auffinden lassen und aufzeigen, welche Perspektive dies für die Spiritualität der Ökumene bietet. Diese Perspektiven werden für die Einheit der Kirche in der sich globalisierenden Welt nutzbar gemacht, indem in der kirchlichen Praxis nach Symbolen und Praktiken Ausschau gehalten wird, welche die zuvor gesuchten Gemeinsamkeiten interkonfessionell zum Ausdruck bringen. Ziel der Disziplin „Theologie der Spiritualität“ ist zum einen die Vertiefung des Wissens, das Verstehen von Zusammenhängen und die Ausprägung der Urteilsfähigkeit (Schlosser 2011:234). Die geplante Forschungsarbeit soll also das Wissen über mögliche Grundlagen für ökumenische Spiritualität und der sich aus diesen Grundlagen ergebenden Perspektiven vertiefen. Sie soll die Zusammenhänge der konfessionell geprägten Schöpfungstheologien

und dann der schöpfungstheologisch geprägten Spiritualitäten aufzeigen und mögliche Perspektiven für die geistliche Ökumene erarbeiten, aber gegebenenfalls auch Grenzen aufzeigen. Zum anderen jedoch ist „das letzte Ziel der Theologie der Spiritualität, ... selbstverständlich das geistliche Leben der theologietreibenden Person selbst“ (Schlosser 2011:234–235). Insofern soll die Arbeit nicht nur Wissen vertiefen, sondern in einem Prozess der Auseinandersetzung Haltung und spirituelle Praxis des Verfassers prägen, damit dieser nicht nur in Form der schlussendlich vorliegenden wissenschaftlichen Arbeit einen Beitrag zur Diskussion, sondern vor allem durch gelebte Spiritualität, einen Beitrag zur geistlichen Ökumene⁷ leisten kann. Dies soll durch Prägung spiritueller Praxis aus den sich ergebenden Perspektiven geschehen. Ich hoffe schlussendlich, konkrete Vorschläge zur Gestaltung einer Spiritualität der Ökumene auf der Grundlage schöpfungstheologisch geprägter Weltanschauung machen zu können.

1.2.2 EINGRENZUNG DER FORSCHUNG

Eine Eingrenzung für die geplante Masterthesis ist aus zwei Richtungen notwendig. Zum Ersten muss sie sich im Feld der Spiritualität eingrenzen.

1.2.2.1 EINGRENZUNG IN DER DISZIPLIN „CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT“

Gegenstand der Masterarbeit kann es nicht sein, einen umfassenden Entwurf über eine schöpfungstheologisch inspirierte Spiritualität in ihrer Gesamtheit zu geben. Die notwendige Einschränkung erfolgt mithilfe der ökumenischen Orientierung der Arbeit und der methodologischen Überlegungen. Dazu soll das Weltanschauungsmodell Wrights (2011) behilflich sein. Es umfasst Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfrage, Story, Symbol und Praxis als Elemente, mit deren Hilfe Weltanschauung beschrieben werden kann. Um die Arbeit deutlich im Bereich der Spiritualität zu verorten, findet Wrights Modell Ergänzung durch die Gedanken zur Umwandlung nach Waaijman (2007)⁸. Die Arbeit stellt kein systematisches Grundlagenwerk dar, sondern benennt und konzipiert diese nur, insoweit sie für die Entwicklung der Grundlagen und den Entwurf von Perspektiven für eine ökumenische Spiritualität sinnvoll sind. Zum Zweiten muss sie sich im Feld der ökumenischen Theologie eingrenzen.

1.2.2.2 EINGRENZUNG IN DER ÖKUMENISCHEN THEOLOGIE

Die Masterarbeit kann die aktuellen Entwicklungen der ökumenischen Theologie nicht außer Acht lassen. Diese reflektieren die derzeitigen Debatten im interkonfessionellen

⁷ Siehe dazu die Begriffsklärung zu den Termini Spiritualität und Ökumene (Kapitel 2.1.2.), sowie die Klärung des verwendeten Verständnisses von Ökumene (Kapitel 2.1.3.).

⁸ Die Auswahl des Modells von NT Wright (2011) und die Ergänzung durch Waaijman (2007) werden im zweiten, dem methodologischen Kapitel, ausführlich argumentiert.

Dialog, dessen Herausforderungen die Begründung für die geplante Dissertation bieten. Deren Verarbeitung beschränkt sich jedoch darauf, die Entwicklung im deutschsprachigen Raum wahrzunehmen⁹ und insbesondere die im Zusammenhang mit den aktuellen ökumenischen Gesprächen stehende Kommentierung und Analyse zu beachten. Schwerpunkt ist dabei die Verarbeitung der Literatur, die sich explizit mit den Themenschwerpunkten Schöpfung, Spiritualität und Ökumene auseinandersetzt¹⁰.

1.3 ARBEITSHYPOTHESE UND FORSCHUNGSFRAGEN

Die nun folgende Arbeitshypothese und die Forschungsfragen gelten als Richtlinien, die bereits von Schlosser zitierten Ziele der Disziplin „Theologie der Spiritualität“ (Schlosser 2011:234–235) mit dieser Arbeit zu erreichen. Nachfolgendes soll also zur Vertiefung des Wissens, zum Verstehen von Zusammenhängen, zur Ausprägung der Urteilsfähigkeit und zur gelebten Spiritualität der Ökumene beitragen:

1.3.1 ARBEITSHYPOTHESE

Eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung¹¹ bietet grundlegende Perspektiven für die Spiritualität der Ökumene.

Die hier vorgestellte Hypothese wird in der theologischen Rechtfertigung begründet werden.

1.3.2 FORSCHUNGSFRAGEN

Die Forschungsfragen bilden die Grundlage, um die oben stehende Arbeitshypothese zu verifizieren oder zu falsifizieren. Dementsprechend leiten sie sich aus ihr ab und beleuchten ihren Inhalt aus verschiedenen Perspektiven.

1.3.2.1 LEITFRAGEN

- 1. Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*
- 2. Welche Perspektiven können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen?*

⁹ Wie noch innerhalb des methodologischen Teils der Arbeit aufgezeigt werden wird, obliegt dieser eine besondere Verantwortung für die Theologie der Ökumene.

¹⁰ Ebenfalls im methodologischen Teil wird die Auswahl der dafür relevanten Theologen begründet.

¹¹ Das verwendete Verständnis von Weltanschauung und die Möglichkeit deren schöpfungstheologischen Prägung werden in der Begriffsklärung zur Schöpfungstheologie (Kapitel 2.1.1.) und in den entsprechenden epistemologischen (Kapitel 2.3.1.1.) und methodischen (Kapitel 2.3.2.1.) Ausführungen näher erläutert.

1.3.2.2. TEILFRAGEN

Folgende Teilfragen lassen sich zur ersten Leitfrage entwickeln:

- a) *Welche Schnittmengen finden sich in den weltanschaulichen Aspekten der konfessionell verschiedenen Schöpfungstheologien?*
- b) *Welche grundlegenden Verschiedenheiten finden sich in den konfessionell geprägten Schöpfungstheologien?*
- c) *Wie kann eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*

Folgende Teilfragen lassen sich zur zweiten Leitfrage entwickeln:

- d) *Welche schöpfungstheologisch geprägten und konfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse gibt es in den konfessionell verschiedenen Spiritualitäten?*
- e) *Welche gemeinsamen schöpfungstheologisch geprägten und intrakonfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse werden in den Konfessionen praktiziert?*
- f) *Wie kann Spiritualität zur Bildung einer schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauung beitragen?*
- g) *Wie trägt schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung zur Spiritualität der Ökumene bei?*

1.4. RECHTFERTIGUNG DER FORSCHUNG

Nachfolgend soll die vorliegende Forschung sowohl fachlich als auch persönlich eingeordnet und begründet werden. Es beginnt die fachliche, also theologische, Einordnung, welche sich ausgehend von unserer aktuellen gesellschaftlichen Entwicklung über die innerkirchlichen Veränderungen bis hin zur Konkretion des gewählten Schwerpunktes aufstellt.

1.4.1. FACHLICHE RECHTFERTIGUNG

Die fachliche Rechtfertigung beginnt mit der Darstellung der gesellschaftlichen Entwicklung, welche aus meiner Sicht die Notwendigkeit zur ökumenischen Spiritualität zu bedingen scheint. Darauf aufbauend wird die konfessionelle Entwicklung innerhalb der aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen dargestellt. Ein Exkurs zur Geschichte der Ökumene hilft die Notwendigkeit dieser speziellen Forschung einzuordnen. Abschließend wird die Eignung des gewählten Ansatzes verdeutlicht.

1.4.1.1. ANALYSE GESELLSCHAFTLICHER RAHMENBEDINGUNGEN

Die Welt rückt immer näher zusammen. Globalisierung, Migration, Urbanisierung und die damit verbundene Heimatlosigkeit sind unübersehbar (Weber 2011:448). So konnte z.B. die Finanzmarktinstabilität im US-amerikanischen Hypothekengeschäft eine Weltwirtschaftskrise auslösen, welche auch als Vertrauenskrise verstanden wird (Beckert 2011:35). Der sogenannte arabische Frühling ist eine Bewegung, die ebenso Globalisierung verdeutlicht, dazu meint Tahar Ben Jelloun (2011:10):

„Niemand kann diese Bewegung vereinnahmen, deren Druckwelle bis China durchgedrungen ist und die wahrscheinlich auch nicht vor den kränkelnden multikulturellen Vororten europäischer Großstädte halt machen wird.“

Infolge dieser Freiheitsbewegung setzt sich derzeit eine neue Einwanderungsbewegung von der südlichen zur nördlichen Halbkugel in Gang. Im Hinblick auf diese zeitnahen Geschehnisse wird deutlich, dass die großen Utopien und Ideologien des 20. Jahrhunderts, wie zum Beispiel Marxismus und Nationalismus kaum mehr haltbar sind (Künkler 2007:13–14). Die Zukunftsorientierung der beschriebenen „Moderne“ mündete in die Kriege und Zerstörungen des 20. Jahrhunderts. Das von den Theoretikern der Säkularisierung prophezeite Ende der Religion blieb dennoch bislang aus und es scheint im Gegenzug, als gäbe es Anzeichen dafür, „dass Aufklärung, sozialer Utopismus, Intellektualismus und Psychoanalyse die grundlegenden Fragen menschlichen Lebens für viele nicht zufriedenstellend beantworten konnten“ (Martin 2005:12). Zwar sind einige Wissenschaftler noch der Ansicht, dass Säkularisierung dennoch kein Mythos ist, sondern als empirische Tatsache ernst genommen werden müsse (Reuter 2011:15), andere stellen jedoch zutreffender fest: „Zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben Sinn-, Heils- und Unsterblichkeitsbotschaften Konjunktur. Seit etwa Mitte der Neunzigerjahre des 20. Jahrhunderts durchziehen sie vermehrt, wenn auch oft diskret, Deutschlands kulturelle Landschaft“ (Martin 2005:12). So schreibt Martin (2005:12) in der Einleitung ihrer Forschung zum spirituellen Feld in Deutschland:

„Wer aus dem Rückgang der Gottesdienstbesucher am Sonntagmorgen und der hohen Zahl an Kirchenaustritten Rückschlüsse auf den Rückgang von Religion und Spiritualität zieht, übersieht nicht nur ihre Privatisierung, sondern auch ihre Umgestaltung in neue Formen.“

Unsere Gesellschaft muss heute als postsäkular und als postmodern beschrieben werden. Dabei ist postsäkular nicht gleichbedeutend mit prä-säkular, denn Wiederherstellung gibt es in der Geschichte der Menschheit nicht, da zwischen dem Wiederherzustellenden und dem

Alten Erinnerung und Reflexion liegen (Spaemann 2007:65). Gleiches gilt ohne Frage für den Begriff der Postmoderne¹².

1.4.1.2. KONFESSIONELLE ENTWICKLUNGEN

Die beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen bilden den grundlegenden Hintergrund der Notwendigkeit einer Spiritualität der Ökumene. So wie der Glaube an die Utopien im Licht der gegenwärtigen Ereignisse (z.B. benannter arabischer Frühling, Finanzmarktkrisen) und der zeitnahen Geschichte (Zerfall der Sowjetunion, Wiedervereinigung Deutschlands) nicht mehr haltbar ist, so sind auch die Kirchentrennungen aufgrund der konfessionell und denominationell verschiedenen theologischen Auffassungen und Inhalte, sowie aufgrund verschiedener Spiritualitätsstile nicht mehr einfach aufrechtzuerhalten und begründbar¹³. Kardinal Kasper (2005:206), der ehemalige Beauftragte der römischen Kirche für Einheit, beschreibt:

„Nachdem die Ideologien und Utopien der Moderne zusammengebrochen und die an ihre Lehren geknüpften Erwartungen enttäuscht sind, herrscht zwar ein großes Misstrauen gegen jegliche Art von Lehre, zugleich aber bricht eine Suche nach geistlicher Erfahrung auf, so vage und rudimentär sie oft auch sein mag. In diesem Kontext, werden wir mit unseren missionarischen Anstrengungen nur weiterkommen, wenn wir zu den spirituellen Wurzeln des Christentums im Allgemeinen und der Ökumene im Besonderen zurückkehren und uns auf die Suche machen nach einer erneuerten ökumenischen Spiritualität.“

Eine weitere Begründung für die Notwendigkeit ökumenischer Spiritualität ergibt sich aus dem Blick in die Situation der Kirchen. Der aktuelle Blick in die kirchliche Landschaft zeigt das traurige Bild, dass die Sehnsucht zwar boomt und der spirituelle Markt sich quasi optimal entwickelt, einer der ältesten und erfahrensten spirituellen Anbieter jedoch rote Zahlen schreibt (Zulehner 2008:64). Statt dass in dieser Situation eine haltgebende Einigung der Kirchen ersichtlich wird, findet ein kaum begreifbares Wachstum der Anzahl von Konfessionskirchen statt. „Schreibt man die derzeitigen Wachstumsraten der Kirchenbildung [...] fort, wird es [...] im Jahr 2025 gut 55.000 christliche Konfessionskirchen“ (Weber 2011:19) geben. Bei dieser weltweiten Entwicklung gibt es, wenn Kirche glaubwürdig werden will, keine Alternative zur gelebten Ökumene vor Ort (Weber 2011:31). Diese muss sich sowohl in gemeinsamer sozialer und öffentlicher Verantwortung, wie auch im gemeinsamen Bezeugen des Glaubens äußern. Gemeinsam bezeugt werden kann nur, was gemeinsam gelebt wird. Deshalb ist eine ökumenische

¹² Postmoderne kann also auch nicht im Sinne einer Vormodernen verstanden werden, sondern muss sich aufgrund der benannten Zwischenschritte (Erinnerung & Reflexion) als Transformation der Moderne erweisen.

¹³ In Geschichte und Gegenwart wurden und werden eine Vielzahl von Einheitsmodellen untersucht, diskutiert und praktiziert (vgl. Ernesti 2007:35f, 89f). Hier wird jedoch nicht Bezug auf ein Modell genommen, sondern die Notwendigkeit einer gelebten Ökumene vor Ort begründet. Für diese Arbeit ist die Frage nach einer sinnvollen Hermeneutik für die Ökumene maßgeblicher. Sie wird in Kapitel 2.4. diskutiert und in Kapitel 5.1. detailliert beschrieben.

Spiritualität notwendig, „damit die Welt glaubt“ (Joh. 17, 21). Neben der zunehmenden Konfessionalisierung müssen aber auch die ökumenischen Erfolge des zwanzigsten Jahrhunderts benannt und gewürdigt werden. Ein kleiner geschichtlicher Abriss soll dies einleiten.

1.4.1.3. GESCHICHTE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Im August 1948 gründete sich der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Das dies nicht ohne eine jahrzehntelange Vorgeschichte geschah, ist selbstredend. Namentlich fand ein Zusammenschluss der bereits zuvor bestehenden Organisationen *Faith and Order* und *Life and Work*, die sich vormals schwerpunktmäßig um theologische bzw. lebenspraktische Einheit mühten, statt. Im anfänglichen Gremium, welches über Selbstverständnis und *Procedere* zu tagen hatte, waren zwei reformierte Theologen, ein Lutheraner, ein Orthodoxer, ein Anglikaner und ein Methodist vertreten. Der ÖRK fand also eine breite Repräsentanz. Die bereits 1939 über das Gründungsvorhaben informierte römisch-katholische Kirche lehnte die Teilnahme ab. Die Gründung des ÖRK stellte erst den Anfang einer rasanten Entwicklung dar. Bald kamen viele »junge Kirchen« aus Afrika und Asien hinzu. Die orthodoxe Kirche Russlands trat bei. 1961 fand die dritte Vollversammlung des ÖRK erstmals in einer nicht westlichen Stadt, nämlich in Neu Delhi in Indien, statt (Ernesti 2007:65–71). Vier Jahre später, mit dem zweiten vatikanischen Konzil, welches von Papst Johannes XXIII als »ökumenisches Konzil« einberufen wurde, öffnete sich die römische Kirche für die Ökumene. Diese Öffnung war freilich bereits vorgezeichnet, fand aber dort ihren Durchbruch. Insbesondere die eröffneten Möglichkeiten, die Liturgie in modernen Sprachen zu feiern, die Hochschätzung des allgemeinen Priestertums und das erneute Bemühen, alle Glaubenslehren biblisch zu begründen, sorgten für Ermutigung an der Basis. In den Konzilsdokumenten wurden eher ausgleichende Formulierungen genutzt und bei den von der römischen Kirche getrennten Christen nicht mehr von Häretikern oder Schismatikern gesprochen. Im wohl wichtigsten ökumenischen Dokument, dem im November 1964 verabschiedeten »Unitas redintegratio - Die Wiederherstellung der Einheit«, wird das titulierte Ziel als eines der wichtigsten für das zweite Vatikanum überhaupt bezeichnet. Diese Einheit wird als bereits in der katholischen Kirche gegeben verstanden, aber als noch nicht voll empirisch realisiert angesehen. Sie muss sich nach der Auffassung des Konzils letztlich in der gemeinsamen Eucharistiefeier manifestieren (Ernesti 2007:82–87). Die theologisch-ökumenische Entwicklung lässt sich nicht allein mit dem Blick auf ÖRK und römische Kirche darstellen. Die konfessionellen Weltbünde etwa waren ebenso am Werk und äußerten teils gegensätzliche Positionen zu denen, die vom ÖRK favorisiert wurden. So regte sich zum

Beispiel im lutherischen Weltbund deutlicher Widerstand gegen das im ÖRK dominierende Einheitsmodell der *Organischen Union*. Gewünscht wurde keine Preisgabe der konfessionellen Identität, sondern ein *Modell der Kirchengemeinschaft*, in dem die verschiedenen Traditionen als ein Ausdruck wirklicher Pluralität zu bewahren sind. Dieses Modell bildete die Grundlage für den hermeneutischen Ansatz des »differenzierten Konsens« (Ernesti 2007:96–97). Im Jahr 1992 fand im ÖRK eine grundlegende Strukturreform statt. Seitdem gliedert sich die programmatische Arbeit in folgende vier Bereiche:

1. Einheit und Erneuerung;
2. Mission, Erziehung und Zeugnis;
3. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung;
4. Teilen und Dienst (Ernesti 2007:95).

Nachfolgend soll die evangelisch-katholische Einheitsentwicklung an einigen wesentlichen Meilensteinen dargestellt werden.

Bereits 1965 wurde eine Dialogkommission von Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche eingesetzt, welche 1972 den Bericht »Das Evangelium und die Kirche« veröffentlichte, in dem theologische Grundsatzfragen behandelt wurden. Darin wird die Einheit der Christen, als bereits in Christus vorgegeben, beschrieben. Als Verschiedenheiten werden die Auffassung von Lehramt, Tradition und Schrift benannt. 1978 folgte der lutherisch-römisch-katholische Bericht »Das Herrenmahl«. Er ist eine Bestandsaufnahme zu Übereinstimmungen und Unterschieden in der Thematik. Als Übereinstimmung wird die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament benannt, wobei über die Weise dieser verschiedene Auffassungen bestehen. Im Jahre 1981 folgte das Dokument »Das geistliche Amt in der Kirche«, in dem weitgehende Konvergenzen festgestellt werden können, wenn auch keine volle Übereinstimmung vorhanden ist. 1985 erschien der Bericht »Einheit vor uns«, der nach Wegen sucht, die verbleibenden Differenzen in der Amtsfrage zu klären. 1994 folgte das Dokument »Kirche und Rechtfertigung«, welches grundlegend für die verabschiedete »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER) war, welche 1999 in einem gemeinsamen Akt von Vertretern des Lutherischen Weltbundes und des vatikanischen Einheitsrates unterzeichnet wurde. Dieses Dokument wurde später als ein „differenzierter Konsens“ (Meyer 2000) bezeichnet. Es wurde offiziell ein Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre erreicht. Rechtfertigung wird von beiden Seiten als ein personaler Akt verstanden, der den

Menschen grundlegend wandelt. Gott macht den Menschen aus Gnade gerecht, ohne dass dieser sich diese verdienen könne. Offen bleibt, ob der Mensch an diesem Geschehen etwa durch Zustimmung mitwirken könne, wie es die katholische Seite betont oder ob er rein passiv ist, wie es sich aus lutherischer Perspektive zeigt (Ernesti 2007:107–118).

1.4.1.4. GRUNDLAGENSUCHE FÜR ÖKUMENISCHE SPIRITUALITÄT

Die Suche nach den Grundlagen für ökumenische Spiritualität ist auch deshalb weiterzuführen, weil die Bemühungen gemeinsamer Erklärungen, wie zum Beispiel die GER nicht wirklich zum Konsens führen, wie Körtner deutlich macht. Er meint, auch wenn die GER als später sogenannter „differenzierter Konsens“ vorliegt, wird am deutenden Begriff deutlich, dass eben kein Konsens erreicht wurde (Körtner 2005:15–19). Körtner (2005:13) denkt weiter: „Offenkundig befindet sich die sogenannte Konsensökumene in einer Sackgasse.“ Es bildeten sich nicht nur Zweifel am wirklichen Erfolg der Konsensökumene. Die ökumenische Bewegung an sich sieht sich von schweren Rückschlägen bedroht. Die Rückschläge in der Ökumene, welche den Beginn des 21. Jahrhunderts markierten, müssen sowohl von der römisch-katholischen, als auch von den evangelischen Kirchen verantwortet werden. Genannt seien beispielhaft von römischer Seite die Verkündung der Ablässe zum Heiligen Jahr 2000 (also kurz nach Unterzeichnung der GER) und die Eucharistie-Enzyklika von 2003, in der von der eucharistischen Realpräsenz gesprochen wird, als hätte es nie eine jahrzehntelange, problembewusste Debatte dazu gegeben. Von evangelischer Seite seien das Dokument "Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" von 2001, in dem das katholische und orthodoxe Amtsverständnis als inkompatibel zum evangelischen beschrieben wurde und die Beauftragung von nicht ordinierten Christen zur Abendmahlsverwaltung in 2004 genannt (Pesch 2010:4–5). Trotz all dieser jüngsten Rückschläge gilt es nicht Schwarzmalerei zu betreiben, sondern die Situation zu analysieren und nach weiteren Schritten Ausschau zu halten. Kaspar (2005:203) stellt fest, dass ein Grundkonsens über das Zentrum des Glaubens erreicht ist. Viele Missverständnisse konnten überwunden werden. Damit aber ist die ökumenische Theologie beim harten Kern der ekklesiologischen Differenzen angekommen. Hier aber steht die Ökumene vor einem Wendepunkt. Diesem Wendepunkt, oder wie Kaspar später beschreibt, dieser Krise zu begegnen, bedarf es der erneuten Suche nach einem Konsens (Kasper 2005:204):

„Um einen Konsens zu erreichen, reichen öffentliche Erörterungen und Dialoge der Fachleute allein, so wichtig und bedeutsam diese auch sein mögen, nicht aus. Um die Dinge erneut in Bewegung zu bringen, ist eine stärkere Schubkraft vonnöten, als es menschliche Anstrengung und akademische Diskussion ihrem Wesen nach sein können. In dieser kritischen Situation müssen wir uns auf den ursprünglichen Antrieb der ökumenischen Bewegung zurück besinnen. Am Anfang der ökumenischen Bewegung stand maßgeblich

eine geistliche Bewegung, ein geistlicher Ökumenismus, der die treibende Kraft hinter der „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ ist“.

Eine solche Rückbesinnung ist möglich, da die Rückschläge im interkonfessionellen Dialog die entstandenen Veränderungen im ökumenischen Bewusstsein der Gemeinden nicht mehr rückgängig machen können (Pesch 2010:5). Es gilt mir Ullrich Ruh (2010:1) positiv festzuhalten:

"Die ökumenische Bewegung ist eine der großen Erfolgsgeschichten in der Christenheit der letzten hundert Jahre. Sie hat es geschafft, die verschiedenen Kirchtürme miteinander ins Gespräch zu bringen, den Austausch im gelebten Ethos und in der Frömmigkeit zu fördern und zu gemeinsamen Zeugnis anzuregen: Durch theologische Dialoge, seien sie offiziell oder inoffiziell, durch institutionelle Vereinbarungen wie durch praktische Zusammenarbeit, nicht zuletzt durch das Miteinanderbeten und auch singen."

Wie Ruh richtig feststellt, hat die gelebte Spiritualität einen nicht unwesentlichen Anteil am ökumenischen Erfolg des 20. Jahrhunderts. Mehr noch, „Die gelebte Spiritualität war schon immer das Feld, auf dem der ökumenische Austausch zwischen den Konfessionen am besten funktionierte“ (Zimmerling 2010:48).

Es wurde aufgezeigt, dass aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen Ökumene unabdingbar ist und sich diese trotz bislang häufig kritizierter Dokumente aus interkonfessionellen Gesprächen in der spirituellen Praxis gestaltet. Dass für Spiritualität theoretische Vertiefung von Nutzen sein kann, ist selbstredend. Im Falle ökumenischer Spiritualität ist diese in besonderer Weise geboten, denn die gemeinsamen Grundlagen sind momentan in vielen Bereichen noch eher trennender Gegenstand. Es ist Pesch (2010:2) zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Trennungen zwischen den christlichen Kirchen müssen überwunden werden. Nicht die Unterschiede, nicht die Erfahrung von Heimat des Glaubens in konkreter Kirche, aber die ausgrenzenden Trennungen!“ Dort wo es jedoch momentan nicht möglich erscheint, die Trennungen zu überwinden, wie zum Beispiel in der Frage nach Amt oder Eucharistie, gilt es nach fundamentaleren Grundlagen, nach schöpfungstheologischen Perspektiven, Ausschau zu halten.

1.4.1.5. SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE ALS ANSATZPUNKT

Warum sich für die Suche nach den Grundlagen für ökumenische Spiritualität der Ansatzpunkt der Schöpfung eignet, liegt auf der Hand. Zum einen lebt jeder Mensch in dem unverrückbaren Raum zwischen Geborenwerden und Sterben. Kein Mensch ist herkunftslos. Wir sind durch und durch geschöpflig. Damit bildet das Geschaffen-Sein ein Bindeglied zwischen allen Menschen, unabhängig von Konfession und Denomination. Zum zweiten findet sich der Glaube an eine Schöpfung im von allen in dieser Arbeit bedachten Konfessionen anerkannten Teil des Nizäno-Konstantinopolitanums (Borovoj 1998:295). Der Glaube an die Schöpfung ist grundlegend gemeinsames Glaubensgut.

Dabei unterscheiden sich die Vorstellungen wie Schöpfung stattfand zwar maßgeblich, die ontologischen Fragestellungen müssen jedoch von diesem Streit nicht betroffen werden. Aufzuzeigen, welchen Beitrag schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung für die Spiritualität der Ökumene bietet und wie Perspektiven aussehen könnten, gilt es in dieser Arbeit.

1.4.2. PRAGMATISCHE RECHTFERTIGUNG (HINTERGRUND DES AUTORS)

Mir persönlich, dem Autor dieser Arbeit, ist Ökumene ein wichtiges Anliegen. Nachfolgend werde ich darstellen, wie sich mein Interesse für Ökumene und Spiritualität entwickelte. Dieser Schritt ist notwendig um den eigenen Standort als Forscher nicht unberücksichtigt zu lassen, sondern kritisch zu reflektieren¹⁴.

1.4.2.1. RELIGIÖSE PRÄGUNG

Ich wuchs als Kind christlicher Eltern auf. Mein Vater ist Prediger des Landesverbandes Landeskirchlicher Gemeinschaften (LKG) in Sachsen¹⁵. Das Selbstverständnis der LKG, als Erneuerungsbewegung mit einem Anspruch zur Eigenständigkeit bis hin zum stellvertretenden Dienst, trug in meiner Erfahrung oft zu Spannungen mit der Lutherischen Landeskirche Sachsen, in der ich getauft und konfirmiert wurde, bei. Ihr Selbstverständnis richtet sich nicht in Richtung Erneuerung aus, sondern sucht eher traditionsorientiertes Verantwortungsleben¹⁶. Geprägt wurde ich in meiner Spiritualität einerseits vom Pietismus, der vor allem Aussprüche wie: „allein das Wort“ und „richtig Glauben“ in mir hinterließ und der landeskirchlichen Volksfrömmigkeit (insofern es so etwas in der ehemaligen DDR überhaupt gab), die mir vor allem durch den liturgischen Gottesdienstablauf und Sakramente in Erinnerung geblieben ist.

In der Phase meiner ersten Ausbildung verlor ich ein Stück weit auch die gewohnten Bahnen meines geistlichen Lebens. Viele Fragen stellten sich neu, insbesondere auch durch das enge Zusammenleben mit absoluten Atheisten in einer Wohngemeinschaft. Ich fand einige Christen, mit denen ich Leben teilen und auch neue Formen der Spiritualität erproben konnte. In dieser Zeit lebte ich ein Christsein zwischen verschiedenen Gemeindeformen. Dieses Leben zwischen Landeskirchen und Freikirchen, charismatischen

¹⁴ Die Notwendigkeit der kritischen Reflexion des eigenen Standorts ergibt sich aus der Epistemologie der ich in dieser Untersuchung folge. Siehe dazu Kapitel 2.3.1.1.

¹⁵ „Die Landeskirchlichen Gemeinschaften Sachsens verstehen sich als eine Erneuerungsbewegung innerhalb der evangelischen Landeskirchen Sachsen und angrenzender Gebiete. In den Strukturen eines freien Werkes wollen wir mitwirken an der geistlichen Profilierung von Kirche in einer pluralen Gesellschaft, d.h. unsere Arbeit geschieht eigenständig und zugleich ergänzend und stellvertretend zum Dienst unserer örtlichen Kirchgemeinden.“ (Landeskirchliche Gemeinschaft Sachsen e.V.:1)

¹⁶ „Die sächsische Landeskirche stellt sich wie in früheren Zeiten den aktuellen Herausforderungen und den Lebensfragen des Volkes. Zugleich bewahrt sie eine reiche Tradition, die in der verdichteten Lebens- und Glaubenserfahrung offenbar geworden ist.“ (Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens 2011:2)

Gemeinden und Brüdergemeinde hinterließ bei mir vielfältige Eindrücke. Meine landeskirchliche und gemeinschaftliche Herkunft wurde von einigen anderen Gemeindeformen als sehr kritisch angesehen, bis dahin, dass mir mitgeteilt wurde, dass Gottes Segen sich nicht in meinem Leben entfalten könne, solange ich mich nicht von meinen Herkunftsgemeinden trennen würde. Diese Erfahrungen weckten in mir die Sehnsucht nach einem ökumenischen Miteinander, nach einer ökumenischen Spiritualität, welche die Unterschiede der Lehrfragen zu überwinden vermag. Erstmals begegnete ich einer solchen während meines Zivildienstes im Werk- und Studienzentrum Hennersdorf, einem Standort der ökumenisch orientierten Gnadenthaler Jesusbruderschaft¹⁷. Für mein geistliches Leben sind mir aus dieser Zeit die Tageszeitengebete mit gemeinsamer Eucharistiefeier als ein zwar nicht regelmäßiges, aber immer wieder neu gelebtes Ritual, bis heute erhalten.

1.4.2.2. DIENSTERFAHRUNGEN

Während meiner ersten Dienstjahre als Jugendreferent in der Stadtmission Offenbach erlebte ich in meiner Dienstgemeinde vor allem Gleichgültigkeit gegenüber anderen Denominationen und Konfessionen. Mein Versuch, ausgehend von der Gemeinde ein ökumenisches Netzwerk innerhalb der Stadt zu initiieren, war zum Scheitern verurteilt, da der Fokus und später die definierte Zielsetzung der Gemeindegemeinschaft zwar die Elemente Mission (Verstanden als Diakonie und Evangelisation) und Gemeinschaft umfassten, der Aspekt Gemeinschaft sich jedoch ausschließlich auf die verfasste Stadtmissionsgemeinde und nicht auf die Kirche als Gesamtheit der Nachfolger Jesu bezog.

1.4.2.3. STUDIUM UND WISSENSCHAFTLICHE ARBEIT

Die bisher geleistete reflexive Arbeit, insbesondere das Nachspüren meiner wachsenden Sehnsucht nach ökumenischer Spiritualität, wäre nicht möglich gewesen ohne das Studium im akademischen Aufbauprogramm Gesellschaftstransformation¹⁸. Im Studienprogramm erlernte ich die Fähigkeiten akademischen Arbeitens im interdisziplinären Kontext. Während des berufsbegleitenden Studiums konnte ich einige Vorbehalte, die trotz Sehnsucht nach ökumenischer Spiritualität in mir vorhanden waren, ablegen. Dies geschah vor allem durch Vorlesungen bei Dozenten mit verschiedenen konfessionellen

¹⁷ Ich lernte das klösterliche Leben der Schwestern, Brüder und Familien der Jesusbruderschaft kennen. Ihr grundlegend ökumenisches Selbstverständnis, in dem es heißt „Seine Bitte, dass alle eins seien, damit die Welt glauben kann (Johannes 17,21), ist auch unser Gebet und fordert uns täglich heraus“ (Jesus Bruderschaft Gnadenthal:3) hat meine schon keimende Sehnsucht nach ökumenischer Spiritualität bestärkt.

¹⁸ Mit dem Studienprogramm Gesellschaftstransformation bietet das mbs eine interdisziplinäre und berufsbegleitende Studien- und Weiterbildungsmöglichkeit, die auf den umfangreichen globalen und gesellschaftlichen Wandel eingeht und Sie auf eine sich verändernde Gemeindegemeinschaft vorbereitet (Marburger Bildungs- und Studienzentrum - Studienprogramm Gesellschaftstransformation:1).

Hintergründen, sowie durch konfessionell vielfältige theologische Literatur, aber auch durch viele persönliche interkonfessionelle Gespräche. Ich habe viele Momente der geistlichen Ökumene genossen und unter vielen Momenten des konfessionellen Gegeneinanders und der Ignoranz gelitten. Insofern ist mein Anliegen, Grundlagen für ökumenische Spiritualität zu erforschen, zutiefst ein persönliches Anliegen.

1.5. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN

Auf der Grundlage des dargestellten Forschungszieles, der entwickelten Arbeitshypothese und den daraus abgeleiteten Forschungsfragen, sowie der vorgelegten Forschungsbegründung wird es nachfolgend Aufgabe sein, die Forschungsart dieser Arbeit einzuordnen und ein Konzept für die Bearbeitung der Forschungsfragen zu entwickeln. Dabei gilt es, anfangs epistemologische Überlegungen zu betreiben, um die Disziplinen „Ökumenische Theologie“ und „Christliche Spiritualität“ gemeinsam bearbeiten zu können. Anschließend ist eine Methodologie zu entwickeln, auf deren Grundlage konkrete Methoden zum Einsatz gebracht werden können.

2. EPISTEMOLOGISCHE UND METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Im vorliegenden Teil der Arbeit ist es Aufgabe, geeignete Methoden für die Beantwortung der Forschungsfragen und damit zur Überprüfung der Arbeitshypothese zu entwickeln. Dies geschieht in mehreren Schritten. Zuerst soll das grundlegende Vorgehen der Forschung kurz dargestellt werden. Anschließend gilt es für die beiden Hauptteile (Teil 2 und 3) methodologische Überlegungen anzustellen. Für den zweiten Teil wird die Epistemologie der methodologischen Hauptbezugsquellen diskutiert, um letztlich Rückschlüsse auf anwendbare Methoden ziehen zu können. Für den dritten Teil werden dabei schon einige grundlegende Aussagen getroffen, die jedoch noch gesondert ergänzt werden. Abschließend wird das in den Hauptteilen anzuwendende Vorgehen dargestellt.

2.1 BEGRIFFSKLÄRUNG

Bevor mit der eigentlichen methodologischen Auseinandersetzung begonnen werden kann, müssen einige Grundbegriffe dieser Arbeit kurz erfasst werden.

2.1.1 SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE

Die systematisch-theologische Bearbeitung der Schöpfungstheologie war nach Müller in großen Teilen des 20. Jhd. maßgeblich von der strengen Unterscheidung Gott – Mensch als Angstreaktion auf eine „natürliche Theologie“ beherrscht (Müller 1999:326). Dieser Personalismus, der verbunden mit Impulsen Kants und Kierkegaards betonte, „daß mich Gott geschaffen hat“ (Müller 1999:326), findet seine Spiegelfläche in Schöpfung als „Anrede und Immanenz“. Gott ist sowohl der, der in seiner Freiheit Distanz zur Welt hat, als auch der, der „sich ganz und gar in sie ausschüttet“ (Müller 1999:328; Moltmann 1985:29; Tillich 1956:275; Kehl 2008:239; Scheffczyk 1997:45; Rahner 1998:47; Ratzinger 2009:57). Erst beide Präpositionen (an und in) „machen die Rede von der Schöpfung wahr“ (Müller 1999:328). Es gibt jedoch auch Stimmen, welche das Thema nicht in derart fokussierter Weise betrachten (Pannenberg 1993; Barth 1947). Schöpfungstheologie im Sinne dieser Arbeit beschäftigt sich maßgeblich damit, die Fragen nach der Beziehung in der Schöpfung – wie eben bereits angeklungen – zu stellen. Dabei finden in ihr die Weltanschauungselemente „Story“ und „Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen“ ihren Platz. Die aktuellen Diskussionen zum Thema Schöpfung in der Theologie beziehen sich vor allem auf die Auseinandersetzung, *wie* geschaffen wurde (Rodegro 2010; Gingerich 2012), aber auch was der Schöpfungsgedanke an ökologischer Verantwortung bedeutet (Moltmann 2010; Boff 2012; Stühler 2013). Die Fragen nach Schöpfung und Evolution spielen im Kontext dieser Arbeit jedoch eine untergeordnete

Rolle. Sie tauchen nur auf, wenn sie für ökumenische Perspektiven relevant werden. Die Fragen nach der Verantwortung, die sich aus dem Schöpfungsgedanken ergeben, spielen insofern eine Rolle, dass sie aus der weltanschaulichen Kategorie „Praxis“, welche Spiritualität beschreibt, nicht wegzudenken sind. Grundlegende Themenbereiche, neben der bereits benannten Frage nach Transzendenz und Immanenz, sind der Mensch, die Sünde und der zweite Adam. Kernbegriff in der Auseinandersetzung ist die *imago Dei*. Dabei finden sich innerhalb der Konfessionen bereits verschiedene Deutungen¹⁹.

2.1.2 SPIRITUALITÄT, SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT UND SPIRITUALITÄT DER ÖKUMENE

Der Begriff Spiritualität taucht erstmals im 5. Jhd. (Müller 2000:708) auf. Seine moderne Quelle findet sich in der katholischen Ordenstheologie Frankreichs (Rosenberger 2001:135). Die konfessionelle Füllung des Begriffs ist verschieden. H. U. von Baltasar legt Wert auf die römisch-katholische Bestimmbarkeit und bezeichnet sie als die „Subjektive Seite der Dogmatik“ (Müller 2000:709). Die evangelische Seite betont personale Erfahrung (Müller 2000:709). Die evangelische Theologin Corinna Dahlgrün entwickelt nach einer phänomenologischen Analyse eine Definition unter dem Bewusstsein, dass Leben und Erfahrungen Spiritualität genauso wie die Theologie prägen. Zugleich prägt Spiritualität aber auch Theologie, denn sie ist gelebter Glaube (Dahlgrün 2009:151–152). Ihre Kurzdefinition, der ich mich für diese Arbeit anschließe, lautet (Dahlgrün 2009:153):

„Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet.“

Die Definition beinhaltet keinen dogmatischen Vorentscheid, den man in den Aussagen „von Gott auf dieser Welt hervorgerufene“ oder „nachdenkend verantwortet“ anklingen hören könnte, da sie auf einer phänomenologischen Analyse basiert. Die Definition ist vielmehr darauf bedacht menschliche Gottesbeziehung auf dem Hintergrund der beobachteten Wirklichkeit – also der phänomenologischen Analyse – als Prozess zu verstehen (Dahlgrün 2009:150):

„Ein Mensch kann glauben, aber er kann seinen Glauben nicht „haben“. Ebenso kann er in einer Bezogenheit auf Gott leben, aber er hat die Beziehung nicht als einen sicheren Besitz, sondern als etwas, das Schwankungen unterworfen ist, das intensivere und schwächere Phasen hat, das infolge nachlassenden Interesses verlorengehen oder sich durch Konzentration und Bemühen verstärken kann.“

Für die Disziplin der Theologie der Spiritualität beschreibt Schlosser, dass Spiritualität als Relationsbegriff die Beziehung des Menschen zum Geist Gottes, dem Geist Christi

¹⁹ So sind zum Beispiel die Verständnisse der evangelischen Theologen Barth und Moltmann in einigen Punkten ähnlich (zum Beispiel in der Deutung der Aussagen zu Frau und Mann), in ihrer Grundaussage (den exegetischen Ergebnissen zur *imago Dei*) jedoch differenziert.

bezeichnet (Schlosser 2011:231). Kees Waaijman, der Spiritualität ebenso klar als das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch einordnet, entwickelt den Begriff der Umformung, einen der Kernbegriffe, mit denen in dieser Arbeit Spiritualität beschrieben wird, in Anschluss an eine breite Tradition (Waaijman 2007:158)²⁰. Als weitere Kernbegriffe ergeben sich aus dem Weltanschauungsmodell Wrights die Kategorien Symbol und Praxis.

Unter Schöpfungsspiritualität verstehe ich in dieser Arbeit eine Spiritualität, die vom Nachdenken über das Schaffen Gottes und das Geschaffen-Sein des Menschen, also von schöpfungstheologischem Denken inspiriert ist und dies in der Lebenspraxis widerspiegelt, die also ihre nachdenkende Verortung in der Schöpfungsstory und in schöpfungstheologisch beantworteten weltanschaulichen Schlüsselfragen findet und diese in Symbol, Praxis und Umformung sichtbar werden lässt.

Spiritualität der Ökumene bezeichnet eine Spiritualität, die gemeinsam und interkonfessionell lebendig werden kann – zielt also auf eine ökumenische Praxis. Als ökumenische Spiritualität soll sie sich dadurch ausweisen, dass sie in den zugrunde liegenden Storys von den verschiedenen Konfessionen gleichermaßen denkbar ist, auch wenn sich Symbole und Praxis unterscheiden können.

2.1.3 DAS VERWENDETE VERSTÄNDNIS VON ÖKUMENE

Der Begriff Ökumene reicht bis ins 5. vorchristliche Jahrhundert zurück²¹ und findet bereits in der frühen Kirche Verwendung, um Gemeinsames der Christenheit zu bezeichnen. Seine heutige Bedeutung als Bezeichnung der Bewegung, welche die Einigung der Kirchen sucht, entsteht im 20. Jahrhundert (Müller 1995:47). Mit Körtner (2005:26) kann gesagt werden: „Der Begriff Ökumene bezeichnet also das Problem von Vielfalt und Einheit der Christenheit.“ Ökumene im Sinne der Einheit der Christen ist ein Postulat Jesu (Joh. 17). Ernesti (2007:9) konkretisiert: „In der Ökumene geht es um die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Christen, wie Christus sie gewollt hat.“ Ob es sich notwendiger Weise um die „sichtbare Wiederherstellung“ handelt ist Teil des ökumenischen Problems und letztlich auch Auswirkung auf die Frage nach der Hermeneutik. Das Lexikon christlicher Spiritualität berichtet, die früheren kirchenspaltenden Fragen seien heute großenteils nicht mehr aktuell, was jedoch zu neuen

²⁰ Wobei Waaijman sich auf die Anwendung des semantischen Feldes in den Schriften geistlicher Schriftsteller der Christenheit bezieht. Dabei berücksichtigt er frühere Autoren wie Johannes vom Kreuz und heutige Autoren wie Schneider oder Mc Ginn (Waaijman 2007:158–159). Basis für seine Entwicklung bildet jedoch, ähnlich wie bei Dahlgrün (2009), eine phänomenologische Analyse (Waaijman 2004).

²¹ Die Geschichte des Begriffs in seiner vorkirchlichen Dimension ist umfangreich erforscht und dargestellt, muss jedoch im Rahmen dieser Arbeit keine Berücksichtigung finden. Siehe dazu Kaerst (1903) und Pitz (2009).

Herausforderungen führt (Rotzetter 2008:448). Im Gegensatz dazu besteht nach Körtner (2005:13) die große Herausforderung der Ökumene darin, dass sich die Konsensökumene in einer Sackgasse befindet, was er mit seiner massiven Kritik an der GER (Lutherischer Weltbund & Römisch-Katholische Kirche 1999) begründet. Dem ist meines Erachtens, wie nachfolgend beschrieben wird, für den hermeneutischen Ansatz dieser Arbeit nicht zuzustimmen. Es gilt einen „differenzierten Konsens“ auf der Suche nach dem größten gemeinsamen Vielfachen (Mayer 2003:170–171) anzustreben und „versöhnte Verschiedenheit“²² zu fördern. Der Begriff Ökumene wird im Kontext dieser Arbeit genutzt, um die Bemühungen um Einheit der christlichen Kirche zu bezeichnen. Dabei muss das ökumenische Engagement „nicht begründet werden, es gehört zum Gemeinde-Sein, zum Kirche-Sein dazu“ (Weber 2011:13).

2.2 GRUNDZÜGE DER FORSCHUNG

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Forschung, die zwar in gewissem Sinne Grundlagen für das Feld der ökumenischen Spiritualität erforschen will, jedoch auf eine gute Quellenlage in der ökumenischen Theologie und in den konfessionellen Schöpfungstheologien zurückgreifen kann.

2.2.1 ART DER FORSCHUNG

Dementsprechend entwickelt sich die Arbeit vor allem durch wissenschaftliches Literaturstudium der protestantischen und römisch-katholischen Schöpfungstheologien. Die geplante Arbeit wird sich in zwei Hauptteile gliedern. Im ersten (Kapitel 3 und 4) erfolgt die Analyse der konfessionellen Schöpfungstheologien und –spiritualitäten. Im zweiten (Kapitel 5 und 6) erfolgt ein Entwurf ökumenischer Schöpfungstheologie im Sinne des „differenzierten Konsens“ und darauf aufbauend die emergent-synthetische Entwicklung von Perspektiven für ökumenische Schöpfungsspiritualität. Im ersten Hauptteil handelt es sich maßgeblich um eine Analyse, die vergleichenden Charakter entwickelt. Der Religionswissenschaftler Becker beschreibt die Zielsetzung des Vergleichens wie folgt: „Der Vergleich soll Erkenntnisgewinn bringen. Die vergleichende Methode stellt nicht nur Gemeinsames heraus, sondern ermöglicht auch Unterscheidungen“ (Becker & Tworuschka 2006:139). Im Folgenden gilt es, Becker nachkommend, einige Maßstäbe zu berücksichtigen: Religiöse Vergleiche können nicht Religion als Ganzes, also das Christentum mit dem Islam vergleichen. Ein Vergleich ist nur in Segmenten möglich, welche jedoch in ihrer Korrelation betrachtet werden müssen und auch einem innerreligiösen Pluralismus unterliegen. Zudem gilt es zwischen gelehrter

²² Diese Auswahl wird in den Ausführungen zum Vorgehen weiter begründet.

und gelebter Religion zu unterscheiden. Die miteinander vergleichbaren Phänomene müssen in ihrem Zusammenhang zum Zentrum gesehen werden (Becker & Tworuschka 2006:139–147). Bereits aus diesen Maßstäben wird ersichtlich, dass ein Vergleich von Schöpfungstheologien kein Vergleich im Detail sein kann, da dies eine eigenständige akademische Arbeit umfassen würde. Der Vergleich kann nur in Grundlinien der Schöpfungstheologie erfolgen, für die es geeignete Quellen ausfindig zu machen gilt. Anschließend werde ich Kriterien erarbeiten, die helfen die oben benannten Maßstäbe in der Auswahl der theologischen Quellen zu berücksichtigen.

2.2.2 KRITERIEN ZUR AUSWAHL DER KONFESSIONELLEN QUELLEN

Um die erste Leitfrage beantworten zu können, gilt es, die in den Teilfragen a) und b) beschriebenen Schnittmengen und grundlegenden Verschiedenheiten der konfessionell geprägten Schöpfungstheologien zu analysieren. Sie sind die zu vergleichenden Segmente im Sinne Beckers (Becker & Tworuschka 2006:139–147). Es werden jeweils Vertreter aus der römisch-katholischen Kirche und aus den Kirchen der Reformation als Leitquellen ausgewählt. Um der Wirklichkeit des innerreligiösen, in unserem Fall des innerkonfessionellen, Pluralismus Rechnung zu tragen, werden diese jedoch mit weiteren konfessionellen Quellen diskutiert. Der Vergleich des ersten Hauptteils bewegt sich also im Bereich der gelehrten Religion. Für die Auswahl der Theologen werden folgende Kriterien angelegt:

1. Die Theologen waren bis vor kurzer Zeit oder sind derzeit im deutschsprachigen Raum tätig.

Dieses Kriterium folgt aus dem Anliegen, eine Arbeit zu verfassen, die an die aktuellen Fragen der ökumenischen Theologie anschließt. Die Fixierung auf deutschsprachige Theologen soll die Materialverfügbarkeit für den Verfasser garantieren und an die besondere Verantwortung erinnern, die dem deutschen Sprachraum als dem Zentrum der Reformation für die Ökumene obliegt.

2. Die Theologen sind dem ökumenischen Gedanken nicht abgewandt.

Da es sich bei der Arbeit um ein grundlegend ökumenisches Anliegen handelt, sollte bei den Theologen eine ökumenische Grundorientierung oder zumindest keine antiökumenische Tendenz ersichtlich sein. Die Untersuchung der Theologien von Gegnern der Ökumene zum Zwecke der Perspektiventwicklung käme einer Missachtung ihrer Grundorientierung und einer Instrumentalisierung gleich. Gegenüber der Ökumene

kritische Stimmen sollen jedoch aus der Arbeit nicht verbannt werden. Sie finden sich in den innerkonfessionellen Diskussionen zu den betrachteten Segmenten.

3. Die Theologen haben sich einschlägig und intensiv mit Schöpfungstheologie beschäftigt und ein monographisches Werk, ausgekoppelt aus einer Systematischen Theologie oder Dogmatik, verfasst.

Die einschlägige und intensive Beschäftigung mit Schöpfungstheologie ist notwendig, da die Theologien im Rahmen der Forschung als Expertenmeinung des gewählten Segments wahrgenommen werden sollen. Sie gelten dann als Richtschnur für den innerkonfessionellen Diskurs. Dazu ist es notwendig, dass alle relevanten Themen aus schöpfungstheologischer Perspektive gedacht werden. Dies findet sich am ehesten in einer Monographie. In einem systematischen oder dogmatischen Gesamtwerk lassen sich einige Fragen in andere Themenbereiche verschieben und damit aus nicht-schöpfungstheologischer Perspektive beantworten.

4. Die Theologen verfügen über einen internationalen Geltungsbereich.

Das Thema Ökumene ist ein Thema mit globaler Relevanz. Deshalb sollen Publikationen der gewählten Theologen international und mehrsprachig zugänglich sein. Die ökumenische Bewegung ist international und jedem Diskussionsbeitrag wäre es enorm erschwert wahrgenommen zu werden, wenn er diese Rahmenbedingungen prinzipiell außer Acht ließe.

2.2.3 AUSWAHL DER LEITQUELLEN

Die Summe der Theologen, die sich im deutschsprachigen Kontext mit Schöpfungstheologie auseinandergesetzt haben ist umfangreich, schon insofern, dass die Schöpfungstheologie üblicherweise wesentlichen Raum in den Dogmatiken oder Systematischen Theologien einnimmt.

2.2.3.1 AUSWAHL EVANGELISCHER QUELLEN

Zu nennen ist als evangelischer Theologe Karl Barth, dessen erster Teil der Lehre von der Schöpfung bereits 1947 erschien (Barth 1947). Damit ist er jedoch, von den aktuellen Geschehnissen und der ökumenischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte weit entfernt. Die Schöpfungslehre ist Teil seiner „kirchliche Dogmatik“ und ist international bedeutsam. Ebenso könnte Paul Tillich in Betracht gezogen werden, der die wesentlichen schöpfungstheologischen Fragen im ersten (Tillich 1956) und zweiten (Tillich 1966) Teil seiner systematischen Theologie darstellt. Er ist seit den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in den USA wirksam gewesen (Gallus 2009:247). Das Verfassungsdatum

seiner Systematik liegt im ähnlichen Zeitraum und damit in der gleichen Problematik wie Barth. Auch Wolfhart Pannenberg wäre möglich, der seine Systematische Theologie wesentlich zeitnaher veröffentlichte (Pannenberg 1991, 1993). Ebenso kommt Moltmann in Betracht, der bereits 1967 mit der englischsprachigen Veröffentlichung des Werkes „Theology of Hope“ internationale Anerkennung fand und der Schöpfung eine eigene Monographie (Moltmann 1985) widmete. Alle benannten systematisch-theologischen Auseinandersetzungen werden als Hauptwerke der systematischen Theologie im deutschsprachigen Bereich verstanden (Klein, Polke & Wendte 2009:V)²³. Barth und Tillich sind in ihrer Wirkung unbestritten (Gallus 2009:262; Wüthrich 2009:241) und müssen deshalb auch in die Diskussion einfließen, werden jedoch aufgrund des zeitlichen Abstandes zur heutigen Situation und aufgrund der Tatsache, dass ihre Schöpfungstheologien jeweils in das Gesamtwerk eingebunden sind, nicht zur Leitquelle. Es bleiben also Moltmann und Pannenberg abzuwägen. Moltmann war Professor für systematische Theologie an mehreren deutschen Hochschulen und Universitäten (Bauer 2009:342). Er ist international anerkannt, wovon nicht zuletzt die zahlreichen Ehrendoktorwürden von internationalen Universitäten zeugen. Er war Mitglied in der Kommission „Faith and Order“ und damit aktiv im ÖRK (Bauer 2009:243). Moltmann entspricht also allen geforderten Kriterien. Pannenberg war ebenfalls an einer Vielzahl deutscher und internationaler Universitäten und Hochschulen lehrend tätig (Klein 2009:265). Sein ökumenisches Interesse wird nicht zuletzt an der Gründung des *Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene* sichtbar (Klein 2009:265). Er war, wie Moltmann, Mitglied des Komitees für „Glauben und Kirchenverfassung“. Pannenberg erfüllt die geforderten Kriterien jedoch nicht vollständig, da auch seine Schöpfungstheologie in sein Gesamtwerk eingebunden ist. Für die Themen *Ökumene* und *Spiritualität* scheint Moltmann außerdem das relevantere schöpfungstheologische Material zu liefern. Pannenburgs Auseinandersetzung spezialisiert sich auf die Diskussion mit den Naturwissenschaften²⁴, in deren Kontext er auch große Wirkung entfaltet (Klein 2009:279). Moltmanns Veröffentlichungen im Themenbereich Schöpfung sind umfangreicher²⁵ und bilden bei ihm eine grundlegende Säule seiner transsubjektiven Perspektive (Bauer 2009:357). Die Verbindung von Eschatologie und Schöpfungstheologie, die Moltmanns Theologie ausmacht, scheinen als Ansatzpunkt für

²³ Klein, Polke und Wendte (2009) stellen in ihrem Studienbuch zu den Hauptwerken der systematischen Theologie noch weitere Werke vor, welche jedoch zum Teil zu weit in der Vergangenheit liegen (z.B. die Katechismen der Reformatoren, Schleiermacher, Troeltsch) oder einen anderen Schwerpunkt bilden (z.B. Bultmann und Jünger).

²⁴ Vergleiche dazu die Bibliographie der Veröffentlichungen Pannenburgs (LMU München).

²⁵ Vergleiche dazu die Bibliographie der Veröffentlichungen Moltmanns (Bibliothek und Medienzentrale der Evangelischen Kirche der Pfalz 2013).

ökumenische Perspektiven von daher passender. So fällt für den evangelischen Bereich die Auswahl auf Moltmann. Die anderen genannten Theologen werden in die Diskussion einbezogen, um dem innerkonfessionellen Pluralismus Rechnung zu tragen.

2.2.3.2 AUSWAHL RÖMISCH-KATHOLISCHER QUELLEN

Für den römisch-katholischen Bereich ist die Vielzahl der nennbaren Theologen nicht geringer. Dazu kommt, dass es innerhalb der römisch-katholischen Kirche ein verbindliches Lehramt gibt. Es wäre also auch möglich sich auf die gesammelten Lehren (Neuner, Rahner & Roos 1979; Denzinger & Hünermann 2010) zu beziehen. Damit wäre zwar die offizielle Position wiedergegeben, jedoch wäre der innerkonfessionelle Pluralismus nicht berücksichtigt. Deshalb werden, wie schon bei der Suche nach evangelischen Quellen, einzelne Personen ins Licht gerückt. Unbestreitbar ist der Einfluss auf die katholische Theologie von Karl Rahner. Sein umfangreiches Werk ist unübersehbar. Sein Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil hinreichend bekannt (Karl-Rahner-Archiv). Seine Werke stammen aus der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts und haben damit einen großen zeitlichen Abstand zur aktuellen Diskussion. Seine Arbeit zur Schöpfung umfasst über zwanzig Monographien, Aufsätze und Artikel (Raffelt 2013) aus denen auszuwählen ist. Ein weiterer unbestritten einflussreicher Theologe der römisch-katholischen Kirche ist Joseph Ratzinger, der spätere Benedikt XVI. Seine Arbeit zur Schöpfung umfasst über sechzig Einzeltitel und Beiträge (Schülerkreis). Ein derartig umfangreiches Werk ist zwar in den Grundlinien unbedingt zu berücksichtigen, ist aber als Leitquelle ungeeignet. Als umfangreiche und zeitnahe Werke lassen sich der dritte Band der katholischen Dogmatik von Leo Scheffczyk (1997) und die schöpfungstheologische Monographie von Medard Kehl SJ (2008) nennen. Kardinal Scheffczyk ist in seiner Bedeutung nicht zu leugnen. Seine Haupt-Wirkungsorte waren Tübingen und München. Er war theologischer Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied zahlreicher Akademien und Forschungsgesellschaften (Das Werk - F S O 2010). Er zählt zu den konservativeren katholischen Theologen. Medard Kehl promovierte 1975 bei Walter Kaspar – dem ehemaligen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Seit 1976 lehrte er an der philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main als Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik (*Medard Kehl SJ:1*). Er selbst betrachtet sich als von den Aufbrüchen des zweiten vatikanischen Konzils – also auch von der Öffnung der Kirche – inspiriert (Kehl 2009:2):

„Dieses Aufbruchserlebnis ist für mein eigenes theologisches Denken bis heute maßgeblich geblieben; seitdem treibe ich Theologie aus der Perspektive der Erneuerung des theologischen und kirchlichen Denkens durch das Konzil.“

Die von Kehl verfasste Monographie ist das zeitnahste und umfangreichste monographische Werk was derzeit im deutschen Sprachraum vorliegt. Seine Grundorientierung und Arbeit entspricht den genannten Kriterien, so dass er die Leitquelle für römisch-katholische Schöpfungstheologie innerhalb dieser Arbeit bildet.

Nachdem nun anhand genannter Kriterien die Hauptquellen für die Analyse des ersten Hauptteils erfasst wurden, können methodologische Überlegungen gewagt werden.

2.3 METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM ERSTEN HAUPTTEIL (KAPITEL 3 UND 4)

Die erste angewandte Methode ist die Analyse entsprechend der Weltanschauungselemente Wrights (2011:57–115), der die konfessionellen Schöpfungstheologien, deren Verfasser im Vorkapitel ausgewählt wurden, und Schöpfungsspiritualitäten, deren Quellen noch nachfolgend zu bestimmen sind, unterzogen werden. Das Konzept Wrights bietet sich für diesen Vergleich an, da er mit den Weltanschauungselementen eine ganzheitliche Sichtweise entwirft und diese für den Bereich der Theologie aufarbeitet. Er entwickelt auf der Grundlage einer kritisch-realistischen Epistemologie ein Verständnis dafür, dass Weltanschauung auf „der vor-kognitiven Stufe einer Kultur oder Gesellschaft“ (Wright 2011:166) zu finden sind. Die Kategorie Weltanschauung „umfasst *de facto* alle tiefen menschlichen Wahrnehmungen der Realität“ (Wright 2011:166)²⁶ und zwar inklusive der Fragen nach Gott und seiner Beziehung zur Welt. Weltanschauungen liefern Storys darüber, wie die Welt und das Leben zu verstehen sind, auf deren Grundlage die wesentlichsten, das Leben determinierenden Fragen (wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch und wie sieht die Lösung aus?) beantwortet werden können (Wright 2011:166). Die Antworten drücken sich in Symbolen und Handlungspraxis aus. Nach Symbolen und Handlungspraxis als Indikatoren für Schöpfungsspiritualität, soll in den konfessionell verschiedenen Liturgien²⁷ gesucht werden. Für diesen Teil der Arbeit werde ich in Erkenntnistheorie, Methodologie und Methoden Wright folgen. Die benannten Indikatoren werden durch den Aspekt der Umformung bei Waaijman (2007) ergänzt, der für die Disziplin der Spiritualität einen Forschungsweg auf einer phänomenologisch, dialogisch-denkenden Basis²⁸ entwickelt. Er unterscheidet fünf Ebenen des Umformungsprozesses: 1. Die Umformung vom Nicht-Sein zum Sein (Schöpfung), 2. Die Umformung vom

²⁶ Hier folge ich Wright, der seine Ausführungen auf Geertz, Holmes, Walsh und Middleton, Olthuis und insbesondere auf Marshall, Griffioen und Mouw stützt (2011:166 – Fußnote 238).

²⁷ Welche Agenden eine geeignete Basis bilden um konfessionelle Liturgien zu untersuchen, wird im betroffenen Kapitel auszumachen sein. Aufgrund der Vielzahl der Agenden wird es nicht möglich sein alle praktizierten Liturgien in den Blick zu nehmen. Es wird eine Auswahl getroffen werden müssen.

²⁸ Siehe dazu die Ausführungen im nächsten Teil der Arbeit.

Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott), 3. Umformung in die göttliche Wirklichkeit, 4. Umformung in Liebe und 5. Umformung in Herrlichkeit (Waaijman 2007:159). Dabei versteht Waaijman das eigentliche Umformungsgeschehen jeweils konsequent von Gott her kommend. Gott ist es, der dem Menschen Form gibt, ihn entwirft, verwirklicht und bestimmt (Waaijman 2007:160–161). „Die Transformation von Nicht-Form zu Form liegt in den Händen des Formenden“ (Waaijman 2007:161). Ebenso geht die Reformation des Menschen von Gott aus: „Das Muster der Welt muss verlassen werden, die Form Gottes muss uns wieder gestalten“ (Waaijman 2007:164). Die Umformung in die göttliche Wirklichkeit geschieht von Gott her, der die Christen dem „Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi gleichförmig macht“ (Waaijman 2007:169). Waaijman ist katholischer Theologe und so gehört in seinen weiteren Ausführungen das menschliche Zustimmung und Mitwirken in den Umformungsprozess. Diese Position ist aus evangelischer Perspektive nur schwer mitzutragen. Ich werde darum im Anschluss an die Darstellung der Epistemologien Wrights und Waaijmans begründen wie die beiden Konzepte verbunden werden können. Durch die Verbindung der Weltanschauungselemente wie Wright sie entwirft und der Umformung nach Waaijman, sollen für die Arbeit die notwendigen Kategorien gegeben werden, um sowohl Theologie als auch Spiritualität wahrnehmen und differenziert beschreiben zu können.

2.3.1 EPISTEMOLOGISCHER HINTERGRUND

Da die vorgeschlagenen Elemente „Weltanschauung“²⁹ und die Ergänzung um „Umformung“³⁰ von verschiedenen, auch konfessionell verschiedenen, Autoren entwickelt und epistemologisch verschieden begründet sind, gilt es hier, eine Diskussion der beiden bereits angeklungenen erkenntnistheoretischen Ansätze zu führen um die Verbindung von Wrights Modell mit dem Ansatz Waaijmans herstellen zu können. Dies geschieht in drei Schritten. In den ersten beiden Schritten werden die epistemologischen Einschübe Wrights und Waaijmans kurz dargestellt. In dritten Schritt werden sie diskutiert und aus theologisch-philosophischer Sichtweise reflektiert. Dabei verfolge ich das Ziel, ihre Kompatibilität anhand der Anliegen aufzuzeigen, die zur Auswahl der epistemologischen Grundlegung bei den Autoren geführt hat.

2.3.1.1 KRITISCHER REALISMUS – DIE EPISTEMOLOGIE NT WRIGHTS

Wright beginnt mit der Darstellung rivalisierender Erkenntnistheorien, die er miteinander diskutiert, um ihre Schwächen aufzuzeigen. Er zeigt auf, dass der Optimismus der positivistischen Position davon ausgeht, dass zumindest einige Dinge als grundlegend wahr

²⁹ Zum Weltanschauungsmodell Wrights siehe Kapitel 2.3.2.1. und 3.1.2.

³⁰ Zur Umformung bei Waaijman siehe Kapitel 2.3.2.2.

und richtig, also objektiv, erkannt werden können. Dies soll vor allem durch empirische Methoden geschehen (zum Beispiel durch Beobachtungen und Messungen). „Führt man diesen Ansatz zu einem logischen Ende, dann kann man über Dinge, die nicht auf diese Weise getestet werden können, nicht reden, ohne irgendwie unsinnig zu reden“ (Wright 2011:59). Diese Position wird zwar von Philosophen größtenteils fallen gelassen, hält sich aber zäh, vor allem im Bereich der Naturwissenschaften, oder bei denen, die als Nichtwissenschaftler über Wissenschaft sprechen. Nachdem Wright verschiedene Auswirkungen kurz benennt, bezieht er den Ansatz auf die Geschichtswissenschaften und stellt die Frage, ob Geschichte entsprechend dieses Ansatzes objektiv oder rein subjektiv sei. Als pessimistische Seite des gleichen Konzepts stellt Wright den phänomenologischen Ansatz dar, in dem davon ausgegangen wird, dass das Einzige, „dessen ich mir sicher sein kann, wenn ich mit Dingen aus der (scheinbar) externen Welt konfrontiert werde, [...] meine eigenen Sinneseindrücke [sind]“ (Wright 2011:61). Wright verdeutlicht (2011:61–63), dass die Wahrnehmung aus phänomenologischer Sichtweise linear vom Beobachter zum Objekt verläuft, die scheinbare Evidenz jedoch nur meine eigene Wahrnehmung bestätigen kann, und sich so der Beobachter immer nur seiner selbst bewusst wird. Er weist weiter auf verschiedene Ausprägungen beider Positionen hin, und schlägt dann als Gegenmodell eine Form des kritischen Realismus vor. Lassen wir Wright (2011:62) selbst zu Wort kommen, um diesen zu beschreiben:

„Dieser beschreibt den Erkenntnisprozess unter Anerkennung der *Realität des zu erkennenden Gegenstandes im Unterschied zum Erkennenden* (daher „Realismus“), während gleichzeitig vollständig anerkannt wird, dass der einzige Zugang, den wir zu dieser Realität haben, entlang des spiralförmigen Weges *eines angemessenen Dialoges oder einer Konversation zwischen dem Erkennenden und dem zu erkennenden Gegenstand liegt* (daher „kritisch“).“

Wesentliche Bemerkungen werden weiter ausgeführt, indem Wright erläutert, dass der Beobachter nur einen einzigen Standpunkt hat, der kein Gottesstandpunkt und dementsprechend nicht objektiv ist und die Wahrnehmung außerdem noch der Interpretation durch die eigene Weltanschauung unterworfen ist. Der eigene Standpunkt und die Brille der Weltanschauung sind nicht frei wählbar, sondern haben „sehr viel mit den Gemeinschaften zu tun, denen ich angehöre“ (Wright 2011:63). Erkenntnis findet dann statt, wenn Dinge auf dieser Grundlage logisch erscheinen. Folgender Erkenntnisweg ist also definiert (Wright 2011:64):

„Erkenntnis arbeitet sich nicht von den empirischen Daten hoch, wie stark gestrafft und daher wie vorsichtig auch immer. Erkenntnis findet in meinem Modell dann statt, wenn Menschen Dinge finden, die zu der bestimmten Story oder (wahrscheinlicher) zu den Storys passen, denen gegenüber loyal zu sein sie gewöhnt sind.“

Wenn die Dinge als wahr empfunden werden, die in unsere Geschichten (storys) zu passen scheinen, ist der Vorwurf, alles sei letztendlich doch subjektiv, naheliegend. Um diesem zu begegnen, entwickelt Wright Kriterien, anhand derer die Verifikation von Hypothesen geschehen kann. Um diese umsetzen zu können, führt er in das grundsätzliche Prinzip von Geschichte(n) (story/storys) ein. Diese Gedanken werden in Kapitel 2.3.2. weiter ausgeführt.

2.3.1.2 PHÄNOMENOLOGIE UND DIALOGISCHES DENKEN – DER EPISTEMOLOGISCHE ANSATZ VON KEES WAAIJMAN

Kees Waaijman (2007) beginnt seinen Entwurf der Disziplin Spiritualität mit einer epistemologischen Situierung. Die Darstellung beginnt dabei mit der Wiedergabe der Eigenschaften, durch die Wahrheit erfasst wird, bei Aristoteles als dem Begründer der westlichen Wissenschaft. Kernpunkt ist die Erfassung der zwei Erkenntnisformen "Wissen-Weisheit-Geisteinsicht" und "Fachmannschaft-Kundigkeit-Geisteinsicht". Wichtigste Idee dabei ist, dass die jeweils anzuwendende Erkenntnisform abhängig vom zu Erkennenden sein muss. Eine Vertiefung erfolgt im für die Disziplin der Spiritualität relevanten Bereich - der Kundigkeit (Waaijman 2007:220–238). Anschließend werden die Ergebnisse in die heutige Erkenntnistheorie übersetzt. Dies soll in einem Ansatz geschehen, der sich sowohl auf die konkrete Erfahrung bezieht, als auch an der Kontemplation orientiert ist. Damit wird die Brücke zu Aristoteles zweiter Erkenntnisform „Fachmannschaft-Kundigkeit-Geisteinsicht“ gebaut (Waaijman 2007:238–239). Nachfolgend werden die gefundenen epistemologischen Ansätze benannt (Waaijman 2007:239): „Wir meinen diesen Ansatz in einer Kombination der Phänomenologie und des dialogischen Denkens gefunden zu haben.“ Die beiden Ansätze werden nun kurz im Sinne Waaijmans ausgeführt.

Als geschichtlichen Hintergrund für die Entwicklung der Phänomenologie wird der fundamentale Zweifel an den wissenschaftlichen Ansätzen des neunzehnten Jahrhunderts (namentlich Rationalismus, Kausalitätsdenken und deduktives Denken) gesehen. „Das Credo der Phänomenologie ist: zurück zum Konkreten, der Sache selbst, so wie diese sich darstellt“ (Waaijman 2007:239). Damit ist der grundlegende Ansatzpunkt der Phänomenologie für die Spiritualität klar – das Erlebnis. „Im Erlebnis sind ein erfahrendes Bewusstsein und eine erfahrene Wirklichkeit auf einander bezogen (*Intentionalität*). Innerhalb dieser Intentionalität zeichnen sich die Dinge in der Welt und das Bewusstsein gegeneinander ab“ (Waaijman 2007:240). Sichtbar wird hier eine bereits in der epistemologischen Situierung vorweggenommene Polarität, die zum Ersten im Pol des erfahrenden Subjekts und zum Zweiten im Pol des Bewusstseinsinhaltes besteht.

Verdeutlicht wird, dass dieses außerdem jeweils in einem Erfahrungshorizont und innerhalb eines Zeitbewusstseins stattfindet.

Waaijman schließt an seine Ausführungen zur Phänomenologie, die über das Dialogische Denken an. Hintergrund dazu ist, dass die Phänomenologie nur einem der zuvor benannten Pole, nämlich der Ausrichtung auf die Erfahrung entspricht. Für den zweiten Pol wird wie folgt eingeführt (Waaijman 2007:252):

„Der andere Pol der Kundigkeit ist die gottmenschliche Umformung (*theoria*), wozu die Erfahrung als deren Vollkommenheit bestimmt ist (*telos*). Dieser Pol wird am besten vom dialogischen Denken verbürgt, das die Einwirkungen des Du auf das Ich in den Vordergrund stellt.“

Geschichtlicher Hintergrund für die Entwicklung des dialogischen Denkens ist die schockierende Erfahrung des ersten Weltkrieges als Folge des Ethnozentrismus. Erste Ansätze liefern Cohen, Rosenzweig, Ebner und Buber. Die nachfolgenden Ausführungen orientieren sich an Buber und wurden von Levinas weiter entwickelt (Waaijman 2007:252). Die zentralen Einsichten werden nach folgenden Stichworten beschrieben:

1. Sehnsucht:

Diese erwächst aus dem, was Buber natürliche Verbundenheit nennt. Diese Benennung und ihre Ausführungen kann als eine Anspielung auf Genesis 1 verstanden werden, als eine Situierung der Schöpfung. Die Sehnsucht des Menschen zum Du erwächst, weil sich das Ich aus der "ungeschiedenen vorgestaltigen Urwelt" löst, jedoch nicht mit der Absicht sich zu lösen, sondern sich an das Du zu binden. Das Ich wird, in der weiteren Herausarbeitung von Levinas, als vom Unendlichen geschieden beschrieben. Das Unendliche ist für das Ich undenkbar und wird dennoch gedacht. Es ist eine unersättliche Sehnsucht, „Ein Denken, das mehr denkt als es denkt“ (Waaijman 2007:254).

2. Die Ich-Du Beziehung

Diese Beziehung wird in verschiedenen Momenten beschrieben. Das erste Moment, das *Entgegenkommende*, ist das nicht machbare, sich ereignende erscheinende Wesen, die Berührung. „Das Du begegnet mir von Gnaden - Durch Suchen wird es nicht gefunden“ (Buber in Waaijman 2007: 255). Sozusagen von außen stößt das Andere auf meine Wirklichkeit. Der zweite Moment, *das Werden am Du*, beschreibt die Rückgabe des Berührtseins als Wesensantwort. Im *Du* sagen entsteht Dialog, der als ursprünglicher Modus der Transzendenz verstanden wird. Der Folgemoment ist die *Ausschließlichkeit*, in der sich das Du dem Ich präsentiert, es vergegenwärtigt sich als Gegenüber. Es entsteht *Gegenseitigkeit* als Moment, in dem die beiden Wesensbewegungen einander treffen. Es

öffnet sich der Raum des Zwischen. „Ich und Du sind gemeinsam im Licht“ (Waaïjman 2007:256). *Das Du* beschreibt Buber als Baumeister der gegenseitigen Beziehung, als die lebendige Mitte, die *nachbarlos und fugenlos*, also nicht zusammengesetzt und von ihrer Umgebung unabhängig ist. Letzter Moment ist das *Empfangen*. Gemeint ist das Selbst des anderen, sein Sein, empfangen.

3. Das Grundwort Ich – Es

Aus der Wiederholung der unmittelbaren Beziehung nimmt sich das *Ich* als *Ich* wahr. Es nimmt sich in Besitz, bezieht sich auf sich selbst. Das *Du* wird damit zum Objekt, die *Es*-Welt entsteht. Das Andere wird nicht mehr als Quelle betrachtet, sondern beobachtet. Es findet eine *Fixierung* statt. Damit geschieht ein *Sich absetzen und in Besitz nehmen*. Die Welt wird Objekt und damit scheinbar objektivierbar. Sie kann in ihre Teile zerlegt werden. Dadurch aber geht der Kontakt von *Ich* und *Welt* endgültig verloren.

4. Die mystische Weiterentwicklung des Grundwortes Ich – Du

Zwei mögliche Wege zeichnen sich ab. Entweder wird die Ich-bezogene Facette für sich genommen und damit das *Ich* verabsolutiert, oder das ursprüngliche Verwobensein des *Ich* mit dem *Du* wird erneuert. Diese Erneuerung bedarf der Einbeziehung aller Teilhandlungen. Es wird sich jedoch „nie mit der Passivität des wesentlichen Berührt-Werdens decken“ (Waaïjman 2007:262). Dennoch geschieht eine Aktivität der Ganzwerdung, ein *Nichttun* welches die Grundlage für das *Ausgehen zum ewigen Du* bildet. Die Vervollkommnung der Beziehung kann nur in dem *Du* geschehen, was seinem Wesen nach nicht zum *Es* werden kann. Dabei bleiben *Es* und *Du* des menschlichen Daseins nicht zurück, sondern werden integriert. Buber nennt dies die vollkommene Akzeptanz der Gegenwart. Schlussendlich kann das *Ich* zur Uroffenbarung, *zum Schauen des göttlichen Antlitzes* gelangen. Die Wirklichkeit des Schöpfenden berührt den Menschen bis in sein Sein. Der Mensch versteht sich selbst als Empfangenden. Hier geschieht die Umformung des Menschen in eine neue Gestalt (Waaïjman 2007:253–267):

„Die Formung Gottes im Wesen des Antwortenden ist Um-Formung [Buber in Waaïjman 2007:266]: „die Offenbarung Gottes schüttet sich ja nicht durch ihren Empfänger wie durch einen Trichter in die Welt, sie tut sich ihm an, sie ergreift sein ganzes Element in all seinem Sosein und verschmilzt damit. Auch der Mensch, der „Mund“ ist, ist eben dies, nicht Sprachrohr, nicht Werkzeug, sondern Organ.“ Wie ein Kristall vom einströmenden Licht lebendig wird und das empfangene Licht in einem eigenen Prisma weiter gibt, so gibt der Mensch mit sich selbst die Gotteserfahrung weiter.“

2.3.1.3. WÜRDIGUNG DER ANSÄTZE UND FAZIT FÜR DIE METHODOLOGIE

Aus philosophischer Sicht könnte eingewandt werden, dass die beiden vorgestellten Epistemologien nicht vereinbar sind. Hinterberger (1996:296) schreibt: „Der *kritische*

Realismus ist der erklärte Gegner aller dogmatisch und konventionalistisch konstruktivistischen Auffassungen“. Für eine kritische Würdigung der epistemologischen Ansätze gilt es deshalb zu berücksichtigen, dass die dargestellten Entwürfe zwar beide für das Fach der Theologie, jedoch für verschiedene Disziplinen entworfen wurden. Der kritisch-realistische Ansatz NT Wrights wurde in erster Linie für die historische, zweitens für die exegetische Arbeit im Feld und Umfeld des Neuen Testaments konzipiert. Wright ist sowohl Historiker als auch Theologe. Sein Kernanliegen ist es, mehreren Dingen gleichzeitig gerecht zu werden (Wright 2011:51):

„Wir müssen versuchen folgende Dinge miteinander zu kombinieren: (1) die vormoderne Betonung des in gewissem Sinne autoritativen Textes, (2) die moderne Betonung des Textes (und des Christentums selbst), der (das) unreduzierbar in die Geschichte integriert und unreduzierbar mit der Theologie verwickelt ist, sowie (3) die postmoderne Betonung des Lesens des Textes.“

Hier wird sichtbar, dass der nachfolgende epistemologische Entwurf Wrights in gewisser Weise „vermittelnd“ sein muss, um die vorgenommene Interparadigmität erreichen zu können. Das vermittelnde Wesen des Ansatzes wird dann auch in der Herleitung ersichtlich. Wright greift einen Zwischenansatz auf, der weder im Positivismus verharret, noch in die Phänomenologie schwenkt. Ihm ist es wichtig, beides ernst zu nehmen, Objekt der Betrachtung und Betrachter. An diesem Punkt bildet sich eine Synergie mit dem Anliegen, das Waaijman (2007:238) für die Entwicklung seines phänomenologisch-dialogischen Ansatzes bemüht:

„Wenn wir nun [...] nach einem wissenschaftlichen Ansatz suchen, der die Kundigkeit am adäquatesten übersetzt, so muss darin vor allem die polare Struktur der Kundigkeit gewährleistet werden. Es muss ein Ansatz sein, der sich einerseits auf die konkrete Erfahrung bezieht, sich jedoch andererseits an der Kontemplation orientiert, der Einwirkung des Göttlichen auf das Menschliche.“

Die Bipolarität im Ansatz Waaijmans unterscheidet sich freilich von der im Ansatz Wrights. Wright denkt als Historiker, Waaijman als Spiritualitätswissenschaftler. Damit jedoch reflektieren beide ihre Rolle als Forscher. Wrights Reflexionsergebnis ist die Notwendigkeit einer zirkulären Annäherung an das Objekt, Waaijmans die Einbeziehung des dialogischen Denkens als Grundstruktur des Forschenden. Im ersten Pol, also in der Bestimmung des Objekts sind beide nicht deckungsgleich. Wright fixiert das Objekt als verschieden zum Subjekt, Waaijman beschreibt die Struktur der Erfahrung und bezieht dabei in die Objektreflexion Gedanken ein, die Wright in die Reflexion des Subjekts aufnimmt. Eine Verschiedenheit zum Subjekt beschreibt Waaijman für die Erfahrung als Objekt dennoch: „Die Erfahrung gibt ihre Wahrheit jedoch nicht so leicht zu erkennen. [...] Will man zur Sache selbst gelangen muss man sich eine phänomenologische Einstellung zu Eigen machen“ (Waaijman 2007:243). Die *Sache selbst* beschreibt eine Verschiedenheit

zum Objekt. Jedoch kann auch die religiöse Erfahrung nicht-phänomenologisch betrachtet werden: Andreas Hansberger (2009:39) plädiert, in seiner Untersuchung zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrungen, für eine realistische Deutung religiöser Erfahrungen, da diese dem Selbstverständnis der meisten Gläubigen angemessener erscheint als eine Antirealistische. Es wird deutlich, dass die Grundanliegen der epistemologischen Ausarbeitungen der beiden Autoren nicht gegensätzlich sind, sondern in vielen Bereichen Spiegelflächen ineinander finden. Da sie für verschiedene Aufgaben konzipiert wurden, sprechen sie verschiedene Sprachen und bringen ähnliche Anliegen anders zum Ausdruck. Das für diese Arbeit vorgenommene, lässt sich wie in Kapitel 2.1. beschrieben, auch in verschiedenen Disziplinen der Theologie ansiedeln. Dementsprechend ist es auch für diese Arbeit notwendig, sich je nach konkreter Aufgabe auf verschiedene erkenntnistheoretische Modelle zu beziehen und sich in ihnen zu verankern. Dazu bilden die dargestellten Auseinandersetzungen Wrights und Waaijmans die Grundlage.

Nachdem dargestellt wurde inwiefern die durchaus verschiedenen epistemologischen Grundlegungen Wrights und Waaijmans gemeinsam als Basis dienen können, gilt es nun ihre konfessionelle Prägung zu berücksichtigen. Wright ist reformiert geprägter Anglikaner, Waaijman ist Katholik. Beide bringen dementsprechend ihre konfessionelle Perspektive auf die von ihnen bearbeiteten Themen mit. So geht es Wright auch darum die Schrift als autoritativ³¹ zu lesen (Wright 2011:51) und Waaijman stimmt der Entwicklung, dass sich Spiritualität als eigenständige Disziplin von Dogmatik emanzipiert zu und stellt fest, dass sie auf Wachstum des ganzen Menschen ausgerichtet ist (Waaijman 2007:16–17). So wählt Waaijman (2004) eine phänomenologische Herangehensweise³², in der Kirchengeschichte und gegenwärtige Praxis wahrgenommen werden. Auch Dahlgrün (2009:2) setzt eine phänomenologische Annäherung an den Anfang ihrer Monographie zur explizit *christlichen Spiritualität* und verfolgt damit das Ziel, dass „dieses sehr alte Thema [33] der christlichen Kirchen für die Christen, insbesondere diejenigen, die einer der Kirchen der Reformation angehören, zurückgewonnen wird“. Eine phänomenologische Herangehensweise ist in der Disziplin also üblich³⁴. Dass Waaijman seine Darstellung der Umformung im Anschluss an eine phänomenologische Analyse beschreibt, koppelt ihn

³¹ Wright (2011:51) will drei wesentliche Dinge verbinden: die „vor-moderne Betonung des in gewissem Sinne autoritativen Textes, [...] die moderne Betonung des Textes [...] und] die postmoderne Betonung des Lesens“.

³² Im Gegensatz zu dem evangelischen Theologen Klaus Berger (der im Übrigen katholische Wurzeln besitzt und heute wieder der katholischen Kirche angehört), der explizit nach biblischer Spiritualität fragt (Berger 2000).

³³ Gemeint ist die Spiritualität, welche im Zuge der Aufklärung immer ärmer geworden sei (Dahlgrün 2009:2).

³⁴ Vergleich dazu auch Martin (2005).

zwar nicht von seiner katholischen Tradition ab, legitimiert aber seine Ergebnisse für die Disziplin der Spiritualität. In diesem Sinne ist es möglich das Kriterium der Umformung ergänzend einzubringen. Es wird im Kontext dieser Arbeit als von Gott ausgehendes Verstehen verstanden. Es bleibt jedoch die Frage, ob dieses Umformungsgeschehen vom Menschen mitgestaltet wird, was die Tradition der Reformation ablehnt³⁵. Ich schlage vor diese Frage nicht aus dogmatischer, sondern aus spiritueller Sicht zu beantworten. Dahlgrün (2009:153) entwickelt als evangelische Theologin ihre Definition von Spiritualität auf der Basis der phänomenologischen Analyse und kommt zu dem Ergebnis, dass Spiritualität „die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet“ ist. Dabei versteht und reflektiert sie das *Gestalten* und *nachdenkende Verantworten* nicht dogmatisch, sondern stellt es in erster Linie als so vom Menschen erlebt dar. Denn „Beziehungen werden gelebt, passiv und aktiv, erfahrend und gestaltend. [...] Der Begriff Gestaltung wird hier im Sinne der Ästhetik als bewußte Formung, Strukturierung, Durchgestaltung, jedenfalls als aktive Handlung verstanden“ (Dahlgrün 2009:149). Der Mensch erfährt sich im spirituellen Bereich als aktiv handelnd, auch wenn dies den reformatorischen Vorstellungen widerspricht. Mit der Anwendung der Umformung in dieser Arbeit, wird damit kein explizit römisch-katholisches Spiritualitätsverständnis vorweggenommen, sondern eine menschliche Erfahrung einbezogen, welche es ermöglicht die Kategorien des Weltanschauungsmodells Wrights zu vertiefen.

In den nächsten Schritten müssen konkrete Methoden für die nachfolgende Untersuchung beschrieben werden.

2.3.2 METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN

In diesem Teil werden die Werkzeuge, die Wright und Waaijman entwickeln, soweit erläutert, dass sich daraus ein methodisches Vorgehen im ersten Hauptteil dieser Arbeit ableiten lässt.

2.3.2.1 WELTANSCHAUUNG UND VERIFIKATION – DIE WERKZEUGE NT WRIGHTS

Die nachfolgende Darstellung umfasst freilich nicht das gesamte methodische Repertoire Wrights. Wir entnehmen nachfolgend nur, was für die Aufgabe der Analyse von Schnittmengen und grundsätzlicher Verschiedenheit in den konfessionellen Schöpfungstheologien sinnvoll ist.

³⁵ Siehe dazu Artikel 18. der Confessio Augustana (Luther 1930a).

Wrights grundlegendes Modell geht davon aus, dass Menschen Geschichten (Storys) erzählen, oder vielmehr in Storys leben, die ihre gesamte Weltanschauung widerspiegeln. Es wäre jedoch falsch, von der bloßen Bedeutung von Geschichten (also Narrativen) zu schreiben, denn Wright macht deutlich, dass sie nicht nur einen Teil des menschlichen Verständnisses bilden, sondern vielmehr den grundlegenden Plot, auf dem unser Verständnis funktioniert, ausmachen. Unser Verhalten ist in unsere grundlegenden Geschichten eingebettet und „Es ist einfach nicht der Fall, dass wir zufällige Handlungen ausführen und danach versuchen, ihnen Sinn zu verleihen; wenn Menschen dies tun, nennen wir sie betrunken oder verrückt“ (Wright 2011:65). Diese Geschichten machen es möglich, auf weltanschauliche Schlüsselfragen zu antworten und bilden gemeinsam mit Symbolen und Lebenspraxis unsere Weltanschauung. Wright macht deutlich, dass Geschichten in der Lage sind, Weltanschauungen zu unterwandern, nämlich dann, wenn sie entsprechend nachfolgende Kriterien zur Verifizierung besser erfüllen, als das die vorherigen Geschichten taten. Dies ist möglich, weil Geschichten in gewisser Weise normativ sind, „d.h. sie erheben den Anspruch, für die gesamte Realität sinnstiftend zu sein“ (Wright 2011:69). Geschichten sind damit so etwas Ähnliches wie eine Lebenshypothese. Eine Hypothese, so Wright, werde dann üblicherweise als verifiziert erachtet, „wenn sie die relevanten Daten einbeziehe, wenn sie dies mit einer gewissen Einfachheit tue, und wenn sie sich als fruchtbar in Bereichen jenseits ihres unmittelbaren Interesses erweise“ (Wright 2011:71). Nun gilt es, diesen Ansatz für das Konzept von Geschichten mit Wright noch weiter zu verdichten. Wright (2011:71) illustriert anhand einer Geschichte über das Autofahren, wie sich Geschichten verifizieren: eine Person fährt mit dem Auto, plötzlich beginnt das Auto zu rütteln und verschiedene mögliche Geschichten bieten sich unmittelbar als Erklärungsmodell an: 1. Die Straße ist nicht in Ordnung. 2. Das Auto hat einen kaputten Reifen. 3. Die Radaufhängung ist kaputt. Eine Person im Fahrzeug hinter unserem Fahrer gibt Lichthupe und zeigt auf den Reifen – sofort steigt die Wahrscheinlichkeit, dass die zweite Geschichte zutrifft. Bei der Kontrolle am Straßenrand sieht der Fahrer, dass der Reifen tatsächlich kaputt ist. Die Geschichte gilt als verifiziert, weil sie das beste Erklärungsmuster abgibt, obwohl es natürlich trotzdem sein kann, dass die Straße nicht in Ordnung und die Radaufhängung kaputt ist. An dieser Geschichte wird ebenfalls gut sichtbar, was Wright (2011:73) mit dem gesamten Konzept deutlich macht: „Die starre Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv muss als unbrauchbar fallen gelassen werden.“ Vielmehr gilt eine Geschichte dann als verifiziert, wenn sie die drei angegebenen Kriterien erfüllt. Verifizierung meint also im Sinne Wrights nicht die Überprüfung der absoluten Wahrheit einer Hypothese, sondern eher die Feststellung der Nicht-Falsifizierung in Kombination mit dem Erweis der Bedeutsamkeit.

Wir sind also sehr wohl in der Lage, zu gültigen Aussagen zu gelangen, wenn wir uns unserer Geschichtsbeladenheit bewusst sind und uns zur kritischen Reflexion herausfordern lassen, um dann „durch weitere Erzählungen alternative Wege [zu] finden, mit neuer Hilfe oder modifizierter Story wahrhaftig über die Welt zu sprechen“ (Wright 2011:73). Wright wendet das Konzept auf das Lesen von Texten an. Dies tut er in einer verblüffenden Gründlichkeit, indem er die grundlegende Epistemologie des kritischen Realismus (und die zuvor diskutierten Ansätze des Positivismus und der Phänomenologie) graphisch für ihre Funktion des Lesenden darstellt (Wright 2011:80-85). Der positivistische Leser liest einen Text und meint, durch das Lesen direkten Zugang zum Autor und zum beschriebenen Ereignis des Textes zu haben. Der phänomenologische Leser meint, dass das Lesen des Textes zwar einen Zugang zum Autor, nicht jedoch zum Ereignis (und konsequenter Weise eigentlich nur zu sich selbst) hat. In dieser Weise führt er auch verschiedene Herangehensweisen an das Neue Testament aus (z.B. Bultmann, der meinte, durch den Text auf die frühchristliche Gemeinde zu sehen) und entwickelt letztendlich im Kontext des „Storykonzeptes“ seinen eigenen Ansatz. Es ist mir wichtig, das entstandene Ergebnis auszuführen, da dies eine konkrete Methode darstellt, anhand welcher Wright vorgeht und anhand welcher die theologischen Texte, die innerhalb dieser Arbeit verarbeitet werden, analysiert werden können³⁶.

Wright (2011:94) definiert klar, welchem Anspruch eine Theorie des Lesens gerecht werden muss, die uns helfen kann, Geschichten zu verstehen:

„Was wir also brauchen ist eine Theorie des Lesens, die auf der Leser/Text-Ebene *sowohl* der Tatsache gerecht wird, dass der Leser ein besonderes menschliches Wesen ist, *als auch* der Tatsache, dass der Text eine eigene Sache ist, nicht eine plastische Masse, die nach den Eingebungen des Lesers zu formen ist. Die Theorie muss auf der Text/Autor-Ebene *sowohl* der Tatsache gerecht werden, dass der Autor gewisse Dinge intendierte, *als auch*, dass der Text zusätzlich gut und gerne andere Dinge enthält – Echos, Evokationen, Strukturen etc. –, die dem Autoren nicht gegenwärtig waren, und die natürlich auch dem Leser nicht gegenwärtig sein müssen. Wir brauchen eine „sowohl – als auch“ Theorie des Lesens, nicht eine „entweder – oder“ Theorie.“

Diese Theorie entwickelt Wright beispielhaft anhand des Märchens vom Rotkäppchen, indem er ein Modell entwirft³⁷, in welchem er eine einfache und typische Geschichte in drei Momente unterteilt. Es gibt eine einführende Sequenz, in der ein Problem (scheinbar unlösbar) und die zentrale Heldenfigur beschrieben wird, den Hauptteil, in dem die zentrale Person versucht, das Problem zu lösen und es schlussendlich schafft, und die abschließende Sequenz, in der die Aufgabe vollständig ausgeführt wird (Wright 2011:104-108). Der Ansatz stellt sich graphisch folgendermaßen dar (Wright 2011:105):

³⁶ Im Folgenden werden auch graphische Darstellungen verwendet, die dem Band entnommen sind, um das Entwickelte transparenter zu machen.

³⁷ Welches im nachfolgenden Text als Plot-Modell bezeichnet wird.

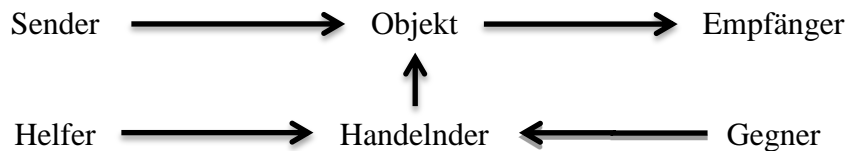


ABBILDUNG 1: GRUNDDARSTELLUNG PLOT-MODELL

Im genannten Beispiel ist der Sender der Geschichte die Mutter, die Rotkäppchen (Handelnder) mit Essen (Objekt) zur Großmutter (Empfänger) schickt. Die Handelnde versucht den Auftrag auszuführen, wird aber vom Wolf (Gegner) daran gehindert. Der Holzarbeiter (Helfer) hilft ihr letztlich, weiter zu kommen. Diese verkürzte Darstellung³⁸ soll genügen, um seinen Ansatz deutlich zu machen. Wright überträgt das Plot-Modell auf das Gleichnis von den „bösen Weingärtnern“ und zeigt so, wie die entwickelte Methode angewendet werden kann.

Vom Lesen sind wir nun beinahe zur Anwendung des Konzeptes auf die Geschichte (und damit auf die für diese Arbeit mögliche Anwendung auf die Aussagen der Theologie) gekommen, alle Grundlagen sind bereits erläutert. Es bleibt noch, einige klärende Worte zu sagen. Geschichte (history) wird aus der Perspektive einer Weltanschauung und ihrer Geschichten (storys) interpretiert. Umgekehrt braucht jede Geschichte (story) einen realistischen Referenzpunkt, um glaubhaft zu sein, oder, um es mit den genannten Kriterien zur Verifizierung von Hypothesen auszudrücken, muss sie alle vorliegenden Daten einbeziehen und sich in anliegenden Bereichen als nutzbar erweisen. Lassen wir dazu Wright (2011:113) selbst zu Wort kommen:

„Zu sagen, dass wir Geschichten erfolgreich ohne Verweis auf ihre möglichen öffentlichen Referenzpunkte analysieren können und dass wir deshalb solche Verweise nicht machen können oder sollen, bedeutet, die Art von epistemologischen Fehler zu machen, gegen den ich in den vergangenen zwei Kapiteln argumentiert habe.“

Für Wright stellt sich also das Weltanschauungskonzept als die einzige Möglichkeit dar, Geschichte (history) nicht nur von außen, sondern auch von innen zu betrachten. Es entwickelt sich ein „langwieriger Prozess der Interaktion zwischen Interpret und Quellenmaterial“ (Wright 2011:122), der in einer Art Erkenntnispirale zur Geschichte (history) führt.

Wright definiert Weltanschauungen als das Raster, „durch das Menschen die Realität wahrnehmen“ (Wright 2011:65). Er bleibt nicht bei der Weltanschauung als bloßer Theorie, sondern zeigt charakteristische Wege auf, wie sie sich äußert. Er macht damit

³⁸ Wright stellt jede Sequenz einzeln im gezeigten Schema dar.

deutlich, dass „Weltanschauungen in dem von mir [Wright] intendierten Sinne viele Dimensionen der menschlichen Existenz beinhalten“ (Wright 2011:166). Er erarbeitet als Möglichkeit der ganzheitlichen Wahrnehmung die vier Weltanschauungselemente Story (Erzählungen als charakteristische Ausdrucksform von Weltanschauungen), Antworten (auf die grundlegenden Fragen: wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch und wie ist die Lösung), Symbole (als Grenzmarkierungen) und Praxis des In-der-Welt-Seins (Wright 2011:166-170). Diese Elemente stehen nicht für sich getrennt, sondern lassen sich in ihrer Interaktion wie folgt darstellen (Wright 2011:168):

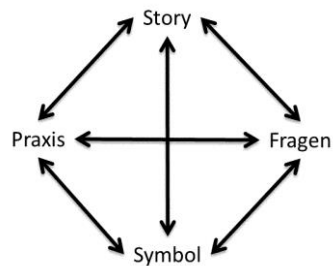


ABBILDUNG 2: INTERAGIERENDE WELTANSCHAUUNGSELEMENTE

Es ist notwendig, einige für diese Arbeit relevante Begriffe in den Kontext dieses Modells einzuordnen. Laut Wright bezieht sich der Begriff Religion auf Symbol und Praxis, lenkt aber die Aufmerksamkeit über sich hinausweisend auf eine kontrollierende Story, die Symbol und Praxis mit weiterer Bedeutung belegen (Wright 2011:168). Im Sinne dieser Arbeit wird das hier von Wright als Religion bezeichnete als Spiritualität verstanden. Theologie konzentriert sich auf die Fragen (und Antworten), wobei Theologie dann weise vorgeht, wenn sie sich der kontrollierenden Storys auf der einen Seite und der Beziehung zu Praxis und Symbol auf der anderen Seite bewusst ist (Wright 2011:168). Im Kontext dieser Arbeit wird der Begriff Weltanschauung in der von Wright intendierten Weise verstanden und genutzt. Die Methodik Wrights versetzt in die Lage, die erarbeiteten Weltanschauungen anhand von vier Schlüsselfragen darzustellen. Die Schlüsselfragen lauten:

1. Wer sind wir?
2. Wo sind wir?
3. Worin besteht das Problem?
4. Wie kann das Problem gelöst werden?

Sie bilden neben dem später noch genauer beschriebenen Plot-Modell³⁹ eine Wahrnehmungsmöglichkeit für Schöpfungstheologie.

Die Frage danach, wie neutestamentliche Texte nicht nur historisch, sondern auch theologisch einzuordnen sind, ist für diese Arbeit besonders wichtig, da das Modell Wrights ja auf theologische, nicht auf historische Texte angewendet werden soll. Dies führt uns zurück zum Umgang Wrights mit Literatur. Oben wurde das Plot-Modell für geschichtliche Sequenzen und die weltanschaulichen Schlüsselfragen vorgestellt. Diese erlauben es, einzelne Gleichnisse oder ganze Evangelien zu analysieren und mit den Plots der Geschichten (Storys) zu vergleichen, die man sich im Judentum des ersten Jahrhunderts erzählte. Vereinfacht⁴⁰ gesagt, kann aus diesem Vergleich dann auch die typische Geschichte (Story) der ersten Christen abgeleitet werden.

Zusammenfassend lässt sich also bislang Folgendes sagen: Durch das Weltanschauungskonzept⁴¹ wird es also möglich, sowohl in historischer Sichtweise als auch in theologischer, in gewisser Weise normativ zu lesen und dabei dem Text selbst als Literatur gerecht zu werden.

2.3.2.2 UMFORMUNG – METHODISCHE WAHRNEHMUNG BEI WAAIJMAN

Um den Umformungsprozess als Beziehungsgeschehen fassbar zu machen, beginnt Waaijman mit der ausführlichen Darstellung des Gottes- und Menschenverständnisses. Für das Vorhaben dieser Arbeit genügt es, kurze relevante Auszüge vorzustellen: Es wird diskutiert, ob der Begriff Gott für die Disziplin der Spiritualität passend sei, da er eine Personalität intendiere, die nicht dem Spektrum der Spiritualität entspreche. Der Begriff Gott wird beibehalten⁴², da die persönliche Bezugnahme auf ein an sich nicht persönliches Geschehen zu einem persönlichen Gottesbild führen kann (Waaijman 2007:131). Außerdem schlägt hier das grundlegend epistemologische Verständnis Waaijmans (2007:131) zu Tage, denn:

„Für dialogische Denker wie Buber und Levinas besteht das Persönliche der Gottesbeziehung auch nicht darin, dass Gott die Gestalt einer Person hat, sondern das Gott sich im menschlichen Leben abzeichnet und den Menschen nicht gleichgültig sein lässt: Gott lässt sich ablesen in der Antwort des Menschen.“

Damit deutet sich der Umformungsprozess bereits an und die Betrachtung des Menschen wird relevant. Die menschliche Wirklichkeit wird in der Geschichte der Spiritualität

³⁹Siehe Kapitel 3.1.2.

⁴⁰Wright legt Wert auf die Schwierigkeit dieser Unternehmung – deshalb spreche ich von vereinfacht.

⁴¹Wright gibt dem Ansatz selbst keinen genaueren Namen und belässt es bei der Bezeichnung kritisch-realistischer Ansatz

⁴² Was auch der Intention dieser Arbeit entspricht, welche Spiritualität im Sinne Dahlgrüns als explizit christlich versteht.

vorzugsweise als Seele angedeutet. Die Seele ist sowohl Innenraum als auch Außenseite. Sie ist bedürftig und empfindsam: „Die Seele ist hohl und leer, sie wird durch den Hunger (Spr. 10,3) und Durst (Jes. 32, 6) gefühlt“ (Waaïjman 2007:141). Die Bedürftigkeit zur Umformung ist zentral. Die Umformung bezeichnet Prozesse, die in dieser Beziehung geschehen und so Auswirkung und elementarer Teil der Spiritualität sind. Er unterscheidet fünf Ebenen des Umformungsprozesses: 1. Die Umformung vom Nicht-Sein zum Sein (Schöpfung), 2. Die Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott), 3. Umformung in die göttliche Wirklichkeit, 4. Umformung in Liebe und 5. Umformung in Herrlichkeit (Waaïjman 2007:158–187). Für diese Arbeit sind insbesondere die Schritte 1 bis 3 relevant, da sie sich auf das Schöpfungsgeschehen beziehen (Waaïjman 2007:167):

„Die Reform des ursprünglichen Gottesbildes im Menschen und das Gleichförmig-Werden mit der göttlichen Gestalt bedingen sich gegenseitig: Wir sind nach Gottes Bild geformt, verformt durch Sünde, reformiert durch die Gnade⁴³, indem wir gleichförmig werden mit Christus und schließlich umgeformt werden in Herrlichkeit.“

Der Begriff der Umformung bietet in diesem Sinne für diese Arbeit eine weitere Möglichkeit neben den Elementen des Weltanschauungsmodells Wrights, Spiritualität zu beschreiben. Er ergänzt die oben benannten Elemente und spielt für die Wahrnehmung der Spiritualität eine wesentliche Rolle.

2.3.2.3 METHODENAUSWAHL ZUM ERSTEN HAUPTTEIL

Es verbleibt die Aufgabe, die dargestellten Methoden für ihre Anwendung in dieser Arbeit zu übersetzen.

Im dritten Kapitel soll als Basis zur Beantwortung der ersten Forschungsleitfrage, „*Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*“ eine Analyse der konfessionellen Schöpfungstheologien erfolgen. Dazu werden die jeweiligen Schöpfungs-theologien in das von Wright beschriebene Plot-Modell gefasst. Auf diese Weise können die konfessionellen Storys als verschieden erfasst und später im fünften Kapitel verbunden werden. Um die Schöpfungstheologien im Plot-Modell darstellen zu können, werden in einem Zwischenschritt die Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen aus der Perspektive der konfessionellen Quellen

⁴³ An dieser Stelle wird die katholische Herkunft Waaïjmans wieder deutlich sichtbar. Aus reformatorischer Perspektive könnte hier bereits eingewendet werden, dass die Sünde keine bloße Verformung, sondern den geistlichen Tod bedeutet – siehe beispielhaft dazu Schmalkaldische Artikel III, 1 (Luther 1930b). Diese Diskussion gehört jedoch nicht an diese Stelle, sondern klingt erst in den konfessionellen Schöpfungstheologien an. Der Begriff *Umformung* kann aus evangelischer wie aus katholischer Perspektive genutzt werden, da er in erster Linie den Prozess einer Veränderung in Beziehung beschreibt (Waaïjman 2004:129), der aus beiden konfessionellen Perspektiven notwendig ist. Auf eine solche Prozessvorstellung bezieht sich, wie aufgezeigt, auch Dahlgrün (2009:150).

gegeben. Die konfessionellen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen bilden gemeinsam mit den Darstellungen der konfessionellen Schöpfungstheologien im Plot-Modell die Basis für die in Kapitel 5. geplante Synthese, der die Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ zugrunde liegen wird.

Für Kapitel 4, in dem die Grundlage zur Beantwortung der zweiten Forschungsleitfrage, *welche Perspektiven schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen können*, gelegt wird, findet eine Suche nach den übrigen Elementen des skizzierten Weltanschauungsmodells und der Umformung statt. Dies geschieht, indem konfessionelle Symbole und Glaubenspraxis im Zusammenhang mit ihrem Umformungsanliegen betrachtet werden. Ansatzpunkt werden hier die konfessionellen Liturgien und kirchlich Symbolverwendung sein. Die genauen Kriterien zur geplanten Analyse werden erst durch die Arbeit in Kapitel 3 möglich, da in Wrights Weltanschauungsmodell die einzelnen Elemente interdependent sind. So ist ein gezielter Blick nach Symbol und Praxis in deren Umformungsanliegen erst durch die Kenntnis der Story möglich. Da die geplante Forschung nicht empirisch angelegt ist, werden die Ergebnisse sich auf existierende Untersuchungen beziehen.

2.4 METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM ZWEITEN HAUPTTEIL (KAPITEL 5 UND 6) – AUSWAHL EINER HERMENEUTIK FÜR DIE SYNTHESE

Im dritten Teil der Arbeit (zweiter Hauptteil) erfolgt, als zweites methodisches Vorgehen, die Synthese aus den Ergebnissen der Analyse der konfessionell geprägten Schöpfungstheologien, oder vielmehr der Versuch einer sensiblen Synthese zu einer ökumenischen Schöpfungstheologie, welche sich als Fundament für die nachfolgende Entwicklung ökumenischer Schöpfungsspiritualität erweisen soll. Auf diesem und auf der Grundlage der Analyse zur konfessionell verschiedenen Schöpfungsspiritualität werden dann Perspektiven für eine ökumenische Schöpfungsspiritualität entwickelt, die sich an den Dimensionen Symbol und Praxis entwerfen. Der Aspekt der Umformung wird dabei jeweils miteinbezogen. Synthese und Ableitung erfolgen also im Rahmen der Weltanschauung nach Wright in der benannten Kombination mit Waaijmans Umformung, quasi parallel zur vorher erarbeiteten Analyse. Welche Hermeneutik für diese Vorhaben zum Zuge kommen soll, muss eine weiter zu diskutierende Frage sein. Vorausgesetzt ist das ökumenische Verständnis dieser Arbeit, wie es in der vorangegangenen Begriffsklärung aufgezeigt wurde.

Grundlage des Diskussionsgangs ist das Streitgespräch um ökumenische Hermeneutik, die durch die Deutung der GER als „differenzierter Konsens“ auftrat. Ein „differenzierter Konsens“ gliedert sich üblicherweise in zwei Konsensaussagen. Die erste hält fest, dass in den grundlegenden Glaubensaussagen im Dialog volle Übereinstimmung erreicht wurde. In der zweiten Konsensaussage werden die verbleibenden Differenzen benannt, welche sowohl legitim als auch bedeutungsvoll sind und die Übereinstimmung grundlegend nicht mehr in Frage stellen (Mayer 2003:157–159). Mit der GER ist auch die Hermeneutik des differenzierten Konsenses grundlegend in die Kritik geraten, bis dahin, dass Körtner (2005:19) der Meinung ist:

"Wenn nicht alles täuscht, vollzieht sich in der ökumenischen Theologie ein Paradigmenwechsel, der sich als Übergang vom Modell der Konsensökumene zu demjenigen einer Differenzökumene charakterisieren lässt."

Verschiedene Alternativen im Sinne einer solchen Differenzökumene, aber auch im Sinne anderer Konsensmodelle entwickelten sich. Der evangelische Systematiker Eilert Herms schlägt vor, den Dialog an den Differenzen zu etablieren und wertet das Gespräch über die bestehende Differenz als Einigungserfolg. Seiner Auffassung nach hat die Einheit ihren Ursprung in Gott und ist damit unverfügbar und auch durch Lehrkonsense nicht herstellbar. Sein Plädoyer entspricht der gegenseitigen Anerkennung in der Differenz (Mayer 2003:159–161). Der ebenfalls evangelische Systematiker und Hermeneutiker Dalferth schlägt auf der Grundlage von an Nietzsche orientierten Vorüberlegungen eine Doppelkodierung ökumenischer Dokumente vor, was heißen soll, dass derselbe Text sich mit den Sinnvorgaben der verschiedenen Verstehensreihen verstehen lässt. Nach dieser Auffassung muss eine ökumenische Hermeneutik keine des einheitlichen Sinns, sondern des pluralen Verstehens sein (Mayer 2003:162–163). Otto Pesch kritisiert von katholischer Seite die Vielzahl der Ansätze ökumenischer Hermeneutik, die seiner Meinung nach die einfache Frage welches Verhältnis die einzelnen Christen zur eigenen und zur Schwesterkirche gewinnen sollen, längst hinter sich gelassen haben. Seiner Meinung nach ist eine Einigung über die Grenzen der Einheit erforderlich (Mayer 2003:163–165).

Aus der aktuellen Diskussion ergibt sich aus meiner Perspektive kein notwendiger Wechsel in der ökumenischen Hermeneutik, auch wenn die aus dem Ansatz des „differenzierten Konsens“ entstandenen Dokumente nicht kritiklos aufgenommen worden sind. Denn wie Mayer (2003:170–171) zeigt:

„Statt wie andere Modelle nur den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ festzuhalten, sucht der differenzierte Konsens nach dem „größten gemeinsamen Vielfachen“, indem er auf Einheit in Verschiedenheit hin orientiert, und darin liegt seine Relevanz.“

Ich werde also für die geplante Forschungsarbeit dem Ansatz des differenzierten Konsenses, welcher in interkonfessionellen Gesprächen und Verhandlungen die meist erprobteste Hermeneutik der Ökumene ist, treu bleiben.

Für Kapitel 6, also für die Entwicklung von Perspektiven für ökumenische Schöpfungsspiritualität wird auf die bis dahin genutzte Methodenvielfalt zurückgegriffen. Das Weltanschauungsmodell Wrights bleibt relevant. Das Vorgehen in der Synthese gilt es jedoch dann genauer zu beschreiben.

2.5 ZWISCHENÜBERLEGUNGEN

Im zweiten Kapitel wurde Bezug nehmend auf die Arbeitshypothese und Forschungsfragen aus der Einleitung ein methodisches Vorgehen entwickelt. Dabei begegnete mir zuerst die Herausforderung, dass sich das gewählte Anliegen der Arbeit aus verschiedenen Disziplinen der Theologie speist. Es musste eine epistemologische Grundlegung dargestellt werden, die den Fächern Dogmatik und Spiritualität gerecht wird und die Möglichkeit bietet, sie miteinander zu verbinden. Als beiden Disziplinen gerecht werdend und verbindend wurde der von Wright (2011) dargestellte kritische Realismus aufgegriffen. Für das Anliegen der Spiritualität wurde Waaijman (2007) folgend eine phänomenologische Sichtweise dargestellt. Die Epistemologien wurden diskutiert und kritisch gewürdigt. Auf dieser Basis konnten methodologische Gedanken für diese Arbeit nutzbar gemacht werden und ein Werkzeugkasten konkreter Methoden entstand. Dieser kann jedoch an dieser Stelle noch nicht erschöpfend sein, da die Art des methodischen Vorgehens für verschiedene Teile der geplanten Arbeit erst ersichtlich wird, wenn die vorherigen abgeschlossen wurden. Es gilt darum, die dargestellten Methoden jeweils bevor sie zum Einsatz kommen weiter zu spezifizieren.

ZWEITER TEIL: SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IN KONFESSIONELLEN PERSPEKTIVEN (1. HAUPTTEIL)

3. SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE – STORYS UND ANTWORTEN

Im ersten Teil dieses dritten Kapitels geht es darum, die Grundlagen zu legen, um die erste Forschungsleitfrage „*Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*“ zu beantworten. Es wurden Teilfragen (a und b) bezüglich der Schnittmengen und Verschiedenheiten der konfessionell verschiedenen Schöpfungstheologien gestellt, die im fünften Kapitel beantwortet werden sollen. Dazu ist eine Analyse der Schöpfungstheologien der gewählten Leitquellen notwendig. Diese soll nachfolgend geschehen. Dabei werden weitere konfessionelle Schöpfungstheologien einbezogen und mit den Leitquellen debattiert, um den innerkonfessionellen Pluralismus aufzuzeigen. Damit wird die Basis für die spätere Synthese gelegt. Der Teilfrage c), wie eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen kann, wird dann im fünften und im sechsten Kapitel nachgegangen.

3.1. EINLEITUNG

Um dieses Vorhaben in die Tat umsetzen zu können, bedarf es einer genaueren Darstellung des schon im methodologischen Teil (Kapitel 2) beschriebenen Plot-Modells, die gleich folgen soll. Es sind aber auch einige Hinweise zum Umgang mit der innerkonfessionellen Pluralität der Schöpfungstheologien vonnöten, welche ich voranstelle.

3.1.1. HINWEISE ZUM UMGANG MIT DER INNERKONFESSIONELLEN PLURALITÄT

Wenn je Konfession vier dogmatische Quellen einbezogen werden, um dem innerkonfessionellen Pluralismus gerecht zu werden, stellt sich letztlich die Frage, was denn nun wirklich „evangelisch“ oder wirklich „römisch-katholisch“ ist. Im Diskurs werden die innerkonfessionellen Übereinstimmungen sichtbar. Die gemeinsamen Aussagen lassen sich also einfach aufzeigen. Was bei verschiedenen Verständnissen „wahrhaft“ der Konfession entspricht, ist schwieriger herauszufinden. Es wäre möglich, sich auf die Bekenntnisse der Konfession (zum Beispiel Confessio Augustana, Tridentinum) zu beziehen, was jedoch die gegenseitige Abgrenzung und konfessionelle

Ausdifferenzierung fokussiert⁴⁴. Es wäre umgekehrt möglich, nur die Aussagen zu fokussieren, welche eine ökumenische Position erlauben. Beide Vorgehensweisen sind unbefriedigend. Es wäre möglich, bereits innerhalb der Konfessionen einen differenzierten Konsens zu suchen, also in der gleichen Weise zu verfahren, wie es später zur Entwicklung einer ökumenischen Schöpfungsgeschichte⁴⁵ geschehen soll. Das würde jedoch letztlich zu einer doppelt-differenzierten Aussage führen, deren Haltbarkeit zu Recht sehr angefragt sein dürfte. Stattdessen soll die Verschiedenheit in ihrer real-existenten Wirklichkeit dargestellt werden. Es werden Sätze gebildet, die als *und/oder Aussagen* den innerkonfessionellen Pluralismus zum Ausdruck bringen.

3.1.2. DAS PLOT-MODELL NT WRIGHTS IN DER ANWENDUNG

Das Plot-Modell Wrights resultiert aus seinen epistemologischen und methodologischen Vorüberlegungen, die im zweiten Kapitel meiner Arbeit umfangreich dargestellt wurden. In den konkreten Ausführungen zum Plot-Modell orientiert er sich an A.J. Greimas, ohne jedoch dessen strukturalistisches Modell übernehmen zu wollen. Er schlägt stattdessen einen vorsichtigen Gebrauch vor, ohne dem formalistischen Bezugsrahmen zu folgen (Wright 2011:103-106). Dieses Strukturmodell für Storys wird in seinen drei Sequenzen nachfolgend kurz inhaltlich abgebildet und dazu graphisch dargestellt.

a) Die einführende Sequenz (Wright 2011:105):

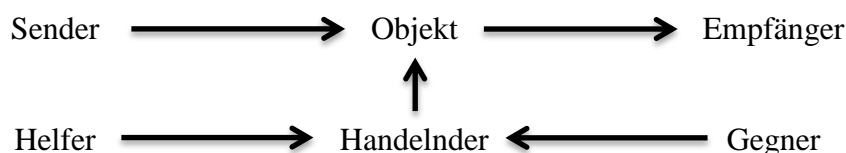


ABBILDUNG 3: SZENE 1 DES PLOT-MODELLS

Der Sender initiiert die Handlung (z.B.: erteilt den Auftrag) des Handelnden zugunsten des Empfängers, dem Handelnden stellt sich jedoch ein Gegner in den Weg.

⁴⁴ Barth (1951:IX) zum Beispiel warnt und wendet sich gegen eine modernisierende Restauration des protestantischen Dogmas des 16. Jahrhunderts.

⁴⁵ Wie bereits im methodologischen Teil der Arbeit (Kapitel 2.3.2.1.) verdeutlicht, erheben Geschichten den Anspruch für die Realität sinnstiftend zu sein (Wright 2011:69). Deshalb gilt es auch, wie in Kapitel 5.3. noch verdeutlicht wird, den Versuch zu wagen, eine ökumenische Schöpfungstheologie in Form einer Geschichte zu fassen.

b) Die Hauptsequenz (Wright 2011:106):

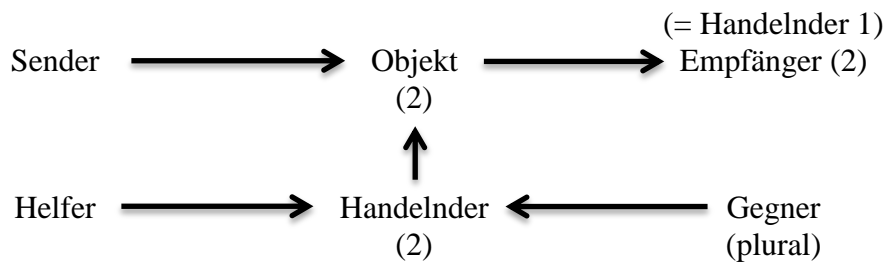


ABBILDUNG 4: SZENE 2 DES PLOT-MODELLS

Die Hilfe kommt durch den Handelnden (2) der mit Hilfe des Helfers (der auch ein Gegenstand oder eine Handlung sein kann) dem Gegner zugunsten des Handelnden aus Sequenz 1, hier Empfänger (2), entgegentritt.

c) Abschließende Sequenz (Wright 2011:106):

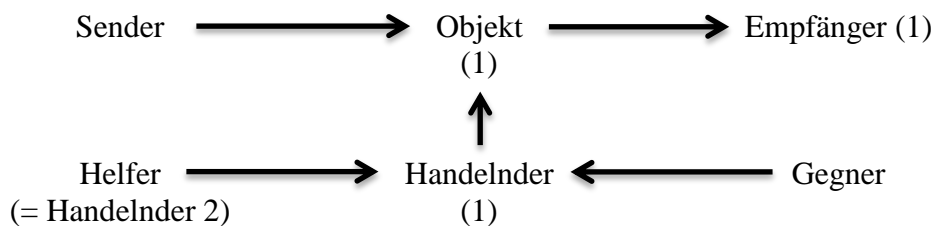


ABBILDUNG 5: SZENE 3 DES PLOT-MODELLS

In Sequenz Drei fasst sich das Gesamtbild ins Plot-Modell: Sender und Empfänger sind Sender und Empfänger im Sinne von Sequenz Eins. Helfer ist Handelnder der Sequenz Zwei und die Handlung aus Sequenz Eins kann zum Ende gebracht werden (Wright 2011:104–106). Zur Illustration macht Wright diesen Aufbau am Beispiel eines Märchens⁴⁶ deutlich, bevor er sich dem Einsatz des Modells für seine Praxis widmet.

Das dargestellte Plot-Modell bietet für diese Arbeit die Möglichkeit, die konfessionellen Schöpfungstheologien einander gegenüber zu stellen und so im Sinn der oben benannten Teilfragen a) und b) zur ersten Forschungsleitfrage „Schnittmengen und Verschiedenheiten“ ausfindig zu machen. Da jedoch in keiner dogmatischen/systematischen Darstellung der Schöpfungstheologie das dargestellte Modell verwendet wird, noch in den Bezügen der im zweiten Kapitel erläuterten Weltanschauung

⁴⁶ Wright verwendet das Märchen vom Rotkäppchen in der amerikanischen Fassung. Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 2.3.2.1.

gedacht wird⁴⁷, kann Schöpfungstheologie nicht direkt in das Plot-Modell übertragen werden. Es gilt, in einem ersten Schritt die Antworten zu suchen, welche die konfessionellen Theologien auf die weltanschaulichen Schlüsselfragen geben. Ausgehend davon wird dann der Rückschluss auf die Story gezogen.

3.2. EVANGELISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE

Nachfolgend werden die evangelisch geprägten Theologien untersucht.

3.2.1. GRUNDLINIEN IM INNERKONFESSIONELLEN DISKURS

Für die Darstellungsstruktur evangelischer Schöpfungstheologie beziehe ich mich in erster Linie auf die schöpfungstheologische Monographie Moltmanns, die das gesuchte Themenfeld systematisch bearbeitet⁴⁸. Es gilt, Antworten auf die Schlüsselfragen des verwendeten Weltanschauungsmodells zu finden und diese innerkonfessionell zu debattieren. Moltmanns Werk gibt dazu die Richtung, seine Themen werden innerkonfessionell diskutiert.

3.2.1.1. VERSTÄNDNIS VON SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE

Nach Moltmann ist eine jüdische und christliche Schöpfungslehre nicht allein in den ersten Kapiteln der Genesis zu suchen, sondern es gilt den Blick zu weiten. In der Tradition des Alten und Neuen Testaments wird die Schöpfung als Schöpfung erst aus der Offenbarung des schöpferischen Gottes in der Geschichte Israels erkennbar (Moltmann 1985:66). Insofern ist die Schöpfung „der universale Horizont der besonderen geschichtlichen Gotteserfahrung Israels“ (Moltmann 1985:67). Gott offenbart sich jedoch nicht nur als Schöpfer in der Schöpfungsgeschichte selbst, sondern ebenso als ihr Erhalter, Retter und Vollender. Moltmann sieht Gott als den Schöpfer im Anfang (*creatio originalis*), als geschichtlich Schaffenden (*creatio continua*) und als Schöpfer in der Endzeit (*creatio nova*). Schöpfung ist also nicht nur ein vergangener Punkt in der Geschichte, sondern Geschehendes und Kommendes. Hier entsteht eine Prozessvorstellung, deren Ziel eschatologisch mit „Reich Gottes“ und „Herrlichkeit“ bezeichnet wird. „In dieser Hinsicht ist nicht die Geschichte der Rahmen der Schöpfung, sondern die Schöpfung der Rahmen der Geschichte“ (Moltmann 1985:69).

Dieses Verständnis findet sich bei Tillich in ähnlicher Weise, auch wenn er den Prozess etwas anders als Moltmann benennt. Tillich unterteilt in ursprüngliches Schaffen,

⁴⁷ Dadurch wird das Vorhaben jedoch nicht ad absurdum geführt, sondern wird im Kontext dieser Untersuchung dem gerecht, dass Theologie eo ipso über einen weltanschaulichen Charakter verfügt. Die Basis für das Vorhaben bildet die in Kapitel 2.3.2. beschriebene Methodenauswahl.

⁴⁸ Um eine inhaltliche Orientierung im Werk Moltmanns zu geben, findet sich eine Übersicht im Anhang.

erhaltendes Schaffen und lenkendes Schaffen. Damit sind seiner Meinung nach zwei zentrale christliche Lehren in der Schöpfungstheologie begründet: die Inkarnation und die Eschatologie (Tillich 1956:291–293). Die Schöpfung als Geschichtsrahmen zu verstehen, liegt Tillich ebenso nah wie Moltmann, wenn er zum Ausdruck bringt, dass die Lehre von der Schöpfung nicht die Geschichte eines Ereignisses, sondern die grundlegende Aussage über die Beziehung von Gott und Welt ist (Tillich 1956:291).

Pannenberg unterscheidet zwischen der *Schöpfung* als Konstituierung der endlichen Wirklichkeit, der *Erhaltung* als ständiges Wirken Gottes und der *Weltregierung* als dem eschatologischen Ziel (Pannenberg 1991:75). Damit reiht er sich in die Dreiteilung des Schöpfungshandelns ein.

Barth versteht die Schöpfung als Teil der Geschichte, wenn er schreibt: „Nur Gott selbst ist und bleibt der Erste vor diesem Ersten [der Schöpfung]“ (Barth 1947:45). Dabei zeigt er klar auf, dass die Schöpfung das erste Werk Gottes in der Geschichte ist, Schöpfung also in der Zeit stattfindet. Die Zeitlichkeit der Schöpfung sieht Barth als die notwendige Entsprechung der Gnade. Sie ist die Voraussetzung, um dem Nicht-Göttlichen, also Endlichen in Gnade begegnen zu können (Barth 1947:45–77). Damit unterscheidet er sich von Moltmann, Tillich und Pannenberg. Die Schöpfung darf seiner Meinung nach nicht aus der Gesamtoffenbarung gelöst werden. Sie ist das *aus Gott*, so wie Erlösung und Vollendung das *zu Gott* und alle Dinge *durch Gott* sind (Barth 1947:46). Eine Dreiteilung der Heilsgeschichte klingt also auch bei Barth an, der diese jedoch nicht durchgängig als Schöpfungsgeschichte versteht. „Schöpfung ist nicht als solche schon Versöhnung und Erlösung, obwohl Versöhnung und Erlösung in der Schöpfung ihre Voraussetzung haben und insofern schon mit der Schöpfung anheben“ (Barth 1947:44). Für die weitere Arbeit werden Schöpfungsgeschichte und Heilsgeschichte nicht immer terminologisch getrennt. Ich orientiere mich zumeist an der Sprachweise Moltmanns, verwende jedoch auch und/oder Sätze, spreche also von der Schöpfungs- und/oder Heilsgeschichte.

3.2.1.2. MENSCH UND GOTTEBENBILDlichkeit

Moltmann (1985:222) erarbeitet seine Anthropologie an den Kernbegriffen *imago Dei*, also „das ideale Urbild des Menschseins [...], das durch den Sündenfall verdunkelt oder zerstört, durch die Gnade wieder hergestellt wird“, *imago Christi*, und *Gloria Dei est homo*, also der eschatologischen Verherrlichung des Menschen. Die Vorgehensweise ist dabei nicht chronologisch einzeln betrachtend. Es wird zwar mit der Auslegung des Alten Testaments begonnen, jedoch will Moltmann (1985:222) „das Licht dieser Auslegung aber aus dem messianischen Evangelium Christi gewinnen und mit ihm die ursprüngliche

Bestimmung des Menschen auf seine endgültige Verherrlichung im Reich Gottes beziehen“. Im Zentrum der Betrachtung zur *imago Dei*, steht der Schöpfungstext aus der Priesterschrift (Gen.1, 26 + 27). Moltmann beginnt mit der Unterscheidung der Schöpfung des Menschen zur Schöpfung der restlichen Welt. Diese beginnt explizit mit dem Entschluss Gottes, welcher als solcher vor dem Schöpfungshandeln benannt wird. Damit handelt Gott, bevor er schafft an sich, er entschließt sich. Gott bestimmt sich selbst zum Schöpfer seines Bildes. Es wird offenbar, „daß Gott sein Bild und seine Ehre in die Erdgeschöpfe »Menschen« setzt und damit selbst in die Geschichte dieser Geschöpfe hinein gezogen wird“ (Moltmann 1985:223). Der Entschluss Gottes wird als *Plural* formuliert, den Moltmann nicht als *plural majestatis* versteht sondern als *plural deliberationis*, als Beratung mit dem eigenen Herzen. Gott schafft als Singular und wie im nachfolgenden Vers deutlich wird, schafft er den Menschen als Plural, als Mann und Frau. „Hier soll der menschliche Plural dem Singular Gottes entsprechen. [...] Dem einen, in sich differenzierten und mit sich einigen Gott entspricht dann eine Gemeinschaft von Menschen, weiblich und männlich, die sich vereinigen und eins werden“ (Moltmann 1985:223). Die Bestimmung des Bildes hat aus den urtextlichen *zäläm* und *demuth* nach Moltmann zwei Komponenten. Der erste Begriff bezeichnet eher das plastische Bild (repräsentativer Charakter)⁴⁹, der zweite die Ähnlichkeit. Moltmann folgt dem Gedanken, dass beide Begriffe aus der ägyptischen Königstheologie stammen. Auf dieser Basis hat die zuvor erarbeitete Deutung des Bildes politisch revolutionäre Wirkung (Moltmann 1985:224): „Nicht ein Fürst, sondern der Mensch, Mann und Frau gleichermaßen, alle Menschen und jeder Mensch ist Bild, Stellvertreter, Beauftragter und Abglanz Gottes.“ Der Mensch ist Repräsentant und auch Abglanz seiner Herrlichkeit und damit eine Erscheinungsweise Gottes selbst. Moltmann reflektiert weiter die verschiedenen theologischen Deutungen des Begriffs Gottesebenbildlichkeit und stellt fest, dass dieser zumeist ausgehend vom Menschen und dessen Unterschiedenheit zur Welt gedacht wird. Gottesebenbildlich macht den Menschen dann, was ihn von der restlichen Schöpfung abhebt. Dem stimmt Moltmann jedoch nicht zu, sondern beschreibt den Begriff, analog seiner Einleitung zum Entschluss des Schaffens als Handlung Gottes an sich selbst, als in erster Linie Gott beschreibend (Moltmann 1985:226): „Gottesebenbildlichkeit bezeichnet zuerst das *Menschenverhältnis Gottes* und erst dann und daraufhin das *Gottesverhältnis des Menschen*.“ Der Mensch ist Spiegel und Erscheinung der Ehre Gottes. Ausgehend vom Menschenverhältnis Gottes ist er das in seinem ganzen Sein und nicht in Eigenschaften, die ihn von der Schöpfung unterscheiden. Diese Beschreibung sieht Moltmann als einzigartig.

⁴⁹ Moltmann ergänzt, dass die Vertretung der Pharaonen durch die Errichtung von Standbildern in den Provinzen erfolgte.

Nur der Mensch ist *imago Dei*, weder Tiere, Engel noch natürliche Kräfte spiegeln Wesen und Herrlichkeit Gottes und dürfen als solche verehrt werden (Moltmann 1985:227). Moltmann schließt seine Betrachtung der *imago Dei* mit einer Reflexion des Plural Gottes, welchen er trinitarisch deutet, ohne dabei zu verschleiern, dass die Priesterschrift als solche sicher kein trinitarisches Verständnis beinhaltet. Er meint jedoch, dass sie dafür offen sei. Diese Reflexion beinhaltet auch eine Unterscheidung des folgenden Herrschaftsauftrages über die Tiere, den Moltmann nicht als Teil der Gottebenbildlichkeit, sondern als ihr hinzugefügt betrachtet. Die Frage nach dem Verlust der *imago Dei* wird von Moltmann diskutiert. Er stellt die Traditionen Lehren gegenüber (Moltmann 1985:235–238) und findet zu dem Ergebnis, dass in der von ihm gefundenen Definition von Gottebenbildlichkeit als das Menschenverhältnis Gottes keine Aussage zum Verlust der Gottebenbildlichkeit enthalten ist (Moltmann 1985:238):

„Gott setzt sich zum Menschen in jenes Verhältnis, in dem jener sein Bild ist. Die menschliche Sünde vermag wohl das Gottesverhältnis des Menschen zu verkehren, nicht aber das Menschenverhältnis Gottes zu zerstören. Dieses ist von Gott beschlossen und geschaffen und kann darum auch nur von Gott selbst aufgehoben oder zurückgenommen werden. Darum wird der Sünder subjektiv ganz und gar Sünder und gottlos. Er bleibt aber darum zugleich ganz und gar Gottes Bild und wird diese seine Bestimmung nicht los, solange Gott sie festhält und ihm treu bleibt.“

Das Verständnis Moltmanns zur Gottebenbildlichkeit differenziert sich zum altkirchlichen und zum reformatorischen Verständnis. Damit besteht die Gefahr, ihn falsch zu verstehen, wenn im Folgenden von beidem, der Erhaltung der Gottebenbildlichkeit und der absoluten Sündigkeit die Rede ist.

Wie bereits verdeutlicht, ist nach Tillich (1956:291) die Lehre von der Schöpfung nicht die Geschichte eines Ereignisses, sondern die grundlegende Aussage über die Beziehung von Gott und Welt. Er plädiert dafür, in der christlichen Theologie die philosophischen Termini Essenz und Existenz in ihrer Vielschichtigkeit zuzulassen, wenn sie es mit dem *Seinsproblem* zu tun hat. Denn auch wenn die Termini philosophisch sind,

„so gehen doch die Erfahrung und die Vision, die hinter ihnen stehen, der Philosophie voraus. Sie erschienen in der Mythologie und Dichtkunst, lange bevor die Philosophie sie rational behandelt hat. Infolgedessen gibt die Theologie ihre Unabhängigkeit nicht auf, wenn sie philosophische Termini gebraucht, die den Terminus analog sind, die die Religion jahrhundertlang in der vorrationalen Bildsprache gebraucht hat“ (Tillich 1956:238).

Tillich bezieht die Unterscheidung zwischen dem Bereich der Schöpfung (Essenz) und dem Bereich des Falls (Existenz) in seine Methode der Korrelation ein. „Sofern die Existenz des Menschen den Charakter des Selbstwiderspruchs oder der Entfremdung hat, wird eine doppelte Betrachtungsweise verlangt“ (Tillich 1956:81). Diese doppelte Betrachtung bezieht sich genau auf das, was der Mensch in der Schöpfung sein sollte, seine essentielle Existenz und auf das, was er tatsächlich ist, seine Entfremdung. Nach Tillich

gehört es zum Charakter der menschlichen Existenz, die Frage nach seiner Endlichkeit zu stellen, sie aber nicht aus sich heraus beantworten zu können. „Daraus folgt, daß, selbst wenn es so etwas wie natürliche Theologie gäbe, sie nicht zur Wahrheit über das göttliche Schaffen und über des Menschen Geschöpflichkeit vordringen könnte“ (Tillich 1956:291). Während Moltmann von der Verkehrung des Gottesverhältnisses des Menschen spricht und ihn damit zwar als Sünder bezeichnet, die Gottebenbildlichkeit jedoch bestehen bleibt, wird Tillich anders konkret (Tillich 1966:39):

„Nur das Wesen, das Ebenbild Gottes ist, hat die Macht, sich von Gott zu trennen. Die Größe und die Schwäche des Menschen haben ein und dieselbe Wurzel. [...] Hätte der Mensch diese Freiheit nicht erhalten, so wäre er ein Ding unter Dingen, unfähig, der göttlichen Ehre zu dienen, weder als Geretteter noch als Verdammter.“

Tillich zufolge besteht also die Gottebenbildlichkeit gerade darin, sündigen zu können, was jedoch eben den Verlust derselben nach sich zieht. Dabei lässt er keinen Zweifel zu, dass die Trennung dann endgültige und unumkehrbare Wirklichkeit ist. Er betrachtet den Menschen und die Welt als im Zustand existentieller Entfremdung, in dem jedes Merkmal des entfremdeten Zustandes dem essentiellen Sein des Menschen, also seiner Gottebenbildlichkeit widerspricht (Tillich 1966:69). Deshalb versteht Tillich (1956:295) Geschöpflichkeit auch generell als gefallen:

„Geschöpf sein heißt beides: wurzeln im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens und sich selbst verwirklichen in Freiheit. Die Schöpfung findet ihre Erfüllung in der geschöpflichen Selbstverwirklichung, die zugleich Freiheit und Schicksal ist. Aber diese Erfüllung geschieht durch Trennung vom schöpferischen Grund, durch einen Bruch zwischen Essenz und Existenz. Kreatürliche Freiheit ist der Punkt, an dem Schöpfung und Sündenfall zusammenfallen.“

Damit wird die Problemstellung scharf umrissen. Der Mensch und auch die Welt sind existentiell entfremdet von Gott (Tillich 1958:69).

Pannenberg (1991:238) ist der Auffassung, dass christliche Theologie die priesterschriftlichen Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne des Neuen Testaments deuten muss. Er will das gesamtbiblische Zeugnis von der besonderen Zuordnung des Menschen zu Gott, berücksichtigen, welches sich im Gedanken der Gottebenbildlichkeit findet. Um es in seiner Vielschichtigkeit angemessen berücksichtigen zu können, muss die Realität der Erschaffung des Menschen unverkürzt mit der Interpretation der paulinischen These verbunden werden, „daß nicht schon der Mensch als solcher, sondern erst Jesus Christus das Bild Gottes ist und alle andern Menschen der Erneuerung ihrer Beziehung zu Gott nach diesem Bilde bedürfen“ (Pannenberg 1991:248). Je stärker die Vollkommenheit Adams betont wurde, was maßgeblich in der reformatorischen Theologie geschah, desto tiefer musste der Fall aus der Vollkommenheit durch die Sünde sein. Pannenberg (1991:242–243) erklärt:

„Mit solchen Vorstellungen bewegte sich die nachreformatorische Theologie auf den Bahnen der Lehre Augustins und der lateinischen Scholastik. Nur mußte wegen der Identifikation von *imago* und *similitudo* ein Verlust nicht allein der gnadenhaften Gottähnlichkeit, sondern auch der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Folge des Sündenfalls behauptet werden. Da damit keine Veränderung der geschöpflichen Natur des Menschen verbunden, der Mensch vielmehr - gegen Flacius - auch als Sünder Mensch bleiben sollte, so mußte die Gottebenbildlichkeit ebenso wie die Sündhaftigkeit von der altprotestantischen Dogmatik zu einer *akzidentellen* Bestimmung der menschlichen Natur erklärt werden. [...] Die von den altprotestantischen Dogmatikern besonders hervorgehobenen Vorstellungen von einer paradiesischen Vollkommenheit und Integrität des menschlichen Lebens vor dem Sündenfall infolge der ursprünglichen Gerechtigkeit der ersten Menschen [...] entbehren der biblischen Grundlage.“

Die Vorstellung, dass die Gottebenbildlichkeit am Anfang identisch mit der Gottebenbildlichkeit Christi sei, ist Pannenberg zufolge also nicht haltbar. Moltmann stimmt diesen Gedanken zu. Er unterscheidet deutlich zwischen vor- und nach dem Fall (Moltmann 1985:238) und erwartet eine Wiederherstellung. Tillich geht ebenso wenig wie Pannenberg von einer Vollkommenheit des Menschen im Anfang aus, wenn er Geschöpflichkeit mit dem Fallen verbindet. Pannenberg (1991:243) folgt Schleiermacher, der die Erscheinung Christi als vollendete Schöpfung der menschlichen Natur betrachtet. Der Gedanke der Vollendung entspricht sowohl Tillich (1966:103) als auch Moltmann (1985:238). Die Bestimmung des Menschen, mit seiner Erschaffung zum Ebenbild Gottes am Anfang, ist nicht nur auf die Herrschaft des Menschen über die übrige Schöpfung bezogen, sondern auch und vor allem auf die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (Pannenberg 1991:251). Hier sieht er auch die Fähigkeit des Menschen (Pannenberg 1991:261):

„Wenn der Mensch durch seine Erschaffung zum Ebenbild Gottes darauf verwiesen ist Gott zu suchen und ihn als Gott, d.h. als den Schöpfer zu ehren, ihm als dem Urheber alles Lebens und jeder guten Gabe zu danken, dann ist eine Anlage dazu im Leben jedes Menschen anzunehmen, so sehr sie auch im Einzelfall verschüttet sein mag.“

Pannenberg geht also grundlegend von einer Befähigung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott aus. Die Herrscherstellung des Menschen unter den übrigen Geschöpfen sieht er als einen Ausdruck dessen Nähe zu Gott (Pannenberg 1991:233). Das Herrschaftsverständnis entspricht bei Pannenberg dem Moltmanns. Die Fähigkeit zur Gottessuche schließt Tillich (1958:69) aus⁵⁰. Moltmann deutet die Erhaltung der Gottesbeziehung des Menschen, die zwar pervertiert, aber noch da ist, als Gnade (Moltmann 1985:238). Pannenberg versteht die Aussagen der Priesterschrift zur Schöpfung als Mann und Frau (Gen. 1, 27) eher als eine prinzipielle Gleichheit von Mann und Frau, indem die Gottebenbildlichkeit auf den Menschen ohne Unterschied der Geschlechtsdifferenzen, also auf beide Geschlechter gleichermaßen bezogen wird

⁵⁰ Tillich macht deutlich, dass menschliches Sein in Existenz, nicht in Essenz besteht. Damit bleibt die Frage nach der Endlichkeit, also letztlich der Ursprung der Notwendigkeit zur Gottessuche, vorerst unbeantwortbar (Tillich 1956:291).

(Pannenberg 1991:236). Er versteht sie also anders als Moltmann und Barth nicht als Entsprechung der Trinität. Die klare Trennung zwischen der gnadenhaften Gottähnlichkeit (*similitudo*) und der Gottebenbildlichkeit (*imago*) (Pannenberg 1991:243) wirft ein erstes Licht auf sein Problemverständnis. Der Zugang zum Problem der Sünde ist bei Pannenberg von der Einsicht geprägt, dass die Erbsündenlehre in der protestantischen (im 18. Jahrhundert) und der katholische Theologie (im 20. Jahrhundert) weggefallen ist, was für die evangelische Kirche, deren Frömmigkeit auf die Erlösungsgewissheit angelegt war, fatale Folgen hatte⁵¹. Eine Verlagerung des Sündenverständnisses zur „Tatsünde“ war wenig tragfähig, da es verbunden mit Moralismus dem Vorwurf des christlichen „Pharisäertums“ ausgesetzt war. In der Moderne wird der verlorene Begriff Sünde durch den des Bösen ersetzt, was in seiner Realität betroffen macht. Schlussendlich findet Pannenberg zu einem Sündenverständnis, dessen Wurzel in der reformatorischen Tradition als Unglauben bezeichnet wird. Glaube und Vertrauen können jedoch vom Menschen nicht vollzogen werden, weil sie das Gegenüber vorerst nicht kennen. Es bedarf in diesem Sinne der Offenbarung. Erst mit dem Gott der Offenbarung als Gegenüber wird die Vertrauenslosigkeit als Sünde im Sinne von Unglauben identifizierbar (Pannenberg 1991:266–290). Pannenberg sieht also das Handeln Gottes klar als erste Notwendigkeit und ebenso klar die Verlorenheit des Menschen. Darin entspricht er Tillich. So unterschiedlich die biblischen Vorstellungen im Einzelnen auch sein mögen, ist doch immer ersichtlich, „daß sich der Mensch von der Sünde gerade nicht distanzieren kann, sondern das Böse der Sünde als sein eigenes Böses erkennen muß, sei es als seine eigene Tat, sei es als Macht, die in ihm selber "wohnt" (Röm. 7, 17)“ (Pannenberg 1991:294).

Barth sieht die Gottebenbildlichkeit maßgeblich in der Schöpfung als Mann und Frau realisiert und rät davon ab, sich von dieser Art des Gebrauchs des Begriffs der *Gottebenbildlichkeit* zu entfernen und ihren Sinn in menschlichen Verhaltensweisen zu suchen. Er meint „Sie besteht nicht in irgendetwas, was der Mensch ist oder tut. Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre“ (Barth 1947:206–207). Die Gottebenbildlichkeit besteht erst in der Verhältnismäßigkeit von Frau und Mann zueinander. „Der Mensch kann und wird auf alle Fälle vor Gott und unter seinesgleichen nur darin Mensch sein, daß er Mann ist im Verhältnis zur Frau und Frau im Verhältnis zum Mann“ (Barth 1947:209). Aufgrund der geringen Differenzierungsmöglichkeit des Bildes

⁵¹ Als solche beschreibt Pannenberg (1991:266-267) einen Frömmigkeitstypus, der die Sünde als Voraussetzung des christlichen Erlösungsglaubens auf der Basis der Selbsterfahrung erneuern wollte und zwanghafte Züge annahm. Besonders die Erweckungsfrömmigkeit sieht Pannenberg in diesem Kontext kritisch.

Gottes im Alten Testament, die Barth erkennt, kann seiner Meinung nach schöpfungstheologisch keine biblische Rede vom Verlust der Gottebenbildlichkeit sein. Im Sündenfall verliert der Mensch die Gottebenbildlichkeit nicht, sondern es zeigt sich aufs Deutlichste die Angewiesenheit des Menschen auf Gott (Barth 1947:213):

„Der Zwischenfall, der Sündenfall des Mannes und der Frau, wird ja eintreten und zwischen ihre Schöpfung und ihr entsprechendes Sein aufhaltend und störend hineintreten und mit ihm der Zorn und die Strafe Gottes, die Verkehrung des Segens in Fluch. Es wird offenbar werden, daß der Mensch, der weder seiner Erschaffung noch seine Segnung selbst bewirkt und verdient und der vielmehr diese Verkehrung auf sich gezogen hat, keineswegs mächtig ist, diese auch nur zu ertragen, geschweige denn, sie rückgängig zu machen. Es wird sich nun erst offenbaren, dass er als Gottes Abbild und Nachbild ganz darauf angewiesen ist, seine Hoffnung ganz auf Gott zu setzen.“

Die reformatorische Rede vom Verlust der *imago Dei* ist nur insofern verständlich, dass sie diese als *rectitudo animae*, als Rechtschaffenheit der Seele versteht. Den Idealzustand des Menschen gab es und gibt es Barth zufolge weder im Alten, noch im Neuen Testament, womit auch kein Verlust dieses Idealzustandes möglich ist (Barth 1947:224–225). Das entspricht Tillich und Pannenberg. Als Problem in der Schöpfung beschreibt Barth das *Nichtige*, einen Fremdkörper in Gottes Schöpfung, mit dem allein Gott gewachsen ist (Barth 1950:327–333). Das Nichtige tritt nicht als Gegenüber Gottes auf, sondern entfaltet seinen Charakter als die Verkehrung der Gnade (Barth 1950:407):

„Was Gott positiv will, [...] das ist seine Gnade: die freie Güte der Herablassung, in der er selbst sich seines Geschöpfes annehmen, sich ihm solidarisch machen, ihm selbst gegenwärtig, selbst sein Garant, Helfer und König sein und eben damit sein bestes Wirken will. [...] Was Gott nicht will [...] Dieses gnadenfremde, gnadenwidrige, gnadenlose Sein ist das Sein des Nichtigen.“

Gottes Erhaltung der Geschöpfe ist die Bewahrung vor der Überwältigung durch die Übermacht des Nichtigen (Barth 1950:328).

3.2.1.3. INKARNATION UND ERLÖSUNG

Moltmann führt seine Betrachtung weiter und beginnt sie mit einer dogmatischen Feststellung zur *imago Christi*: „Die wahre Gottebenbildlichkeit steht nicht am Anfang, sondern am Ziel der Geschichte Gottes mit der Menschheit und ist als Ziel jenem Anfang und jedem Moment dieser Geschichte präsent“ (Moltmann 1985:231). Es folgt eine Analyse der Verwendung des Begriffs der Gottesebenbildlichkeit im Neuen Testament.

Paulus verwendet den Begriff zur Darstellung des Auferstandenen (Moltmann 1985:231). Nach 2. Kor. 4, 4 ist Christus die Herrlichkeit Gottes. Das begründet die Hoffnung auf den Neubeginn der Schöpfung. Im Kolosserbrief wird der paulinischen Auferstehungstheologie gefolgt (Moltmann 1985:231). Christus ist *das* Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene von den Toten (Moltmann 1985:231–232):

„Gott erscheint in seinem vollkommenen Bild, Gott herrscht durch sein Bild, Gott versöhnt und erlöst durch sein Bild auf Erden. Weil [so] durch Christus die neue, wahre Schöpfung beginnt, darum muß Christus schon das Geheimnis der Schöpfung im Anfang sein. Das Frühe wird im Licht des Späten verstanden und der Anfang von der Vollendung her begriffen.“

Moltmann beschreibt den Menschen weiter in den Kategorien der Gottebenbildlichkeit. Er verdeutlicht an Ps. 106, 20 und Röm. 1, 23 den Verlust oder die Verkehrung der Gottebenbildlichkeit, insbesondere der Herrlichkeit (Moltmann 1985:232): „Vergöttert der Mensch nicht Gott, sondern Geschöpfe, dann wird er ihnen ähnlich, sowohl in seiner Natur, wie in seinem Verhalten. Vergöttert er Tiere, so wird er »tierisch« und unmenschlich.“ Wiederherstellung und Neuschöpfung ereignen sich in der Glaubensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus. Er ist das Bild Gottes. In der Glaubensgemeinschaft wird der Mensch zum Bilde Christi und damit zum ursprünglich gemeinten Bild Gottes. Moltmann sieht dieses Geschehen als Prozess, als einen *Weg der Heiligung* zwischen Rechtfertigung und Verherrlichung. Der neue Mensch – die Ebenbildlichkeit Gottes in der Ebenbildlichkeit des Sohnes – muss angezogen werden (vgl. Eph. 4, 24 und Kol. 3, 10). „Gottebenbildlichkeit ist also Gabe und Aufgabe, Indikativ und Imperativ“ (Moltmann 1985:232). Die Vollendung beschreibt Moltmann analog der priesterschriftlichen 6-Tage-Schöpfung als Sabbat. Er versteht die Vollendung in diesem Sinne als die Ruhe Gottes in der Schöpfung, also als Vereinigung von Schöpfer und Geschöpf (Moltmann 1985:290).

Tillich versteht Jesus als den Christus. Er besteht darauf, dass ein jesuanisches Christusbekenntnis die christliche Botschaft ausmacht (Tillich 1966:107). Dass Jesus der Christus ist, dass Jesus der Mensch gewordene Gott ist, macht Jesus zum Sein-Selbst in der Welt. Er repräsentiert Gott den Menschen gegenüber, nicht umgekehrt. „Er zeigt vielmehr, was Gott wünscht, daß der Mensch sei. Er zeigt denen, die unter den Bedingungen der Existenz leben, was der Mensch essentiell ist und darum sein sollte“ (Tillich 1966:103). Jesus als das eigentliche Ebenbild Gottes in diesem Sinne zu betrachten, entspricht Moltmann, Pannenberg und Barth. Tillich fasst das Erscheinen des Sein-Selbst als Offenbarung und damit Offenbarung als Erlösung. Universale Erlösung ist in der konkreten Offenbarungsgeschichte an allen Orten und zu allen Zeiten. Ihre Mitte ist Jesus der Christus. „Offenbarung ist die ekstatische Manifestation des *Seinsgrundes* in Ereignissen, Personen und Gegenständen, [...] In ihnen ist die Macht des Seins gegenwärtig [...] und bringt Erlösung, wo sie ernsthaft aufgenommen wird“ (Tillich 1966:180). In Jesus hat sich die eschatologische Erwartung im Prinzip erfüllt. „Diejenigen, die an ihm teilhaben, haben am Neuen Sein teil, wenn auch unter den Bedingungen der existentiellen Situation und daher nur fragmentarisch und in Erwartung“ (Tillich

1966:129–130). Das *Neue Sein* beschreibt Tillich in drei Charakteren. Er benennt die *Erlösung als Teilnahme am Neuen Sein (Wiedergeburt)* (Tillich 1958:189–190), wobei er die Merkmale vor allem als gegensätzlich zur Verlorenheit beschreibt: „Glaube statt Unglaube, Hingabe statt *hybris*, Liebe statt Konkupiszenz“ (Tillich 1958:190). *Erlösung als die Annahme des Neuen Seins (Rechtfertigung)* (Tillich 1958:190–192) wirft die Frage auf, ob diese der Wiedergeburt folgt oder vorangeht. Sie wird diskutiert, aber nicht schlussendlich beantwortet. Tillich macht an dieser Stelle wiederholt deutlich, dass der Grund für Rechtfertigung allein Gottes Gnade ist und in keiner Weise durch Glauben verdient, werden kann. Glaube ist von Gott im Menschen gewirkt. Zuletzt betrachtet er die *Erlösung als Umwandlung durch das Neue Sein (Heiligung)* (Tillich 1958:193–194) und macht deutlich, dass diese grundlegend von der Teilhabe an Neuen Sein abhängt⁵². Das Symbol des Kreuzes versteht Tillich als das Ereignis, in dem die Geschichte des Christus ihren Sinn entfaltet. Es kann nur in Kombination mit dem Symbol der Auferstehung verstanden werden. Diese Doppelheit bringt die universale Bedeutung von Jesus als Christus zum Ausdruck (Tillich 1958:171–178).

Pannenberg sieht Jesus, wie die anderen Theologen, nicht nur als den *neuen Adam*, sondern als das eigentliche Ebenbild Gottes. Er spannt eine Linie von der Schöpfung zur Inkarnation, wobei diese durch die Sünde gebrochen ist (Pannenberg 1991:334). Das Bild dieses zweiten Adam sollen alle tragen (1. Kor 15,49), nach ihm soll „der Mensch jetzt „erneuert“, neugestaltet werden (Kol 3,10). [...] die Grundlage dafür ist die Erscheinung des neuen, unvergänglichen Lebens in der Auferstehung Jesu“ (Pannenberg 1991:252–253), was auch allen Theologen entspricht. An diesem neuen Leben sollen die Glaubenden teilhaben. Diese Teilhabe wird dadurch verbürgt, dass sie „jetzt schon durch die Kraft des Geistes den neuen Menschen anziehen (vgl. 1. Kor 15, 53f, Gal. 3,27)“ (Pannenberg 1991:253). Sichtbar wird dies in konkreten Tugenden⁵³. Das Ziel der Schöpfung sieht Pannenberg (1991:92) in der Inkarnation erfüllt: „Die Teilhabe der Geschöpfe an der trinitarischen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater ist in der Sicht christlicher Theologie das Ziel der Schöpfung. An der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth wird das offenbar.“ Diese Gemeinschaft wird Pannenberg (1993:268) zufolge in der Taufe konstituiert.

Nach Barth werden anthropologische Aussagen erst mit der Betrachtung Jesu möglich, in ihm haben wir als Menschen es auch unmittelbar mit der Existenz Gottes zu tun. Damit ist

⁵² Dieser Dreischritt erinnert nicht in Gänze, jedoch in Ansätzen an die Umformungsebenen Waaijmans.

⁵³ In Bezug auf Kolosser 3,12 nennt Pannenberg (1991:253) Gerechtigkeit, wahre Reinheit, Erbarmen, Güte, Milde und Großmut, sowie die von Jesus Christus gelehrt und gelebte Liebe.

Jesus *das* Ebenbild Gottes, wie bei Moltmann, Tillich und Pannenberg. Die Tatsache, dass Jesus ganz Mensch ist, ändert die menschliche Existenz. Wir wären anders Mensch, wenn er nicht ganz Mensch wäre. In seinem Menschsein stellt er uns vor unser göttliches Gegenüber. Jesus tritt darin aus der Reihe der Geschöpfe, dass er ganz Gottes Gegenüber ist. Von daher bekommt menschliches Leben seine Bestimmung: mit Gott zusammen sein (Barth 1948:158–161). Die Inkarnation ist der tiefste Ausdruck der Liebe Gottes (Barth 1947:53–54):

„Im Blick auf diesen Seinen Sohn, der Mensch und Träger der menschlichen Sünde werden sollte, hat Gott den Menschen und mit dem Menschen seine ganze Welt von Ewigkeit her, noch ehe er sie schuf, geliebt, trotz und in ihrer ganzen Niedrigkeit, Nicht-Göttlichkeit, ja Wider-Göttlichkeit - und hat er sie geschaffen: darum weil er sie liebte in seinem eigenen Sohn, welcher als der wegen ihrer Sünde Verworfenen und Getöteten vor seinen ewigen Augen stand.“

Das Nichtige ist wie gesagt Gegner Gottes und bedroht als Problem der Schöpfung das Heil der Geschöpfe. In erster Linie bedroht es jedoch die Ehre Gottes. Es zeigt sich in Gestalt von Übel, Tod, Leid, Not und Sünde und Schuld. Es ist nach Barth Gottes Sache, gegen das Nichtige zu streiten und auch dann, wenn Gott den Menschen einbezieht, bleibt es sein Streit, den er zum Sieg führen wird (Barth 1950:407–410). Barth wird nicht müde, in seinen Ausführungen zu Jesus als dem endgültigen Sieger zu betonen, dass es allein Gottes Werk ist, in das der Mensch zwar einbezogen werden, an dem er aber keinen Anteil haben kann. Der Sieger ist Jesus und als solcher ist der Sieg pure Gnade und reines Geschenk an die Menschen (Barth 1950). Das Erlösungsverständnis Barths unterscheidet sich im gleichen Maße von Moltmann, Tillich und Pannenberg, wie es das Sündenverständnis tut. Er bringt als einziger das *Nichtige* ins Spiel. Damit verlagert sich der Schauplatz des Problems und auch der Lösung.

3.2.1.4. TRINITARISCHE SCHÖPFUNG

Nach dieser grundlegenden Spurensuche nach dem „Wer“, in der bereits wesentliche Aussagen zur Problematik und deren Lösung benannt wurden, gilt es sich nun dem „Wo“ in besonderer Weise zu widmen. Moltmanns Darstellung zur Schöpfung der Welt, welche ohne weitere Begründungsnotwendigkeit die physikalische Verortung des Menschen ist, wird aus verschiedenen Perspektiven gedacht. Zum einen betrachtet Moltmann aus der Schöpferperspektive und betont dabei insbesondere die Verschiedenheit der Welt von Gott, als der von Gott aus dem Nichts, *creatio ex nihilo*, geschaffenen (Moltmann 1985:85):

„Gott hat die Welt gewollt. Sie ist darum nicht von göttlichem Wesen und auch kein Ausfluß seines ewigen Seins, sondern das konkrete Ergebnis seiner Willensentscheidung. Als Ergebnis göttlichen Schaffens sind Himmel und Erde weder göttlich noch dämonisch, weder ewig wie Gott selbst, noch sinnlos und nichtig. Sie sind kontingent. Sie sind sein gutes Werk, an dem er Wohlgefallen hat, nicht mehr, aber auch nicht weniger.“

Dabei ist die Entscheidung Gottes, die Welt zu schaffen, eine Entscheidung aus Liebe. Schöpfung ist *creatio ex amor Dei*, eine Mitteilung seiner voraussetzungslosen Liebe. Als weitere Perspektive der Welt entwickelt Moltmann bereits in der Einführung, in den Leitideen seiner ökologischen Sichtweise ein Verständnis für die Immanenz Gottes in der Welt. Er verdeutlicht dabei, dass sich in der Entstehungszeit der Jahweglauben von pantheistisch denkenden Naturreligionen abzugrenzen hatte und so die Differenz von Gott und Welt in den Vordergrund geriet (Moltmann 1985:27). Es galt also vorerst die *Welttranszendenz* Jahwes zu verstehen. Aus Sicht Moltmanns ist Welterschöpfung jedoch mehr als Weltverursachung. Es geht um ein Gegenüber von Gott und Welt. Dieses findet in der Transzendenz Gottes – also in seinem Schaffen, Bewahren, Erhalten und Vollenden – Ausdruck. Es wird aber auch in seiner Immanenz – seinem Einwohnen, Mitleiden, Teilnehmen, Begleiten, Erdulden, Erfreuen und Verherrlichen – ausgedrückt. Das Gegenüber von Gott und Welt ist in der trinitarischen Schöpfungslehre Moltmanns nicht zur Abgrenzung, sondern als Beziehungsbegriff gedacht, es geht um „eine kosmische Lebensgemeinschaft zwischen Gott, dem Geist und allen seinen Geschöpfen“ (Moltmann 1985:28). Schöpfung ist also mehr als das Rufen Gottes aus dem Nichts. Es ist gleichfalls die Hingabe Gottes an die Welt (Moltmann 1985:29):

„Gott schafft die Welt und geht zugleich in sie ein. Er ruft sie ins Dasein und manifestiert sich zugleich durch ihr Dasein. Sie lebt aus seiner schöpferischen Kraft und er lebt in ihr. Steht Gott als der Schöpfer seiner Schöpfung gegenüber, dann steht er also sich selbst gegenüber. ... Der welttranszendente und der weltimmanente Gott sind ein Gott.“

Die Immanenz Gottes, wie Moltmann sie darstellt, bildet eine wesentliche Grundlage für ein Weltverständnis, das die Welt nicht nur als Materie sieht, und bildet insofern eine wesentliche Grundlage zur ökologischen Schöpfungslehre.

Tillichs Darstellung zu Transzendenz und Immanenz Gottes, und damit zum grundlegenden Verhältnis zueinander, wird aus Gott als dem Sein Selbst abgeleitet. „Als Macht des Seins transzendiert Gott jedes Seiende und die Totalität alles Seienden, die Welt. [...] Das Sein-Selbst transzendiert jedes endliche Sein unendlich. [...] Andererseits partizipiert alles Endlich am Sein-Selbst und seiner Unendlichkeit“ (Tillich 1956:275). Ein grundlegendes Verständnis von Transzendenz und Immanenz ist also bei Tillich bereits in der Kategorie des „Seins“ gegeben. Geschöpf sein heißt beides, „wurzeln im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens und sich selbst verwirklichen in Freiheit“ (Tillich 1956:295). In der kreatürlichen Freiheit fallen Schöpfung und Sündenfall zusammen. Deshalb geht Tillich davon aus, dass vollkommen entfaltete Geschöpflichkeit gefallene Geschöpflichkeit ist, insofern, dass sie außerhalb des schöpferischen Grundes

göttlichen Lebens lebt (Tillich 1956:294). Das gilt auch für die Welt, welche nach Tillich mit dem Menschen gefallen ist.

Pannenberg verwendet in seiner Systematischen Theologie nicht die Termini Transzendenz und Immanenz, um das Gott-Welt-Verhältnis zu beschreiben. Nichts desto trotz stellt er es dar. Im Schwerpunkt geschieht dies in der trinitarischen Auseinandersetzung, die an sich gleich noch fokussiert wird. Es ist allenfalls klar ersichtlich, dass Pannenberg sowohl von einer Transzendenz Gottes ausgeht, sonst wäre kein trinitarisches Schöpfungsverständnis möglich, als auch von Immanenz, wenn der Geist als das erhaltende Element der Schöpfung vorgestellt wird (Pannenberg 1991:96–138). Den Höhepunkt der Immanenz sieht Pannenberg (1991:82) in der Inkarnation, „indem sich der Logos mit einem einzelnen, von allen andern unterschiedenen Geschöpf so verband, daß er mit ihm definitiv eins geworden ist“.

Auch Barth arbeitet nicht mit den Termini Transzendenz und Immanenz. Bei ihm wird der Wert des Menschen in der Schöpfung betont, welche er jedoch, wie dargestellt, als außer- oder sogar widergöttlich beschreibt. Dementsprechend ist auch seine Aussage zur Welt nicht vom Gedanken der Einwohnung Gottes durchzogen. Die Welt hat eher einen Rang der grundlegenden Verschiedenheit. „Denkt man sich die übrige Kreatur ohne den Menschen, so wäre ihr Begriff wohl der eines Gott gegenüber Anderen, aber nur im Sinne eines von Gott Verschiedenen, nicht im Sinne eines Gott gegenüber Zweiten“ (Barth 1947:206).

Moltmann versteht Schöpfung grundsätzlich trinitarisch. So finden auch Sohn und Geist in seiner Schöpfungstheologie ihren Platz, der Sohn im Sinne der Schöpfungsmittlerschaft. Er bezieht sich dabei vor allem auf den Kolosserbrief und den Johannesprolog. Er schlussfolgert: „Ist Christus der Grund des Heils für die ganze Schöpfung, für die sündigen Menschen und die »geknechtete Kreatur«, dann ist er auch der Grund für die Existenz der ganzen Schöpfung, Mensch und Natur“ (Moltmann 1985:106). Der Geist wird als die Schöpferkraft Gottes benannt und auch als zur eschatologischen Heilserfahrung zugehörig beschrieben (Moltmann 1985:107).

Tillich erklärt zwar, dass jede christliche Rede von Trinität bei Jesus als dem Christus beginnen müsse. Es ist seiner Meinung nach jedoch grundlegender, sie im Sein Gottes zu verankern (Tillich 1956:289). Die Schöpfungslehre Tillichs bezieht sich in erster Linie auf Gott als das *Sein-Selbst*. Das trinitarische Dogma wird an anderer Stelle ausführlich behandelt (Tillich 1966:328–337). In Bezug auf die Schöpfung bringt er vor allem zum Ausdruck, dass Gott als Geist Leben ist. „Der Satz, daß Gott Geist ist, bedeutet, daß *Leben*

als Geist das alles umfassende Symbol für das göttliche Leben ist“ (Tillich 1958:288). Insofern ist Schöpfung bei Tillich (1958:289) nicht ohne Geist denkbar und auch nicht ohne Logos. Eine Skizze trinitarischer Schöpfung wird jedoch nicht deutlich gezeichnet.

Pannenberg versteht Schöpfung grundlegend trinitarisch und zieht dabei die Gedanken Barths und Moltmanns ein (Pannenberg 1991:35). Die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen bildet dabei die Basis zur Vielfalt der Schöpfung (Pannenberg 1991:35–38). Als Schöpfungsmittler ist der Sohn der Logos der ganzen Schöpfung (Pannenberg 1991:39–44). Damit gemeint ist, dass die Schöpfungsmittlerschaft des „Sohnes [...] nicht nur als *strukturelles Urbild* (und in diesem Sinne Logos) der Bestimmung alles geschöpflichen Seins zur Gemeinschaft mit Gott durch Annahme der eigenen Unterschiedenheit von ihm [ist], sondern darüber hinaus auch als Ursprung des Daseins geschöpflicher Wirklichkeit [verstanden werden muss]“ (Pannenberg 1991:44). Pannenberg bezieht die „trinitarische Durchführung der Schöpfung“ (Pannenberg 1991:49) auf die Schöpfung in allen Ebenen, der Geist ist in diesem Sinne der lebenseinhauchende Erhalter aller Dinge (Pannenberg 1991:96).

Barth entfaltet seine Grundgedanken zur Schöpfung ausgehend vom ersten Artikel des Credo (Barth 1947:1–43). Damit rückt unwillkürlich der Vater als Schöpfer in den Fokus der Betrachtung. Dass er insgesamt eine trinitarische Schöpfungsvorstellung besitzt, wird jedoch deutlich. In Jesus wird die Schöpfung als solche erkannt (Barth 1947:29). Barth versteht die Schöpfung als grundlegend trinitarisch zu betrachten. Eine nicht trinitarische Betrachtungsweise würde aus dem trinitarischen Gott drei Götter machen (Barth 1947:47).

3.2.1.5. ZWISCHENÜBERLEGUNG

In der systematischen Ausarbeitung der verschiedenen Sichtweisen von Schöpfungstheologien innerhalb der evangelischen Konfession stand ich vor einigen Herausforderungen. Zum ersten wurde schnell deutlich, dass das grundlegende Verständnis von Schöpfungstheologie zwar geteilt wird, aber die bearbeiteten Inhalte differieren. Aus den unterschiedlichen Auslegungen Barths und der übrigen Theologen bezüglich des dreiteiligen Schöpfungsgeschehens ergibt sich eine Schwierigkeit für die Darstellung der Geschichte im Plot-Modell. Nach Barth endet die Schöpfungsgeschichte als solche nach der ersten Sequenz. Eine Brücke ist jedoch dadurch zu schlagen, dass Barth die adäquaten Themen unter dem Vorzeichen der Heilsgeschichte darstellt. Es ist eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte in drei Sequenzen also möglich, ab der zweiten bedarf es jedoch der Differenzierung als Schöpfungs- und/oder Heilsgeschichte. Einige markante Themen, welche auch zur Beantwortung der weltanschaulichen Schlüsselfragen beitragen, konnten

gefunden werden. Die Fragen „Wer sind wir?“ und „Was ist das Problem?“ wurden unter dem Stichwort *Mensch und Gottebenbildlichkeit* untersucht. In allen Quellen ist dabei die Rede vom Menschen als Bild Gottes. Das Verständnis von Gottebenbildlichkeit ist jedoch so grundlegend verschieden⁵⁴ ausgeführt, dass die Verwendung des Begriffs, will eine Klarheit erreicht werden, entweder ausgeschlossen oder jeweils näher definiert werden muss. Ich werde den Begriff im Sinne der Einleitung jeweils näher definieren. Grundlegend gemeinsam ist den Quellen das Schöpfungsziel⁵⁵, auch wenn Uneinigkeit über den Ur-Zweck besteht. Das Schöpfungsziel lässt sich kurz als die Gemeinschaft von Schöpfer und Schöpfung beschreiben, wobei dem Menschen Barth zufolge darin ein Primat zukommt. Das Problemlösungsverständnis entscheidet sich mit dem Problemverständnis und damit auch mit dem Gottebenbildlichkeitsverständnis. Grundlegende Gemeinsamkeit aller Quellen ist die Angewiesenheit auf das Handeln Gottes und die menschliche Unfähigkeit zur Selbsterlösung – auch wenn Ansätze der Sehnsucht benannt werden. Dies muss auch in den Fokus der Problemlösungsantwort rücken. Drei der Quellen entwickeln eine Vorstellung von der Immanenz Gottes in der Schöpfung. Bei Barth scheint die Transzendenz betont, welche von den anderen aber nicht ausgeschlossen, sondern gleichermaßen als wichtig angesehen wird. Nachdem nun die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten noch einmal in aller Kürze zusammengefasst wurden, ist der nächste Schritt für die evangelische Schöpfungstheologie die Beantwortung der weltanschaulichen Schlüsselfragen.

3.2.2. ANTWORTEN AUS EVANGELISCHER PERSPEKTIVE

Aus den dargestellten Zusammenhängen, lassen sich die Schlüsselfragen wie angestrebt beantworten. Nachfolgend wird dies aufgrund der oben recht umfangreich getätigten Ausführungen in aller Kürze geschehen⁵⁶.

Wer sind wir?

Wir vom trinitarischen Gott, im Logos und im Geist als Frau und Mann zur *imago Dei*, als Mensch und/oder als Repräsentanz Gottes und als Spiegel seiner Herrlichkeit, zur Gemeinschaft mit dem Schöpfer geschaffen.

⁵⁴ Moltmann fasst einen eigenen Entwurf als Menschenverhältnis Gottes, Barth reduziert auf das bloße Mensch sein als Frau und Mann, Pannenberg sieht es als ursprünglich nicht verfügbar, Tillich definiert darin die Freiheit zum Fall...

⁵⁵ Moltmann sieht als letztes Ziel das Wohnen Gottes bei den Menschen. Barth nimmt dieses Anliegen bereits am Beginn auf. Tillich und Pannenberg sehen zwar den eigentlichen Zweck als außerhalb der Zeit und damit als unergründlich, gestehen jedoch die Wirklichkeit zu, dass Gottes Handeln in die Gemeinschaft mit den Menschen drängt.

⁵⁶ Durch die zusammengefassten Kurzantworten auf die weltanschaulichen Schlüsselfragen klingen die Antworten sehr einfach. Diese Einfachheit wäre jedoch falsch verstanden wenn sie als banal wahrgenommen würde. Sie entspricht einem Verifizierungskriterium nach Wright, wie es in Kapitel 2.3.2.1. beschrieben worden ist.

Wo sind wir?

Wir sind in der Welt, in die Gott eingeht und der er in Liebe gegenübersteht, in der er schöpferisch und/oder heilsgeschichtlich wirkt und die er zur Vollendung führen wird.

Worin besteht das Problem?

Der Mensch ist nicht in der vollständigen Gemeinschaft mit Gott als wirkliche *imago Dei* vollendet und besitzt als Sünder nicht die Kraft, dem Nichtigen zu entgehen. Er ist auf das eingreifende Handeln Gottes angewiesen. Das Nichtige bedroht die Herrlichkeit Gottes.

Wie kann das Problem gelöst werden?

Gott ist als Schöpfungs- oder Heilshandelnder in der Geschichte, und versöhnt in Christus (der wahre *imago Dei* ist) die Menschen. Zur *imago Christi* können sie fortan in der Gemeinschaft mit Christus reifen, indem sie seiner anteilig werden. Er wird am Ende die Menschen und den ganzen Kosmos ihrer Bestimmung zuführen und die Schöpfung vollenden. Jesus ist Sieger über das Nichtige, damit wird vollkommene Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Schöpfung sein. Mit dem Sieg über das Nichtige ist die Herrlichkeit Gottes nicht mehr bedroht.

3.2.3. EVANGELISCHE SCHÖPFUNGSSTORY IM PLOT-MODELL

Auf der Grundlage der oben durchgeführten Analyse und der Antworten, die sich daraus ergeben haben, ist es nun möglich, die evangelische Schöpfungstheologie in das bereits vorgestellte Plot-Modell NT Wrights zu fassen. Damit wird eine Vergleichbarkeit der schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauungen erreicht. Wie oben benannt wird die Story in drei Szenen aufgeteilt.

3.2.3.1. EINFÜHRENDE SEQUENZ

Die einführende Sequenz, nach Moltmann die Schöpfung Gottes im Anfang, sieht auf der Basis der Antworten wie folgt aus⁵⁷:

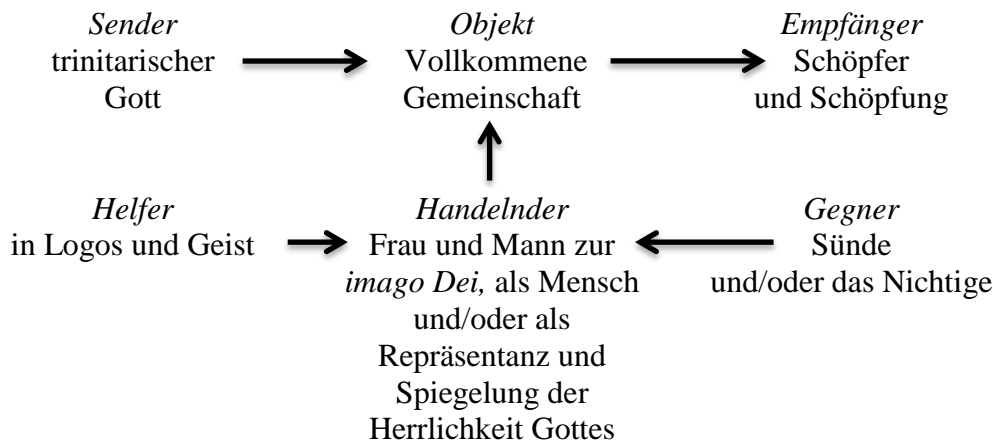


ABBILDUNG 6: ERSTE SZENE DER EVANGELISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Der trinitarische Gott (Sender) entschließt sich aus Liebe zur Schöpfung in Christus und Geist (Helfer) von Frau und Mann zur *imago Dei*, als Mensch und/oder als Repräsentanz und Spiegelung der Herrlichkeit Gottes (Handelnder) zur vollkommenen Gemeinschaft (Objekt) für Schöpfer und Schöpfung (Empfänger). Die Handlung wird dadurch bedroht, dass die Sünde und/oder das Nichtigte (Gegner) dem Menschen als nicht überwindbar entgegensteht und so keine vollkommene Gemeinschaft und keine wahre *imago Dei* als Mensch und/oder als Repräsentanz und Spiegelung der Herrlichkeit Gottes ist. Die Aufstellung des Menschen als Handelnden, bezieht sich hier nicht auf das Schöpfungshandeln (was als Helfer dargestellt wird) sondern auf das Handeln zum Objekt.

⁵⁷ Zur Erleichterung der Lesbarkeit werden die Grundkategorien des Plot-Modells jeweils *kursiv* vorangestellt.

3.2.3.2. HAUPTSEQUENZ

Die zweite Sequenz ist in innerkonfessioneller Pluralität Schöpfungs- und/oder Heilshandeln:

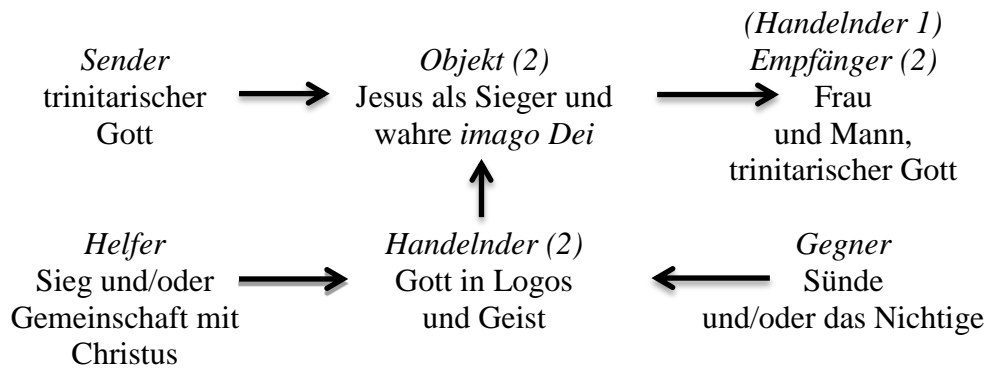


ABBILDUNG 7: ZWEITE SZENE DER EVANGELISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Der trinitarische Gott (Sender) kommt in Logos und Geist (Objekt 2) als Sieger und wahre *imago Dei* in die Welt (Objekt 2) und schafft so den Sieg und die Gemeinschaft mit Christus (Helfer) wodurch das Nichtige und die Sünde (Gegner) überwunden sind. Frau und Mann (Empfänger) wird durch den Sieg die Gemeinschaft mit Christus (Helfer) und letztlich die *imago Christi* möglich. Die Herrlichkeit des trinitarischen Gottes (Empfänger) ist nicht mehr bedroht.

3.2.3.3. ABSCHLIEBENDE SEQUENZ

Die dritte Sequenz zeigt die Schöpfung Gottes und/oder sein Heilshandeln in der Endzeit:

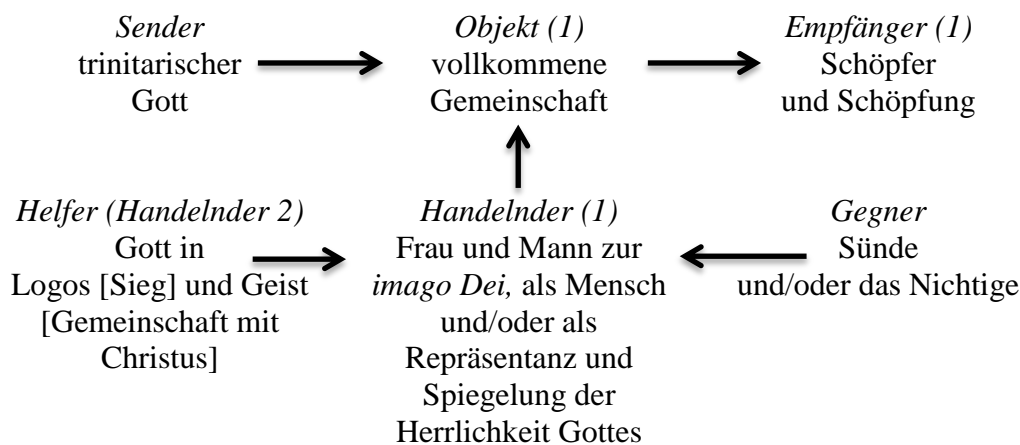


ABBILDUNG 8: DRITTE SZENE DER SCHOEPFUNGSSTORY MOLTMANNS

Der trinitarische Gott (Sender) erringt als Logos den Sieg und schafft im Geist die Gemeinschaft mit Christus (Helfer) wodurch Frau und Mann zur *imago Dei*, als Mensch und/oder als Repräsentanz und Spiegelung der Herrlichkeit Gottes (Handelnder) in die

vollkommene Gemeinschaft (Objekt) von Schöpfer und Schöpfung (Empfänger) kommen. Die Sünde und/oder das Nichtige (Gegner) sind/ist überwunden.

3.2.4. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN

Evangelische Schöpfungstheologie erweist sich als tatsächlich einem enormen innerkonfessionellen Pluralismus unterliegend. Nichts desto trotz konnten wesentliche gemeinsame Grundlinien innerhalb der Konfession ausfindig gemacht werden. Dabei habe ich Wert darauf gelegt, Verschiedenheiten nicht zu harmonisieren, sondern als Verschiedenheiten erkennbar zu erhalten. Man mag mir damit vorwerfen, dass keine einheitliche Darstellung entstanden ist. Das war jedoch auch nicht das Anliegen. Aufgabe war es, eine Tendenz der vorherrschenden Wirklichkeit abzubilden. Dass dabei der Betrachtungswinkel eine entscheidende Rolle spielt, steht außer Frage. Mit Barth und Tillich sind zwei wesentlich dogmatisch prägende Quellen des vergangenen Jahrhunderts einbezogen worden. Mit Moltmann und Pannenberg wurden weitere Hauptwerke der evangelischen Systematik aufgenommen. Ich hoffe mit der Auswahl und dem damit entstandenen Ergebnis der Wirklichkeit ein Stück gerecht geworden zu sein. Das Plot-Modell Wrights bietet nach der getätigten Analyse, also rückblickend, einen guten Rahmen zur Darstellung der schöpfungstheologischen Story. Der Zwischenschritt, Antworten auf weltanschauliche Fragen zu geben, war notwendig, um die Schöpfungstheologie in diesem Modell erfassen zu können. Für die evangelische Sichtweise stehen damit inzwischen zwei der vier Weltanschauungskategorien zur Verfügung. Symbol und Praxis werden Gegenstand der Untersuchung im nächsten Kapitel sein.

3.3. RÖMISCH-KATHOLISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE

Die Erarbeitung der römisch-katholischen Schöpfungstheologie wird nicht in der gleichen Unvoreingenommenheit geschehen können wie die der evangelischen, da durch die bisher geleistete Arbeit schon Vorzeichen vorhanden sind. Dennoch soll sie in relativer Unabhängigkeit versucht werden.

3.3.1. GRUNDLINIEN IM INNERKONFESSIONELLEN DISKURS

Für die Suche nach Schöpfungstheologie im römisch-katholischen Kontext, orientiere ich mich, wie im zweiten Kapitel beschrieben, an Kehls diesbezüglicher Monographie (Kehl 2008), für die sich ein inhaltlicher Abriss im Anhang findet. Kehls Vorgehen ist also themenbestimmend. Die Inhalte werden innerkonfessionell diskutiert, um dann die weltanschaulichen Schlüsselfragen aus römisch-katholischer Perspektive beantworten und die Schöpfungsstory erzählen zu können.

3.3.1.1. TRANSZENDENZ UND IMMANENZ IN TRINITARISCHER SCHÖPFUNG

Als Kernproblematik oder Gretchenfrage der Schöpfungstheologie beschreibt Kehl das Paradox von Transzendenz und Immanenz Gottes. Auf der Basis seiner vorherigen Analysen fragt er (Kehl 2008:238): „Behalten Gott und Welt [...] wirklich ihre Eigenart als etwas radikal voneinander Verschiedenes und doch untrennbar miteinander Verwobenes?“ Zur Beantwortung wird Gott als das ganz Andere, weil das nicht Andere betrachtet. Bereits Meister Eckhart und nach ihm viele weitere (u.a. von Balthasar, Guardini, Greshaake) erklären, „dass Gott vor allem deswegen das *ganz* Andere [...] im Unterschied zur Welt und zu allem in ihr sei, weil er das Nicht-Andere [...] zu ihr sei“ (Kehl 2008:239). Gott enthält in sich alle Unterschiede und Andersartigkeiten, aus Ihm kommen sie und in Ihn fallen sie. Die Verschiedenheit der Dinge in der Welt zueinander ist nicht auflösbar. So ist die Seele zum Beispiel nicht der Leib, obwohl beide unauflösbar miteinander verbunden sind. In dieser Weise lässt sich jedoch nicht von Gott sprechen. Gott ist nach Augustinus, als Quelle jeden Seins, Jedem innerlicher, als es sich selbst innerlich ist und höher als sein Höchstes. Diese einzigartige Immanenz Gottes bildet die Grundlage für die Andersartigkeit Gottes (Kehl 2008:239): „Darum wohnt allein Gott allem Geschaffenen so *intim* inne, dass er sich von ihm »ganz anders« unterscheidet als die geschaffenen Dinge voneinander.“ Um diese komplexen Zusammenhänge anschaulicher zu verdeutlichen, führt Kehl den Begriff des christlich verstandenen Pan-en-theismus (alles *in* Gott) ein. Er bezieht sich dabei auf die paulinischen Hinweise bei der Areopagrede („In ihm leben wir“, Apg. 17, 28) und den Christushymnus („In ihm ist alles geschaffen“, Kol. 1, 16). Christlicher Panentheismus macht dabei für Kehl (2008:240) nur Sinn,

„insofern Gott immer schon nichts anderes ist als Raum gewährende und Frei-gebende *Liebe*. [...] Als reine Liebe und nichts als Liebe vermag Gott ohne jede Beschränkung seiner Größe und Macht dem anderen seiner selbst, der endlichen Welt, immer schon den Raum einzuräumen, den sie braucht, um existieren zu können; und zwar ohne dass sie dabei im Göttlichen aufginge, von ihm »aufgesogen« würde oder in eine entfremdete, ihre Eigenständigkeit einengende Heteronomie von Gott geriete.“

Um die Möglichkeit des christlichen Panentheismus zu erklären und ihn theologisch zu verorten, wird der dreieine Gott als Schöpfer der Welt betrachtet. Dazu wird die Aussage „Gott ist Liebe“ (1. Joh. 4,8) trinitarisch ausgelegt. Gott ist Liebe und zwar immer schon. Er bedarf nicht der Schöpfung, um etwas zum Lieben zu haben, sondern sie ist sein innerstes Wesen. „Gott schafft die Welt nicht, *um* sie lieben zu können, sondern *weil* er immer schon Liebe ist und weil er die Welt an der überschwänglichen Freude dieser Liebe teilhaben lassen will“ (Kehl 2008:241). Kehl arbeitet anhand verschiedener Begebenheiten aus dem Leben Jesu die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist heraus, um in der Verschiedenheit doch die Einheit zu finden. Er resümiert (Kehl 2008:242): „Der eine, als reine Liebe verstandene Gott existiert dann nur in der Weise sich wechselseitig aufeinander

beziehender Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist.“ Wenn Gott in diesem Sinne geschehende Liebe oder in Anlehnung an Gisbert Greshake (2007) „communio“ ist, dann kennt Gott in sich selbst bereits das Verschiedene, die Differenziertheit. Damit ist die Grundlage gelegt, um Schöpfung im Raum der dreieinen Liebe Gottes zu verstehen (Kehl 2008:243):

„Wenn Gott in sich selbst schon immer Leben in Beziehung ist, wenn er sein Wesen nur in Einheit und Verschiedenheit dreier gleich wesentlicher Beziehungen verwirklicht, dann gibt es in Gott immer schon Raum für Anderes und Unterschiedenes. Dann kann die endliche Welt in diesen unendlichen Raum der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist hineingeschaffen werden.“

Damit ist der Schöpfungsraum bei Kehl benannt.

Scheffczyk beobachtet grundlegend, dass die christlichen Glaubensbekenntnisse die Schöpfung in ihrem Bezug zum Schöpfer wahrnehmen. Damit ist eine Zusammengehörigkeit bestimmt, die deutlich macht, dass um die Schöpfung zu verstehen, der als dreipersonale Gott, der Schöpfer, verstanden werden muss. Auf dieser Basis reflektiert er die trinitarischen Bezüge des Alten Testaments, in dem seiner Auffassung nach unter der Voraussetzung eines heilsgeschichtlichen Offenbarungsverständnisses, Spuren zu finden sein sollten. Er findet sie in Geist, Weisheit und Wort Gottes. Die trinitarische Differenzierung nimmt im Neuen Testament zu. Bei Paulus findet sie erhöhtes Gewicht, wie er in Bezug auf 1. Kor. 8, 6 feststellt (Scheffczyk 1997:114–120). Die theologische Explikation der personalen Besonderheiten im Schöpfungshandeln beschreibt Scheffczyk genauer. Die Schöpfung kann als zeitliche Fortsetzung des innertrinitarischen Erkennens und Liebens des Vaters verstanden werden. Jesus wird als Schöpfungsmittler, als Urbild der Schöpfung und Ziel der Schöpfung verstanden. Der Geist wird vor allem in seiner heiligenden Wirkung beschrieben und als in die liebende Beziehung von Anfang an aufnehmend (Scheffczyk 1997:125–132). Mit dem Gedanken, dass Schöpfung Fortsetzung trinitarischer Liebe ist, entspricht Scheffczyk Kehl. Er bearbeitet das von Kehl explizit als wesentlich hervorgehobene Problem von Transzendenz und Immanenz innerhalb seiner Schöpfungslehre nur am Rande. In der entsprechenden Abhandlung wird jedoch deutlich, dass er ein Kehl entsprechendes Verständnis besitzt (Scheffczyk 1997:45):

„Der die Welt mit unendlicher Kraft in absoluter Souveränität aus dem Nichts rufende Gott bleibt der Welt wesentlich überhoben, von ihr radikal unterschieden und von ihr durch keine Anstrengung der Natur und des Geistes zu erreichen: Er ist ihr transzendent. Aber insofern er mit seiner unvergleichlichen Schöpferkraft die Geschöpfe ins Sein ruft und so zur Ursache des ganzen Seins und Lebens der Geschöpfe wird, das von ihm auch getragen und gehalten werden muss, ist der als Schöpfer den geschaffenen Dingen auch zuinnerst gegenwärtig, durchwirkt und durchdringt sie: Er ist ihnen auch immanent.“

Die Trinität versteht Scheffczyk, wie erwähnt, als schöpfungsursächlich (Scheffczyk 1997:125).

Rahner geht grundlegend von beidem, Transzendenz und Immanenz Gottes aus. Die Welt ist von Gott durchdrungen, aber in einer Art und Weise, dass zwischen Gott und Welt die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit. Gott ist der Welt immanent und transzendent (Rahner 1998:47). Dieses von Augustinus her erschlossene Verständnis teilen Scheffczyk und Kehl. Nur Transzendenz oder Immanenz Gottes zu behaupten, ist Rahner zufolge die radikale Sünde menschlicher Einsicht. Es zerstört den echten Schöpfungsbegriff. Insofern werden Dualismus, Gnosis, Deismus und Pantheismus als Gegner echter Schöpfungswahrheit verstanden (Rahner 1998:54–55). Zur Schöpfung gehört unauflöslich auch die Erhaltung des geschaffenen Raumes. Darin ist die grundlegende Abhängigkeit der Schöpfung und des Menschen von Gott tiefer begründet (Rahner 1998:107). Schöpfung geschieht im Gegensatz zur Erhaltung aus dem Nichts, wobei bei Rahner das Nichts nicht als materiell verstanden wird, oder als Materialursache, sondern als Ordnungsaussage. Es ist eine Unterscheidung zwischen Nichtexistenz und Existenz (Rahner 1998:49). Der Akt des Schaffens geschieht aus Liebe, nicht jedoch aus Notwendigkeit oder Trieb, sondern aus freier Setzung durch Gott (Rahner 1998:48). „Gott kommt nicht durch die Welt zu seiner eigenen Vollendung. Die Welt wird, weil ER vollendet *ist*, nicht aber: ER wird, indem er die Welt schafft“ (Rahner 1998:51). Dieses Verständnis findet sich ebenso bei Kehl und Scheffczyk. Ursächlich für die Schöpfung ist die göttliche Gutheit, welche sich mitteilen und weitergeben will. Die Schöpfung soll an dieser Gutheit Gottes teilhaben, was zwei Aspekte umfasst: Die Ehre Gottes ist als äußerliche Bezeugung der göttlichen Gutheit Primärziel. Als Sekundärziel beschreibt Rahner die Glückseligkeit der Geschöpfe, die freilich nur dann besteht, wenn sie am Sein Gottes Anteil haben und insofern auch seine Gutheit bezeugen, ihn also ehren (Rahner 1998:118–123).

Ratzinger definiert schöpfungstheologisches Vorgehen als gesamtbiblische Betrachtung. Erst im neuen Testament findet sich der endgültige, maßstäbliche und für alle Schöpfungstextauslegung maßgebliche Schöpfungsbericht. Gemeint sind die ersten Verse des Johannesprologs, in denen Ratzingers (2009:27) Meinung nach der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen. 1) aufgenommen wird. Damit führt Ratzinger in ein trinitarisches Schöpfungsverständnis ein. Der Logos Gottes war der im Anfang Schaffende. Mit dem Einhauchen des Atems in Gen 2. und dem Begriff der Gottebenbildlichkeit in Anlehnung an Gen. 1. sieht Ratzinger (2009:57) die göttliche Realität in die Welt kommen. Ein Bekenntnis zur Immanenz Gottes in der Welt, der er als Beziehungsgegenüber auch transzendent bleibt. Als Schöpfungsziel sieht Ratzinger die Ehre Gottes. „Das Warum und Wozu der Schöpfung ist Anbetung“ (Ratzinger 2009:42). Damit schließt Ratzinger an das

Verständnis Rahners an, der letztlich die Gemeinschaft mit Gott als den eigentlichen Zweck sieht und die Ehre Gottes als Außenseite dieser Gemeinschaft versteht.

3.3.1.2. MENSCH UND GOTTEBENBILDLICHKEIT

Nun bleibt, das Wesen der Schöpfung genauer zu untersuchen. Dazu richten wir einen Blick in Kehls Kapitel über das biblische Schöpfungszeugnis. Er erarbeitet das biblische Schöpfungszeugnis chronologisch entsprechend seiner Entstehungszeit. Demzufolge beginnt die Auseinandersetzung mit der Darstellung der mythischen Schöpfungssichtweisen im Umfeld Israels. Wir eröffnen unsere Vertiefung mit entmythologisierenden Einzelzügen in der jüdischen Tradition und der Überschreitung des mythischen Bewusstseins im Alten Testament. Vier entmythologisierende Grundzüge stellt Kehl im AT fest:

1. Der Schöpfungsglaube Israels bezeugt einen Monotheismus (im Gegensatz zu einer bloßen Monolatrie, in der nur ein Gott angebetet wird).
2. Die Schöpfung verdankt sich dem bloßen Wohlwollen des Schöpfers. Er braucht die Schöpfung nicht zur eigenen Vervollkommnung.
3. Alttestamentliche Schöpfungstheologie dient nicht zur Unterstützung königlicher Herrschaftsstrukturen.
4. Die Gestirne sind geschöpfllich.

Die Überschreitung des mythischen Bewusstseins besteht darin, dass Israels Schöpfungsglauben nicht nur zur Erklärung der bestehenden Verhältnisse und der gegenwärtig vorhandenen Ordnung besteht, sondern darüber hinaus, den Schöpfer weiter als handelnd in der Geschichte erfährt (Kehl 2008:109):

„In seiner Geschichte erkennt Israel, dass die göttliche Ursprungsmacht *weiterhin* und in großer Freiheit schöpferisch tätig ist. Dass sie in der Geschichte des Volkes wirklich *Neues* schafft und die Welt im Ganzen auf eine Vollendung hinzielt, die den heilen Ursprung der Welt einholt und zugleich überbietet.“

Der von Kehl benannte heile Ursprung findet seine Beschreibung im Priesterschriftlichen Schöpfungsbericht. Dort geschieht das Schaffen Gottes in erster Linie durch das Ordnen des Chaos (Kehl 2008:117). Dies geschieht durch das Sprechen Gottes und setzt sich in die Geschichte fort. Gott ordnet das Chaos in Zeit und Raum als Lebensraum, in dem Menschen und Tiere leben können. Dabei ist der Mensch von Gott besonders angelegt und eingesetzt (Kehl 2008:122):

„Dem als Mann und Frau geschaffenen Menschen spricht er eine besondere Stellung zu: Als lebendige »Gottesstatue«, eben als »Bild Gottes« (Gen 1,26f) repräsentieren Männer und Frauen den Schöpfer im Haus der Schöpfung. Sie [...] vergegenwärtigen ihn, und darum bekommen Sie vom Schöpfer dieses Haus anvertraut.“

Als letztes Ziel der Schöpfung sieht Kehl das Wohnen Gottes bei den Menschen, im Sinne des bereits beschriebenen Anteilgebens an der Freude seiner Liebe. Er erkennt eine Weiterführung des Schöpfungshandelns Gottes in der Sinai-Geschichte, wo der konkrete Bau eines Heiligtums für Gott umgesetzt wird (Kehl 2008:123). Diese Sinnggebung wird nach Kehl auch im Neuen Testament, im Buch der Offenbarung, aufgegriffen und als eschatologisches Schöpfungshandeln vervollkommenet. Dieser weite Bogen der Schöpfungsgeschichte ist absolut wesentlich, denn „Erst im Licht dieser Verheißung einer vollkommen erneuerten und versöhnten Schöpfung am Ende wird der Sinn der Schöpfung im Anfang, zumal ihr Gutsein in den Augen Gottes, für den Glaubenden verstehbar“ (Kehl 2008:124). Nähere Aussagen zur natürlichen Bestimmung des Menschen finden sich in Kehls Ausführungen zum „jehowistischen Geschichtswerk“. Die dort vorzufindende Geschichte von der Erschaffung des Menschen aus Erde (*adamah*) liefert Kehl zufolge keine Rangordnung zwischen den Geschlechtern, vielmehr sind sie einander als passendes Paar zugeordnet und erst darin wahrhaft Mensch. „Eindeutig steht hier die Zusammengehörigkeit und das Aufeinander-Angewiesensein von Mann und Frau im Vordergrund und nicht die Abhängigkeit der Frau vom Mann“ (Kehl 2008:126). Eine Anthropologie wird weiter geführt (ohne sie als solche zu benennen), indem die Begrenztheit der Menschen in zweifacher Weise als von Gott gegeben wahrgenommen wird (Kehl 2008:127):

„Dass Gott dem Menschen Grenzen setzt, ist an sich nichts Ungewöhnliches, gehört doch das Grenzsetzen [...] generell zum Schöpfungshandeln Gottes. Indem er das Licht von der Finsternis, das Wasser oberhalb von denen unterhalb des Himmelsgewölbes, das Meer vom Land scheidet und schließlich den Lebewesen ihren je eigenen Lebensraum zuteilt, weist er alle Geschöpfe immer schon in ihre Grenzen.“

Die Begrenztheit des Menschen erweist sich in zweifacher Weise. Zum ersten in seiner Sterblichkeit, die aus seinem irdisch-Sein resultiert. Damit unterliegt der Mensch der Vergänglichkeit, welche jedoch ursprünglich nicht als Strafe, sondern als Vollendung in Gott empfunden wurde (Kehl 2008:127). Zum zweiten im Gebot, von der Möglichkeit, sich gegen Gott zu verfehlen, keinen Gebrauch zu machen. Der Mensch macht jedoch rege von dieser Möglichkeit Gebrauch und verliert so an Nähe zu Gott. Kehl (2008:133) bezeichnet genauer:

„Die Aufkündigung des Vertrauens, dass Gott es mit seiner Schöpfungsordnung und ihren Begrenzungen gut meint, dass es dem Menschen zum Segen gereicht, die ihm gesetzten Grenzen zu akzeptieren - das dürfte der eigentliche Kern der Ursünde des Menschen sein.“

Der Vertrauensverlust prägt fortan die Wirklichkeit. Der Tod wird für den Menschen zur Strafe der Sünde. Er ist nicht mehr natürliche Grenze und Ort der letzten Hingabe an Gott, sondern ein Abbruch des Lebens, die völlige Entmachtung (Kehl 2008:128). Die folgenden

Erzählungen des Brudermords, später Teile der Noah-Erzählung, und der Turmbau zu Babel zeigen verschiedene Aspekte dieses Vertrauensverlustes (Kehl 2008:138).

In der Schöpfung des Menschen als Frau und Mann sieht Scheffczyk, wie Kehl, vor allem die Gleichwertigkeit des Menschen betont (Scheffczyk 1997:217):

„Die Aussage, daß Gott sie "als Mann und Weib erschuf" (Gen 1,27), und die anthropomorph gehaltene Darstellung der Erschaffung der Frau (Gen 2, 21-24) als "Gehilfin" des Mannes (Gen 2, 18) bekunden die Überzeugung, daß die Geschlechtlichkeit aus der göttlichen Schöpfung stammt, daß sie so weder als sakral numiniert noch als widergöttlich dämonisiert werden darf.“

Für den Menschen als *imago Dei* zieht er den Schluss, dass sie beiden im gleichen Maße gilt, die Gottebenbildlichkeitsbeschreibung im Alten Testament besitzt gerade „darin ihre Eigenart, daß in ihr die dem König⁵⁸ zugedachte Auszeichnung allen Menschen angetragen wird und jedem Menschen zukommt“ (Scheffczyk 1997:226–227) . Scheffczyk bringt die ursprüngliche Differenz zwischen der traditionell katholischen und reformatorischen Position zur Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck, geht also der Frage nach, ob und inwiefern der Mensch trotz Sünde gottebenbildlich bleibe. Aus katholischer Richtung wurde mit Irenäus die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* argumentiert, wobei der Mensch die *similitudo* in der Sünde verliert, die *imago* jedoch im Sinne einer rein natürlichen Vernunftanlage behält. Die nachreformatorische Theologie argumentierte den vollständigen Verlust der *imago Dei*. Scheffczyk empfindet beide Positionen als unbefriedigend und schlägt als Lösung vor, dass im Menschen das *Sein in Verantwortung* die verbleibende *imago Dei* beschreibt (Scheffczyk 1997:230). Scheffczyk (1997:372) zufolge ist die Schöpfung grundlegend auf die Erhebung des Menschen in die Schau Gottes angelegt. Hier wird ein Gemeinschaftsaspekt sichtbar, der bei Kehl als das Wohnen Gottes bei den Menschen, beziehungsweise der Teilhabe an seiner Freude anklingt. Einen Urstand mit einem besonderen Gottesverhältnis muss es gegeben haben, da sonst kein Fall möglich sei (Scheffczyk 1997:389). Scheffczyk ist der Auffassung, dass sich das Motiv und Ziel der Schöpfung nicht in der Schrift finden lässt, da diese von der Problematik nicht betroffen sei. Die Herleitungen zur *Verherrlichung Gottes*, die sich bis zur altprotestantischen Dogmatik zeigt, lässt er zu, da es sich nicht um eine außergöttliche oder innerzeitliche Zielsetzung handle, die auch vor der Schöpfung schon sinnvoll denkbar sei. Das Schöpfungsmotiv muss in Gott selbst liegen, also in Gottes Wesen. Der Gedanke der Verherrlichung ist dabei nicht nur Schöpfungsmotiv, sondern auch Ziel menschlichen Lebens, wobei Gott nicht der Verherrlichung bedarf, aber der Mensch davon profitiert

⁵⁸ Scheffczyk (1997:226) bezieht sich wie Moltmann auf die ägyptische Königstheologie.

(Scheffczyk 1997:155–159). Seine Zielvorstellung benennt er noch genauer (Scheffczyk 1997:159):

„In Wahrheit aber kann Gott die Geschöpfe nur lieben, weil er sich selbst liebt und ihnen an dieser Liebe Anteil gibt. Ohne die Selbstliebe Gottes und ihre Offenbarung, die ihm zur Verherrlichung gereicht, kann die Teilhabe der Geschöpfe an der Vollkommenheit Gottes nicht gedacht werden. Gott gewährt den Geschöpfen Anteil an seinem Wesen, das in sich selbst erfüllt und Selbstliebe ist.“

Rahner (1998:47) geht grundlegend davon aus, dass es einen echten Gottesbegriff nur aus dem „Begriff der Schöpfung als des rechten Verhältnisses zwischen ihm und der Welt“ geben kann. Die Geschöpflichkeit des Menschen unterscheidet ihn in erster Linie von Gott, als dem einzig nicht-geschöpflich Seienden (Rahner 1998:46). Nach Rahner besaß Adam als erster Mensch eine heilig machende Gnade Gottes, welche ihn, und mit ihm auch uns, in eine übernatürliche Ordnung stellt. Der Mensch hat jedoch die Fähigkeit verloren, in dieser Ordnung auch zu leben. Dass diese Gnade grundlegend gegeben ist, nimmt Rahner zufolge nichts von der Gnade Christi, in der wir leben. Die Gnade Christi ist weitreichender. Sie ist nicht nur bloße Wiederherstellung, sondern unabhängig von dem, was schon einmal existierte. Dabei vergleicht Rahner nicht die Größe der Gnade, ob die Gnade, die uns durch Christus oder Adam im Anfang trifft, größer sei. Vielmehr legt er Wert auf die Unterscheidung. Adam wurde in der Gnade geschaffen, besaß sie also von Anfang an, uns wird sie zuteil (Rahner 1998:263–277). Grundlegend für das Sündenverständnis bei Rahner ist die übernatürliche Ordnung, für die der Mensch gemacht ist (Rahner 1998:278): „Jedes Selbstverständnis des Menschen, durch das sich der Mensch in seiner bloßen Menschlichkeit einschließen will [...], jedes bloß philosophische Selbstverständnis, sündigt gegen die konkrete ursprüngliche Setzung des Menschen durch Gott.“ In diesem Sinne versteht Rahner unter Sünde letztlich die Abwendung von Gott als seinem letzten Ziel und damit zugleich die Zuwendung zum vom göttlichen Gesetz Verbotenen. Die bezeichnete Ordnung ist also ein Gott-zu-geordnet sein, was sich bereits bei Kehl finden ließ und in der Gemeinschaftsvorstellung Scheffczyks anklingt. Sünde geschah bei Adam in einem Akt des freien Willens. Rahner (1998:326–328) kommt zu einer Unterscheidung zwischen der Ursünde, die durch den Verlust der Gnade, wie Adam sie anfänglich besaß, geschieht und persönlicher Sünde, welche unsere willentliche Abwendung beschreibt.

Ratzinger ist der Auffassung, dass eine antikultische Verstehensweise des biblischen Schöpfungsberichtes, wie die evangelische Theologie der 40er bis 60er Jahre des 20. Jahrhunderts - insbesondere Barth - sie lehrte, vom biblischen Text her nicht haltbar sei. Eine solche Unterscheidung zwischen kultischem und sozial/horizontalem Schöpfungsverständnis werde nicht den biblischen Schöpfungsberichten gerecht

(Ratzinger 2009:41–44). So deutet Ratzinger den zweiten Schöpfungsbericht (Gen. 2, 4-7) als Antwort auf die grundlegende Frage, was der Mensch sei. Er betont die Einheit des gesamten menschlichen Geschlechts (Ratzinger 2009:55–57): „Wir alle sind nur aus einer Erde. Es gibt verschiedenerlei Blut und Boden. Es gibt nicht von Grund her verschiedene Menschen, wie die Mythen so vieler Religionen es dachten, und Weltanschauungen, auch unserer Zeit, es aussprechen.“ Ratzinger verbindet das Einhauchen des göttlichen Atems aus Gen. 2 und die Gottebenbildlichkeitsaussagen aus Gen. 1 und stellt fest, dass beide grundlegend bezeichnen, dass göttliche Wirklichkeit in die Welt kommt. Dies begründet Ratzinger zufolge auch die Würde des Menschen. Der Grundbegriff des Bildes weist über sich selbst hinaus auf eine Wirklichkeit jenseits des Bildes, also letztlich auf das Abgebildete. Gottebenbildlichkeit bedeutet dann grundlegende Beziehungsfähigkeit in Richtung Gott (Ratzinger 2009:57–62). Konkret gesagt (Ratzinger 2009:61–62): „Gottebenbildlichkeit meint, dass der Mensch nicht in sich selbst geschlossen sein kann. Dass er nicht bloß das ist, was er einfach in sich selber ist. Wenn er versucht, nur in sich geschlossen zu sein, verfehlt er sich.“ Ratzinger (2009:84) kann sagen:

„Der tiefste Gehalt der Sünde sei es, dass der Mensch sein Geschöpf-Sein leugnen will, weil er die Tatsache, dass er ein Maß hat und eine Grenze hat, nicht annehmen will. Er will nicht Geschöpf sein, denn er will nicht gemessen sein, will nicht abhängig sein.“

Ratzinger zufolge muss der Mensch sich von Gott lösen, da er seine Liebe nicht mehr als solche, sondern als versklavende Fremdbestimmung empfindet. Dieser grundlegende Misstrauensausdruck findet seine Auswirkung in den sozialen Strukturen und dem Weltverhältnis. Sünde ist im Genesisbericht jedoch nicht nur einmaliges Misstrauen, sondern wird als Sünde Adams (gemäß Röm. 5) zur Erbsünde (Ratzinger 2009:84–87).

3.3.1.3. DER ZWEITE ADAM UND DIE ERNEUERUNG DER SCHÖPFUNG

Für das Schöpfungshandeln Gottes, welches im Neuen Testament beschrieben ist, knüpft Kehl klar in der Inkarnation Jesu, seinem Leben, Leiden und seiner Auferstehung an. „Die definitive Errettung des gekreuzigten Jesus aus dem Reich des Todes und die Ermöglichung unserer Teilhabe daran werden für den christlichen Glauben zur Spitzenaussage dafür, was die schöpferisch-befreiende Macht Gottes vermag“ (Kehl 2008:142). Er schildert die Bedeutung seines Heilungshandels als Wiederherstellung des Gutseins der Schöpfung und sein naturbezwingendes Handeln (Sturmstillung) als Ordnung des Chaos (Schöpfungshandeln). In der nachösterlichen Reflexion wird Jesus nach Kehl (2008:145) als die Vollendung Adams gesehen. Paulus kontrastiert Adam und Christus als Stammväter. Adam hat sich selbst der Macht des Todes im Ungehorsam unterworfen. Jesus widersteht der Versuchung wie Gott sein zu wollen und steht so für die Gnade des

Gehorsams, die Gerechtigkeit und das Leben. In ihm wird der Tod überwunden (Kehl 2008:146–147):

„Die unheilvolle Geschichte des »ersten Adam« ist an ihr Ende gelangt, weil der »zweite Adam« bis zum Äußersten, ohne jeden Schatten eines Misstrauens auf Gott, seinen Vater und Schöpfer, vertraut und sich im Dunkel des Todes ganz überlassen hat, auch hinsichtlich dessen, was aus seiner Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes werden soll.“

Die damit beginnende Neuschöpfung, die Kehl auch in der Symbolik der Wiedergeburt oder Neugeburt sieht, wird den Nachfahren Jesu in Glaube und Taufe teilhaft. Die Bedeutung Jesu für das Schöpferwerk Gottes wird jedoch noch weiter vertieft, in seiner Schöpfungsmittlerschaft (Kehl 2008:147). Insbesondere bei Paulus und im Johannesprolog wird dieser Gedanke ausgebaut. Damit gewinnt Jesus für die frühe Kirche eine kosmische Dimension. Indem er bereits im Anfang war, umspannt sein *Sein* die gesamte denkbare Geschichte. Besonders deutlich wird dies im Kolosserhymnus (Kehl 2008:151):

„In zwei Strophen besingt er Jesus Christus in seiner doppelten Funktion - als *Schöpfungsmittler* (»Erstgeborener der ganzen Schöpfung«) und als Mittler der eschatologischen *Versöhnung* (»Erstgeborener der Toten«). Bei diesen beiden Titeln geht es nicht um abstrakte theologische Theorien, sondern um die *universale Heilsbedeutung* Jesu; [...] weil die ganze Schöpfung in ihm, durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist, und zwar zu ihrem Heil, darum kann er in der Erweckung von den Toten auch der Ursprung der endgültigen, erneuerten und versöhnten Schöpfung sein.“

Hier wird auch die Brücke geschlagen zur Hoffnung auf Vollendung der Schöpfung. Jesus ist nicht nur Schöpfungsmittler im Anfang, durch sein heilendes und ordnendes Auftreten zeigt er nicht nur die Schöpferkraft Gottes in der Zeit, seine Auferstehung ist auch die Initialzündung zur Neugeburt der ganzen Welt (Kehl 2008:153–155).

Scheffczyk versteht Jesus als eigentliche *imago Dei*, wobei er die *imago Dei* des Menschen im Anfang von der Jesu unterscheidet. Der eingeborene Sohn *ist* Repräsentant des Vaters in der Welt. Er wird damit zum Vorbild für die Getauften, welche durch den Glauben in einem beständigen Wandlungsprozess einbezogen werden, „dessen Ziel Jesus Christus ist, der „Gottes Ebenbild ist“ (2. Kor. 4, 4)“ (Scheffczyk 1997:233). Den Begriff der Gottebenbildlichkeit füllt Scheffczyk überhaupt erst von Jesus Christus her wirklich. Er kommt vom Vater her und steht in dauernder Beziehung zu ihm. Es ist ein von Hingabe, Erkennen und Liebe geprägtes Verhältnis, was auf Dauer angelegt ist. Mit der Inkarnation wird eine Gottesebenbildlichkeitsaussage besonders deutlich (Scheffczyk 1997:232):

„Aufgrund des Menschseins Christi war es Gott möglich, den Menschen jenen ihm eigenen Wesenszug zu offenbaren, den er in der Menschwerdung und Erlösung ausdrücklich zeigen und unter Beweis stellen wollte: seine herabsteigende, herablassende Liebe, seine Hinneigung zum Geringsten, zum Kleinsten und zum Ärmsten.“

In diesem Sinne versteht Scheffczyk *imago Dei* nicht nur als Hoheits- sondern auch als Niedrigkeitsaussage. Die *imago Dei* des Menschen ist in der *imago Christi* letztlich die

Vollendung des Schöpfungsziels der Teilhabe an der Liebe Gottes und zwar nicht in abstrakter Form, wie er betont, sondern in einer Verbindung von Person zu Person. Erlösung wird bei Scheffczyk ähnlich wie bei Kehl als das wirkliche Werden von *imago Dei* verstanden.

Der Mensch ist Rahner folgend, grundlegende erlösungsfähig, kann also von Gott erlöst werden, weil auch seine Freiheit in der schöpferischen Liebe Gottes umgriffen ist. Die Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit sieht Rahner als verschieden ausgeprägt, sie muss aber grundlegend vorhanden sein, da ansonsten der Mangel dieser Erkenntnis Ausdruck der Sünde, als fehlende Ausrichtung zu Gott hin erkennbar wird (Rahner 1967:1159–1160). Rahner (1967:1164) sieht eine Notwendigkeit, das Leben Jesu und Tod und Auferstehung in das Erlösungshandeln Gottes einzubeziehen:

„Wird in einer inkarnatorischen Erlösungslehre einseitig betont, daß die Menschheit erlöst wurde dadurch, daß der göttliche Logos eine menschliche „Natur“ als Glied der einen Menschheit annehme [...], dann gerät die Erlösung einseitig unter nur „kosmische“ und sachhafte Aspekte, und die Schrift wird nicht mehr ernst genommen, die in der Liebe und dem Kreuzesgehorsam Jesu das erlösende Ereignis sieht. Wird nur diese Tat in einer „staurologischen Soteriologie“ (vgl. 1 Kor 1, 18) so gesehen, daß die Inkarnation nur die Konstitution des Subjektes ist, das erlösen kann, wenn es eine entsprechende Tat setzt, dann gerät die Soteriologie zwangsläufig unter *nur* juristische Begrifflichkeit einer ausschließlichen „Satisfaktionslehre“, die Inkarnation als solche selbst erscheint nicht mehr als innerlich formelles Moment des Erlösungsereignisses selbst, die Erlösung bleibt in einer bloß „moralischen“ Dimension und ihre die Welt umschaffende Tiefe wird verdeckt.“

Rahner versteht den Anfang trotz der Hochachtung der Gnade, die Adam zuteilwurde, eben nur als Anfang und die Fülle der Vollendung als erst in Christus kommend (Rahner 1998:279). Rahner stimmt Kehl und Scheffczyk insofern zu, dass die Handlungsinitiative grundlegend von Gott her in der Inkarnation zu finden ist, welche jedoch, wie auch Kehl beschreibt, ohne Kreuz nur halb wahr wäre.

Ratzingers Sündenverständnis ist einfach und klar. Die tiefste Deutung der Sünde bezieht sich auf die Gemeinschaft der Menschen mit Gott: „Sünde bedeutet, die Beziehung stören oder zerstören“ (Ratzinger 2009:87). Ratzinger (2009:87) macht deutlich,

„dass der Mensch sich nicht selbst erlösen kann, denn das Verfehlte seines Dasein, die Entfremdung, wie man heute sagen würde, besteht ja gerade darin, dass er sich allein will, und je mehr er das redupliziert, desto radikaler ist er entfremdet, nämlich weg von seinem Wesen.“

Die Antwort auf die Frage nach der Erlösung findet Ratzinger zusammengefasst im Christushymnus (Phil. 2, 5) wo es heißt „*Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht*“. Jesus gab seine Gottgleich-Sein auf und geht damit den umgekehrten Weg wie Adam, der Gott gleich sein wollte. Den Höhepunkt findet

dies im Kreuzesbaum, von dem her die Erlösung kommt (Ratzinger 2009:89–91). Auch für Ratzinger sind damit Leben und Sterben Jesus gleichbedeutend für die Erlösung.

3.3.1.4. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN

In der Wahrnehmung der römisch-katholischen Schöpfungstheologie verbergen sich nicht weniger Herausforderungen als in der Evangelischen. Die Grundfrage nach Transzendenz und Immanenz, die von Kehl deutlich formuliert hervortrat (deutlicher als sie es im evangelischen Bereich tat) fand sich auch in allen anderen Quellen, wobei sich letztlich alle auf Augustinus besinnen. Das „Wo“ bekommt damit eine klare Richtung. Obwohl nur Kehl es in dieser Deutlichkeit ausspricht, bildet doch bei allen die Liebe Gottes die Grundlage seines Schaffens. Gott wird als das einzig wirklich Seiende (Rahner 1998:46) zum Raum der Schöpfung (Kehl 2008:243). In der Frage wer der Mensch ist, ist eine große gemeinsame Komponente zu entdecken, der Mensch ist Gott zugeordnet. Bei Kehl wird es als die Freude an der Liebe Gottes und Gottes Wohnen bei den Menschen bezeichnet. Scheffczyk spricht davon, dass der Mensch auf die Schau Gottes angelegt sei. Bei Rahner wird deutlich, dass der Mensch Gott grundlegend zugeordnet ist. Ratzinger deutet Gottebenbildlichkeit und das Einhauchen des Atems als grundlegende Beziehungsfähigkeit des Menschen in Richtung Gott. Die Aspekte sollen in Anlehnung an Kehl als Leitquelle und in Betonung der Gemeinschaft folgend weiter als *Teilhabe an der Liebe Gottes* bezeichnet werden. Für das Erlösungsverständnis sind sich alle Quellen insofern einig, dass die Person Jesus Dreh- und Angelpunkt des Geschehens ist. Dabei legen Kehl, Ratzinger und insbesondere Rahner Wert auf ein ausgeglichenes Verhältnis von Leben und Sterben/Auferstehung Jesu für die Erlösung. Es finden sich maßgeblich Parallelen. Die römisch-katholische Schöpfungstheologie scheint einen vergleichbar gering ausgeprägten innerkonfessionellen Pluralismus zu besitzen. Dieser findet sich vor allem in der Verwendung verschiedener Termini. Im weiteren Verlauf gilt es darauf zu achten, Begriffe zu nutzen, welche die Sinnaspekte der einzelnen Aussagen aufnehmen.

3.3.2. ANTWORTEN AUS RÖMISCH-KATHOLISCHER PERSPEKTIVE

Aus den nun dargestellten Zusammenhängen, lassen sich die Schlüsselfragen wie angestrebt beantworten. Nachfolgend wird dies aufgrund der oben recht umfangreich getätigten Ausführungen in aller Kürze geschehen.

1. Wer sind wir?

Wir sind vom trinitarischen Gott als in besonderer Weise ihm zugeordnet und als stellvertretend für ihn, herrschende geschaffene Menschen, um an seiner Liebe teilhaben zu können, wodurch er geehrt wird. Wir sind in Gottes Ordnung als geschöpflich begrenzt und sollen von unserer Möglichkeit, seiner Ordnung zu entweichen, keinen Gebrauch machen.

2. Wo sind wir?

Wir sind in der Welt, die in den Raum der geschehenden Liebe Gottes hinein geschaffen ist, und der er darum so intim innewohnt wie nichts sich selbst, in die er aber nicht aufgeht, in die er sich aber unaufhaltsam heilend verströmt.

3. Worin besteht das Problem?

Der Mensch hat aus Misstrauen in die gute göttliche Schöpfungsordnung von der Möglichkeit, Gottes Ordnung zu missachten, Gebrauch gemacht. Der Vertrauensverlust des Menschen in die gute Ordnung Gottes mit ihrer Begrenzung wirkt sich im Sinne einer Beziehungsstörung in alle Lebensbereiche aus.

4. Wie kann das Problem gelöst werden?

Gott kommt selbst als neuer Mensch (zweiter Adam) in Jesus in die Welt und lebt im Sinne der guten Schöpfungsordnung Gottes innerhalb der gottgegebenen Grenzen. Er vertraut sein Leben Gott bis in den Tod hinein an. Als Erstgeborener von den Toten geht er den Seinen voraus. Seine Auferstehung ist die Initialzündung zur Vollendung der Schöpfung.

3.3.3. RÖMISCH-KATHOLISCHE SCHÖPFUNGSSTORY IM PLOT-MODELL

Auf der Grundlage der oben durchgeführten Analyse und der Antworten, die sich daraus ergeben haben, ist es nun möglich, die Schöpfungstheologie Kehls in das bereits vorgestellte Plot-Modell NT Wrights zu fassen. Damit wird die Basis zur Vergleichbarkeit der schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauungen gelegt.

3.3.3.1. EINFÜHRENDE SEQUENZ

Wie oben benannt wird die Story in drei Szenen aufgeteilt. Wir beginnen mit der Darstellung der einführenden Sequenz:

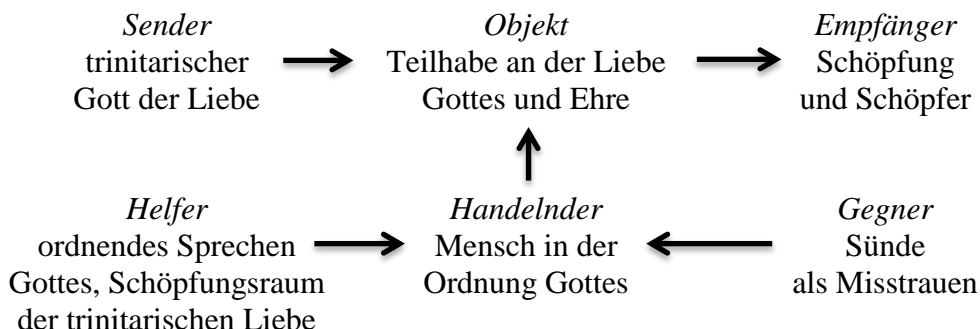


ABBILDUNG 9: ERSTE SZENE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Der trinitarische Gott (Sender) schafft den Menschen in der Ordnung Gottes (Handelnder) im Raum seiner trinitarischen Liebe durch sein ordnendes Sprechen (Helfer), um ihn (Empfänger a) an seiner Liebe teilhaben zu lassen (Objekt a) und um selbst (Empfänger b) dadurch geehrt zu werden (Objekt b). Gefährdet wird dies durch die Sünde, das mögliche Misstrauen (Gegner) des Menschen gegenüber der guten Ordnung Gottes und so gegen Gott selbst.

Die Aufstellung des Menschen als Handelnden, bezieht sich hier nicht auf das Schöpfungshandeln (was als Helfer dargestellt wird) sondern auf das Handeln zum Objekt. Die Kennzeichnung als Objekt a und b, beziehungsweise als Empfänger a und b sollen nur die Zuordnung erleichtern und stellen keine Rangfolge dar.

3.3.3.2. HAUPTSEQUENZ

Nachfolgend wird die Hauptsequenz dargestellt:

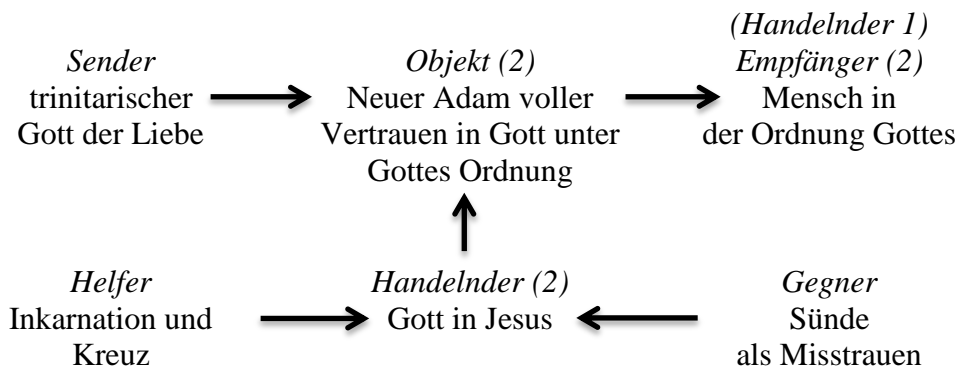


ABBILDUNG 10: ZWEITE SZENE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Der trinitarische Gott der Liebe (Sender) kommt in Jesus (Handelnder 2) in die Welt und wird zum neuem Adam / zum neuen Menschen (Objekt 2). Als solcher lebt er im vollen

Vertrauen auf Gott und in Gottes Ordnung. Der Mensch (Empfänger) empfängt dies. Die Inkarnation, das Leben Jesu wird zum Vorbild für menschliches Leben und seinen tiefsten Ausdruck im Kreuz (Helfer). Dadurch wird die Sünde des Misstrauens (Gegner) bis in die letzte Konsequenz überwunden, so dass selbst der Tod seinen Schrecken verliert.

3.3.3.3. ABSCHLIEßENDE SEQUENZ

Nachfolgend wird die abschließende Sequenz dargestellt:

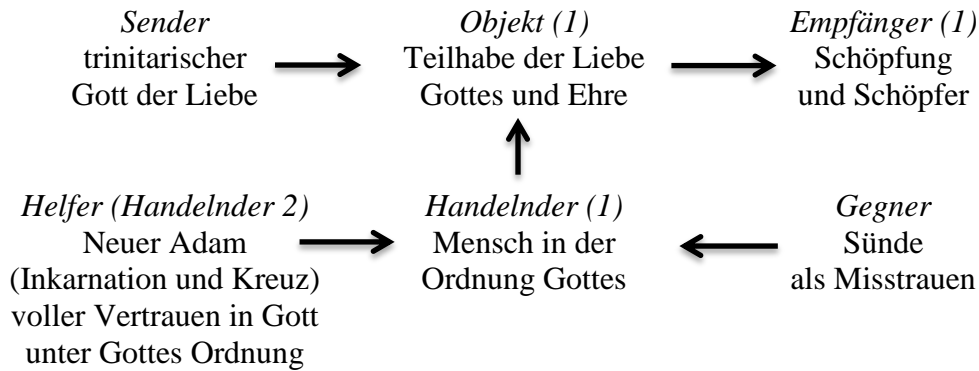


ABBILDUNG 11: DRITTE SZENE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Der trinitarische Gott (Sender) wird in Jesus zum neuen Adam (Inkarnation und Kreuz) voller Gottvertrauen (Helfer). In Christus kommen die Menschen wieder in die Ordnung Gottes (Handelnder 1) und haben so Anteil an dessen Gottvertrauen und Wirklichkeit (Helfer), können ihre Sünde des Misstrauens (Gegner) lassen und bekommen dann mit der ganzen Schöpfung (Empfänger 1a) Anteil an der Liebe Gottes (Objekt 1a). Der Schöpfer (Empfänger 2b) wird dadurch wieder geehrt (Objekt 1b).

3.3.4. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN

Auch um die römisch-katholische schöpfungstheologische Story zu erfassen, bot das Plot-Modell Wrights eine gute Möglichkeit. Wie bereits in den Zwischenüberlegungen zu den Grundlinien angeklungen ist, zeigte sich die römisch-katholische Schöpfungstheologie homogener als die evangelische. Es konnten dementsprechend Antworten gefunden werden und die Story wurde aufgezeigt. Mit Rahner und Ratzinger sind zwei unbestrittene Größen römisch-katholischer Theologie einbezogen worden. Mit Scheffczyk und Kehl kamen Experten neueren Datums, deren Werke Einfluss nehmen, zur Sprache. Ich hoffe, die teils sehr umfangreiche Quellenlage in einer Angemessenheit berücksichtigt zu haben, dass die Aussagen und Anliegen der Autoren zur Sprache kamen, ohne sie zu verzerren und zu sehr zu beschneiden.

3.4. KRITISCHE WÜRDIGUNG DER ERARBEITUNG UND DARSTELLUNG KONFESSIONELLER SCHÖPFUNGSTHEOLOGIEN

Rückblickend auf beide Erarbeitungen und Darstellungen muss ich feststellen, dass die Darstellung tatsächlich nur in Grundlinien möglich war. Die Wiedergabe der Quellen in ihrem Gesamtumfang und in allen angestrebten Bereichen war nicht immer einfach. Dies war unter anderem darin begründet, dass die Leitquellen Themen vorgaben, welche nicht von allen anderen Quellen in gleicher Weise aufgenommen wurden, es mussten also teilweise Sekundärwerke einbezogen werden. So war es nicht möglich, jedem Autor eine konkrete Aussage zu jedem angesprochenen Thema zu entlocken. Die Grundlinien konnten meiner Meinung nach jedoch umfangreich dargestellt werden. Die Kerndifferenzen der Konfessionen wurden immer wieder benannt und finden Eingang in Beantwortung der Schlüsselfragen und die Story. Dies tun sie jedoch nicht als vorangetragene Parameter der Differenzierung, sondern in Nuancen der Formulierung. Grundlegend sind die Verständnisse einander ähnlich. In schöpfungstheologischer Perspektive finden die konfessionellen Differenzen zwar Ausdruck, scheinen aber nicht so explizit auf, wie sie es in der Diskussion um Rechtfertigung in der ökumenischen Bewegung immer wieder taten. Der innerkonfessionelle Pluralismus evangelischer Schöpfungstheologien erschien mir teilweise größer, als die Differenzen es über die Konfessionsgrenzen hinweg von einem zum anderen Theologen sind. Es gibt also bereits innerhalb der Konfessionen eine lebendige Einübung in die (hoffentlich häufig versöhnte) Vielfalt, was für die gesamtökumenische Situation hoffen lässt.

Die Frage, wie konfessionelle Schöpfungstheologie verstanden wird, wurde bearbeitet. Es steht mit den aufgezeigten konfessionell-schöpfungstheologischen Grundlinien, den dann gegebenen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen und den aufgearbeiteten Storys nun alles zur Verfügung, um im fünften Kapitel den angestrebten „differenzierten Konsens“ aufzuarbeiten. Damit können dann zwei Teilfragen (a und b) beantwortet werden, die dann die Basis zur Beantwortung der ersten Leitfrage: „*Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*“ bilden. Es ist jedoch noch nicht die Gesamtheit der konfessionell und schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauungen erfasst. Die Kategorien Symbol und Praxis bilden darum den Inhalt des vierten Kapitels.

4. SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT – SYMBOLE, PRAXIS UND UMFORMUNG

Die zweite Forschungsleitfrage dieser Arbeit lautet: „*Welche Perspektiven können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen?*“ Um sie beantworten zu können, was in diesem vierten Kapitel geschehen soll, sind Teilfragen gestellt. Es hat darum zum Anliegen, im Sinne der Teilfrage d) aufzuzeigen, welche schöpfungstheologisch geprägten und konfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse es gibt und wie diese praktiziert werden. Ein Ausblick darauf, welche gemeinsamen und interkonfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse es gibt und wie sie praktiziert werden (Teilfrage e), ist hier nur kurz anzudeuten und dann im sechsten Kapitel zu präzisieren.

4.1. EINLEITUNG

Wie bereits im dritten Kapitel, ist es auch zu Beginn dieses Teils notwendig, die anstehende Aufgabe näher zu beschreiben. Im methodologischen Teil dieser Arbeit wurde bereits erläutert, dass die konfessionellen Schöpfungsspiritualitäten anhand der weltanschaulichen Kategorien Praxis und Symbol wahrgenommen werden sollen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den Umformungsprozessen, wie Waaijman (2007:158–187) sie beschreibt. Nachfolgend werden die auffindbaren Symbole und Praktiken jeweils im Hinblick auf ihr Umformungsanliegen betrachtet und dann einer der benannten Umformungsebenen zugeordnet⁵⁹. Auf diesem Weg wird ihre Relevanz für die Disziplin der Spiritualität sichergestellt. Wright (2011) arbeitet in seinem grundlegenden Werk, in dem das hier verwendete Weltanschauungsmodell beschrieben wird, zwar mit Symbol und Praxis, beschreibt beide aber nicht ernstlich. Die auffindbaren Ansätze werden darum nachfolgend einbezogen und dann so weitergeführt, dass eine Arbeit mit den Kategorien im Kontext dieser Dissertation möglich ist.

4.1.1. DIE WELTANSCHAULICHE KATEGORIE SYMBOL

In den Ausführungen Wrights wird vor allem der Zusammenhang zwischen den einzelnen weltanschaulichen Kategorien in den Blick genommen. So bezieht sich der Begriff Religion (im Kontext dieser Arbeit als Spiritualität verstanden) auf Symbol und Praxis, lenkt aber die Aufmerksamkeit über sich hinausweisend auf eine kontrollierende Story, die Symbol und Praxis mit weiterer Bedeutung belegen (Wright 2011:168). Für Symbole gilt

⁵⁹ In Kapitel 2.3.2.2. wurde verdeutlicht, dass für eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung vor allem die ersten drei Umformungsebenen, *die Umformung vom Nicht-Sein zum Sein, die Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung und die Umformung in die göttliche Wirklichkeit* relevant sind (Waaijman 2007:167).

also, dass sie ein Ausdruck von spirituellem – bei Wright religiösem – Leben sind, aber über sich hinaus auf die zu Grunde liegende Story verweisen. Diese wurde im vorhergehenden Abschnitt erarbeitet. „Die Storys, die eine Weltanschauung artikulieren, konzentrieren sich auf die Symbole, die jene Weltanschauung in die sichtbare und konkrete Wirklichkeit überführen“ (Wright 2011:287). Aufgabe ist es nachfolgend, die Symbole ausfindig zu machen, welche sich auf die konfessionell differenzierten schöpfungstheologischen Storys konzentrieren, und diese zu artikulieren.

4.1.1.1. ZU DEN TERMINI SYMBOL UND ZEICHEN

Bevor dies allerdings möglich wird, gilt es zu klären, ob der Begriff Symbol für diese Arbeit tragfähig sein kann, denn der Begriff an sich scheint bei aller Verwendung und Diskussion in den verschiedenen humanwissenschaftlichen Feldern und der Theologie kaum noch durchschaubar (Meyer-Blanck 1995:8)⁶⁰. Meyer-Blank (1995:100) plädiert für die Nutzung des Begriffs Zeichen statt Symbol und nennt dafür drei Gründe:

- Aus semiotischer Sichtweise sind „Symbole“ nicht als besondere Zeichenorte exklusiver Qualität zu sehen,
- Der Terminus Zeichen bedarf genauerer Nachfrage, wer wann welche Zeichen gebraucht und welche Absicht dabei verfolgt wird,
- Die Bibel spricht nicht von Symbolen, sondern von Zeichen.

Nachfolgend charakterisiert er den Terminus genauer. „Das Zeichen „repräsentiert“, „partizipiert“, garantiert nicht als solches, sondern hat Aufforderungscharakter. Es ist offen, aber nicht vage, sondern das Wagnis des Glaubens provozierend“ (Meyer-Blanck 1995:109). Diesem knappen Zeichenverständnis sollen nachfolgend einige Symbolkriterien gegenübergestellt werden, um dann die Entscheidung für einen der Termini zu treffen, der

⁶⁰ Tillich versteht Gott als den Grund des Seins und damit als den Grund aller Struktur. Es ist seiner Ansicht nach nicht möglich, überhaupt von Gott zu sprechen außer im Rahmen dieser Struktur. Der Zugang zu Gott muss deshalb in der Erkenntnis der Strukturelemente errungen werden. Weiter führt Tillich (1956:276) aus, dass diese Elemente den lebendigen Gott für die Menschen konkret betreffend machen: „Diese Elemente machen ihn zu einem lebendigen Gott, einem Gott, der den Menschen konkret angehen kann. Sie ermächtigen uns, Symbole zu gebrauchen, von denen wir wissen, daß sie auf den Grund der Wirklichkeit hindeuten.“ Damit erhalten Symbole bei Tillich (1956:279) eine zentrale und transzendierende Wirkung: „Man kann nicht willkürlich ein Stück Profanwirklichkeit zu einem religiösen Symbol „machen“, nicht einmal das kollektive Unbewußte, die große Quelle des Symbolschaffens. Wenn ein Ausschnitt der Wirklichkeit als Symbol für Gott gebraucht wird, so ist damit der Bereich der Wirklichkeit, aus dem es genommen ist, gleichsam in den Bereich des Heiligen gehoben.“ Bei Luscher (2008:23) wird Tillich folgend deutlich, dass alles religiöse Reden symbolisch ist, dies jedoch die Wirklichkeitskraft nicht abschwächt, sondern steigert. Nach Fowler wird der Glaube in der fünften Stufe, in der Öffnung für Symbole und Mythen, zu einem ganzheitlichen Glauben verbunden (Schreiber 2009:12). Die kurze Nennung von Gedanken der Symboldiskussion kann nicht die Breite des Diskurses widerspiegeln, macht aber deutlich, dass der Begriff Symbol nicht wortlos einbezogen werden kann.

im Kontext dieser Arbeit zu nutzen ist. Nachfolgende Kriterien legt der evangelische Theologe Peter Biehl (2002)⁶¹ an Symbole an:

1. Symbole haben einen Hinweis-Charakter

Ein Symbol ist nicht Selbstzweck, sondern hat eine Zielrichtung. „[Es] weist über sich selbst hinaus auf eine Wirklichkeit, [...], die nicht unmittelbar zugänglich ist“ (Biehl 2002:46). Symbole sind sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die auf eine verborgene, tiefere Wirklichkeit hinweisen.

2. Symbole haben einen Repräsentations-Charakter

Symbole sind mehr als nur Hinweis und Erinnerung, sie verkörpern, ja verbürgen etwas. Im Falle religiöser Symbole geht es um die „Realpräsenz“ des Repräsentierten. „In der symbolischen Repräsentation geht es nicht um Nachahmung von etwas schon Vorbekanntem, sondern es wird [...] Unsagbares zur Darstellung gebracht, so dass es auf diese Weise in gebrochener, aber sinnlicher Gestalt gegenwärtig ist“ (Biehl 2002:47). Dies gilt zeitlich in verschiedene Richtungen. Symbole können sowohl Zurückliegendes, als auch Kommendes (dann im Modus der Antizipation) vergegenwärtigen.

3. Symbole müssen sozial eingebettet sein

Symbole werden erst dadurch zu solchen, dass sie von einer Gemeinschaft anerkannt werden. „Symbole sind auf die Erfahrung einer Gemeinschaft bezogen, verdichten und bündeln sie“ (Biehl 2002:47). Sie können nur dann eine Rolle spielen, wenn sie von einer Gemeinschaft gemeinsam gedeutet sind.

4. Symbole sind geschichtlich und gesellschaftlich bedingt

Da die soziale Einbettung von Symbolen nicht generell, sondern nur im konkreten Kontext von Zeit und Gesellschaft geschehen kann, haben Symbole keinen Ewigkeitswert (Biehl 2002:48). Sie können jedoch aus dem Erfahrungsschatz einer Gesellschaft wieder entdeckt werden, so sie schon einmal relevant waren.

5. Symbole erschließen tiefere Dimensionen innerer Wirklichkeit

Symbole schaffen eine Verbindung zwischen Bewusstem und Unbewussten. „Sie leben davon, daß das Unbewusste immer wieder Inhalte freigibt, die vom erkennenden Ich aufgenommen und verarbeitet werden“ (Biehl 2002:49). Die so geschehende Erschließung

⁶¹ Biehl wird ausgewählt, da er als Autor neueren Datums eine Vielzahl von Gedanken einbezieht. So folgt er in seinem Verständnis Paul Ricoeur, da dieser einen Symbolbegriff entwickelt, der „mit theologischen und semiotischen Symbolkonzeptionen zu vermitteln“ (Biehl 2002:45) ist.

einer tieferen Dimension innerer Wirklichkeit befähigt zum neuen und veränderten Umgang mit der äußeren Wirklichkeit.

6. Symbole haben eine ambivalente Wirkung

Symbole können gleichermaßen aufbauende wie zerstörende Wirkung entfalten. Sie können als ermutigend oder ängstigend empfunden werden. Die jeweilige Wirkungsentfaltung ist auch abhängig vom Betrachtenden (Biehl 2002:49).

Die Auswahl eines geeigneten Terminus für diese Arbeit soll pragmatisch sein. Der Terminus soll eine breite Entfaltung bieten, um die Verschiedenheit der Vorstellungen einbeziehen zu können. Mit Heumann (1983:13–14):

„muss gesagt werden, daß es nicht darum geht religiöse [...] Symbole von der Frage nach ihrer Funktion her zu beseitigen, vielmehr darum, einen Zugang zum Wesen von Symbol überhaupt erst zu schaffen und darüber hinaus Handlungsperspektiven vorzustellen. Symbole stehen dann nicht mehr als etwas Objektives, Fremdartiges dem Menschen gegenüber, sondern können in den Lebensvollzug handelnd mit einbezogen werden.“

Auffallend ist, wenn die Ausführungen zu den Termini in den Blick genommen werden, dass der Symbolbegriff umfassender ist. Gerade, dass er einen repräsentativen (und partizipierenden) Charakter beinhaltet und in tiefere innere Wirklichkeit führt, macht ihn für die Disziplin der christlichen Spiritualität attraktiv. Ein reiner Hinweissymbol und die Parallele in der biblischen Verwendung macht den Begriff Zeichen noch nicht spirituell relevant, ist auch die Notwendigkeit der Nachfrage und der benannte Aufforderungscharakter anregend für einen Umformungsprozess. Die Notwendigkeit zur Nachfrage bei Zeichen findet sich in der Möglichkeit des ambivalenten Verstehens beim Symbol wieder. Ein Aufforderungscharakter ist für Symbole in der Erschließung tieferer Wirklichkeit bedingt. Der Begriff Symbol, wie er nun gedeutet wurde, ist mit dem Weltbildverständnis Wrights kompatibel⁶². Bezogen auf diese Argumentation wird für den Kontext dieser Arbeit weiter der Begriff Symbol verwendet, da er relevanter für die Disziplin der Spiritualität ist.

4.1.1.2. WAHRNEHMUNGSMODUS FÜR SYMBOLE

Ziel und Aufgabe von Symbolen ist es, Dinge zusammenzubringen, näherzubringen und zu vereinigen (Le Gall 1999:8). So bietet das Symbol auch eine besondere Möglichkeit zur Ökumene (Le Gall 1999:9): „Das Symbol eint und führt zusammen, obwohl die Christen nicht jene vollkommene Einheit leben, um die Christus seinen Vater vor der Passion für

⁶² Dies wird deutlich, wenn die von Wright für das Judentum im ersten Jahrhundert genannten Symbole anhand der oben aufgezeigten Kriterien überprüft werden. So benennt Wright (2011:290) zum Beispiel das „Land“ als Symbol des Judentums. Er macht deutlich, dass das Land als die einzigartige Gabe Gottes an Israel die Liebe Gottes repräsentiert, die tiefere Wirklichkeit der „Gottesvolkschaft“ erschließt und durch sein wechselhaftes Schicksal ambivalent verstehbar ist (Wright 2011:290-292).

seine Jünger bat.“ Dass die Einheit auch im Bereich der Symbole ihre Grenzen hat, ist dabei pragmatisch offensichtlich. Deutlich wird es im Bereich der Liturgien und der darin verwendeten Symbole, wenn der Katholik Le Gall (1999:10) die Verschiedenheit anspricht:

„Die römische Liturgie ist durch eine gewisse Zurückhaltung [im Vergleich zur orthodoxen Liturgie] gekennzeichnet, sowohl in den biblischen Texten als auch in den Gesten und der Kleidung; doch trotzdem spürt man in ihr sehr stark die Heiligkeit der Gegenwart und Handlung Gottes. Die anglikanische und die lutherianische Liturgie sind der römischen sehr ähnlich; der protestantische Kult, insbesondere der Calvinismus, ist viel zu nüchtern, um das wahre Wort Gottes ins rechte Licht zu setzen.“

Die benannte Nüchternheit mancher protestantischer Ausrichtungen wird für die Suche nach Symbolen zur Herausforderung. Es ist durchaus sinnvoll, die einander naheliegenden Symbole der römisch-katholischen und der lutherisch-geprägt-evangelischen Christenheit in den Blick zu nehmen, ohne die Symbole des calvinistisch-geprägten Protestantismus damit auszuschließen.

Mit der Differenzierung der Kriterien für Symbole sind wir in die Lage versetzt, die Suche nach den schöpfungstheologischen Symbolen in den konfessionellen Kontexten zu beginnen. Dies geschieht in verschiedenen Schritten. Zuerst gilt es Dinge ausfindig zu machen, welche die zuvor erarbeitete Story artikulieren. Dabei wird sowohl im Sinne des Terminus Zeichen, als auch in dem des Symbols gesucht. Für die Arbeit, insbesondere zur Sicherung ihrer spirituellen Relevanz, sind diese anhand der benannten Kriterien als Symbol zu identifizieren. Dann gilt es zu sehen, welche Schöpfungsstory die Symbole artikulieren. Eine klare Trennung der artikulierten Story nach den Konfessionen ist vermutlich nicht möglich. Darum erfolgt die Darstellung nicht konfessionell getrennt. Vielmehr werden die Symbole betrachtet, einer Umformungsebene zugeordnet und dann entsprechend ihrer Bedeutung und Relevanz den Konfessionen zugeschrieben.

4.1.1.3. ZWISCHENÜBERLEGUNG

In dem reichen und weiten Schatz der Symbole werden sich auch Symbole finden, die die Schöpfungsstory artikulieren, deren soziale Einbettung jedoch nur gering gegeben ist. Da sie aber eventuell für die emergent-synthetische Entwicklung von Perspektiven ökumenischer Schöpfungsspiritualität im späteren Verlauf der Arbeit relevant werden können, werden sie im Anhang dargestellt.

4.1.2. DIE WELTANSCHAULICHE KATEGORIE PRAXIS

Wright definiert den Begriff Praxis ebenso wenig wie den des Symbols. Es gilt grundlegend, dass wie bereits vorangegangen für den Bereich der Symbole erläutert, auch die Praxis auf die zugrunde liegende Story verweist. Für die Aufgabe Wrights – er

beschreibt die Praxis des Judentums im ersten Jahrhundert – bringt er die Praxis in engem Zusammenhang mit den Symbolen. „Wenn man die Symbole lebendig erhalten will, muss man schlicht und einfach nach ihnen leben“ (Wright 2011:298). Wie bereits im methodologischen Teil der Arbeit aufgezeigt, bestehen zwischen den weltanschaulichen Kategorien unauflösliche wechselseitige Abhängigkeiten (Wright 2011:168). Für die weiteren Ausführungen gilt es darum, darauf zu achten, dass die Praxis die bereits erarbeiteten Symbole aufgreift, ihren Bezug zur Schöpfungsstory vertieft, aber auch von beidem inspiriert ist.

4.1.2.1. LITURGIE – GRUNDLEGENDE ANMERKUNGEN UND VORÜBERLEGUNG

Als Suchrahmen für die konfessionelle Praxis werden im Kontext dieser Arbeit die Liturgien der Kirchen genutzt. Dazu gilt es einige grundlegende Anmerkungen zu machen, denn das Liturgieverständnis der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen unterscheidet sich nicht unmaßgeblich voneinander. Die grundlegenden Verschiedenheiten sollen kurz verdeutlicht werden.

Für das römisch-katholische Liturgieverständnis beziehe ich mich auf Aussagen nach dem II. Vatikanum, da in diesem grundlegende Reformen geschahen. In der Schrift „*Sacrosanctum Concilium*“ sind die letzten Sätze des Artikel 7 relevant. Dort heißt es (Adam & Haunerland 2012:20–21):

„Mit Recht gilt also die Liturgie als der Vollzug des Priesteramts Jesu Christi; durch sinnfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolge dessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche in Rang und Maß erreicht.“

Adam & Haunerland (2012:21) führt dazu weiter aus, dass alle Initiative bei der Liturgie von Gott ausgeht. Es ist das Handeln des Hohepriesters Christus, an dem die Kirche Anteil nimmt. Ziel ist die Heiligung des Menschen. Die Liturgie ist im römisch-katholischen Verständnis damit zentraler Ort von Spiritualität und wesentlich mehr als nur eine Gestaltungsform. Spiritualität umfasst die liebende Hingabe an Gott, die Nachfolge Christi und damit auch die liebevolle Hinwendung zum Mitmenschen und Weltgestaltung. Diese grundlegenden theologischen Aussagen werden in die Liturgie einbezogen, denn „Liturgische Spiritualität fällt weitgehend mit der biblischen Spiritualität zusammen, weil ja auch die liturgischen Feiern den Menschen immer wieder unter das Wort Gottes stellt“ (Adam & Haunerland 2012:92). Um an der Liturgie teilzunehmen, bedarf es einer menschlichen Offenheit für die Zuwendung Gottes, aber auch für Zeichen und Mysterien, um auf Gottes Heilsruf zu antworten (Adam & Haunerland 2012:89).

Im Kontext der evangelischen Kirchen setzte sich historisch betrachtet „Gottesdienst“ als liturgischer Zentralbegriff durch (Spehr 2011:86). Der Begriff Messe wird beinahe irrelevant. Bei Luther wird das „Wort Gottes“ sowohl zum Medium als auch zur Offenbarung selbst. „So wird der Gottesdienst zum Gabegeschehen, in dem seine Wohltat [...] als das Testament Christi dem Menschen im Glauben zugeeignet wird“ (Spehr 2011:88). Im Augsburger Bekenntnis wird diese Art der Liturgie grundlegend für ein evangelisches Kirchenverständnis (Schwöbel 2011:145):

„Diese beiden gottesdienstlichen Vollzüge, die Predigt des Evangeliums ohne verzerrende Zusätze und die einsetzungsgemäße Feier von Taufe und Abendmahl [...] sind hinreichend für die wahre Einheit der christlichen Kirche; gleichförmige Zeremonien, die von Menschen eingesetzt sind, sind dafür nicht erforderlich.“

Wortverkündigung und Mahlfeier sind zwar in diesem Verständnis der Ort, wo die Beziehung zu Christus identitätsbestimmend wird (Schwöbel 2011:146), für Luther wird aber auch jedes menschliche Handeln, wenn es im Glauben und in der Liebe geschieht (Gedanken, Worte und Werke), zum Gottesdienst (Spehr 2011:93). Gottesdienst als sonntägliche Versammlung ist dann eher der Ort des Handelns Gottes an den Menschen, sein Dienst an uns, dem der Mensch mit Dank, Lobpreis und Gebet antwortet (Schwöbel 2011:146).

In der vorgenommenen Betrachtung wird sichtbar, dass das hier aufgezeigte römisch-katholische Liturgieverständnis grundlegend mystischer ist als das eben aufgezeigte evangelische. Im ersten ist der Mensch hineingenommen in das Handeln Christi und wird so selbst zum Handelnden. Im zweiten handelt der Mensch als Reaktion auf das Handeln Gottes. Hier werden die Differenzen, wie sie in der Erarbeitung der konfessionellen, aber auch der ökumenischen Schöpfungstheologien im dritten und fünften Kapitel aufgezeigt sind, in der Praxis deutlich. Es ergeben sich für die Liturgien unterschiedliche Gewichtungen in der Wahrnehmung der Symbole. In einem eher mystischen Verständnis wird der Repräsentations- und Partizipationscharakter eines Symbols eine weit größere Rolle spielen als in einem weniger mystischen. Im Gegenzug wird ein auf Verkündigung ausgerichtetes Gottesdienstverständnis eher den hinweisenden Charakter eines Symbols beachten und das Symbol eher als Zeichen verstehen. Die Vereinbarkeit der verschiedenen Sichtweisen für den Kontext dieser Arbeit liegt im Bereich der Umformung. Es gilt also, nachdem für eine schöpfungstheologische Story relevante Teile der konfessionellen Liturgien aufgezeigt wurden, auch diese nach ihrem „Umformungswert“ zu untersuchen.

Eine weitere Herausforderung für die Analyse der konfessionellen Liturgien besteht in ihrer immensen Reichhaltigkeit. So gibt es in allen Konfessionen verschiedene Gottesdienstformen, Sonderformen für bestimmte Festtage, spezielle Riten und innerhalb

dieser eine Vielzahl von Gestaltungsmöglichkeiten. Hier bedarf es also einer Eingrenzung auf wenige Kernelemente, um eine Analyse zu ermöglichen. Dies soll in den nachfolgenden Absätzen geschehen.

4.1.2.2. ZUR LITURGIE IM EVANGELISCHEN KONTEXT

Die jüngsten Liturgiereformen der evangelischen Kirchen in Deutschland liegen am Ende des 20. Jahrhunderts⁶³. Zwei wesentliche Werke sind zu benennen, die den größten Teil der evangelisch-kirchlichen Liturgie umfassen. Im Evangelischen Gottesdienstbuch EGb (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000) findet sich die Agende der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Sie betrifft damit den größten Teil der evangelischen Christen. In der *Reformierten Liturgie* (*Reformierte Liturgie* 1999) finden sich die Gottesdienstordnungen der Kirchen des reformierten Bundes – welche jedoch als nicht territoriale Kirche eine geringe Anzahl der Christen in Deutschland ausmachen. Nicht alle territorial-evangelischen Kirchen Deutschlands verwenden das EGb. Fünf Landeskirchen besitzen eigene Agenden. Die Aufarbeitung aller Evangelischen Agenden im Kontext dieser Arbeit ist unmöglich. Es bietet sich für die Suche nach schöpfungstheologischer Praxis das EGb an, da es einen Großteil der evangelischen Christen in Deutschland betrifft. Seine Struktur entspricht weniger einer Ordnungsagende, als eher einem Werkbuch (Meyer-Blanck 2011:397). Es steht nicht mehr für einen klar strukturierten Ablauf mit festgelegten Texten für die einzelnen Gottesdienste, sondern bietet Anregungen, Hilfe und Rahmen zur Gottesdienstgestaltung. Meyer-Blank (2011:407) resümiert für das Evangelische Gottesdienstbuch und die reformierte Liturgie:

„Mit dem „Evangelischen Gottesdienstbuch“ [...] und der „Reformierten Liturgie“ [...] liegt ein gemeinsamer neuer Agendentypus vor. In beiden Büchern wird der neuen liturgischen und theologischen Diskussion entsprochen, indem beide dem Prinzip der strukturellen Wiedererkennbarkeit bei gleichzeitiger Offenheit für die situative Gestaltung folgen. Die Frage nach der konfessionellen Identität wurde abgelöst oder zumindest ergänzt durch die Frage nach dem Zusammenhang der einzelnen Phasen und Elemente im Gottesdienst. Die Aufmerksamkeit hat sich damit von der Bewahrung der Struktur und Tradition auf die Frage nach deren Potenzial für die Dramaturgie, Gestaltung und Erlebbarkeit des gottesdienstlichen Geschehens verlagert.“

Für die Suche nach einer Praxis, die relevant für die schöpfungstheologische Story ist, werde ich entlang der einzelnen Gottesdienstelemente nach Anknüpfungspunkten für die schöpfungstheologische Story suchen. Dabei werden die im EGb aufgezeigten Gottesdienstformen nicht einzeln bearbeitet, sondern die Gesamtheit ihrer Elemente wird wahrgenommen⁶⁴.

⁶³ Zum entstehungsgeschichtlichen Hintergrund der Neuerungen siehe Meyer-Blanck (2011:396-407).

⁶⁴ Siehe dazu die Beschreibung des Vorgehens in Kapitel 4.3.2.1.

4.1.2.3. ZUR LITURGIE IM RÖMISCH-KATHOLISCHEN KONTEXT

In der römisch-katholischen Tradition finden sich nach dem II. Vatikanum liturgische Bücher, die auf Basis der lateinischen Ausgaben ins Deutsche übertragen und von der deutschen Bischofskonferenz herausgegeben werden (Adam & Haunerland 2012:79). Diese umfassen eine Bandbreite von Büchern zur Eucharistiefeier und Marienmessen über Stundengebete, Pontifikate und Rituale bis zum „Calendarum Romanum“. Zentrales Werk der römisch-katholischen Liturgie ist die „Missale Romanum <Versio Germanica>“, die 1969/70 durch Papst Paul VI eingesetzt wurde (Lumma 2010:29). Neben dieser Form ist 2007 durch Papst Benedikt XVI auch die lateinische Messe in ihrer vorkonziliaren Form von 1962, unter bestimmten Voraussetzungen für die deutschsprachigen Kirchen wieder zugelassen (Lumma 2010:30). Ich werde mich in der Analyse jedoch auf die römische Messe in deutscher Sprache konzentrieren, da diese die häufigste und großflächigste Praxis erfährt.

4.2. SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IM SYMBOL

In diesem Abschnitt liegt die Aufgabe darin, relevante Symbole, entsprechend der oben entwickelten Kriterien ausfindig zu machen, zu untersuchen und ihre Bedeutung für die Konfessionen aufzuzeigen. Dabei ist die Bedeutung der Symbole im Vordergrund und nicht die Diskussion um die tatsächliche Symbolhaftigkeit der einzelnen Gewählten. Die Auswahl aus einer Vielzahl möglicher Symbole erfolgt anhand ihrer kirchlichen und alltäglichen Relevanz und entsprechend der oben genannten Indikatoren. Dabei wird Symbol im Sinne des zuvor erarbeiteten Verständnisses und grundlegend in Anlehnung an Tillich (1956) verstanden. Dadurch gewinnen auch dogmatische Konzepte und kirchlich als Sakrament verstandene Elemente symbolischen Charakter und werden als solche bezeichnet.

4.2.1. DIE DREIFALTIGKEIT

Die Dreifaltigkeit (auch Dreieinheit, Dreieinigkeit, Trinität) bringt die trigonale Einheit der dreigöttlichen Person: Vater, Sohn und Geist zum Ausdruck (Le Gall 1999:12). Es ist die Einheit in Differenziertheit, die Gleichung $3 = 1$, $1 = 3$, die unergründlich bleibt. Darstellung findet das Symbol als zwei Personen mit Taube, dreigesichtigem Kopf oder Dreieck mit nach oben weisender Spitze (Biedermann 2000a:101; Bieger 2012:35).

Die Darstellungen weisen auf das Wesen Gottes hin. Das Symbol repräsentiert die letztlich nicht endgültig fassbare Wesenswirklichkeit Gottes und ist darum auch ambivalent verstehbar, so wurde zum Beispiel Roscelin von Compiègne 1092 wegen der Heresie des „Tritheismus“ verurteilt (Biedermann 2000a:100–101). Im kirchlichen Rahmen ist das

Symbol in allen Liturgien erkennbar eingebettet. Geschichtlich und gesellschaftlich ist es bekannt und vertraut. Es erschließt die tiefere Dimension des einen Gottes (1=3, 3=1).

In der Schöpfungsstory ist bei Kehls (Kehl 2008:241–245) die Dreifaltigkeit die Grundvoraussetzung und der Ort des Schaffens Gottes. Moltmann (Moltmann 1985:106–109) interpretiert eine Offenheit der „Wir-Aussagen“ im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht für die Trinität und stellt ihre Einheit in Differenziertheit in der *imago Dei* der differenzierten Einheit der Menschen gegenüber. Darin, dass der christliche Schöpfergott trinitarisch ist, stimmen alle beachteten Quellen überein. Die Trinität ist im Schöpfungs- und Heilsgeschehen erklärend wirksam (in Christus durch den Geist). Vielmehr ist sie jedoch wirkliche Grundaussage christlicher Schöpfungstheologie, die je nach innerkonfessionellem Standort das Schöpfungsgeschehen oder auch die Schöpfung selbst maßgeblich erklärt.

Insofern steht die Trinität vor allem für die *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein*, sie beinhaltet jedoch in den personalen Spezifika auch alle anderen Umformungsebenen.

Die Trinität taucht, wie im Teil zur Liturgie als weltanschauliche Praxis noch sichtbar werden wird, in den konfessionellen Liturgien auf. Ebenso findet sie sich in den Katechismen. Die Trinität ist als Symbol also für die römisch-katholische und die evangelischen Kirchen äußerst relevant.

4.2.2. DAS KREUZ

Das Kreuz ist ohne Frage das weitest verbreitetste christliche Symbol (Le Gall 1999:22), wenn nicht sogar das christliche Symbol schlechthin (Bieger 2012:63). Es ist Symbol für das versöhnende Heilshandeln Christi. Das Kreuz greift das Symbol des Lebensbaums aus der Genesis auf und führt es zur Vollendung (Fortstner & Becker 1991:283).

Das Kreuz weist auf das Kreuz, auf den Tod Jesu hin und bietet je nach Form (zum Beispiel als Kreuz ohne Korpus) die Perspektive der Auferstehung. Das Kreuz und die Auferstehung können nur gemeinsam gedacht werden (Tillich 1958:171). Insofern repräsentiert es die Güte Gottes, den Gehorsam Jesu bis zum Tod, das Opfergeschehen und auch die Auferstehung, den Sieg über das *Nichtige*. Es ist im kirchlichen Kontext, gleich welcher Konfession sicher eingebettet. Geschichtlich und gesellschaftlich wirkt es aber auch ambivalent, denn die christliche Bedeutung ist bekannt, das Kreuz ist jedoch bereits vor der christlichen Deutung ein sinngefülltes Symbol. So bildet es die Orientierung im Raum (Nord, Ost, Süd, West), teilt die Jahreszeiten und umfasst symbolisch den gesamten Kosmos (Biedermann 2000a:249). Das Kreuz erschließt die tiefe Wirklichkeit der Liebe

Gottes zu den Menschen und wirkt nicht nur aufgrund seiner außerchristlich gesellschaftlichen Deutung ambivalent, sondern insbesondere auch durch die Diskrepanz zwischen Folterinstrument und Heilszeichen.

Die Schöpfungsstory wird im Kreuz deutlich aufgegriffen. Als Symbol steht es für das helfende, ja rettende Eingreifen Gottes in beiden schöpfungstheologischen Storys.

Als Symbol steht das Kreuz für die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)*. Es weist jedoch im Gedanken der Auferstehung, der untrennbar mit dem christlichen Kreuzsymbol verbunden ist, auch auf die *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein* und in seiner tiefsten Bedeutung auf die *Umformung Jesu in die göttliche Wirklichkeit* als Christus.

Das Kreuz ist in allen Konfessionen und Denominationen relevantes Symbol. Die Darstellung erfolgt dabei verschieden, womit auch eine inhaltliche Schwerpunktsetzung erfolgt. Im Kontext der römisch-katholischen Kirche findet sich häufig die Kreuzdarstellung mit Korpus, wodurch der Opfercharakter betont wird. Im Kontext der evangelischen Kirchen ist das „leere“ Kreuz häufiger zu beobachten, wodurch die Auferstehung Zentralthema wird. Das Kreuz-Zeichen als Geste spielt sowohl in der römisch-katholischen Messe als auch im evangelischen Gottesdienst eine zentrale Rolle.

4.2.3. DIE KIRCHE

Die Kirche, verstanden im Sinne des griechischen und lateinischen Wortes *ecclesia* bedeutet Versammlung. Gemeint ist die Versammlung, vielmehr die Gesamtheit, der Gläubigen (Le Gall 1999:32). Diese Versammlung steht Christus als Braut gegenüber, dient ihm, weil er sie berufen und ihr zuerst gedient hat (Le Gall 1999:32). In graphischer Darstellung findet die Kirche häufig Ausdruck als Schiff oder Boot.

Das Symbol Kirche weist auf die Gesamtheit der Gläubigen hin. Sie repräsentiert das neue Gottesvolk und versteht sich in diesem Sinne⁶⁵. Geschichtlich und gesellschaftlich ist die Kirche nicht nur Symbol für die Gläubigen, sondern auch für Institution und damit für negativ bewertete Ereignisse in der Vergangenheit (zum Beispiel Kreuzzüge) oder Gegenwart (Missbrauchsfälle). Kirche erschließt die tiefere Dimension von Zusammengehörigkeit aller Gläubigen als *ecclesia* die von Gott zusammengerufen ist (*ekkaleó*). Ihre ambivalente Wirkung ist geschichtlich und gesellschaftlich bereits betrachtet.

⁶⁵ Dies ist keine Bezugnahme auf ein explizit römisch-katholisches Kirchenverständnis, sondern meint das allen Konfessionen innenwohnende Selbstverständnis „Volk Gottes“ zu sein.

Ihre schöpfungstheologische Relevanz entfaltet die Kirche als Symbol im Sinne des Leibes Christi, dessen Haupt Christus selbst ist. Die Versammlung wird darin *imago Christi*.

Die Kirche, als von Gott gerufene Versammlung wird zum Ort, auf den die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* zielt. In ihrem Rahmen erfolgt die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*.

Die Bedeutung des Symbols ist für beide Konfessionen relevant, wird jedoch teilweise verschieden verstanden. Die römisch-katholische Kirche (*katholikos = allumfassend*) sieht sich selbst als die universelle Versammlung der Gläubigen (Le Gall 1999:34) und steht damit in der Gefahr, andere Konfessionen auszuschließen. In den evangelischen Kirchen wird das Symbol Kirche im Sinne der *ecclesia* nicht institutionell verstanden, sondern schließt die Vielzahl der organisierten und unorganisierten Versammlungen ein.

4.2.4. DIE TAUFEN

Die Taufe ist das Zentralsymbol für die Initiation in das christliche Leben. „Hier handelt es sich um Symbole im ursprünglichen Sinne des Wortes: Durch konkrete Gesten die spirituellen Akte realisierend, vereinen sich Gott und Mensch in der Interaktion von Körper und Geist“ (Le Gall 1999:42). Die Taufe bedeutet Eintreten in das neue, geschenkte, himmlische Leben (Bieger 2012:102). In/mit der Taufe wird der Mensch Teil der versammelten Kirche.

Die Taufe weist auf den Tod Christi und seine Auferstehung hin (Röm. 6, 4) und repräsentiert unser hineingenommen Sein. Im kirchlichen Kontext ist sie klar in diesem Sinne eingebettet. Geschichtlich und gesellschaftlich war die Taufe als Konversionshandlung schon vor dem Christentum relevant, wird aber in der Regel heute als christliche Handlung verstanden. Sie erschließt die tiefere Wirklichkeit, dass wir in Tod und Auferstehung Christi (in der Taufe) hineingenommen sind. Eine ambivalente Wirkung kann die Taufe dadurch erreichen, dass sie als Heilsmysterium, abgekoppelt von Glauben und Leben, betrachtet wird.

In den konfessionellen Schöpfungsstorys, wie sie dargestellt wurden, taucht die Taufe nicht wörtlich auf. Beide Storys kennen jedoch den Einbezug des Menschen in das Heilshandeln, wofür die Taufe der Initiationsritus ist.

Die Taufe ist der Ort, an dem die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* geschieht. Sie ist der Beginn der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*.

In den Konfessionen wird die Taufe als Sakrament verstanden. Damit ist sie zentraler Bestandteil des jeweiligen Kultes und aus allen Perspektiven im direkten Auftrag Jesu zu leben.

4.2.5. DIE ABENDMAHLSFEIER/ EUCHARISTIEFEIER

In der Feier der Eucharistie oder des Abendmahls sind zwei Symbole miteinander verbunden: Brot und Wein. Sie symbolisieren Leib und Blut Christi in seinem Gedächtnis.

Brot und Wein weisen auf das Leiden und Sterben Christi, auf seine Hingabe für uns hin. Sie repräsentieren, worauf sie hinweisen, und werden in den Konfessionen durch regelmäßige Praxis so verstanden. Wie intensiv diese Praxis gelebt wird, ist konfessionell verschieden. Geschichtlich sind einige Zwischenschritte vom Paschahmahl Jesu mit seinen Jüngern bis zu den heutigen liturgischen Umsetzungen festzustellen. Die heutigen Liturgien finden Anlehnung an die Praxis des jüdischen Festes (Le Gall 1999:46). Gesellschaftlich wird die Praxis gelegentlich als Kannibalismus gedeutet (Schmidt-Salomon 2003:5). Die Feier mit dem Zentrum der Kommunion erschließt die tiefe Dimension des Teilwerdens im Leib Christi. Ambivalente Wahrnehmung findet sich vor allem in den verschiedenen Auffassungen über die theologische Bedeutung der Feier seit der Reformation⁶⁶.

Die Feier stellt den *Neuen Adam* und die wahre *imago Dei* Jesu vor Augen und greift so Zentralelemente der Story auf.

In der Kommunion geschieht nach römisch-katholischem Verständnis die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. In evangelischer Perspektive gibt die Abendmahlsfeier eher Anregung zu dieser Umformung.

Wie bereits erwähnt, sind die konfessionellen Sichtweisen auf die theologische Bedeutung der Feier verschieden. Im römisch-katholischen und im lutherischen Verständnis repräsentieren Brot und Wein nicht nur Christus, sie partizipieren, werden es selbst. Im römisch-katholischen Verständnis geschieht damit eine Vergegenwärtigung des Opfers Christi (Le Gall 1999:46). Im calvinistischen und zwinglianischen Verständnis ist ein repräsentativer oder zeichenhafter Charakter erkennbar (Weissenborn 2008:402)⁶⁷. Damit ist die Feier der Eucharistie oder des Abendmahls Kristallisationspunkt für die

⁶⁶ Im Eucharistie/Abendmahlsverständnis findet auch das jeweilige Rechtfertigungsverständnis zentralen Ausdruck. Auf die Differenziertheiten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Siehe dazu Dettwiler & Faber (2008), Kasper (2004), Lotz (1977), Nüssel & Sattler (2008) und Sartory (1961).

⁶⁷ Seit der Leuenberger Konkordie haben die lutherischen und die reformierten Kirchen uneingeschränkte Abendmahlsgemeinschaft, was jedoch die ursprünglichen Verschiedenheiten im Denken nicht aufhebt.

ökumenische Auseinandersetzung. Die Praxis sieht die Feier in allen Konfessionen vor, jedoch ist die Regelmäßigkeit je nach Bedeutung sehr verschieden.

4.2.6. DIE EHE

Die Ehe als die Verbindung von Mann und Frau wird in allen Religionen als heilig betrachtet (Le Gall 1999:60). In der jüdisch-christlichen Tradition spiegelt sie das gemeinsame *imago Dei* Sein von Frau und Mann wieder (Greshake 2009:44).

Die Ehe weist auf die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau hin. Sie repräsentiert aber auch die Verbindung zwischen Gott und Welt, wenn die Gemeinde als Braut Christi bezeichnet wird (Offb. 19, 7). Geschichtlich bildet die Ehe in der Gesellschaft die Basis für die Familie als kleinste gesellschaftliche Zelle. Dieses Verständnis ist jedoch, nicht zuletzt durch die hohe Scheidungsrate und alternative Familienkonzepte in Auflösung begriffen. Sie führt je nach Verständnis in die tiefere Wirklichkeit, der Differenziertheit der *imago Dei* ein (Greshake 2009:44; Moltmann 1985:224). Ihre Wirkung ist ambivalent, da sie einerseits nach wie vor für Verbindlichkeit, Treue und Nähe steht, andererseits aber auch als altertümlich, überholt und nicht mehr zeitgemäß betrachtet werden kann.

Die Ehe greift den schöpfungstheologischen Aspekt der *imago Dei* auf. Damit erinnert sie auch an die gemeinsame Verantwortlichkeit von Frau und Mann für die Umsetzung des Schöpfungsauftrages.

Da die Ehe kein einmaliges Ereignis, sondern ein Stand ist, können sich in ihr alle Umformungsebenen vollziehen.

In der römisch-katholischen Kirche ist die Ehe Sakrament. Damit kommt ihr eine hohe Bedeutung zu. In den Kirchen der Reformation hat die Ehe ihren sakramentalen Charakter verloren, nicht jedoch verloren hat sie ihre Relevanz für Treue und Zugehörigkeit. In einigen evangelischen Kirchen werden zwischenzeitlich auch gleichgeschlechtliche Paare gesegnet. Damit verliert die Ehe zwischen Frau und Mann ihre Exklusivität als lebenslange Bindung zwar, nicht jedoch ihre inhaltliche Bedeutung.

4.2.7. DIE HEILIGE SCHRIFT

Als Heilige Schrift wird in christlicher Tradition die Bibel im Alten und Neuen Testament verstanden. Alle Weltreligionen haben heilige Schriften (Le Gall 1999:84).

Die Heilige Schrift der Christen weist auf die Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit des Lebens hin und repräsentiert diese zugleich. Die Bezeichnung Jesu als *Logos* im Johannesevangelium (1,1; 1,14) wird vielfach auf die Schrift bezogen, woraus dann die

Bedeutung der Bibel begründet wird (Bürki 1991:1238-1258). In den Kirchen ist sie immer bedeutungsvoll, so basieren die Liturgien aller Konfessionen maßgeblich auf Schriftlesungen⁶⁸. Geschichtlich haben sich verschiedene Übersetzungen entwickelt, die je nach Kontext Verwendung finden. Gesellschaftlich ist die Bibel als die Heilige Schrift der Christen bekannt. Ihre Verbreitung war der Ausgangspunkt für die Alphabetisierung Europas. Sie erschließt die tiefere Dimension der Inkarnation Christi (das Wort ward Fleisch). Ihre Wirkung ist ambivalent, da sich ihre Bedeutung konfessionell unterscheidet.

Die Schrift erzählt die schöpfungstheologische Story aus verschiedenen Perspektiven. In ihr finden sich jedoch nicht alle geläufigen Termini der schöpfungstheologischen Story, da diese eine Symbiose aus Exegese, Dogmatik und Spiritualität ist.

Die Heilige Schrift greift alle Umformungsebenen zeugnishaft auf und wirkt im Sinne der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* (2. Tim. 3, 16-17).

In den Konfessionen findet die Schrift umfangreiche Verwendung, sei es in den Liturgien oder in der persönlichen Spiritualität der einzelnen Gläubigen. Ihre Bedeutung ist dennoch verschieden. Im römisch-katholischen Kontext ist sie Offenbarungsquelle, die Offenbarung wird aber in der Tradition weitergeführt (Le Gall 1999:84). In den Kirchen der Reformation ist sie alleinige Offenbarungsquelle (Thimme 1999:33) und wird damit zentraler. Allerdings gibt es auch zwischen Reformierten und Lutheranern noch Verschiedenheiten. Für Lutheraner ist die Schrift mit Hilfe der reformatorischen Bekenntnisse zu lesen und auszulegen (Weissenborn 2008:68), auch wenn die Schrift die oberste Norm bleibt, während für Reformierte diese Bekenntnisse nur zeitbedingte Auslegungen sind (Weissenborn 2008:67). Dies wirkt sich vor allem in der Praxis aus. Im lutherischen Gottesdienst und in der römisch-katholischen Messe bildet die Schrift die Basis für einen Teil der Liturgie. Im calvinistisch geprägten Oberdeutschen Predigtgottesdienst wird sie zentral. Die Heilige Schrift umfasst in der römisch-katholischen Kirche auch die alttestamentlichen Apokryphen, welche der evangelischen Heiligen Schrift nicht zugehören.

4.2.8. DAS LICHT

Das Licht steht am Anfang des Schaffens Gottes. Es folgt auf sein erstes Sprechen (Gen. 1,3). Das Licht steht für die grundlegende Ordnung von Tag und Nacht, noch bevor die Lichtquellen des Himmels entstehen (Rienecker 1991a:849). Es kann gleichermaßen

⁶⁸ Vergleiche dazu die Ausführungen zu den konfessionellen Liturgien und die Agenden der Konfessionen (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000; Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984).

blendend wie erleuchtend sein. Als Gegensatz des Lichtes tritt die Finsternis auf. In der Bibel wird Jesus mit dem Licht identifiziert (Lk. 2,32; Joh. 1,4; Joh. 8,12).

Den Kriterien für Symbole nachspürend weist das Licht auf die Schöpfungsordnung Gottes in Tag und Nacht, aber auch auf das Kommen Christi in die Welt hin. Es repräsentiert die Gegenwart Gottes in der Welt (Immanenz). Es ist im kirchlichen Kontext durch die kontinuierliche Verwendung im Gottesdienst sowohl sozial eingebettet, als auch geschichtlich (kirchengeschichtliche Tradition) und gesellschaftlich bedingt. Es erschließt die tiefe Wirklichkeit der Gegenwart Gottes in der Welt und sein immer neu auftretendes Wirken (Christus, Kirche). Es wirkt ambivalent, indem es sowohl erhellend als auch offenlegend ist.

Licht spielt in allen Sequenzen der Schöpfungsstory eine große Rolle. Bei der Schöpfung im Anfang hat es vor allem ordnenden Charakter (Gen. 1,3-5). In der Schöpfung in der Geschichte wird Christus das Licht (Joh. 1,5). Die Vollendung der Schöpfung wird vom strahlenden Licht der göttlichen Herrlichkeit begleitet sein (Offb. 21,24).

Das Licht steht als Symbol für die ersten drei Ebenen des Umformungsprozesses: *1. Die Umformung vom Nicht-Sein zum Sein (Schöpfung):* Durch das Licht wird die grundlegende Lebensstruktur von Tag und Nacht gegeben. Leben wird dadurch überhaupt erst möglich. Durch Jesus als das Licht ist alles gemacht (Joh. 1,9-11) *2. Die Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott):* Jesus als das Licht vollbringt die Reform des Menschen. Sein Kommen in die Welt ist das Licht, das in die Finsternis scheint und es erleuchtet (Joh. 1,5). *3. Umformung in die göttliche Wirklichkeit:* Der Zuspruch des Lichtseins der Nachfolger Jesu ist als Hinweis der mit Jesus beginnenden Veränderung in die Neuschöpfung zu verstehen.

In der kirchlichen Praxis findet sich die Lichtsymbolik häufig, so zum Beispiel in der Liturgie: Im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel wird Jesus als Licht bezeugt, durch den alles geschaffen ist. Jesus identifiziert auch seine Nachfolger als Licht (Mt. 5,14). Kirchliche Liturgie und Brauchtum werden vom Licht durchzogen. „Kein Gottesdienst ist denkbar ohne Kerzenlicht, und um an die Gegenwart Gottes in der Welt zu erinnern, brennt in der römisch-katholischen Kirche am Tabernakel das »Ewige Licht«“ (Bihler 1996:12). Das Licht findet sich ebenso am Adventskranz (in beiden Konfessionen) als zunehmendes Licht bis zum Höhepunkt der vielen Lichter am Weihnachtsbaum. In der römisch-katholischen Kirche wird die Lichtsymbolik weiter ausgebaut, zum Beispiel im Fest der Darstellung des Herrn (Lichtmeß) und vor allem im Licht der Osternacht, dort mit

den Worten „Lumen Christi“. Als Licht der Taufkerze wird es auch zentrales Symbol für das Taufgeschehen.

4.2.9. DAS WASSER

Wasser ist selbstverständliche Voraussetzung für das Leben. Wasser findet sich im biblischen Bezug vielfach. Es versinnbildlicht als Welle oder Strom (Ps. 69,2; Jes. 8,7-8) das Unglück oder die Verfolgung, oder als Wasser in der Wüste (Jes. 41,17-20; Offb. 22,1-2) göttlichen Segen (Rienecker 1991b:1503).

Den Kriterien für Symbole folgend weist das Wasser auf Reinigung hin (innerlich wie äußerlich). Es repräsentiert die Erneuerung durch Christus und die lebensspendende Ordnungsmacht Gottes. Im kirchlichen Kontext ist es vielfältig innerhalb der Liturgie zu Hause. Es findet sich schon in der früheren Kirchengeschichte. Gesellschaftlich ist sowohl der lebensspende als auch der reinigende Aspekt des Wassers anerkannt. Es erschließt die grundlegende Umformungs- und Reinigungsbedürftigkeit des Menschen. Es kann sowohl als positiv als auch als negatives Element wahrgenommen werden, sowohl als lebensspendend (Trinkwasser), reinigend (Waschungen, auch rituell), als auch als bedrohlich (Wellen, die Tiefe des Meeres, Flut).

Das Symbol Wasser ist als Symbol für eine Schöpfungsstory unverzichtbar, bedarf es im gesellschaftlichen Kontext der erneuten Übersetzung in den Bereich der Spiritualität. Zum Beginn des Schöpfungsberichts der Priesterschrift schwebt die „ruach“ Gottes über dem Wasser (Gen. 1,2), der Urwelt, die Gott dann zu ordnen beginnt (Gen. 1,6). Das Volk Israel wird durch das Wasser aus der ägyptischen Gefangenschaft in die Freiheit geführt (Ex. 14). Johannes tauft zur Umkehr im Jordan (Joh. 1,30). Mit der Taufe Jesu beginnt das helfende Handeln Gottes in der Schöpfungsstory. Neutestamentlich wird die Taufe zum Eintritt in die Nachfolge Jesu (Mt. 28,19) und zum Wasser des Lebens (Joh. 4,14).

Für die Ebenen der Umformung ist das Wasser in der ersten Ebene, der *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein*, relevant. Gott ordnet dem Wasser im Schöpfungsprozess seinen Platz zu. Für die zweite Ebene, die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung* ist es gleichermaßen relevant. Es repräsentiert die Reinigung der Menschen und wird in vielen konfessionellen Verständnissen zum Ort der Erneuerung in der Taufe.

Im kirchlichen Raum ist das Wasser in der Taufe präsent. Im römisch-katholischen Kontext findet es sich außerdem in der Handwaschung des Priesters während der Eucharistiefeier und als geweihtes Wasser wieder (Borovoj 1998:13). In der römisch-katholischen Liturgie wird es uns in der Tauferinnerung noch begegnen.

4.2.10. ZWISCHENÜBERLEGUNG

In der erfolgten Suche nach Symbolen, die für eine schöpfungstheologische Weltanschauung relevant sind, haben sich zentrale Symbole gefunden. Dabei erhebt der vorgestellte Katalog keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Gesamtheit der Symbole scheint auch die Gesamtheit der Story widerspiegeln zu können. Es finden sich in den Symbolen alle relevanten Umformungsebenen.

4.3. SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IN DER PRAXIS

In diesem Abschnitt stellt sich die Aufgabe, eine relevante Praxis, entsprechend der oben entwickelten Kriterien ausfindig zu machen, zu untersuchen und ihre Bedeutung für die Konfessionen aufzuzeigen. Die Darstellung erfolgt hier konfessionell getrennt, um dem verschiedenen Liturgieverständnis gerecht werden zu können.

4.3.1. LITURGIE IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN TRADITION

Nachfolgend skizziere ich die Schöpfungsspiritualität innerhalb der römisch-katholischen Liturgie.

4.3.1.1. EINFÜHRUNG

Für den Vollzug der gottesdienstlichen Liturgie haben sich im deutschsprachigen Kontext der römisch-katholischen Kirche verschiedene Begriffe eingebürgert. Traditionell wird der Begriff „(heilige) Messe“ oder „Messfeier“ genutzt (Lumma 2010:29). Der Begriff „Eucharistie“ (griechisch „Danksagung“) ist zwar erst im 20. Jahrhundert wieder in Gebrauch gekommen, wird heute aber rege genutzt. Dabei bezeichnet er die gesamte Messfeier. Der Terminus „Messe“ wird nachfolgend primär verwendet.

Die Messe gliedert sich in zwei Hauptteile: die „Liturgie des Wortes“ und „Eucharistische Liturgie“. Im II. Vatikanischen Konzil wird klar gemacht, dass beide zusammengehören (Lumma 2010:29). Die beiden Hauptteile werden umrahmt von einem Eröffnungs- und einem Schlussteil. Nachfolgend wird die Analyse nach Relevanz für die weltanschaulich-schöpfungstheologische Praxis betrieben. Ich orientiere mich dabei an der bereits vorgestellten Struktur. Die Darstellung erfolgt tabellarisch in Orientierung an der Darstellung Lummas⁶⁹. Texte, Gebete und Gesänge können als Belege beigelegt werden. Zu jedem Element der einzelnen Teile der Messe wird in der tabellarischen Darstellung eine kurze Beschreibung der Intention, beziehungsweise eine Erklärung gegeben.

⁶⁹ Lumma (2010) stellt in seiner kurzen Einführung in den katholischen Gottesdienst die Abläufe der verschiedenen Riten tabellarisch dar, verweist darin auch auf Variationsmöglichkeiten und gibt Anmerkungen.

Außerdem findet ein Verweis auf die Relevanz der Elemente für die schöpfungstheologisch-weltanschauliche Praxis statt.

4.3.1.2. ERÖFFNUNGSTEIL / ERÖFFNUNGSRITEN

Dem Eröffnungsteil kommt seit dem II. vatikanischen Konzil wieder eine besondere Bedeutung zu. In ihm werden die Menschen zur Versammlung (*ecclesia*). Dieses „Versammlung werden“ wird durch den Einzug des Priesters und der Ministranten dargestellt. In Klöstern ist es üblich, dass die gesamte Gemeinschaft in die Messe einzieht (Lumma 2010:30,36). Zum Einzug gehört auch die rituelle Begrüßung des Altars (durch Kuss oder Verneigung). Die Messfeier beginnt mit dem Kreuzzeichen und im Namen des dreieinigen Gottes (Lumma 2010:36). Im liturgischen Gruß vergewissern sich Priester und Gemeinde der Gegenwart Gottes. Es folgen ein Bußakt oder Taufgedächtnis, Kyrie-Ruf, Gloria und Tagesgebet. „Ziel und Aufgabe der Eröffnung ist es, daß die Gläubigen eine Gemeinschaft bilden und befähigt werden, in rechter Weise das Wort Gottes zu hören und würdig die Eucharistie zu feiern“ (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:32). Nachfolgend wird der Eröffnungsteil tabellarisch dargestellt (Lumma 2010:30–33; Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:32-37, 145):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Einzug mit Begrüßung des Altars	Dazu Gesang, Instrumentalstück oder Schweigen. Weist auf das „Versammlung werden“ der Gemeinde hin.	
Kreuzzeichen	Begleitet von den Worten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen“ (Lumma 2010:36). Eröffnung des Gottesdienstes.	Trinitarischer Bezug, Kreuz als Hinweis auf das Heilshandeln Christi.
Liturgischer Gruß	Vergewisserung der Gegenwart Gottes (Lumma 2010:36): <i>Liturg:</i> „Der Herr sei mit euch“ <i>Gemeinde:</i> „Und mit deinem Geiste“	Erinnerung an die Allgegenwart Gottes.
Bußakt oder Taufgedächtnis	Bußakt: Kann von der Gemeinde gemeinsam gesprochen werden. Priester schließt mit der Bitte um Vergebung (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:32). Neuausrichtung auf Gott. Taufgedächtnis: Die Gemeinde wird zur Erinnerung an die eigene Taufe mit Wasser besprengt.	Bußakt: Erinnerung an eigenes Misstrauen. Taufgedächtnis: Bezug zur erneuernden Taufe und der darin geschehenden „Problemlösung“.
Kyrie	Gesungen oder gesprochen. Gemeinsamer Ruf aller Gläubigen um das Erbarmen Gottes und Akklamation Christi.	Steigerung des „Problembewusstseins“.
Gloria	In der Regel als Lobgesang in Anlehnung an	Ausdruck des

	das Lukas Evangelium (2, 14): „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.“	Glaubens / Vertrauens.
Tagesgebet	Je nach Anlass und Tag wechselnder Inhalt. Bezieht sich auf jeweiligen Festinhalt bei Feiertagen. Beispiel, zweiter Sonntag der Osterzeit (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:145): „Barmherziger Gott, durch die jährliche Osterfeier erneuerst du den Glauben deines Volkes. Laß uns immer tiefer erkennen, wie heilig das Bad der Taufe ist, das uns gereinigt hat, wie mächtig dein Geist, aus dem wir wiedergeboren sind, und wie kostbar das Blut, durch das wir erkaufte sind. Darum bitten wir durch Jesus Christus.“	Bezug möglich. Beispiel: „Problemlösung durch Taufe und Glauben“.

TABELLE 1: ERÖFFNUNGSRITEN (MISSALE ROMANUM <VERSIO GERMANICA>)

Im Eröffnungsteil finden sich zahlreiche Anknüpfungspunkte zur Schöpfungsstory und damit Schöpfungspraxis. Umformungsebene ist primär die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)*. Sichtbar wird dies in Kreuzzeichen und Taferinnerung. Der Eröffnungsteil ist insgesamt hinführend zur dritten Umformungsebene, der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*.

4.3.1.3. LITURGIE DES WORTES (WORTGOTTESDIENST)

Die „Liturgie des Wortes“ besteht aus Lesungen aus der Heiligen Schrift, Gesängen, Homilie (Predigt), Credo (Glaubensbekenntnis) und Gebeten. Dabei liegt ein zentrales Augenmerk auf den Lesungen, die in der Predigt entfaltet werden (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:33-34):

„In den Lesungen, die in der Homilie ausgedeutet werden, spricht Gott zu seinem Volk, offenbart er das Erlösungs- und Heilsmysterium und nährt er das Leben im Geist. Christus selbst ist in seinem Wort inmitten der Gläubigen gegenwärtig.“

Credo und Gesänge sind Antwort auf diese Offenbarung. Es erfolgt wieder eine tabellarische Darstellung der einzelnen Elemente, Beispiele, Intentionen und Erklärungen, sowie der Relevanz als Praxis einer schöpfungstheologischen Weltanschauung (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:33–36; Lumma 2010:37–38):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
1. Lesung	Lesung aus dem Alten Testament. Erschließung des Reichtums der Schrift.	Je nach Lesung deutlicher Bezug.
Psalm	Antwort der Gemeinde auf erste Lesung. In der Regel mit gesungenem Kehrvers durch die	Je nach Psalm deutlicher Bezug.

	Gemeinde. Psalmtext selbst wird vom Liturgen gesungen. Verschiede Psalmen stehen zur Auswahl, nehmen aber jeweils Bezug zur ersten Lesung.	
2. Lesung	Neutestamentliche Lesung aus einem Brief.	Je nach Lesung deutlicher Bezug.
Halleluja	Antwort der Gemeinde auf die zweite Lesung. Wird ganzjährig außer in österlicher Bußzeit gesungen. Zwingend vorgeschrieben für Ostern und Pfingsten.	Einnahme des Platzes in der Schöpfungsordnung.
Evangelium	Lesung aus einem Evangelium	Je nach Lesung deutlicher Bezug.
Homilie	Eine Predigt ist zwingend an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen zu halten. In der Regel durch den Priester selbst zu tätigen. Für Messfeiern an Wochentagen wird sie empfohlen. Ausdeutung der Lesungen.	In der Regel deutlicher Bezug auf konkrete Sequenzen der Schöpfungsstory.
Credo	Antwort und Zustimmung der Gemeinde zu Lesung und Homilie. Gesprochen oder gesungen. Entweder „Apostolisches Glaubensbekenntnis“ oder „Nizäa-Konstantinopolitanum“.	Enthält die gesamte Schöpfungsstory.
Fürbittgebet	Ausübung des Priesteramts der Kirche für die Welt. In allen Gemeindemessen Bestandteil der Messe. Geschieht gestärkt aus den Lesungen und der Homilie. Gebet durch Priester, Diakon oder Kantor. Gemeinde betet still mit und ist in einer Anrufung („Herr erbarme dich“) beteiligt.	Ausdruck des Vertrauens zu Gott.

TABELLE 2: LITURGIE DES WORTES (MISSALE ROMANUM <VERSIO GERMANICA>)

In der „Liturgie des Wortes“ können sehr viele deutliche Bezüge zur Schöpfungsstory zu finden sein. Der Umfang ist dabei von den Sonntagen im „Jahr des Herrn“ und den damit verbundenen Lesungen abhängig. Die Homilie ist in der Regel ein Beitrag zur *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* (dritte Umformungsebene), denn sie ist da „um das christliche Leben zu stärken“ (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:35). Das Credo enthält alle Umformungsebenen. Es ist als Bekenntnis zugleich Vollzug der dritten Ebene. Die Fürbitte ist als Ausdruck des Vertrauens zu Gott und so Ausdruck der Lösung des in der schöpfungstheologischen Story beschriebenen Problems, folgt also der *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* und ist zugleich Teil der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*.

4.3.1.4. EUCHARISTISCHE LITURGIE

Die „eucharistische Liturgie“, die eigentliche Eucharistiefeyer beginnt mit dem Herbeibringen der Gaben. Dies geschieht heute in stilisierter Form durch den Priester. In jüngsten Überlieferungen bringt die Gemeinde selbst hergestellten Wein und Brot, die dann für die Mahlfeier verwendet werden (Lumma 2010:38). Eine parallele Geldsammlung verdeutlicht das Gabenbringen der Gemeinde. Es folgt ein Gebet über den Opfergaben und dann das „Eucharistische Hochgebet“, dann Vaterunser, Friedensritus, „Agnus Dei“

(während des Brotbrechens) Kommunion und Kommuniionsgebet. Im römischen Ritus sind 13 „Eucharistische Hochgebete“ zugelassen, die je nach Anlass eingesetzt werden. Es wird vom Priester allein, aber in „Wir-Form“, also stellvertretend für die Gemeinde, gesprochen. Die Gemeinde antwortet mit Gesängen. In der tabellarischen Darstellung beziehe ich mich auf das dritte „eucharistische Hochgebet“ – der Text dazu findet sich im Anhang der Arbeit. Ein besonderes Augenmerk gilt außerdem dem Ablauf der „eucharistischen Liturgie“ als Ganzem, denn (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:36):

„Christus nahm das Brot und den Kelch, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte beides seinen Jüngern mit den Worten: Nehmt, eßt und trinkt, das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Kirche hat die Liturgie der Eucharistiefeyer so geordnet, daß sie diesen Worten und Handlungen Christi entspricht.“

Nachfolgend wird wieder die tabellarische Darstellungsform gewählt (Lumma 2010:38–41; Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:36-39, 348):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Gabenbereitung	Brot und Wein werden bereitgestellt, nachdem der Altar vorbereitet ist. Sie können aus der Gemeinde an Priester oder Diakon übergeben werden. Eine Gabensammlung (finanzieller Art) als Zeichen der Gabenbereitung ist möglich. Der Priester wäscht sich die Hände als Zeichen der Sehnsucht nach innerer Reinheit. Altar, Gaben, Priester und Gemeinde können <i>inszensiert</i> (beweihräuchert) werden, als Zeichen, dass Gaben und Gebet wie Weihrauch vor Gott emporsteigen.	Handwaschung als Sehnsucht nach Umformung (Ebene3).
Gebet über die Opfergaben	Bildet die Überleitung zum „eucharistischen Hochgebet“. Beschließt die Gabenbereitung und nimmt die Gemeinde mit in die Eucharistiefeyer. Beispiel (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:348) : „Gewähre uns, Herr, unser Gott, daß wir mit der Hingabe des Herzens und des Geistes dich verehren, da wir in deinem Hause wohnen dürfen. Wir haben den Tisch bereitet. Laß uns durch dieses heilige Mahl hingelangen zum Mahl der Vollendung. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“	Beispiel: Bitte um Umformung (Ebene 3).
Drittes eucharistisches Hochgebet Beginn		
Einleitungsdialog	Vergewisserung der Gegenwart Gottes. Bewusstes in die Gegenwart Gottes stellen.	Immanenz Gottes.
Präfation	Wechselnd im Jahresverlauf. Nimmt einzelne heilgeschichtliche Aspekte auf. Himmlische Liturgie, in die das Sanctus einstimmt.	Kann Bezug nehmen. Im Beispiel auf das Heilshandeln Christi und Christus als Allherrscher.

Sanctus ⁷⁰	Wird von Gemeinde mit dem Priester gesprochen oder gesungen. Einstimmen in den Lobpreis aller Geschöpfe.	Bezug Geschöpflichkeit.
Überleitung zur Wandlungsepiklese	Überleitung, Weiterführung des Lobpreises.	Kann Bezug nehmen. Im Beispiel: Geschöpflichkeit – Lobpreis aller Geschöpfe.
Wandlungsepiklese	Herabrufung des Geistes auf die Gaben, bitte um Wandlung.	
Einsetzungsbericht	Begründung der Wandlungsepiklese.	
Akklamation	Antwort der Gemeinde. Spannt den Bogen vom irdischen Dasein Jesu zu seiner Verherrlichung	Heilsgeschehen Christi.
Anamnese mit Darbringung	Die eucharistische Praxis der Kirche wird aufgegriffen. Die Gaben werden Gott dargebracht.	
Kommunionsepiklese	Herabrufung des Geistes auf die Versammelten. Bitte um Wandlung der Menschen.	Umformung zur göttlichen Wirklichkeit.
Interzession	Ausdruck der Einheit der Kirche. Stellvertretende Nennungen.	
Schlussdoxologie	Preisende Verherrlichung Gottes. Zustimmung der Gemeinde mit Amen.	Im Beispiel: Bekenntnis zum Helfer.
Drittes eucharistisches Hochgebet Ende		
Gebet des Herrn	Vaterunser, in der Regel in der Fassung nach Mt. 6 zur Vorbereitung der Kommunion.	Einnehmen des Platzes in der Schöpfungsordnung.
Friedensritus	Ausruf des Priesters: „Friede sei mit euch!“, Austausch des Friedensgruß in der Gemeinde.	Folge der zweiten Umformungsebene.
Brotbrechen / Agnus Dei	Während das Brot sinnbildlich für das Leiden und Sterben Christi gebrochen wird bekennt die Gemeinde Christus als das Lamm Gottes.	Bekenntnis zum Helfer.
Kommunion	Austeilung der Gaben. Die Gemeinde empfängt den Leib Christi im Brot. Priester und eventuell Diakone trinken das Blut Christi im Wein stellvertretend. Vereinigung mit Christus. Erfüllt werden mit neuer Existenz.	Umformung in göttliche Wirklichkeit.
Gebet nach der Kommunion	Bitte um die Frucht der Wandlung im Menschen. Gemeinde macht sich die Bitte mit „Amen“ zu eigen.	Bitte um Umformung in göttliche Wirklichkeit.

TABELLE 3: EUCHARISTISCHE LITURGIE (MISSALE ROMANUM <VERSIO GERMANICA>)

⁷⁰ Wird auch als Vereinigung der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung zum gemeinsamen Lobpreis Gottes verstanden (Peterson 1995:116).

Die „eucharistische Liturgie“ ist Schwerpunktort der Bezüge zum Heilsgeschehen. Dementsprechend finden sich vor allem Elemente, die an die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* erinnern. Sie führen aber auch zugleich die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* in die Praxis. Höhepunkt des Wandlungsgeschehens/ Umformungsgeschehens ist die Kommunion. Der Mensch wird von einer neuen Existenz, vom neuen Adam erfüllt.

4.3.1.5. SCHLUSSTEIL

Der Abschluss der Messe ist kurz und bündig. „Den Abschluss der Feier bilden: a) Gruß und Segen des Priesters [... und] b) die Entlassung, welche die gottesdienstliche Versammlung schließt und die Teilnehmer, den Herrn lobpreisend, zu ihren guten Werken zurückkehren lässt.“ (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:39) Zuvor können Abkündigungen erfolgen. Es folgt der Auszug des Priesters, der Ministranten, Diakone und der Gemeinde. Auch dazu hier die tabellarische Analyse (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:39; Lumma 2010:41):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Ggf. Mitteilungen		
Segen	Einstimmen in Gottes „Gutreden der Schöpfung“ (Kehl 2008:88)	Bezug Geschöpflichkeit, Platz in der Schöpfungsordnung einnehmen.
Entlassung	Abschluss der Messe. <i>Liturg:</i> „Gehet hin in Frieden! <i>Gemeinde:</i> „Dank sei Gott dem Herrn“	Umsetzung der neuen Wirklichkeit. Dank als Vertrauensausdruck.
Auszug	Auflösung der Versammlung	

TABELLE 4: SCHLUSSTEIL (MISSALE ROMANUM <VERSIO GERMANICA>)

Der Schlussteil entlässt die Menschen in die alltägliche Wirklichkeit. Darüber steht das nun (durch das Geschehen der Messe) wieder in die Schöpfungsordnung eingegliedert sein. Ausdruck findet dies insbesondere im Segen⁷¹.

4.3.1.6. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN ZUR RÖMISCH-KATHOLISCHEN LITURGIE

Die getane Analyse der grundlegenden Form der „Missale Romanum <Versio Germanica>“ ist nur ein blitzlichtartiger Einblick in den Reichtum der Liturgien der römisch-katholischen Kirche. Aber, so knapp dieser Einblick sein mag, prägt diese

⁷¹ Kehl (2008:88-93) versteht unter dem Segen das einstimmende *Ja* der Gemeinde zur Schöpfung, also ein Partizipieren an Gottes Feststellung „dass es gut war“ (z.B. Gen 1,4).

alltägliche Form (für viele Christen auch sonntägliche Form) gelebter Spiritualität, den Glauben. Es ist eine deutliche Schwerpunktsetzung auf das eucharistische Kerngeschehen in der Messliturgie erkennbar. Damit wird innerhalb dieser Spiritualität auch ein Schwerpunkt auf die Umformungsprozesse zweiter und dritter Ebene gelegt. Die Erinnerung an die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* ist wiederkehrend präsent. Die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* findet ihren Höhepunkt in der Kommunion. Erinnerung an die eigene Geschöpflichkeit, also an die *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein* sind ebenfalls regelrechter Bestandteil der Liturgie. Damit spannt die „Missale Romanum <Versio Germanica>“ einen Bogen durch die gesamte Schöpfungsstory.

4.3.2. LITURGIE IN DER EVANGELISCHEN TRADITION

Nachfolgend skizziere ich die Schöpfungsspiritualität innerhalb der evangelischen Liturgie.

4.3.2.1. EINFÜHRUNG

Das EGb unterscheidet zwei Grundformen des Gottesdienstes. Die Gottesdienstform I steht in der Tradition des „Mess-Typs“, der an die lateinische Kirche anknüpft, und sich bis in die frühe Christenheit zurückverfolgen lässt (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:24). Gottesdienstform II entstammt dem volkssprachigen Predigtgottesdienst, wie er sich in den südwestdeutschen Städten des späten Mittelalters entwickelte (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:24). Beide Gottesdienstformen orientieren sich an der gleichen Ablaufstruktur und sind jeweils mit und ohne Abendmahl gestaltbar. Beide Gottesdienstformen gliedern sich also in die Teile A bis D (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:32–33):

- a) Eröffnung und Anrufung
- b) Verkündigung und Bekenntnis
- c) Abendmahl
- d) Sendung und Segen

Diese grundlegende Gemeinsamkeit macht es möglich, sie gemeinsam anhand ihrer Ablaufstruktur in den Blick zu nehmen. Dazu werden die Elemente der beiden Formen genutzt. Für die Betrachtung bietet sich der umfangreichere Gottesdienst mit Abendmahl an. Es werden jeweils die genannten Intentionen der Elemente auf ihre Relevanz für eine

schöpfungstheologische Story untersucht. Konkrete Worte, Gebete oder Bekenntnisse werden als Beleg beigelegt.

4.3.2.2. TEIL A: ERÖFFNUNG UND EINFÜHRUNG

In beiden Grundformen beginnt der Gottesdienst mit Glockengeläut. In Grundform I setzt sich der Eröffnungs- und Anrufungsteil aus Musik zum Eingang, der Begrüßung und einem Vorbereitungsgebet zusammen. Es folgen ein gemeinsames Eingangslied, ein Eingangs-Psalms mit Gloria Patri und die Wechselgesänge Kyrie und Gloria. Abgeschlossen wird der Eingangsteil durch das Tagesgebet. In Grundform II besteht der Eröffnungsteil aus Musik, Eingangslied, liturgischem Gruß und biblischem Votum. Es folgt das Gloria Patri als Zusammenfassung. Abgeschlossen wird der Einstiegsteil durch ein Eingangsgebet. Zusammenfassend lässt sich sagen (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:32):

„Der Eingangsteil dient dazu, dass alle, die mit ihren persönlichen Erwartungen und Bindungen zum Gottesdienst gekommen sind, „in die Schar derer, die da feiern“ (Ps. 42,5) offen und bereit werden für Zuspruch und Anspruch der jetzt folgenden Wortverkündigung.“

Nachfolgend werden die einzelnen Elemente tabellarisch erfasst, darin kurz hinsichtlich ihrer Intention beschrieben und auf ihre Relevanz für die schöpfungstheologische Story geprüft. Eine chronologische Darstellung ist aufgrund der zuvor beschriebenen Vielfalt der Gestaltungsweisen nicht möglich, es erfolgt jedoch eine tabellarische Auflistung der einzelnen Elemente (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:32, 37, 51):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Glockengeläut	Sammlung der Gemeinde	
Musik zum Eingang	Einzug der liturgisch Mitwirkenden, Eröffnung des Gottesdienstes	
Votum	Bibl. Bezug schaffen: Wahlweise nach Mt. 28,19 oder Ps. 124, 8	Wenn Ps. 124, 8: Bezug zur eigenen Geschöpflichkeit, Wenn Mt. 28, 19: Tauerinnerung.
Gruß	Grüße gibt es im Laufe des Gottesdienstes viele. Der Gruß zum Beginn kann bibl. Bezug in Anlehnung an den Gruß zum Beginn der Briefe haben und bekommt dann auch die biblische Antwort: Beispiel (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:492): „Liturg: Gnade und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommt, sei mit euch allen. Gemeinde: Und mit deinem Geist.“	Wenn bibl. Gruß, dann Bezug zur Nähe Gottes. Im Beispiel Erinnerung an die ganze Dimension des Schöpfungsglaubens.

Vorbereitungs- gebet	Kann als Bußgebet, Abholung aus der Situation, mit Kyrie und Gloria kombiniert werden (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:493). Bsp.: Bußgebet mit Kyrie und Gloria (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:500–501): „Liturg: Herr Jesus Christus, du bist für uns am Kreuz gestorben, dass wir mit dir leben. Wir bekennen dir, dass wir dir diese Liebe zu wenig gedankt haben: Statt dich zu loben, haben wir über das geseufzt, was uns beschwert. Statt dir zu gehorchen, haben wir danach gefragt, was uns nützt. Wann werden wir die Angst los, wir könnten zu kurz kommen, sobald wir dir nachfolgen? Herr, vergib uns unsere Schuld und wandle unsere Herzen durch die Macht deiner Liebe. Herr, erbarme dich. Gemeinde: Kyriegefang Liturg: Der allmächtige Gott hat sich unser erbarmt, seinen Sohn für uns in den Tod gegeben und um seinetwillen uns verziehen. Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Gemeinde: Gloriagesang“	Wenn Bußgebet, dann Erinnerung an Sünde, Wenn mit Gloria, dann Verherrlichung Gottes.
Eingangslied	Kann ein Psalmlied sein oder den Anlass des Gottesdienstes aufgreifen.	
Psalm	Werden gesungen oder gesprochen, einzeln, vom Chor oder in der ganzen Gemeinde. Auch Wechselgesänge oder –lesungen sind möglich. Das Beten der Psalmen stellt in die Tradition der frühen Kirche und der jüdischen Gottesdienste. (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:508).	Je nach Psalm deutlicher schöpfungstheologischer Bezug möglich.
Gloria patri	Trinitarisches Bekenntnis	Verherrlichung Gottes im Bekenntnis.
Kyrie	Der Ruf „Herr, erbarme dich“ ist hier Huldigungs-, Bitt-, und Bußruf (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:520).	Ordnet den Menschen in die Schöpfungsordnung Gottes ein.
Gloria	Der Gloriagesang ist ein Gesang zur Verherrlichung Gottes, der in verschiedenen Varianten ausgeführt werden kann. Häufig ist die „Straßburger Variante“ mit der Textzeile (<i>Evangelisches Gesangbuch</i> 1995:346): „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Fried, den Menschen ein Wohlgefallen. Wir loben dich, wir beten dich an, wir preisen dich, wir sagen dir Dank um deiner großen Ehre willen. Herr Gott, himmlischer König, Gott allmächtiger Vater, Herr eingeborner Sohn, Jesu Christe, du Allerhöchster. Herr Gott, Lamm Gottes, ein Sohn des Vaters, der du hinnimmst die Sünd der Welt: erbarm dich unser, der du hinnimmst die Sünd der Welt: nimm an unser Gebet, der du sitzt zu der Rechten des Vaters: erbarm dich unser. Denn du bist allein heilig, du bist allein der Herr, du bist allein der Höchst, Jesu Christe, mit dem Heilgen Geist in der Herrlichkeit Gott des Vaters. Amen.“	Bekenntnis der Größe Gottes, Anbetung & Verherrlichung ⁷² .

⁷² Insofern die Einordnung in göttliche Schöpfungsordnung von evangelischer Seite eine Rolle spielt, wird hier der menschliche Platz darin eingenommen. Die Einordnung in die Schöpfungsordnung Gottes in *Kyrie* und *Gloria* erfolgen jeweils in dem Sinn, dass für die Bitt-, Huldigungs- und Bußrufe, genau wie für die Anbetung die Akzeptanz der eigenen Position, der eigenen Geschöpflichkeit als Mensch, vorauszusetzen ist.

Tagesgebet	Das Tagesgebet gehört zu den sonntäglich wechselnden Stücken des Gottesdienstes. Sie sind den einzelnen Tagen des Kirchenjahres zugeordnet.	Hat je nach Sonntag schöpfungstheologischen Bezug.
------------	---	--

TABELLE 5: ERÖFFNUNG UND EINFÜHRUNG (EVANGLISCHES GOTTESDIENSTBUCH)

Das vorangestellte Zitat vermag die Inhalte des Eröffnungs- und Anrufungsteils kaum zu fassen. Je nach Grundform und tatsächlich gestaltetem Inhalt dieses Teils bietet er Anknüpfungspunkte für eine schöpfungstheologische Story in trinitarischer Weise. In den Anrufungen wird Gott (als Vater) verherrlicht und darin ein Ziel der Schöpfung erfüllt. Es ist Raum für Erinnerung an die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)* – z.B. im Gloria oder im Vorbereitungsgebet (siehe Beispiele), worin eine Christuserinnerung liegt. Hier ist aber auch Platz für die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*, die durch den Geist in der Gemeinde stattfindet, wenn eben diese die Anbetung und Verherrlichung Gottes vollzieht.

4.3.2.3. TEIL B: VERKÜNDIGUNG UND BEKENNTNIS

Teil B umfasst in beiden Grundformen zentral die Predigt (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:33). Davor kommen die Lesungen aus dem Alten Testament, den Briefen und dem Evangelium, auf die sich in Grundform I die Predigt dann bezieht. Das Glaubensbekenntnis kann vor oder nach der Predigt (dann als Antwort) stehen. Ebenso antworten Fürbitte und Dankopfer. Gesänge und Musik umrahmen die Predigt. In Grundform I und II kann auch mit einem gemeinsamen Schuldbekenntnis geantwortet werden. Es erfolgt wieder eine Darstellung der einzelnen Elemente in tabellarischer Form (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:32, 41, 53):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
AT- Lesung	Ist von der Perikopen-Ordnung bestimmt und kann die Basis für den Predigttext legen.	Kann Bezug nehmen.
Gesang	In der Regel als Antwort oder aufgreifend zur Lesungen.	Kann Bezug nehmen.
Epistel/ Brieflesung	Ist von der Perikopen-Ordnung bestimmt und kann die Basis für den Predigttext legen.	Kann Bezug nehmen.
Halleluja	Gesungene Antwort auf die Lesungen.	Verherrlichung Gottes.
Evangelium	Ist von der Perikopen-Ordnung bestimmt und kann die Basis für den Predigttext legen.	Kann Bezug nehmen.
Glaubensbekenntnis	Gemeinsam gesprochen oder gesungen zur Vergewisserung, in der Regel „Apostolisches Glaubensbekenntnis“ oder das „Nizäa-Konstantinopolitanum“, aber auch neuere zu besonderen Anlässen und zur inhaltlichen Vertiefung (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:539).	Bekenntnis zu Gott als Schöpfer. Bekenntnis der Heilsgeschichte.

Predigt	Auf der Basis einer der gelesenen Bibeltex-te. Hauptort der Verkündigung.	Nimmt in der Regel Bezug.
Gemein-sames Schuldbe-kenntnis	Antwort auf Zuspruch und Anspruch der Predigt. Auch zur Vorbereitung des Abendmahls. Kann Vergebungsbitte und Gnadenwort beinhalten (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:543).	Nimmt Bezug auf den Gegner Sünde.
Dankopfer	Ist Antwort auf die Predigt und Ausdruck des veränderten Tätigwerdens. Jeweils für konkret benannte Zwecke.	Nimmt Bezug / ist Ausdruck der imago Christi ⁷³ .
Fürbitt-gebet	Ruf der Gemeinde zu Gott. Betrifft alle Lebensbereiche, kann mit einem Dankgebet verbunden sein. In gesprochener oder gesungener Form (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:554–555).	Einnehmen des menschlichen Platzes in der Schöpfungsordnun-g. Anbetung.

TABELLE 6: VERKÜNDIGUNG UND BEKENNTNIS (EVANGELISCHES GOTTESDIESTBUCH)

In Teil B des evangelischen Gottesdienstes wird die christliche Botschaft verkündigt. Die Gemeinde antwortet auf diese Verkündigung in vielerlei Formen. Alle drei relevanten Umformungsebenen können sich je nach Textlesung und Predigtinhalt widerspiegeln. Die Predigt ist ein wesentlicher Ort für die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Hier werden Impulse und Gedanken gesetzt, die dann das Denken durchdringen können. Ausdruck findet dieser Umformungsprozess in Dankopfer und Fürbittgebet.

4.3.2.4. TEIL C: ABENDMAHL

Das Abendmahl im evangelischen Gottesdienst hat als Kern die Einsetzungsworte und die Austeilung von Brot und Wein. Je nach Grundform werden diese Elemente umrahmt von Gebeten und Gesängen. Einzelne Elemente entstammen altkirchlichen und teilweise jüdischen Gottesdienstformen (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:33). Es erfolgt wieder eine tabellarische Darstellung der Elemente mit Intention / Erläuterung und Bezug (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:33, 46, 55):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Vorberei-tung / Lied	Die Gemeinde singt ein einstimmendes Lied, während die Gaben hereingetragen oder aufgedeckt werden.	
Lobgebet, Präfation	Eröffnung des Eucharistiegebets. Stationen aus dem Heilshandeln Christi werden benannt. Bestehend aus drei Teilen. Mittelteil ist dem Tag des Kirchenjahrs angepasst. Beispiele für Eingangs- und Schlussteil (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:416–417): <i>Liturg:</i> „Ja, es ist recht, dir zu danken, es ist gut, dich zu preisen, heiliger Gott, du Vater des Lebens, wir loben dich im	In diesem Gebet kann ein Bogen durch die ganze Schöpfungsstory gespannt werden: Eingangsteil Bezug zur Schöpfung im

⁷³ Das Dankopfer wird als Antwort auf die Predigt Ausdruck der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Das Dankopfer bringt durch die Abgabe eines materiellen Gutes grundlegendes Vertrauen gegenüber Gott als Erhalter der Welt zum Ausdruck – eine christusgemäße Grundhaltung (vgl. Mt. 6).

	<p>Namen deines Sohnes Jesus Christus.“</p> <p><i>Liturg:</i> „Durch ihn [Christus] preisen die Engel deine Herrlichkeit und rühmt und lobt dich die ganze Schöpfung; alle himmlischen Mächte und alle Erlösten singen dir mit einhelligem Jubel. Mit ihnen vereinen auch wir unsere Stimmen und lobsing dir voll Freude: <i>Gemeinde:</i> Heilig, heilig, heilig...“</p>	<p>Anfang (Vater des Lebens), Mittelteil Bezug auf Schöpfung in der Geschichte (das Heilshandeln Christi). Schlussteil Bezug auf Vollendung der Schöpfung (rühmt und lobt dich die ganze Schöpfung).</p>
Dreimal-heilig / Sanctus	<p>Die Gemeinde nimmt das Gotteslob auf und stimmt in das Gebet ein. In der Regel gesungen. Beispiel (<i>Evangelisches Gesangbuch</i> 1995:361): „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herre Zebaoth: voll sind Himmel und Erde seiner Herrlichkeit. Hosianna in der Höhe. Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herren, Hosianna in der Höhe.“</p>	Verherrlichung Gottes.
Abendmahls-gebet 1	<p>Lobende Hinführung zu den Einsetzungsworten. In evangelischer Tradition ohne Opferbitten. Oftmals findet sich eine trinitarische Struktur (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:633). Beispiel (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:634): <i>Liturg:</i> „Gelobt seist du, Gott des Himmels und der Erde. Du hast dich über deine Geschöpfe erbarmt und deinen Sohn Mensch werden lassen. Wir danken dir für die Erlösung, die er am Kreuz für uns vollbracht hat. Wir bitten dich: Sende auf uns herab den Heiligen Geist, heilige und erneuere uns nach Leib und Seele, damit wir unter diesem Brot und Wein Christi Leib und Blut zu unserm Heil empfangen, wenn wir tun, was er uns geboten hat: [Einsetzungsworte]“</p>	Hier kann wieder ein Bogen durch die ganze Schöpfungsstory gespannt werden.
Einsetzungs-worte	<p>Einsetzungsworte und Antwort der Gemeinde. Beispiel für Antwort der Gemeinde (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:634): <i>Gemeinde:</i> „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“</p>	Bezug auf das Heilshandeln Christi und in der Antwort der Gemeinde auf die Vollendung.
Abendmahls-gebet 2	<p>Abschluss des Eucharistiegebetes. Beispiel (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:634): <i>Liturg:</i> „So gedenken wir des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Wir preisen seine Auferstehung und Himmelfahrt und vertrauen auf seine Herrschaft über alle Welt. Wir bitten dich, Gott: Wie alle, die seinen Leib empfangen, ein Leib sind in Christus, so bringe deine Gemeinde zusammen von den Enden der Erde und lass uns mit allen Gläubigen voll Freude das Mahl feiern in deinem Reich. Durch Jesus Christus sei dir im Heiligen Geist Preis und Anbetung, jetzt und alle Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“</p>	Schwerpunkt auf der Vollendung durch das Heilshandeln Christi.
Vaterunser	Gebet nach der Lehre Jesu, gesprochen oder gesungen.	Anknüpfungspunkte an Schöpfungsstory.
Friedens-gruß	Friedenszuspruch (oftmals mit Händedruck) der Gemeindeglieder untereinander.	
Lamm Gottes	In der Regel gesungenes Bekenntnis zu Christus als dem Gotteslamm. Bezugnehmend auf die Prophetie	

(Agnus Dei)	in Joh.1,29 .	
Austeilung		
Stille		
Dankgebet	<p>Gesprochen oder gesungen. Anknüpfung an das Eucharistiegebet. Abschluss der Mahlfeier. Beispiele (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:671):</p> <p><i>Liturg:</i> „Jesus Christus, du hast dich in diesem Mahl mit uns verbunden. Durchdringe uns mit deiner Kraft, präge unser Wollen, Denken und Tun, dass dein Wille geschehe. Dir sei Ehre in Ewigkeit.“</p> <p>oder:</p> <p><i>Liturg:</i> „Wir danken dir, allmächtiger Gott, dass du uns durch diese heilsame Gabe erquickt hast, und bitten dich: Lass sie in uns wirksam werden zu starkem Glauben an dich und zu herzlicher Liebe unter uns allen. Durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Bruder, der mit dir und dem Heiligen Geist lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit.“</p>	Anknüpfungspunkte zur Vollendung und Umwandlung des Menschen durch Christus im Geist

TABELLE 7: ABENDMAHL (EVANGELISCHES GOTTESDIENSTBUCH)

Die gesamte Abendmahlsliturgie kreist um das Schöpfungshandeln Gottes in der Geschichte. Die einzelnen Teile greifen von der Erinnerung der Geschöpflichkeit bis hin zur Hoffnung auf die Vollendung im Reich Gottes die gesamte Schöpfungsstory auf. Ein Schwerpunkt liegt hier in der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Sie zeigt sich im Dankgebet als Ziel des liturgischen Geschehens. Damit sind Ziel der Schöpfung und Ziel der Feier deckungsgleich.

4.3.2.5. TEIL D: SENDUNG UND SEGEN

Der abschließende Teil des evangelischen Gottesdienstes bildet den Übergang von der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung zum Gottesdienst im Alltag, in der Welt (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:34). Es können Akzentuierungen auf die Bereich Sendung, Heilszuspruch oder Segen gelegt werden. Es erfolgt wieder eine tabellarische Darstellung der Elemente (*Evangelisches Gottesdienstbuch* 2000:34, 48, 57):

Element	Intention/Erklärung	Relevanz
Fürbittgebet	Kann mit dem Dankgebet des Abendmahls verbunden werden. Hier nur, wenn es nicht bereits im Anschluss an die Predigt erfolgt ist.	Siehe Oben.
Vaterunser	An dieser Stelle nur dann, wenn kein Abendmahl gefeiert, und es in dessen Rahmen noch nicht gebetet wurde.	Siehe Oben.
Lobpreis	Möglich in verschiedenen Formen. In der Regel gesungen.	Verherrlichung Gottes.
Abkündigungen	Gestaltet den Übergang in den Alltag. Bietet Anknüpfungspunkte im Wochenverlauf.	

Sendungs- wort	Kann dem Segen vorrausgehen oder mit ihm verbunden werden. In der Regel biblisches Sendungswort, z.B. Wochenspruch.	Kann Bezug nehmen.
Segen	In der Regel aronitischer Segen, aber auch trinitarische Ausprägungen oder Segensbitten. Auch Segenstänze sind möglich. Die Segenshandlung wird gestisch durch das Ausbreiten der Arme begleitet (<i>Evangelisches Gottesdienstbuch</i> 2000:671).	Kann Bezug nehmen.
Musik zum Ausgang	Begleitung zum Auszug der Gemeinde oder Nachklang.	

TABELLE 8: SENDUNG UND SEGEN (EVANGELISCHES GOTTESDIENSTBUCH)

In Sendung und Segen findet sich die Verherrlichung Gottes als Bezugspunkt zur Schöpfungsstory. Sendungswort und Segen wollen die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* in den Alltag bringen.

4.3.2.6. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN ZUR EVANGELISCHEN LITURGIE

Die evangelische Liturgie ist, wie in den Vorüberlegungen beschrieben, vielschichtig und formenreich. Ich habe die wesentlichen Elemente in geordneter Form dargestellt und nach Anknüpfungspunkten für und Bezugnahmen auf die Schöpfungsstory gesucht. Auffällig ist, dass der deutlichste Bezug sich im Abendmahlsgeschehen, mit den einfassenden Gebeten findet. Jedoch auch im Predigtteil können deutliche Anknüpfungspunkte zu finden sein. Für die Suche erschwerend war, dass die liturgische Sprache in erster Linie die Heilsgeschehnisse Christi formuliert. Da diese Kernelemente der Schöpfungsstory sind, ist aber eine Übersetzung in eine schöpfungstheologische Sprachform einfach. Überraschend war für mich, dass in einzelnen Elementen des Gottesdienstes immer wieder der Bogen von der Schöpfung im Anfang bis zur Vollendung der Schöpfung gespannt und so die ganze Story einbezogen wird. Es ist deutlich, dass Liturgie nur einen Teil der schöpfungstheologisch-weltanschaulichen Praxis umfasst. Ihre Auswahl als Kernelement der Praxis für diese Arbeit ist dennoch gut und richtig, denn die Liturgie ist das verbindende Element aller feiernden Gläubigen.

4.4. RESÜMEE UND ERTRAG

In den Zwischenüberlegungen, die dieses vierte Kapitels abschließen, soll ein kritischer Rückblick auf die eigene Arbeit erfolgen. Es sollen aber auch grundlegende Erkenntnisse aufgezeigt werden. Dies geschieht in der Trennung für die Bereiche Praxis und Symbol, da diese sich im Verlauf der Arbeit bereits als fruchtbar erwies.

4.4.1. ÜBERLEGUNGEN ZUR KATEGORIE SYMBOL

Die Suche nach relevanten Symbolen für die schöpfungstheologische Weltanschauung erwies sich als herausfordernd. Dies hat seine Wurzel in den konfessionell doch einschlägig verschiedenen Sichtweisen von Mysterium, Symbol und Zeichen. Ich habe versucht, mit den von Peter Biehl (2002) entliehenen Kriterien für Symbole, einen Weg zwischen Zeichen und Mysterium zu finden. Nicht bei allen Symbolen finden sich alle Kriterien im jeweiligen konfessionellen Verständnis wieder. Die Kriterien erwiesen sich dennoch als gute Vorzeichen zur Auswahl von „Dingen“ die als Symbol angesehen und verstanden werden können. Die Symbole wurden jeweils auf ihre Relevanz, ihre Artikulation der Schöpfungsstory überprüft. Es findet sich nach jetziger Einschätzung kein Symbol, was die gesamte Story zu erzählen vermag. Die Gesamtheit der Symbole tut dies jedoch sehr wohl. Die Zuordnung der Symbole zu den Umformungsebenen hat geholfen, ihre Relevanz für die Disziplin der christlichen Spiritualität aufzuzeigen. Darzustellen, welche Bedeutung die Symbole für die jeweilige Konfession besitzen, erwies sich als herausfordernd. Häufig wurde Bezug auf die Praxis der Liturgie genommen. Damit konnte aber nicht ihre gesamte Bedeutsamkeit aufgezeigt werden. Es ist dennoch insgesamt gelungen, im Sinne der Teilfrage d) zur zweiten Forschungsfrage aufzuzeigen, welche schöpfungstheologisch geprägten und konfessionell verstandenen Symbole und damit verbundene Umformungsprozesse es gibt und wie diese praktiziert werden. Es gilt nun noch einige Worte zu den gewonnenen Erkenntnissen zu machen. Dies geschieht in einigen kurz erklärten Stichworten:

- a) Alle Symbole finden sich in den verschiedenen Konfessionen.

Alle aufgezeigten Symbole lassen sich sowohl im römisch-katholischen, als auch im evangelischen Kontext wiederfinden. Dies geschieht jedoch in verschiedener Intensität und ebenfalls in verschiedener Deutung:

- b) Die Symbole werden in den verschiedenen Konfessionen teils unterschiedlich verstanden.

Die Bedeutung der Symbole für die Konfessionen variiert je nach theologischer Füllung und spiritueller Praxis. Es ist deutlich, dass das mystische Verständnis der römisch-katholischen Kirche eine tiefere und weitreichendere Symboldeutung und Nutzung zulässt als das zeichenorientierte der evangelischen Kirche. Aufgrund des innerkonfessionellen Pluralismus gilt dies jedoch auch innerhalb der einzelnen Konfessionen.

- c) Die schöpfungstheologische Dimension der Symbole muss teilweise wieder freigelegt werden.

Viele Symbole können signifikant für schöpfungstheologische Storys stehen, sind aber in ihrer Deutungsfülle von Einzelaussagen überlagert, so dass der schöpfungstheologische Inhalt in den Hintergrund rückt.

- d) Es findet sich kein Symbol, das die gesamte Story zu erzählen vermag.

Die Symbole greifen jeweils Teilaspekte der Schöpfungsstory auf. Es ergibt sich für die spirituelle Praxis die Herausforderung, die Story mit wenigen Symbolen darzustellen. Dies kann Aufgabe im sechsten Kapitel der Arbeit sein.

4.4.2. ÜBERLEGUNGEN ZUR KATEGORIE PRAXIS

Zur Wahrnehmung der weltanschaulichen Kategorie Praxis wurden die konfessionellen Liturgien gewählt. Dabei war mir von Beginn an bewusst, dass diese nur einen Bruchteil der tatsächlichen konfessionellen Praxis ausmachen. Da sie aber als wiederkehrende Elemente aus Bewusstsein und Alltag der Spiritualitäten nicht wegzudenken sind und wie kaum ein anderer Teil der Praxis geordnet und so erfassbar, analysierbar und vergleichbar sind, boten sie einen geeigneten Anknüpfungspunkt. Dabei wurden zuerst die konfessionellen Eigenarten von Liturgie ausgeführt und berücksichtigt. Für die Analyse der Liturgien wurde ein tabellarisches Darstellungsformat gewählt. Dieses ist leider nicht in der Lage, alle Inhalte ausführlich zu erfassen. Die tabellarische Darstellung wurde darum um Ausführungen und Anhänge ergänzt. Es ist gelungen, die schöpfungstheologisch-weltanschaulich relevanten Elemente ausfindig zu machen und sie den jeweiligen Umformungsebenen zuzuordnen. Insbesondere die Zuordnung war eine Herausforderung, da sie in Rückbindung an die konfessionellen Schöpfungstheologien zu erfolgen hatte. Für den Entwurf einer Schöpfungsspiritualität im späteren Verlauf der Arbeit bieten sich so zahlreiche Ansatzpunkte. Es gilt einige Beobachtungen schon jetzt zur Sprache zu bringen. Dies soll erneut in Stichpunkten geschehen:

- a) Die konfessionellen Liturgien unterscheiden sich strukturell nur geringfügig voneinander.

Beide Liturgien folgen einem ähnlichen Grundmuster. In vier Teilen formen sich Gottesdienst und Messe aus. Damit ist eine grundlegende Ähnlichkeit gegeben, die für eine ökumenische Praxis sehr positiv ist.

b) Die grundlegenden Liturgieverständnisse unterscheiden sich maßgeblich.

Beide Liturgien haben verschiedene Schwerpunktsetzungen. Steht in der evangelischen Liturgie eher die Wortverkündigung im Mittelpunkt (auch der praktischen Umsetzung), so bildet den Mittelpunkt der römischen Messe die Eucharistiefeyer. Die römisch-katholische Liturgie versteht sich als Partizipation am Heilshandeln Christi, der evangelische Gottesdienst als „Dienst Gottes“ an seinen Menschen.

c) Beide Liturgien praktizieren die Schöpfungsstory in allen Facetten.

Sowohl in der römisch-katholischen Messe, als auch im evangelischen Gottesdienst wird die Schöpfungsstory vom Beginn, über das Heilshandeln Gottes bis zur Vollendung erzählt. Dies bildet eine grundlegende Nähe und Basis für gegenseitiges Verständnis.

d) Beide Liturgien decken alle Umformungsebenen ab.

Die Umformungsprozesse geschehen teils in Erinnerung, teils in Vergegenwärtigung. Sie werden in Gebeten erbeten und in Bekenntnissen proklamiert.

Nachdem die konfessionellen schöpfungstheologisch-geprägten Weltanschauungen in den Blick genommen wurden, gilt es nun, ökumenische Perspektiven aufzuzeigen.

DRITTER TEIL: SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE (2. HAUPTTEIL)

5. ÖKUMENISCHE SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE – EINE PERSPEKTIVE

Im dritten Teil liegt die Aufgabe auf der Basis der im zweiten Teil ausgeführten Analyse der schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauungen, eine ökumenische Perspektive zu entwickeln. Im fünften Kapitel werden dazu die konfessionellen Schöpfungstheologien, dargestellt in den weltanschaulichen Kategorien Antworten und Story, im Sinne eines „differenzierten Konsens“ aufgearbeitet. Dazu gilt es zuerst die dazugehörige Hermeneutik zu vertiefen und für das Anliegen der Arbeit nutzbar zu machen, um dann, ökumenische Antworten beschreiben und eine ökumenische Schöpfungsstory erzählen zu können. Diese werden anhand der im methodologischen Teil der Arbeit aufgezeigten Kriterien zur Verifizierung von Hypothesen, wie Wright sie vorschlägt, überprüft. Damit wird die erste Forschungsleitfrage, „*Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*“, in ihrer theologischen Spezifikation beantwortet. Um sie auch in ihrer spirituellen Spezifikation beantworten zu können, bedarf es eines weiteren Verfahrens, welches im sechsten Kapitel Anwendung findet und dort explizit eingeführt wird.

5.1 ZUR HERMENEUTIK DES „DIFFERENZIERTEN KONSENS“

Wieso für die anstehende Aufgabe die Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ gewählt und wie diese im Kontext der ökumenischen Bewegung, insbesondere im bilateralen römisch-katholisch/lutherischen Dialog (Meyer 2000:36), relevant wurde, ist bereits im zweiten und methodologischen Kapitel der Arbeit zur Genüge dargestellt. Nun gilt es das Verständnis zu vertiefen und nutzbar zu machen.

Grundlage zur Entwicklung des „differenzierten Konsens“ war eine Umorientierung in der Zielvorstellung der Ökumene. Galt zu Beginn der ökumenischen Bewegung die Verschiedenheit der Konfessionen noch als das zu überwindende Problem (Meyer 2000:37), so veränderte sich dieses Verständnis zu einem der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39). Dazu bedurfte es einer neuen Formel (Meyer 2000:41):

„Die Dialoge mussten vielmehr ein Konsensbemühen entwickeln, das mit jenem Verständnis kirchlicher Einheit oder Gemeinschaft *korrespondierte* und das nicht auf die Aufhebung und Vereinheitlichung konfessioneller Verschiedenheiten zielte, wohl aber auf deren „Versöhnung“ und die Überwindung ihres kirchentrennenden, Gemeinschaft verwehrenden Charakters.“

Um dieser Notwendigkeit zu begegnen, wurden in der Dialogpraxis verschiedene Termini angewandt. So wurde vorerst eine Kombination mit einem erklärenden Wort, zum Beispiel „weitreichender Konsens“ oder „wachsende Konvergenz“ genutzt, die sich aber als irreführend erwies, da sie entweder eine Unfertigkeit des erzielten Ergebnisses, eine Unzulänglichkeit des Begriffs zum Ausdruck brachte oder die angestrebte Erhaltung der Verschiedenheit bedrohte (Meyer 2000:42-50). Mit dem „differenzierten Konsens“ entwickelte sich in der ökumenischen Praxis eine Formel, die es vermochte, erreichte Ergebnisse in zwei Schichten abzubilden. So handelt es sich beim „differenzierten Konsens“ um zwei Aussagen, die die Differenziertheit des gefundenen Konsenses zum Ausdruck bringen (Meyer 2000:55):

„- eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und
- eine gemeinsame Aussage darüber, daß und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen.“

Daraus lässt sich das Vorgehen für die vorausliegende Aufgabe ableiten. Es gilt, die Antworten aus der getätigten Analyse nebeneinanderstehend zu betrachten und dann eine erste Aussage zu den grundlegenden und wesentlichen Inhalten zu machen, die miteinander vereinbar sind. Dabei verwende ich eine Eingangsformel „Es kann gemeinsam bekannt werden...“ in Anlehnung an die GER⁷⁴. Dann gilt es darzustellen, welche Verschiedenheiten bestehen bleiben, warum diese legitim, aber nicht trennend sind. Die dann entstandenen ökumenischen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen erlauben es, in gleicher Weise wie in der Analyse, eine schöpfungstheologische Story abzuleiten und im Plot-Modell darzustellen. Diese wird an die Hermeneutik rückgebunden, um sicher zu stellen, dass dem ökumenischen Anspruch entsprochen wird. Da die dann entstandene und durch Rückbindung abgesicherte Story die Basis für die emergent-synthetisch entstehenden Perspektiven einer ökumenischen Schöpfungsspiritualität bildet, muss abschließend der eigentlichen Form der Story entsprochen werden. Die ökumenische Schöpfungsstory wird also erzählt, um sie als Bezugspunkt nutzen zu können.

⁷⁴ In der GER (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung) wurde die Formel „Wir bekennen gemeinsam...“ genutzt. Da diese Arbeit sich zwar um eine gleichwertige Diskussion der Positionen bemüht, jedoch nur aus einer Perspektive verfasst wird, wäre die Originalformulierung anmaßend. Um der Form dennoch treu zu bleiben, jedoch auch dem Kontext gerecht zu werden, erfolgt die Umformulierung im oben stehenden Sinne.

5.2. SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE ANTWORTEN AUF WELTANSCHAULICHE SCHLÜSSELFRAGEN IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Die Beantwortung der weltanschaulichen Schlüsselfragen aus ökumenischer Perspektive erfolgt entsprechend des „differenzierten Konsenses“ in zwei Schritten. Zuerst werden mit der Formel „Es kann gemeinsam bekannt werden...“ die grundlegenden Übereinstimmungen, dann die bestehenden Verschiedenheiten benannt. Es folgt jeweils eine, die konfessionell geprägten Schöpfungstheologien diskutierende Begründung der Antwort.

5.2.1. WER SIND WIR?

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass wir vom trinitarischen Gott als Frau und Mann geschaffene Menschen sind, die ihm in besonderer Weise zugeordnet sind, um in der Gemeinschaft mit ihm als Schöpfer an seiner Liebe teilzuhaben, ihn so zu repräsentieren, also seine Herrschaft auszuüben und Spiegel seiner Herrlichkeit zu sein, ihn also zu ehren.

Es bleibt aus römisch-katholischer Perspektive zu bekennen, dass der Mensch in der Ordnung Gottes als sterblich begrenzt, von der Möglichkeit, der Schöpfungsordnung Gottes zu entweichen, keinen Gebrauch machen soll. Es kann aus evangelischer Perspektive bekannt werden, dass der Mensch aus dem Entschluss Gottes geschaffen, als Plural dem Singular Gottes entspricht und/oder als *imago Dei* einfach Mensch ist.

Auf diese erste weltanschauliche Schlüsselfrage ist eine umfassende gemeinsame Antwort möglich. Gemeinsam kann bekannt werden, wer der Schöpfer ist: der trinitarische Gott. Ebenso wird das Ziel unseres Geschaffen-Seins gemeinsam bekannt. Wir sind Gott zugeordnet, zur Gemeinschaft mit ihm gemacht. Den Begriff der *imago Dei* habe ich aus dem gemeinsamen Bekenntnis ausgeklammert, da er ja schon innerhalb der Konfessionen zu verschieden verstanden wird. Für Kehl (2008:242) besteht die Gottebenbildlichkeit maßgeblich darin, dass der Mensch Anteil an der Freude der Liebe Gottes erhält⁷⁵. Für Moltmann (1985:224) besteht sie in Repräsentanz und Spiegung der Herrlichkeit Gottes. Barth (Barth 1947:209) betrachtet sie als das menschliche Sein als Frau und Mann. Tillich (1966:39) findet in ihr die Ursache des Falls. Pannenberg (1991:251) sieht in der *imago Dei* des Anfangs die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und den Herrschaftsauftrag begründet. Scheffczyk (1997:230) versteht unter *imago Dei* das menschliche Sein in Verantwortung und damit die Möglichkeit zum Fall. Rahner (1998:278) beschreibt sie als heilig machende Gnade und meint die Zuordnung des Menschen zu Gott. Ratzinger (2009:

⁷⁵ Dies begründet Kehl (2008:242) maßgeblich damit, dass die gesamte Schöpfung als Schöpfungsraum den Raum der trinitarischen Liebe Gottes hat. Siehe auch zweite Antwort.

57–62) versteht sie als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zu Gott. Die erkennbare Vielzahl der Verständnisse macht es unmöglich, den Begriff in ein gemeinsames Verständnis einzubringen, die teils gemeinsamen Ideen wurden jedoch aufgenommen. Viele benannte Aspekte vertiefen das eine gemeinsame Verständnis. Der Mensch repräsentiert Gott dann und wird dann zum Spiegel seiner Herrlichkeit, wenn er Anteil an der Liebe Gottes hat. Die römisch-katholisch bekannte Aussage, der Mensch solle der Schöpfungsordnung Gottes nicht entweichen, ist die schwierigste Differenz, da die evangelische Seite teilweise⁷⁶ betont, dass es keine andere Option gab, als genau dies zu tun. Es wird also eine grundlegende Verschiedenheit erkennbar, wenn Kehl die Möglichkeit des Entweichens explizit benennt und diese Möglichkeit bei Moltmann nur implizit erkennbar ist⁷⁷. Diese Differenz kann und wird an dieser Stelle nicht aufgelöst. Die katholische Benennung des Herrschaftsauftrages entspricht der Repräsentanz der evangelischen Benennung. Der Gedanke der Spiegelung der Herrlichkeit Gottes aus evangelischer Perspektive entspricht dem der Ehre Gottes aus katholischer. Die Betonung des göttlichen Entschlusses in der evangelisch geprägten Perspektive ist bei Kehl (2008:241) implizit verstanden, wenn er schreibt: „Gott schafft die Welt nicht, *um* sie lieben zu können, sondern *weil* er immer schon Liebe ist und weil er die Welt an der überschwänglichen Freude dieser Liebe teilhaben lassen will.“ Das Verständnis, dass der Mensch als Plural dem Singular Gottes entspricht (Barth, Moltmann), findet sich bei Kehl nicht in der gleichen Deutlichkeit, die Beachtung der Bipolarität des menschlichen Geschaffen-Seins wird jedoch bei ihm und auch bei seinen katholischen Kollegen nicht minder wahrgenommen (Kehl 2008:126). Damit komme ich zur Beantwortung der zweiten weltanschaulichen Schlüsselfrage in ökumenischer Perspektive.

5.2.2. WO SIND WIR?

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass wir in der Welt sind, der Gott zutiefst intim innewohnt, der er ein Gegenüber ist und in der er nicht aufhört, wirksam zu Sein.

Aus evangelisch geprägter Perspektive wird bekannt, dass Gott die Welt zur Vollendung führen wird (Moltmann 1985:69). Aus römisch-katholisch geprägter Perspektive wird bekannt, dass die Welt in den Raum der geschehenden Liebe Gottes geschaffen ist (Kehl 2008:243) und er sich unaufhaltsam heilend in sie verströmt.

⁷⁶ Insbesondere die reformatorischen Bekenntnisse (Luther 1930a, 1930b) machen diese Position deutlich. Tillich (1959:39) begründet es als philosophische Wirklichkeit, Pannenberg (1991:261) sieht jedoch noch die Möglichkeit des Menschen, sich in Richtung Gott zu sehnen

⁷⁷ Erkennbar wird hier eine Position zum freien Willen des Menschen, welche nicht unwesentlich für die ökumenischen Gespräche zur Rechtfertigung ist. Die Auswirkung bleibt jedoch vorerst für die hier geführte Diskussion irrelevant, da die Lösung des Problems, die in Frage 4 auftaucht, in beiden Traditionen christuszentriert ist.

Auch die zweite Antwort findet ein breites gemeinsames Bekenntnis. Bei den wenigsten Theologen finden sich keine expliziten Aussagen zu Immanenz und Transzendenz Gottes. Die Hinweise zur Immanenz führen jedoch bei keinem zum Pantheismus. Gott bleibt auch transzendent und der Welt ein Gegenüber (Kehl 2008:240; Moltmann 1985:29). Die Wirksamkeit Gottes zur Vollendung, die Moltmann benennt, findet sich bei Kehl in der unaufhaltsam heilenden Verströmung Gottes (Kehl 2008:124). Der Schöpfungsraum der „trinitarischen Liebe“ wird bei Moltmann nicht explizit aufgearbeitet, klingt aber an, wenn er schreibt (Moltmann 1985:30):

„Die trinitarische Perichorese ist nicht als starres Schema, sondern als die höchste Erregung und zugleich die absolute Ruhe jener Liebe zu verstehen, die die Quelle alles Lebendigen, der Ton aller Resonanzen und Ursprung der rhythmisch tanzenden und schwingenden Welten ist.“

Er betont weiter die *creatio ex nihilo* (Moltmann 1985:85). Die beiden Konzepte schließen sich jedoch nicht aus, wie man bei Kehl (2008:34) sieht, der diese ebenfalls einbezieht, sondern beantworten verschiedene Fragen, nämlich die nach dem „Woher“ und dem „Wohin“. Der Gedanke des Schöpfungsraumes findet sich auch bei Moltmann, wenn er Christus als den Schöpfungsmittler benennt. Es wird deutlich, dass die Betrachtung des „Wo“, wie sie eben anhand der Leitquellen stattgefunden hat, grundlegend die eschatologische Perspektive einbezieht. Das geschieht in allen Quellen, wobei diese Betrachtung teilweise auch der Schöpfungstheologie zugeordnet wird (z.B. Moltmann, Kehl), teilweise jedoch eher in der Eschatologie zu suchen ist (z.B. Barth). Es wird nun die dritte weltanschauliche Schlüsselfrage beantwortet.

5.2.3. WORIN BESTEHT DAS PROBLEM?

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass der Mensch Gottabgewandt ist.

Aus evangelischer Perspektive wird bekannt, dass der Mensch nicht als *imago Dei* vollendet ist und/oder dass er nicht die Kraft besitzt, dem Nichtigen zu entgehen. Er ist auf Gottes eingreifendes Handeln angewiesen.

Aus römisch-katholisch geprägter Perspektive wird bekannt, dass der Mensch von seiner Möglichkeit Gottes Ordnung zu missachten Gebrauch macht und damit im Sinne einer Beziehungsstörung in allen Bereichen des Daseins betroffen ist.

Das grundlegende gemeinsame Bekenntnis ist eindeutig. Jedoch findet sich in der römisch-katholischen Perspektive wieder die Betonung der Handlungsmöglichkeit des Menschen, die oben bereits angedeutet wurde. In der evangelischen Perspektive wird sie in Bezug auf die Problemstellung nur teilweise angenommen. Die evangelischen Theologen beschreiben einen von menschlicher Seite her unabänderlichen Zustand der Verlorenheit

(Moltmann 1985:238; Tillich 1958:69; Pannenberg 1991:294; Barth 1947:213). Die katholische Perspektive sieht eine ähnliche Verlorenheit, spezifiziert als Vertrauensverlust (Kehl 2008:133; Scheffczyk 1997:230; Rahner 1998:278; Ratzinger 2009:84–87), mit der Differenzierung, dass der Mensch diese verursacht hat und erkennen kann⁷⁸. Am Beispiel der Leitquellen wird die Verschiedenheit deutlich: Das moltmannsche Verständnis der Gottebenbildlichkeit als Repräsentanz und Spiegel der Herrlichkeit Gottes (Moltmann 1985:225) bezeichnet die Bestimmung des Menschen. Kehl schließt dieses Verständnis zwar in seinen Begriff von Gottebenbildlichkeit ein, es wird jedoch um den der Handlungsfreiheit erweitert (Kehl 2008:122). Damit ergibt sich ein Zwischenschritt: Der Mensch verliert *aufgrund seiner getroffenen Wahl* Repräsentanz und Spiegelung der Herrlichkeit. Das Misstrauen steht als Zentralbegriff für dieses Geschehen und findet seinen tiefsten Ausdruck im Tod, als absoluter Verlust der Gottebenbildlichkeit in Entmachtung und Abbruch (Kehl 2008:128). Gemeinsam ist beiden Konfessionen ein Verlorenheitsverständnis, welches nicht vom Menschen überwunden werden kann.

Als trennend muss diese Verschiedenheit für die Spiritualität in der Praxis dennoch nicht betrachtet werden, hat der Mensch doch die Möglichkeit „die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt“ (Dahlgrün 2009:153) lebendig zu gestalten und nachdenkend zu verantworten⁷⁹. Nun wird die vierte weltanschauliche Schlüsselfrage in ökumenischer Perspektive bearbeitet.

5.2.4. WIE KANN DAS PROBLEM GELÖST WERDEN?

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass Gott in Jesus, der wahre *imago Dei* ist, selbst in die Welt kommt und in vollkommener Beziehung zu Gott lebt. In das Heilshandeln wird der Mensch hineingenommen. Gott wird seine Schöpfung vollenden.

Aus evangelischer Perspektive kann bekannt werden, dass Jesus Sieger über das Nichtige ist, die Herrlichkeit Gottes nicht mehr bedroht ist und damit wieder vollkommene Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Schöpfung wird. Aus römisch-katholischer Perspektive gilt es zu bekennen, dass Jesus als neuer Adam voller Vertrauen innerhalb der von Gott gegebenen Schöpfungsordnung lebt und so selbst den Tod wieder zum Beziehungsort, zum Ort der Hingabe an Gott macht.

⁷⁸Auch Pannenberg (1991:261) sieht diese Fähigkeit, betont jedoch, dass dies nicht die Möglichkeit der Sündenerkenntnis bedeutet (Pannenberg 1991:294). Auch aus katholischer Perspektive bedeutet diese Erkenntnis nicht weniger Abhängigkeit vom göttlichen Heilshandeln. Dies wird jedoch in der nächsten Antwort dargestellt.

⁷⁹ Der hier hergestellte Bezug zu Dahlgrüns Prozessverständnis von Spiritualität ist nicht als ein dogmatischer Hinweis auf den freien Willen zu verstehen, sondern wie im zweiten Kapitel ausführlich verdeutlicht, als pragmatische Erfahrungswahrnehmung.

Ein gemeinsames Bekenntnis gibt es zu Jesus als wahrer *imago Dei*. Ob das Leben Jesu der menschlichen Ur-Bestimmung entsprach, oder als grundlegend verschieden zur *imago Dei* Adams zu verstehen ist, kann nicht gemeinsam beantwortet werden. Grundlegend gemeinsam ist auch die Aussage, dass Menschen in Jesus in die Gemeinschaft zu Gott einbezogen werden. Am Beispiel der Leitquellen wird die Gemeinsamkeit deutlich: Moltmanns (1985:222) Perspektive des in Christus zur *Imago Christi* reifen entspricht Kehls (2008:153) Beginn der Vollendung. Beide entsprechen einander in dem Gedanken, dass die Schöpfung (bei Moltmann der ganze Kosmos) durch Gott vollendet wird und dass diese Vollendung, im Hineingenommensein des Menschen bereits begonnen hat (Kehl 2008:154; Moltmann 1985:290). Die aus katholischer Perspektive ausgeführten Dimensionen des Vertrauens bis in den Tod und des Verbleibens in der Schöpfungsordnung, welche das zuvor dargestellte Misstrauen überwinden, findet sich in der evangelischen Perspektive nicht. Der Sieg über das Nichtigke wird aus evangelischer Perspektive benannt.

5.2.5. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN UND FAZIT ZU DEN ÖKUMENISCHEN ANTWORTEN AUF WELTANSCHAULICHE SCHLÜSSELFRAGEN

Die Vorgehensweise entsprechend der gewählten Hermeneutik war im Wesentlichen fordernd. Es zeigte sich erneut die bereits im dritten Kapitel entstandene Herausforderung, den innerkonfessionellen Pluralismus einzubeziehen, ohne ihn zu sehr zu vereinfachen oder gar zu verleugnen. Maßgeblich wurden die innerkonfessionell verschiedenen Aspekte in die konfessionellen Bekenntnisse aufgenommen. Es wird deutlich, dass keine zwischenkonfessionelle Einigung sein kann, wo innerkonfessionelle Differenz herrscht. Das wirft aber zugleich einen Blick auf die Wirklichkeit: Innerkonfessionelle Differenziertheit ist möglich, ohne trennend zu sein. Deshalb muss zwischenkonfessionelle Differenziertheit im gleichen Maß möglich sein, ohne Einheit zu verhindern. Auf dieser gedanklichen Grundlage wurde mit den bestehenden interkonfessionellen Differenzen ähnlich verfahren, wie es für innerkonfessionelle Differenzen üblich ist. Die maßgebliche Frage, ob die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis der Sünde vorhanden ist oder nicht, wird für die Realität der ökumenischen Spiritualität wenig Relevanz besitzen, da sie die Stufen der Umformung (Waaïjman 2007:158–187), wie ich sie zur Spiritualitätsbeschreibung nutze, nicht betreffen. Die *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein* liegt vor jeder menschlichen Handlungsmöglichkeit und stellt damit nicht die Frage nach der menschlichen Option. Die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung* wird in beiden Konfessionen als ein Gnadengeschenk betrachtet. Ob sich diesem durch menschliche Fähigkeit angenähert werden kann, spielt für die Spiritualität eine

untergeordnete Rolle, da Spiritualität im christlichen Sinne eine Beziehungswirklichkeit (Dahlgrün 2009:146–148; Waaijman 2007:129–157) beschreibt, die gegeben ist, sobald Spiritualität im Sinne der genannten Definition gelebt wird, also auch dann, wenn genau diese *Umformung* stattfindet. Die Disziplin der Spiritualität ist in diesem Sinne eben nicht dogmatisch. Die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* ist klarer Inhalt des Beziehungsgeschehens und stellt die Frage nach der menschlichen Option von daher auf einer Ebene, welche die Rechtfertigung nicht betrifft und ist deshalb im schöpfungstheologischen Sinn keine trennende Problematik.

In den formulierten Aussagen im Sinne des „differenzierten Konsens“, wurde die Forschungsfrage „*Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?*“ bereits in einer ersten Dimension beantwortet. Es ist lohnenswert, bereits jetzt einige Schlussfolgerungen zu ziehen.

- a) Zum ersten ist festzustellen, dass sich die Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ aus schöpfungstheologischer Perspektive für die Ökumene als geeignet erweist, wenn man davon ausgeht, dass in der Schöpfung die Differenziertheit den Spiegel der göttlichen Einheit bildet. Dann darf auch Ökumene in Differenziertheit gelebt werden und im Sinne „versöhnter Verschiedenheit“ die Wirklichkeit des einen Gottes spiegeln.
- b) Zum zweiten ist anzumerken, dass aus schöpfungstheologischer Perspektive ökumenische Spiritualität nicht weltfeindlich sein muss, weil Gott der Welt innewohnt und die Welt damit zum Ort der Gottesbegegnung wird. Gott ist in dieser Perspektive nicht in der Ferne, sondern in der Nähe zu suchen. Weltzuwendung ist also nicht Abwendung von Gott, aber im eigentlichen Sinne auch noch keine Zuwendung zu Gott. Die Gotteszuwendung wird aber in der Weltzuwendung möglich.
- c) Auch wenn der Begriff des Misstrauens in der evangelischen Perspektive nicht zum Ausdruck gebracht wird, beschreibt er doch den Begriff der Sünde als Beziehungsbegriff. Evangelisch würde eher von einer Beziehungslosigkeit die Rede sein. Beide, Beziehungslosigkeit und Misstrauen besitzen jedoch ein konkretes Gegenteil, was bestehende Beziehung in geheilter Form zum Ausdruck bringt. Das muss Auswirkung auf eine ökumenisch-schöpfungstheologische Spiritualität haben. Die kann nur eine Spiritualität des Vertrauens und der Hoffnung sein.
- d) Viertens ist gemeinsames Zentrum des Heilsgeschehens das Kommen des Jesus, sein Leben, Sterben und das Auferstehen. Die Auferstehung wird zur logischen Folge für ein Leben, in dem Gott bis in den Tod hinein vertraut wird.

Nachdem nun die weltanschaulichen Schlüsselfragen aus ökumenisch-schöpfungstheologischer Perspektive im Sinne des „differenzierten Konsens“ beantwortet wurden, ist es möglich, die ökumenische Schöpfungsstory im Plot-Modell darzustellen.

5.3. WELTANSCHAULICH-SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE STORY IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE (PLOT-MODELL)

Die Darstellung der Schöpfungsstory im Plot-Modell NT Wrights erfolgt auf der Basis der gegebenen Antworten, findet jedoch auch Anlehnung an die konfessionellen Aufarbeitungen aus dem dritten Kapitel. Außerdem werden Einflüsse aus den Bereichen Symbol und Praxis eine Rolle spielen. Eine Rückbindung im Sinne des „differenzierten Konsenses“ zur Absicherung der ökumenischen Qualität der Darstellung, erfolgt jeweils zu den einzelnen Sequenzen. Die Plot-Modell-Darstellung und ihre Erklärung entsprechen dabei der Formulierung: „Es kann gemeinsam bekannt werden...“. Die Aussagen zur Differenz folgen auf die Ausführung zur Modelldarstellung.

5.3.1. EINFÜHRENDE SEQUENZ: DIE SCHÖPFUNG GOTTES IM ANFANG

In der ersten Abbildung wird die erste Sequenz des Schöpfungshandelns Gottes dargestellt.

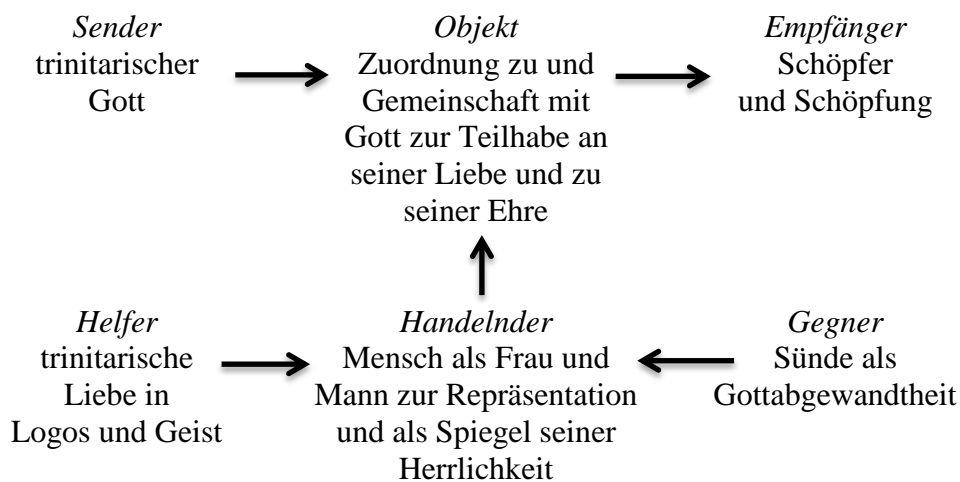


ABBILDUNG 12: ERSTE SZENE DER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass der trinitarische Gott (Sender), in seiner trinitarischen Liebe, in Logos und Geist (Helfer) den Menschen als Frau und Mann zu seiner Repräsentanz und als Spiegel seiner Herrlichkeit (Handelnder) schafft, um ihm, als sich selbst zu seiner Gemeinschaft zugeordnet, Anteil an seiner Liebe zu geben, wodurch er selbst geehrt wird (Objekt). Der Handelnde und das Objekt werden bedroht von der Sünde als Gottabgewandtheit (Gegner). So steht in Frage, ob das Objekt dem Empfänger (Schöpfer und Schöpfung) in der intendierten Weise zukommt.

Aus evangelischer Perspektive kann bekannt werden, dass Gottabgewandtheit Beziehungslosigkeit ist. Aus römisch-katholischer Perspektive kann bekannt werden, dass Gottabgewandtheit eine Beziehungsstörung ist.

Weitere konfessionelle Differenzierung und Begründung des nicht trennenden Charakters der Differenzen sind an dieser Stelle nicht notwendig, da die dazu relevanten Aspekte bereits in den Antworten berücksichtigt wurden.

5.3.2. HAUPTSEQUENZ

In der zweiten Abbildung wird die zweite Sequenz des Schöpfungs- und/oder Heilshandelns Gottes dargestellt.

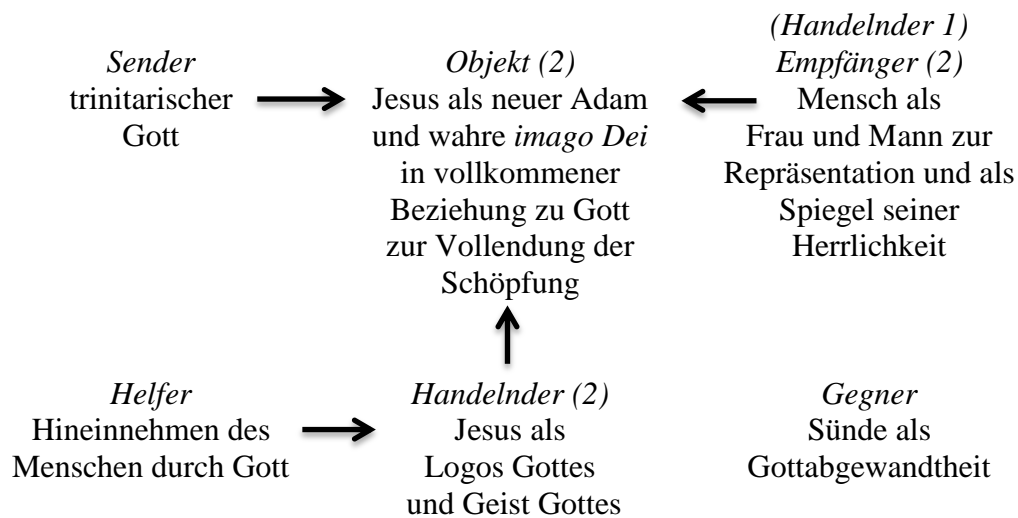


ABBILDUNG 13: ZWEITE SZENE DER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass der trinitarische Gott (Sender) in Jesus, seinem Logos und im Geist (Handelnder 2) aktiv wird. Jesus, als der neue Adam und wirkliche *imago Dei*, ist in vollkommener Beziehung zu Gott und wird Schöpfung vollenden (Objekt 2). Die Sünde der Gottabgewandtheit (Gegner) ist durch ihn überwunden, das Nichtige besiegt und der Mensch als Frau und Mann zur Repräsentation und als Spiegel der Herrlichkeit Gottes (Empfänger 2) wird von Gott in dieses Geschehen hineingenommen (Helfer).

Aus evangelisch-geprägter Perspektive wird bekannt, dass der Mensch zur *imago Christi* versöhnt *wird*. Aus römisch-katholischer Perspektive wird bekannt, dass Jesus innerhalb der Schöpfungsordnung Gottes lebt und Gott sein Leben bis in den Tod hinein anvertraut.

Beide Bekenntnisse könnten in der artikulierten Weise von den jeweiligen Dialogpartnern mitgetragen werden. Es handelt sich insofern um Differenzierungen, als im evangelischen Bekenntnis das *wird* eine Passivität zum Ausdruck bringt, die das alleinige Handeln Gottes

betont. Das römisch-katholische Bekenntnis bezieht sich auf den Gedanken, dass ein Nichteinhalten der göttlichen Schöpfungsordnung anfänglich möglich war und ein Bewusstsein der Problematik grundlegend möglich ist. Nicht trennend sind die konfessionellen Bekenntnisse im Sinne der Argumentation aus den Zwischenüberlegungen zu den Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen.

5.3.3. ABSCHLIEßENDE SEQUENZ

In der dritten Abbildung wird die dritte Sequenz des Schöpfungs-/Heilshandelns Gottes dargestellt.

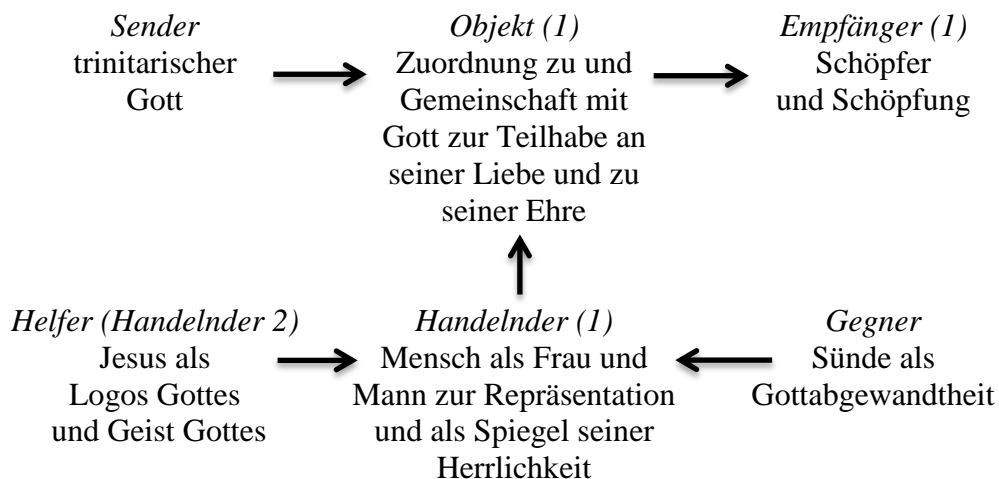


ABBILDUNG 14: DRITTE SZENE DER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Es kann gemeinsam bekannt werden, dass der trinitarische Gott (Sender), in Jesus als seinem Logos und Geist (Helfer) den Menschen als Frau und Mann zu seiner Repräsentanz und als Spiegel seiner Herrlichkeit (Handelnder) der Gemeinschaft mit sich selbst zugeordnet und Anteil an seiner Liebe gibt, wodurch er selbst geehrt wird (Objekt). Der Handelnde und das Objekt können von der Sünde als Gottabgewandtheit nicht mehr bedroht werden (Gegner). Das Objekt kann dem Empfänger in der intendierten Weise zukommen.

Konfessionell differenzierte Bekenntnisse sind nicht notwendig, da die letzte Sequenz, die konfessionellen Anliegen gemeinsam darstellen kann, ohne dass dadurch an relevanter konfessioneller Eigenständigkeit Verlust entstehen würde.

Auf der Basis der oben ausgeführten Antworten und der eben dargestellten Schöpfungsstory ist nun die ökumenische Sichtweise einer schöpfungstheologischen Weltanschauung entstanden. Ihre ökumenische Qualität wurde bereits durch die Hermeneutik des „differenzierten Konsenses“ sichergestellt. Nun gilt es diese Geschichte

zu erzählen, denn Geschichten haben Kraft zu „verändern, wie Menschen denken, fühlen und handeln“ (Wright 2011:103).

5.3.4. EINE ÖKUMENISCHE SCHÖPFUNGSGESCHICHTE

Eine Story aufzuschreiben entspricht nicht ihrem originären Charakter. Eine Geschichte muss eigentlich erzählt werden. Der Rahmen des Erzählens bietet dem des Schreibens gegenüber den Vorteil, dass Zuhörende, anders als Lesende, die Möglichkeit besitzen, Rückfragen an den Erzählenden zu richten. Trotz dieser Schwierigkeit soll eine Annäherung an die Form des Erzählens versucht werden. Sie geschieht schriftlich, im Bewusstsein der dadurch entstehenden Schwächen.

Eine ökumenische Schöpfungsgeschichte

Am Anfang schuf der dreieine Gott. Er redete und die Dinge wurden. Er ordnete Licht und Dunkel und gab allen Dingen seinen Platz. Er erschuf den Menschen als Frau und Mann. Gott schuf aus Liebe, weil er immer schon Liebe war. Gott schuf den Menschen zur Gemeinschaft mit sich selbst. Er wollte ihm an seiner Liebe Anteil geben. Dadurch wollte Gott vom Menschen geehrt werden, dass er mit ihm sei. Das heißt, er schuf den Menschen als Spiegel seiner Herrlichkeit. Der Mensch sollte auch in der Schöpfung Gottes Herrschaft ausüben. Das heißt, er schuf den Menschen als Repräsentant seiner Wirklichkeit. Als Gott die Welt schuf, blieb er nicht fern von ihr. Er selbst ging in sie ein. Gott wurde in der Welt jedem Ding so nah, wie es sich selbst nicht nah sein kann. Und doch löste er sich nicht in die Welt hinein auf. Er blieb der Welt ein Gegenüber. Er wird nie aufhören, in dieser Welt wirksam zu sein. Das alles geschah in der Liebe des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Doch der Mensch lebte nicht in der Gemeinschaft mit Gott. Er war Gott abgewandt. Damit verlor er die Teilhabe der Liebe Gottes. Doch Gott, der nie aufhört, in seiner Schöpfung zu wirken, ließ es nicht dabei. In seiner großen Liebe wurde er selbst Mensch. Er kam in die Welt und war in Jesus neuer Mensch, neuer Adam, in vollkommener Beziehung zu Gott. Dadurch wurde die Sünde der Gottabgewandtheit überwunden und er erstand von den Toten. Er ist das vollkommene Bild Gottes. Durch den Heiligen Geist werden die Menschen seitdem in die Gemeinschaft mit Christus geführt. Gott, der nie aufgehört hat zu wirken, macht die Menschen Christus ähnlich. Sie werden zu seinem Bild und haben Anteil an seiner Liebe. Ein Bild Christi zu sein, bedeutet, ein Bild Gottes zu sein. Das bedeutet in vollkommener Gemeinschaft mit Gott zu leben. So wird der Mensch wieder zum Repräsentant Gottes und zum Spiegel seiner Herrlichkeit. So hat Gott

begonnen, die Welt zu vollenden. Er wird wirksam sein, bis die Welt und alle Dinge vollendet sind.

5.3.5. FAZIT ZUR ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSTORY

Die nun erzählte ökumenische Schöpfungsgeschichte wirft, wie bereits zuvor die ökumenischen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen, einen Blick auf die Perspektiven, die schöpfungstheologische Weltanschauung für ökumenische Spiritualität bieten können. Einige Gedanken sind auch dazu zu benennen.

- e) Die Geschichte macht deutlich, dass alles Handeln seine Initiative in Gott besitzt, er ist der Ursprung aller Aktion.
- f) Gott will den Menschen grundlegend in der Gemeinschaft mit sich. Es bleibt nicht bei der Initiative Gottes, sondern der Mensch wird in das Wirken Gottes hineingenommen. Es entsteht innerhalb der ökumenischen Schöpfungsgeschichte ein Dialog, in dem Gott seiner Schöpfung ein Gegenüber ist. Für ökumenische Spiritualität muss das Gemeinschaftsanliegen und der Dialog, ja die sich gerade darin erweisende Liebe, zum Vorbild werden.
- g) Innerhalb der Schöpfung ist die Gemeinschaft nicht ziellos, sondern findet ihren Ausdruck in der Ehre, die diese Gott-Menschliche Gemeinschaft Gott gibt und in der fürsorgenden Ausübung der Herrschaft in der Welt.

5.4. ZWISCHENÜBERLEGUNG - BEGINN DER VERIFIZIERUNG DER ÖKUMENISCHEN SICHTWEISE EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN WELTANSCHAUUNG

Hypothesen, so Wright (2011:71), werden dann üblicherweise als verifiziert erachtet, „wenn sie die relevanten Daten einbezieht, wenn sie dies mit einer gewissen Einfachheit tut, und wenn sie sich als fruchtbar in Bereichen jenseits ihres unmittelbaren Interesses erweist.“ Es ergeben sich für die Verifizierung, der ökumenischen Schöpfungsgeschichte also drei notwendige Schritte:

Schritt 1: Überprüfung, ob alle relevanten Daten einbezogen wurden,

Schritt 2: Überprüfung, ob die erarbeitete ökumenische Sichtweise der schöpfungstheologischen Weltanschauung dem Kriterium der Einfachheit entspricht, und

Schritt 3: Überprüfung, ob die Sichtweise sich als fruchtbar in Bereichen jenseits ihres unmittelbaren Interesses erweist.

Es ist auf der Grundlage der bisher geleisteten Arbeit möglich, die ersten beiden Schritte zu vollziehen. Die Ausführung des dritten Schritts, wird erst dadurch möglich, dass aus der erarbeiteten Story und den Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen ein emergent-synthetischer Entwurf einer ökumenischen Schöpfungsspiritualität entsteht. Schritt 3 kann also erst im Anschluss an das sechste Kapitel vollzogen werden. Die anderen Schritte werden nun durchgeführt:

Zu Schritt 1: Einbezug aller relevanten Daten:

Wie im methodologischen Teil der Arbeit beschrieben, wurden Leitquellen aus den konfessionellen Perspektiven gewählt, welche die Themen der konfessionellen Schöpfungstheologien vorzeichneten. Den im methodologischen Teil ausführlich angelegten Kriterien (Kapitel 2.2.2.) entsprechen beide gewählte Leitquellen. Um die schöpfungstheologischen Grundlinien der Leitquellen zu validieren oder zu kritisieren, wurden sie mit anderen zuvor ausgewählten Quellen (Kapitel 2.2.3.) in Diskurs gesetzt. So kann der theologische Teil der konfessionellen Darstellung im Sinne des ersten Schrittes als verifiziert gelten, wobei zu berücksichtigen ist, dass wie bereits in den Zwischenüberlegungen des dritten Kapitels (3.2.4., 3.3.4. und 3.4.) gesagt wurde, weit mehr Quellen hätten einbezogen werden können. Zur Erstellung der ökumenischen Sichtweise wurde die, im ökumenischen Kontext erprobte Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ angewandt. Dadurch konnte sichergestellt werden, dass auch in der ökumenischen Ausführung kein Verlust konfessioneller Eigenheiten stattfand. Die Erarbeitung der gegenwärtigen weltanschaulichen Praktiken und Symbole floss in die ökumenische Ausführung implizit ein. So finden sich zum Beispiel die Verherrlichung Gottes in den konfessionellen Liturgien und der Handelnde des der zweiten Sequenz im Symbols des Kreuzes. Es ist ersichtlich, dass für die Erarbeitung der ökumenischen Schöpfungsstory eine große Vielfalt an Daten einbezogen wurde. Die Daten wurden entsprechend ihrer Relevanz gewählt. Damit ist festzustellen, dass in die ökumenische Perspektive schöpfungstheologischer Weltanschauung zwar nicht alle möglichen Daten einbezogen wurden, sie aber aufgrund der kriteriengeleiteten Auswahl dennoch als verifiziert gelten kann. Es sei noch der Hinweis gestattet, dass im sechsten Kapitel weitere Daten einbezogen werden müssen.

Zu Schritt 2: Einfachheit der Hypothese

Um der Einfachheit Rechnung zu tragen, wurde das Weltanschauungsmodell NT Wrights als Leitbild zur Darstellung gewählt. Es wurden einfach weltanschauliche Schlüsselfragen beantwortet und eine schöpfungstheologische Story wurde in einem einfachen Plot-Modell

dargestellt. Diese Darstellungsvarianten bedürfen jedoch des „geschulten Lesens“. Sie sind ohne Vorverständnis kaum durchsichtig. Darum wurde die ökumenische Schöpfungsstory in Anlehnung an ihre originäre Form, als Erzählung aufgeschrieben. Die Darstellung von gelebter konfessioneller Schöpfungsspiritualität in Symbol und Praxis ist ebenso vereinfachend wie tiefsehend. Es wird eine Herausforderung, das nun folgende sechste Kapitels, in ähnlicher Einfachheit zu skizzieren, ohne an Tiefe zu verlieren.

6. EMERGENT-SYNTHETISCHE PERSPEKTIVEN EINER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

In diesem Kapitel wäre es weder sachdienlich, noch im Sinne christlicher Spiritualität relevant, die Kategorien Symbol und Praxis gleichermaßen im „differenzierten Konsens“ aufzuarbeiten⁸⁰, wie es für die Schöpfungstheologie im fünften Kapitel geschehen ist. Stattdessen gilt es, auf der Basis des zu den theologischen Aussagen gefundenen „differenzierten Konsenses“, Perspektiven ökumenischer Spiritualität emergieren und synergieren zu lassen. Dabei bildet die Analyse von Symbol und Praxis, wie sie im vierten Kapitel stattgefunden hat, einen wesentlichen Bezugspunkt, der aber überschritten werden darf. Daraus beantwortet sich die zweite Forschungsleitfrage, *welche Perspektiven schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen können*. Welche gemeinsamen schöpfungstheologisch geprägten und intrakonfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse in den Konfessionen praktiziert werden (Teilfrage e), wie Spiritualität zur Bildung einer schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauung beitragen kann (Teilfrage f) und wie schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung zur Spiritualität der Ökumene beiträgt (Teilfrage g), gilt es besonders in den Blick zu nehmen.

6.1 ZUR VORGEHENSWEISE: EMERGENT-SYNTHETISCHE PERSPEKTIVENTWICKLUNG

Die Bezeichnung des Kapitelteils beschreibt bereits eine Art, wie innerhalb dieser Arbeit Perspektiven einer ökumenischen Schöpfungsspiritualität entstehen sollen. Das Verb „emergieren“ bedeutet „auftauchen, emporkommen, sich hervortun“ (Bibliographisches Institut GmbH 2013d). Die Verben, welche die Bedeutung von „emergieren“ darstellen, tun dies in einer Art und Weise, dass sie ein natürliches Geschehen beschreiben – eine natürliche Folge für das Entstehen aus dem, was da ist. So beschreibt auch das zugehörige Substantiv „Emergenz“ den „Auswuchs einer Pflanze, an dessen Aufbau nicht nur die Epidermis⁸¹, sondern auch tiefer liegende Gewebe beteiligt sind“ (Bibliographisches Institut GmbH 2013a:3). Wenn der Begriff „emergieren“ nun richtungsweisend für dieses sechste Kapitel wird, dann bringt er in die Arbeit folgende Grundlinien ein:

⁸⁰ Da ich, wie gleich noch dargestellt wird, der Hermeneutik des „differenzierten Kontext“ folge, der auf „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39) zielt, würde es gerade der gewollten Verschiedenheit widersprechen, Symbole und Praxis, die wie im zweiten Teil des dritten Kapitels beschrieben, konfessionell verschieden sind, in der gleichen Weise zusammenzubringen.

⁸¹ In ihrer Wortbedeutung die „äußere Zellschicht der Haut, Oberhaut“ (Bibliographisches Institut GmbH 2013c:3). Also das auf den ersten Blick Ersichtliche.

- a) Es ist eine Basis vorhanden, aus der etwas emergieren kann.

Die zu erarbeitenden Perspektiven sollen sich aus der im fünften Kapitel erarbeiteten ökumenischen Schöpfungsgeschichte hervortun, emporkommen und auftauchen.

- b) Es soll nicht nur die Epidermis einbezogen werden, sondern auch die tiefer liegenden Schichten.

Epidermis wird im Sinne der tatsächlich erzählten ökumenischen Schöpfungsgeschichte verstanden. Die tiefer liegenden Schichten sind die ökumenischen Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen, die Darstellung der Story im Plot-Modell und alle dazu rückbindbaren Inhalte der konfessionell geprägten Schöpfungstheologien.

Ein zweiter Begriff ist in der Überschrift zu betrachten, das Verb „synthetisch“. Synthetisch bedeutet „[bildungssprachlich] auf Synthese beruhend; zu einer Einheit zusammenfügend, verknüpfend; zusammensetzend“ (Bibliographisches Institut GmbH 2013b:3). Daraus lässt sich eine weitere Grundlinie für das Vorgehen ableiten:

- c) Es sollen bereits bekannte Aspekte von Spiritualität zusammengefügt und verknüpft werden.

Dies betrifft vor allem die entwickelten Symbole, die es in einer Weise emergent-synthetisch zu verarbeiten gilt, dass sie aus der Basis der ökumenischen Schöpfungsgeschichte mit Sinn gefüllt werden und die konfessionellen Verständnisse verbunden werden.

Ein Umgang mit der weltanschaulichen Kategorie Symbol wurde bereits angedeutet. Zur weltanschaulichen Kategorie Praxis gilt es Weiteres zu bestimmen. Im vierten Kapitel wurde die Praxis der konfessionellen Liturgien in den Blick genommen. Für die Liturgien ist meiner Einschätzung nach eine Synthese weder richtig noch sinnvoll, denn sie würde gerade dem Aspekt der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39) widersprechen. So gilt es die im vierten Kapitel erarbeiteten Aspekte zwar einzubeziehen, sie aber als konfessionell gültig stehen zu lassen und ihre ökumenische Bedeutung aufzuzeigen. Daraus ergibt sich auch, dass der Bereich der Praxis eine Öffnung erfährt für aus der benannten Basis (der ökumenischen Schöpfungsgeschichte) Emergierendes. Dabei wäre sträflich, die im Bereich der ökumenischen Praxis aufgezeigten Überlegungen außer Acht zu lassen. Sie werden darum einbezogen.

Dieses sechste Kapitel gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil gilt es Aspekte herauszuarbeiten, die es auf der Basis der ökumenischen Schöpfungsgeschichte zu

berücksichtigen gilt. Diese werden durch einen Vergleich mit den Kriterien für christliche Spiritualität, wie Corinna Dahlgrün (2009:421–422) sie entwickelt, abgesichert. Dann werden sie in den zweiten Teil einbezogen, wenn es gilt, die Symbole aus dem vierten Kapitel emergent-synthetisch aufzuarbeiten. Der dritte Teil wird sich mit der emergierenden Praxis beschäftigen.

6.2 ASPEKTE ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Nachfolgend werden Aspekte beschrieben, die für eine schöpfungstheologisch geprägte ökumenische Spiritualität relevant werden. Sie emergieren aus den ökumenischen Antworten, der ökumenischen Story und den damit in Verbindung stehenden konfessionellen Quellen. Um die erarbeiteten Aspekte in einer ökumenischen Sichtweise christlicher Spiritualität abzusichern, werden sie mit den Kriterien christlicher Spiritualität von Dahlgrün (2009:421–422) verglichen.

6.2.1 ZU BERÜCKSICHTIGENDE ASPEKTE AUS DER ÖKUMENISCHEN SCHÖPFUNGSGESCHICHTE

Entsprechend des Wesens der Schöpfungsstory als noch unvollendete Geschichte⁸², sind alle nachfolgend aufgezeigten Aspekte als „auf dem Weg“ zu verstehen. Die Darstellung erfolgt in erklärten Zwischenüberschriften.

6.2.1.1 CHRISTUSZENTRIERUNG

In der ökumenischen Schöpfungsgeschichte nimmt Christus einen zentralen Platz ein. Dies betrifft alle Sequenzen der Story, die meisten Antworten und ist außerdem mit den konfessionellen Quellen vereinbar⁸³. Christus ist in trinitarischer Perspektive und als Schöpfungsmittler der Schöpfer im Anfang. Jesus kommt als neuer Adam und vollkommene *imago Dei* in die Welt und schafft die Erlösung. Christus wird die Welt vollenden. In der Gemeinschaft mit ihm reift der Mensch zur *imago Christi*. Christus ist der greifbare Gott. Er ist die offenbarte Person der Trinität. Insofern ist eine Christuszentrierung im schöpfungstheologischen Sinne nicht anti-trinitarisch, sondern gerade trinitäterschließend.

⁸² Dem Aspekt, dass die ökumenische Schöpfungsgeschichte (und auch die konfessionell geprägten Schöpfungsstorys) unvollendet sind, wurde im Verlauf der Darstellungen noch nicht explizit Rechnung getragen. Diese Nicht-Abgeschlossenheit erweist sich durch zwei Faktoren. Erstens ist die ökumenische Schöpfungsgeschichte im Warten auf die Vollendung als Schöpfungshandeln Gottes begriffen (Moltmann 1985:281-283; Kehl 2008:343), zweitens erweist sie sich in der Prozesshaftigkeit und im Einbezug der Schöpfung in das helfende Handeln Gottes (Moltmann 1985:231 ; Kehl 2008: 344).

⁸³ Siehe die Analyse in Kapitel 3. und die Synthese (dargestellt als differenzierter Konsens) in Kapitel 5.

6.2.1.2 GEMEINSCHAFTSZENTRIERUNG

Der Gemeinschaftsgedanke findet sich zuerst in der Zuordnung des Menschen zu Gott. Diese grundlegende Orientierung kann sich nicht nur in der Gott-Mensch Beziehung finden, sondern muss sich auch in den Mensch-Mensch Beziehungen zeigen. Es ist schlichtweg undenkbar, als getrennte Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zu sein (vgl. 1. Joh. 4, 20-21). In der Gemeinschaft mit Christus wird der Mensch in das Heilshandeln Gottes einbezogen. Der Aspekt, dass Gott der Welt, auch den Menschen intim inne wohnt, macht die Gemeinschaft zu einem Ort der Gottesbegegnung⁸⁴. Dabei kann die Differenziertheit der Menschen im Sinne „versöhnter Verschiedenheit“ die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes zum Ausdruck bringen.

6.2.1.3 TEILHABE AN DER LIEBE GOTTES

Der Mensch ist geschaffen, um an der Liebe Gottes teilzuhaben. Kehl (2008:241) definiert aus trinitarischer Perspektive, dass dies auch die Freude an der Liebe Gottes mit sich bringt und versteht es als Teilaspekt der *imago Dei*. Freude kann nicht zum Imperativ werden, sondern ist ein Resultat der geschehenden Gemeinschaft mit Gott. Wurde oben skizziert, wie Gemeinschaft Ort der Gottesbegegnung sein kann, so ist die Teilhabe an der liebenden Gemeinschaft der Gläubigen auch Teilhabe an der Liebe Gottes (vgl. Mt. 25, 31-46). Insofern wird, wo Gemeinschaft mit Gott geschieht und in seinem Namen geliebt wird, auch die Freude an seiner Liebe Raum gewinnen. Die Teilhabe an der Liebe Gottes entspricht letztlich das von allen analysierten Quellen geteilte Glaubensgut, dass als letztes Ziel der Schöpfung Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sein soll.

6.2.1.4 REPRÄSENTANZ GOTTES

Die Repräsentanz Gottes, steht unter dem Vorzeichen der Liebe. Die Leitquellen Kehl (2008:241) und Moltmann (1985:106–109) haben Gott als geschehende Liebe beschrieben. Die innerkonfessionellen Diskurse und die ökumenische Schöpfungsstory zeigen deutlich, dass dies überkonfessionelles Glaubensgut ist. Damit ist die Repräsentanz vor allem von Liebe geprägt, das muss sie schon deshalb sein, weil sie nicht unabhängig von der Gemeinschaft mit Gott und damit mit der Teilhabe an seiner Liebe zu denken ist. Der Mensch wird zum Spiegel der Liebe Gottes in der Welt. Dies eröffnet weite Perspektiven in den Bereich der Praxis (diakonisches und caritatives Handeln, ökologische & ökonomische Verantwortlichkeit, ...) Dabei ist dieser Punkt eine Prozess-, keine Situationsbeschreibung, entsteht sie doch im Werden des Menschen zur *imago Christi*.

⁸⁴ Siehe dazu die Ausführungen in Kehl (2008:240), Moltmann (1985:27–30) und Taube und Baumann (1997:34).

6.2.1.5 SPIEGELUNG DER EHRE/HERRLICHKEIT GOTTES

Die Ehre Gottes wurde in Kapitel 3 nicht als Bedürfnis Gottes oder Selbstzweck, sondern als Konsequenz und sichtbare Außenseite der Gott-Mensch-Beziehung beschrieben (Moltmann 1985:223; Tillich 1966:39; Rahner 1998:118–123; Ratzinger 2009:42). Sie ist also wie die Repräsentanz nicht unabhängig von der Gemeinschaft mit Gott denkbar und deren unmittelbare Folge. Dass dies sich auch auf die menschliche Gemeinschaft auswirkt, ist dabei selbstverständlich (vgl. 1.Petr. 2, 17).

6.2.1.6 LIEBE ZUR WELT & ACHTUNG ALLEM LEBENDIGEN

Da Gott in die Welt geht und ihr untrennbar intim inne wohnt, siehe (Kehl 2008:240; Moltmann 1985:27–30; Rahner 1998:47; Scheffczyk 1997:45; Tillich 1956:275; Pannenberg 1991:96–138), kann die Schöpfung nicht gleichgültig sein. Sie bietet Lebens-, Handlungs- und Begegnungsraum des Menschen und ist ihm im Sinne der Repräsentanz anvertraut. In ihr ist der Mensch Spiegel der Herrlichkeit Gottes. Der Mensch ist wie im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,7) beschrieben wird grundlegend mit der Erde verbunden⁸⁵. Die schon dargestellten Aspekte der Repräsentanz und Spiegelung seiner Herrlichkeit bedingen eine Verbundenheit mit allem Lebendigen, einen liebenden Umgang mit aller Wirklichkeit, der sich am konkretesten mit der Achtung vor allem Lebendigen⁸⁶ ausdrücken lässt.

6.2.1.7 VERTRAUEN & HOFFNUNG

Vertrauen ist das Gegenteil der Gottabgewandtheit, der tiefste Ausdruck von Beziehung und menschliche Antwort auf die geschehende Hilfe Gottes. Es ist das vollzogene „Ja“ zum eigenen Platz in der göttlichen Schöpfungsordnung und Ausdruck der Gott-Menschlichen Beziehungswirklichkeit. Vertrauen kann ebenfalls nicht als Imperativ, sondern nur als Wegbegleiter in wachsender Form, der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* verstanden werden. Konsequenz des Vertrauens in Gott ist die Hoffnung auf Umformung und Vollendung.

⁸⁵ Deutlich wird dies auch am Terminus *human*, der von Humus/Erde abstammt.

⁸⁶ Die Achtung vor allem Lebendigen wird besonders dann deutlich, wenn der Auftrag des Menschen (Gen. 1,26+28) nicht als Machtausübung, sondern als verantwortliche Fürsorge verstanden wird. Vergleich dazu Taube und Baumann (1997:30-36).

6.2.2 ASPEKTE ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT UND KRITERIEN

CHRISTLICHER SPIRITUALITÄT

Corinna Dahlgrün (2009), welche schon die grundlegende Definition für Spiritualität im Kontext dieser Arbeit zu liefern vermochte⁸⁷, wagt eine theologische Reflexion der *praxis pietatis*. Voraus stellt sie eine phänomenologische Analyse verschiedener Spiritualitäten in Geschichte und Gegenwart, bezieht die biblischen Aspekte ein und zieht dann die nachfolgend einbezogenen Kriterien aus ihren Betrachtungen zusammen. Ihr Vorgehen ist dabei eindrucksvoll überkonfessionell, berücksichtigt sie in ihren Betrachtungen doch sowohl östliche, als auch westliche und freikirchliche Phänomene. In diesem Sinne bietet sie einen ökumenischen Vergleichspunkt. Nachfolgend werden die oben erarbeiteten Aspekte in den Vergleich gezogen, indem sowohl jeweils passende, als auch vermeintlich gegensätzliche Kriterien gegenüber gestellt werden. Ein Vergleich der erarbeiteten Aspekte mit Dahlgrüns Kriterien hilft dabei, diese inhaltlich immer wieder auch dogmatische Arbeit konkret im Fachbereich der christlichen Spiritualität zu verorten und ihre Ergebnisse in den innerdisziplinären Dialog zu stellen.

6.2.2.1 GOTT INITIIERT MENSCHLICHE SUCHE

Dahlgrün stellt fest, dass christliche Spiritualität aus einer menschlichen Suchbewegung entstehen kann, die aber von *Gott initiiert* und von seiner Gnade bedingt ist (Dahlgrün 2009:421). In den zu berücksichtigenden Aspekten aus der ökumenischen Schöpfungsgeschichte findet sich dieser Gedanke grundlegend. Es ist das Kriterium, in dem sich Dahlgrün klar als evangelische Theologin zu erkennen gibt. Es knüpft an die größten Differenziertheiten der Konfessionen an. Im Kontext dieser Arbeit wurden die Differenzen als nicht trennend betrachtet (Siehe Kapitel 5.2.5.) Ist doch alles Geschaffene von Gott initiiert, insbesondere die Hilfe, die ja von Gott kommt. Dieses Kriterium ist also signifikantes Vorzeichen aller Aspekte.

6.2.2.2 GOTTESERFAHRUNG IST MÖGLICH

Sie geht ebenfalls von der Möglichkeit einer *Gotteserfahrung* in christlicher Spiritualität aus, ohne dass diese in ihrer Art und Weise bestimmt werden kann (Dahlgrün 2009:421). Die Möglichkeit zur Gotteserfahrung findet sich in der Christuszentrierung, insbesondere in der umformenden Gemeinschaft mit Christus. Sie ist aber auch in der Einwohnung Gottes in allem Geschaffenen enthalten und so auch in der Liebe zur Welt intendiert.

⁸⁷ Dahlgrüns Spiritualitätsverständnis ist ein Beziehungsverständnis, das Gott und Welt einschließt und sich deshalb für den Kontext dieser Arbeit anbot. Siehe Kapitel 2.1.2. und ihre Ausführungen (Dahlgrün 2009: 153).

Grundlegender ist sie jedoch in der Zuordnung zu und in der Gemeinschaft mit Gott als die angestrebte Wirklichkeit das Ziel und eigentliches Anliegen der Schöpfung.

6.2.2.3 CHRISTOZENTRIK

Nach Dahlgrün ist christliche Spiritualität auf *Christus bezogen (Christozentrik)*, da dieser (nach Hebr. 12, 2) Anfänger und Vollender des Glaubens ist (Dahlgrün 2009:421). Diese Vorstellung findet im Aspekt der Christuszentrierung ein selbstredendes Gegenüber, wird aber schöpfungstheologisch zusätzlich auf die Schöpfung im Anfang und die Vollendung der Welt, also die gesamte Wirklichkeit des Seins, bezogen.

6.2.2.4 ESCHATOLOGISCHE GRUNDHALTUNG: HOFFNUNG, GOTTESSEHNSUCHT

Eine *Sehnsucht nach Gott* ist der christlichen Spiritualität nach Dahlgrün eigen und äußert sich durch eine *eschatologische Grundhaltung voller Hoffnung* (Dahlgrün 2009:421). Es entspricht der ökumenischen Schöpfungsstory, noch nicht abgeschlossen zu sein. Ökumenische Schöpfungsspiritualität findet sich darum immer noch in der Hoffnung auf Vollendung und beinhaltet daher eine Sehnsucht, die in ihrer letzten Wirklichkeit eine Sehnsucht nach Gott sein muss.

6.2.2.5 LIEBE UND HEILIGUNG

„Christliche Spiritualität wird sich erkennbar ausdrücken in einem Leben, das dem *Doppelgebot der Liebe* zu entsprechen sucht und vom *Bemühen um Heiligung* geprägt ist“ (Dahlgrün 2009:421). Insbesondere die Aspekte der Repräsentanz, Spiegelung seiner Herrlichkeit und Teilhabe an der Liebe Gottes beinhalten dies. Verstanden wird sie als „auf dem Weg“, also im Begriff der Heiligung. Grundlegend bedingt ist dies durch das noch unvollendete Wesen der Story.

6.2.2.6 VERBINDLICHKEIT, SELBSTVERPFLICHTUNG, ASKESE

Regelmäßigkeit und Verbindlichkeit zeigen eine Haltung, die im Sinne einer *Selbstverpflichtung* prägend wirkt und eine Form von *Askese* darstellt (Dahlgrün 2009:421). Die gesamte ökumenische Schöpfungsstory geht von einer grundlegenden Wesensveränderung durch den neuen Adam, in Taufe und Glauben hin zur umformenden Gemeinschaft mit Christus, aus. Diese Wesensveränderung fasst selbstredend Verbindlichkeit und Regelmäßigkeit. Das Kriterium einer Selbstverpflichtung ist dabei nicht vordergründig, aber beziehbar. Asketisch ist ökumenische Schöpfungsspiritualität in

dem Sinne, dass sie aufgrund der Achtung vor allem Lebendigen und der Liebe zur Welt eine ökologische und ökonomische Komponente besitzen muss⁸⁸.

6.2.2.7 GEBET, HEILIGE SCHRIFT, GEMEINSCHAFT, GOTTESDIENST UND SAKRAMENTE

Gebet und der Umgang mit der *Heiligen Schrift* werden für christliche Spiritualität genauso relevant sein wie *Gemeinschaft*, *Gottesdienst* und *Sakrament* (Dahlgrün 2009:421–422). Gebet ist tiefster Ausdruck von Vertrauen und Spiegelung seiner Herrlichkeit⁸⁹. Die Heilige Schrift wird als Dokumentation der Schöpfungsstory immer eine Relevanz besitzen. Der Gottesdienst, als gemeinschaftlich gelebte Spiritualität, findet seine Entsprechung in der Gemeinschaftszentriertheit⁹⁰. Die Feier der Sakramente ist in der konfessionellen Praxis gegeben und vertieft, wenn auch nicht als ökumenisch vollziehbar, ökumenische Schöpfungsspiritualität.

6.2.2.8 GEISTLICHER RATGEBER, DEMUT, GEHORSAM, FREIHEIT UND UNGESICHERTHEIT

Nach Dahlgrün wird spirituelles Leben auch von der Suche nach einem *geistlichen Ratgeber*, einer *demütigen Haltung* und der Bereitschaft zum *Gehorsam* geprägt. Aber auch *Freiheit* und *Ungesichertheit* sind signifikant (Dahlgrün 2009:422). Die Suche nach einem geistlichen Ratgeber ist im Aspekt der Gemeinschaftszentrierung inbegriffen. Eine demütige Haltung ist zusammen mit der Bereitschaft zum Gehorsam, der Ausdruck des „Ja“ zum eigenen Platz in der Schöpfungsordnung Gottes und tiefsten Vertrauens. Freiheit ist ein Aspekt dieser Schöpfungsordnung⁹¹. Das grundlegende Wissen um die eigene Ungesichertheit entspricht grundlegend dem Bewusstsein der eigenen Geschöpflichkeit. Sie wird im Vollzug der Umformung zum Vertrauen und so zum Ausdruck der *imago Christi*.

6.2.2.9 FREUDE IN HOFFNUNG

Dahlgrün (2009:422) denkt weiter über Menschen, die christliche Spiritualität leben: „Und sie werden in dieser *Ungesichertheit* (meist) furchtlos, zuversichtlich, geduldig sein und „*fröhlich in Hoffnung*“ (Röm 12,12).“ Fröhlich in Hoffnung zu sein, findet seinen Wiederklang im Aspekt der Teilhabe an der Liebe Gottes. Das „in Hoffnung“ entspricht

⁸⁸ Zur Auswirkung schöpfungstheologischen Denkens auf ethisches Handeln siehe Moltmann (1985: 16-65), Kehl (2008: 332-345), Moos und Diefenbacher (2013) und Müller-Fahrenholz (2011).

⁸⁹ Siehe dazu auch die Ausführungen von Kehl (2008:256-261) zum Gebet als Testfall des Schöpfungsglaubens.

⁹⁰ Siehe dazu die bereits erfolgten Ausführungen zur Liturgie als Glaubenspraxis im vierten Kapitel.

⁹¹ Wobei die Diskussion darüber, wie weit diese Freiheit reicht und vor allem, wann sie beginnt, konfessionell verschieden ausfällt, wie im dritten Kapitel aufgezeigt wurde. Die zu dieser Thematik entstehenden Fragen sind maßgeblich in den Bemühungen um einen Lehrkonsens. Siehe dazu Koslowski (2008; 2010) und Körtner (2005).

dem grundlegenden Wesen als unfertige Story und ist Konsequenz des Vertrauens auf Gott.

Nach dieser zügigen Gegenüberstellung werden nun die Ergebnisse des ersten Teils dieses Kapitels in den Zwischenüberlegungen bedacht.

6.2.3 ZWISCHENÜBERLEGUNG ZU ASPEKTEN ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Es ist ersichtlich geworden, dass die zu berücksichtigenden Aspekte aus der ökumenischen Schöpfungsgeschichte sich in den Kriterien christlicher Spiritualität wiederfinden. Darüber hinaus vertiefen sie einige Kriterien. Die gefundenen Entsprechungen bestätigen, dass eine Schöpfungsspiritualität ihrem Wesen nach originär christlich ist. Dies zum Ausdruck zu bringen, ist relevant, da eine an der Schöpfung orientierte Spiritualität leicht dem Vorwurf des Pantheismus ausgesetzt sein kann (Enzner-Probst 2013:23). Sie ist jedoch keinesfalls pantheistisch, sondern im besten Sinne panentheistisch (Kehl 2008:240). Sie ist, um es mit schöpfungstheologischen Worten zum Ausdruck zu bringen, „in Christus“. Mit den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität, die aus der ökumenischen Schöpfungsstory emergierten, sind wesentliche Grundperspektiven aufgezeigt. Die zweite Forschungsleitfrage, *welche Perspektiven schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen können*, kann also mit den Aspekten schon anfänglich beantwortet werden: Ökumenische Spiritualität ist aus schöpfungstheologischer Perspektive christus- und gemeinschaftszentriert, sie hat grundlegend die Teilhabe an der Liebe Gottes zum Ziel, wodurch der Mensch zum Spiegel der Herrlichkeit Gottes wird und ihn in der Welt repräsentiert. Die Welt kann so mit Gott geliebt werden und Achtung gilt allem Lebendigen. Vertrauen und Hoffnung sind Ausdruck der wachsenden – weil sich im Werden befindenden – Gott-Mensch-Beziehung.

6.3 SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE SYMBOLE IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Für die Suche nach ökumenischen Symbolen schöpfungstheologischer Weltanschauung bilden die konfessionellen Symbole, wie sie im vierten Kapitel dargestellt wurden, die Basis entsprechend der methodischen Grundlinie a). Einen weiteren Bezugspunkt bilden die im vorherigen Abschnitt entwickelten Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität, welche einen tieferen Blick im Sinne der Grundlinie b) ermöglichen. Sie sollen gemäß Grundlinie c) zusammengefügt werden.

6.3.1. INHALTLICHER ENTWURF ÖKUMENISCH-SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHER SYMBOLIK

Da die Analyse der konfessionellen Symbole im vierten Kapitel bereits deren schöpfungstheologische Bezugspunkte aufgezeigt hat, können diese nun übernommen werden. Um sie mit den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität in Verbindung zu setzen, erfolgt eine tabellarische Darstellung, in der für jedes Symbol beide Basisbezüge aufgezeigt werden. Die Tabelle wird anschließend so ausgewertet, dass ersichtlich wird, welche Symbole eine ökumenisch-schöpfungstheologische Weltanschauung intensiv und bereichernd vertreten können.

Symbol	Bezug zur schöpfungstheologischen Relevanz	Bezug zu den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität
Dreifaltigkeit	-Raum der Schöpfung -schaffende Kraft -Bezugspunkt der <i>imago Dei</i>	-Repräsentanz Gottes -Spiegelung seiner Herrlichkeit -Teilhabe an der Liebe Gottes -Gemeinschaftszentrierung -Christuszentrierung
Kreuz	-Helfendes Eingreifen Gottes -Tod und Auferstehung Jesu -Beginn der Vollendung	-Liebe zur Welt/Achtung allem Lebendigen -Repräsentanz Gottes -Spiegelung seiner Herrlichkeit -Christuszentrierung -Vertrauen/Hoffnung
Kirche	-Ort der Umformung zur <i>imago Christi</i>	-Gemeinschaftszentrierung -Repräsentanz -Spiegel seiner Herrlichkeit -Vertrauen/Hoffnung -Teilhabe an der Liebe Gottes
Taufe	-Beginn der Umformung	-Vertrauen/Hoffnung -Gemeinschaftszentrierung -Christuszentrierung
Abendmahl Eucharistie	-Umformung in die <i>imago Christi</i>	-Christuszentrierung -Gemeinschaftszentrierung -Repräsentanz -Spiegelung seiner Herrlichkeit
Ehe	-Ort der <i>imago Dei</i>	-Gemeinschaftszentrierung -Vertrauen -Anteil an der Liebe Gottes
Heilige Schrift	-Erzählung der Schöpfungsstory	-Vertrauen/Hoffnung -Teilhabe an der Liebe Gottes
Licht	-Schöpfungsordnung -Christus -Vollendung	-Christuszentrierung -Liebe zur Welt/Achtung allem Lebendigen -Vertrauen/Hoffnung
Wasser	-Schöpfungsordnung -Reinigung für Umformung	-Vertrauen/Hoffnung

TABELLE 9: GEGENÜBERSTELLUNG DER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN RELEVANZ UND DER ASPEKTE ÖKUMENISCHER SPIRITUALITÄT VON SYMBOLEN

Die erarbeitete Tabelle zeigt auf, welche der Symbole die Schöpfungsstory, in ökumenischer Perspektive erzählen, und in welchem schöpfungstheologischen Bezug sie stehen. Dabei ist unübersehbar, dass einige dies in besonders intensiver und konkreter Weise, andere jedoch eher verhalten tun. Das Kreuz sticht als Symbol mit den meisten Bezügen hervor, und bildet deshalb die Grundlage für ein Symbol, welches die gesamte ökumenische Schöpfungsgeschichte zu erzählen vermag. Dies ist vor allem auch darum sinnvoll, da es als das christliche Symbol schlechthin (Bieger 2012:63) in allen Konfessionen Verwendung findet. Es konzentriert sich auf das helfende Handeln Gottes in der Geschichte und ist in dieser Weise christuszentriert. Darin bringt es vor allem die Liebe zur Welt Gottes (Joh.3, 16) zum Ausdruck. Unmittelbar verbunden mit der Liebe zur Welt ist in schöpfungstheologischer Perspektive Achtung, die allem Lebendigen gilt⁹². Das Kreuz zeigt präzisiertest die Immanenz Gottes, die im Menschen Jesus ihrer Höhepunkt findet (Pannenberg 1991:82). Der Hinweis auf das Leiden und Sterben Jesu wird aus dem Aspekt, dass das Kreuz Folterinstrument und Mordwerkzeug der Antike ist, überdeutlich. So wird es Hinweis auf das Vertrauen und die Gottesgemeinschaft Jesu bis in den Tod. Im Kreuz findet sich der Hinweis auf die Auferstehung, den Beginn der Vollendung und Eckpunkt des Neubeginns, in den der Mensch durch das Wasser der Taufe, zur Gemeinschaft mit Christus gelangt (Joh. 3, 5). Hoffnung und Vertrauen sind in diesem Geschehen inbegriffen. Das Kreuz steht jedoch nicht nur für das Passionsgeschehen und die Auferstehung, sondern bezeichnet das gesamte Leben Jesu, der als neuer Adam, wahrer *imago Dei*, Repräsentant und Spiegel der Herrlichkeit Gottes ist. Das Kreuz als Lebensbaum verstanden und dargestellt, verbindet die Schöpfung im Anfang mit der Schöpfung in der Geschichte. Als wachsendes Element ist der Baum gleichzeitig auch Ausdruck des Wachstums und deutet so auf einen Prozesscharakter, intendiert also die Umformung. Die Aspekte, die das Kreuz nur undeutlich zu vermitteln vermag, sind Gemeinschaftszentrierung und die Teilhabe an der Liebe Gottes. Beide finden in besonderer Weise Ausdruck im Dreieinigkeitsymbol. Die Trinität ist von jeher als Beziehungsgeschehen verstanden und Bezugspunkt zur gewollten *imago Dei* des Menschen. Sie bildet so eine notwendige Gemeinschaftszentrierung deutlich ab. Als Liebesgeschehen (*Communio*) (Greshake 2009:29–32) verstanden, ist sie die Voraussetzung zur Freude des Menschen an der göttlichen Liebe. Kreuz und Dreieinigkeit zeigen auf den ersten Blick Wirklichkeiten, die als Präsens verstanden werden können. Damit ermangelt es ihrem Ausdruck jedoch an Veränderungshinweisen im Sinne der Umformung. Darum gilt es, um die Symbolkraft zu erweitern, die beiden Symbole um ein weiteres zu ergänzen. Das Wasser ist in der kirchlichen Praxis vor allem verbunden mit der

⁹² Die Zusammenhänge der beiden Aussagen wurden in Kapitel 6.2.1.6. aufgezeigt.

Taufhandlung als reinigendes und lebensspendendes Element. Als Element, welches sich immer in ausgleichender Bewegung befindet, vermag es Umformung deutlich zu charakterisieren. Dabei umfasst das Wasser, als im Anfang geordnetes Element, die *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein*, als reinigendes Element in der Taufe, die *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reformation des Menschen durch Gott* und als „Wasser des Lebens“ (Joh.4,14), die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Den „Ausdruck von Gemeinsamkeit“, im Sinne der Gemeinschaftszentrierung, gilt es für eine explizit ökumenische Symbolik noch weiter einzubeziehen. Dazu bietet sich das Symbol Kirche, als Hinweis und Repräsentanz des „Leibes Christi“, an. Es erfasst in besonderer Weise eine christologische Gemeinschaftszentrierung, versteht sie sich doch als *ecclesia*, als die von Gott zusammen gerufene Versammlung aller Gläubigen. Ausdruck findet sie, wie im dritten Kapitel bereits erwähnt, als Schiff.

Die vier Symbole Kreuz (als Lebensbaum), Dreifaltigkeit, Wasser und Kirche vermögen die Schöpfungsstory auszudrücken und können darum eine Symbiose bilden, welche zum Zeichen für ökumenische Schöpfungsspiritualität werden kann. Die übrigen Symbole, auch die einzelnen explizit für ein Zeichen ökumenisch-schöpfungstheologischer Weltanschauung gewählt, verlieren durch die Entwicklung eines solchen nicht an Relevanz und Bedeutsamkeit, besitzen sie doch jeweils eine Aussagekraft auch unabhängig von einer schöpfungstheologisch-geprägten Weltanschauung und reichen über sie hinaus.

6.3.2. GRAPHISCHER ENTWURF EINES ÖKUMENISCH-SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN ZEICHENS

Nachfolgend, wird eine Darstellung eingebracht, die auf der Grundlage der bisherigen Gedanken entwickelt werden konnte. Sie findet Anlehnung am Logo des ÖRK⁹³, damit wird die Wiedererkennbarkeit für die ökumenische Bewegung gewährleistet. Es gilt einige Anmerkungen zur Abbildung und den Symbolkriterien auszubreiten. Anschließend wird anhand der Zeichendarstellung aufgezeigt, wie das Zeichen Antworten, Story und Praxis mit Bedeutung zu belegen vermag.

⁹³ Das ÖRK-Logo findet innerhalb von ökumenisch orientierten Bewegungen häufig Weiterverwendung- und -entwicklung. Dies ist explizit so gewünscht. Siehe dazu die Ausführungen des ÖRK zum eigenen Verständnis, die Nutzungsfreigabe und ein Beispiel anderer Weiternutzung im Anhang.



ABBILDUNG 15: GRAPHISCHER ENTWURF EINES ZEICHENS FÜR ÖKUMENISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Die Darstellung hat einen ausgesprochenen Hinweischarakter, der gleich noch umfassend erläutert wird. Einen repräsentativen Charakter kann sie, besitzen zwar die einzelnen Elemente teils einen solchen, freilich nicht haben. Dieser kann sich erst entwickeln, wenn alle anderen Kriterien im umfassenden Maße erfüllt sind. Soziale Einbettung erfährt die Darstellung in der ökumenischen Bewegung durch die gestalterische Anlehnung an das Logo des ÖRK. Dadurch ist sie teils auch geschichtlich und gesellschaftlich gesichert. Dies alles gilt selbstredend nur in sehr begrenztem Maße, ist es doch eine Darstellung, die bislang weder Veröffentlichung noch Anwendung erfuhr. Tiefere Dimensionen mag die Darstellung bislang nur in Bezug auf ihren Hinweischarakter zu erschließen. Die Möglichkeit zur Ambivalenz ist durch den Mangel an sozialer, geschichtlicher und gesellschaftlicher Einbettung zwangsläufig gegeben. Das Kriterium, dem die Darstellung also am meisten entspricht, sind die Hinweise. Es handelt sich bei der Darstellung demnach nicht um ein Symbol, sondern um ein Zeichen, da die Symbolkriterien, wie eben aufgezeigt, nicht erfüllt werden. Wenn nun die von der Grafik gegebenen Hinweise aufgezeigt werden, wird auf eine Wiederholung der bereits oben genannten Inhalte verzichtet. Der Schwerpunkt dieser Betrachtung gilt den Hinweisen, die aus der Darstellung emergieren.

Im Zentrum der Darstellung findet sich das Kreuz mit allen seinen Hinweisen auf das Heilshandeln Christi, die Abbildung ist christuszentriert. Es steht jedoch nicht allein, sondern ist direkt oder indirekt mit allen anderen Elementen der Abbildung verbunden. Es bildet den Stamm des Lebensbaumes, der den oberen Bereich des Bildes ausfüllt und dessen Wurzeln bis zum Wasser reichen, welches durch eine Welle im unteren Teil dargestellt wird. Der Lebensbaum weist auf die Schöpfung als Rahmen der Weltgeschichte

(Moltmann 1985:69). Die Wurzeln des Lebensbaumes, des Heilhandelns Gottes, so der Hinweis, reichen bis an den Ursprung der Geschichte. Das Wasser befindet sich in Bewegung. Es ist lebendiges Wasser. Es fließt in geordneter Bahn und weist damit auf das ordnende Handeln Gottes am Anfang der Schöpfung. Als lebendiges Wasser weist es aber auch auf einen Umformungsprozess. Zentral im Lebensbaum, als Krone des Kreuzes findet sich das Dreieck, Symbol der Trinität. Diese Position weist auf die Immanenz Gottes, sein Eingehen in die Schöpfung hin. Dass das Dreieck nicht unmittelbar in Verbindung zu den Blättern des Baumes, dargestellt durch Menschen, also zur sichtbaren Schöpfung steht, weist aber auch auf die Transzendenz Gottes. Er verliert sich nicht in der Schöpfung, sondern bleibt Gegenüber. Umgeben wird das Dreieck von einem Strahlenkranz aus Menschen – welche die Blätter des Baumes bilden – die darauf hinweisen, dass die Schöpfung, insbesondere der Mensch, zur Spiegelung der Herrlichkeit Gottes und als seine Repräsentanz geschaffen ist. Der Strahlenkranz aus Menschen ist eine Halbkreisordnung. Die Menschen stehen sich in der Abbildung gegenüber und sind so aufeinander bezogen. Die Unterbrechung des Halbkreises weist auf den Hintergrund, den Lebensraum Schöpfung, der im Sinne der ausstrahlenden *Communio* Gottes liebend einbezogen wird. Das Dreieck bildet den Ausgangspunkt für das Kreuz. Vom trinitarischen Gott aus, geschieht die Sendung in die Welt. Der Stamm bildet die Verbindung bis hinunter zum Schiff, durch das die Versammlung der Christenheit, die Kirche angedeutet wird. Der Trinitarische Gott und die Gemeinde sind durch Christus verbunden. Das Schiff ist gleichsam Hinweis auf die Gemeinschaftszentrierung, denn ein Schiff ist immer gemeinsame Aufgabe. Es liegt auf der Welle. Die Gemeinde bewegt sich im Raum der Schöpfung und damit in der Ordnung des Schöpfers. Das Kreuz bildet den Mast des Schiffes und setzt das Schiff als Segel in Bewegung. Hier wird darauf hingewiesen, dass die Aktion der Gemeinde – angedeutet durch die Pfeilartigkeit des Schiffs – inspiriert (Joh. 20,21) und immer neu in Bewegung gehalten ist von Christus, der das Haupt seines Leibes ist (Eph. 4,15). Der Querbalken des Kreuzes bildet die Basis für die Krone des Baumes, ein Hinweis auf die Dimension des helfenden Eingreifens Gottes in Christus zur Vollendung des ganzen Kosmos.

Die Abbildung ist ein komplexes Konstrukt, deren Hinweischarakter reichhaltig und sicher noch nicht bis ins Letzte ausgedeutet ist. Als Zeichen für ökumenische Schöpfungsspiritualität kann es nützlich sein, es hat jedoch aus den oben genannten Gründen keine Symbolkraft. Um ein Symbol zu gewinnen, ist es darum sinnvoll, die graphische Darstellung weiter zu verdichten.

6.3.3. DAS LEBENSBAUMKREUZ ALS SYMBOL ÖKUMENISCHER

SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Eine weitere Fokussierung bis hin zum Symbol, soll geschehen, indem das Zentralsymbol des Zeichens, das Kreuz, als Lebensbaum besonders wahrgenommen wird. Als Basis im Sinne der Grundlinie a) ist nun die Darstellung gegeben. Die tieferliegenden Schichten im Sinne der Grundlinie b) bilden Bezugspunkte der Symboldidaktik, welche im Sinne der Grundlinie c) mit dem bisher Erarbeiteten zusammengefügt werden sollen.

Das Lebensbaumkreuz ist hier eine Symbiose aus Kreuz und Baum, welches grundlegend Anlehnung an den Lebensbaum⁹⁴ der Genesis (2,9) nimmt. Um uns anzunähern, gilt es, die Symbole Baum und Kreuz einmal kurz zu spezifizieren. Der Baum findet sich in allen Kulturen, z.B. als Weltachse, Zentrum der Welt oder Eckpfeiler des Firmamentes (Biedermann 2000b:128). Grundlegend dafür ist seine Erscheinungsform. „Da er in der Erde wurzelt, seine Zweige aber zum Himmel weisen, ist er wie der Mensch selbst ein Abbild des »Wesens zweier Welten« und der zwischen oben und unten vermittelnden Schöpfung“ (Biedermann 2000b:128). Der Baum symbolisiert in diesem Sinne einen grundlegenden Aspekt ökumenischer Schöpfungstheologie. Er weist auf die Immanenz und Transzendenz Gottes und das Wesen der Schöpfung als von Gott beseelt, aber doch nicht göttlich. In der Peripherie seines Hinweisscharakters sind damit die Aspekte der Trinität, Gemeinschaftszentrierung, Repräsentanz und Spiegelung der Herrlichkeit Gottes eingeschlossen. Mit weiterer, explizit schöpfungstheologischer Bedeutung, wird der Baum in der christlichen Ikonographie belegt (Biedermann 2000b:129):

„In der christlichen Ikonographie ist der Baum Symbol des gottgewollten Lebens, und sein Durchlaufen des Jahreszyklus weist auf Leben, Tod und Auferstehung hin, der unfruchtbare oder abgestorbene Baum hingegen auf den Sünder.“

Damit bildet der Baum zugleich ein Bindeglied zwischen der Schöpfung im Anfang und der Schöpfung in der Geschichte, dem Heilshandeln Christi, was sich zentral im Symbol des Kreuzes ausdrückt. Das Kreuz ist ebenso vielbedeutend im Kontext aller Kulturen (Biedermann 2000b:609–611). Zutreffend wird der Kern christlicher Symbolik wie folgt beschrieben (Biedermann 2000b:611):

„Die geläufige christliche Kreuzsymbolik bezieht sich auf ein Hinrichtungswerkzeug Christi, ein Instrument von exzessiver Grausamkeit, das jedoch durch die Auferstehung zu einem Symbol des ewigen Lebens wurde.“

Das Kreuz ist Symbol der liebenden Hingabe Gottes an die Welt, nimmt also den Aspekt der Liebe zur Welt und der Achtung vor allem Lebendigen deutlich auf. Es ist aber auch

⁹⁴ Der Lebensbaum findet sich auch in anderen Kulturen und Religionen als Symbol (Biedermann 2000b:128-132), wird jedoch im Kontext dieser Arbeit als explizit biblisches Symbol verstanden und verwendet.

Symbol des Vertrauens und der Gottesgemeinschaft Christi bis in den Tod und zeigt damit Vertrauen als Überwindung des Gegners in der ökumenischen Schöpfungsstory, der Sünde als Gottabgewandtheit. Eine Christuszentrierung enthält das Kreuz, im christlichen Sinne verstanden, selbstredend. Die Aspekte der Liebe zur Welt und des Vertrauens bieten Anlass zur Freude an der Liebe Gottes, und damit zur Teilhabe an dieser. Die Verbindung von Baum und Kreuz wird vor allem in den abschließenden Worten der Offenbarung (22,14) deutlich, wenn es dort heißt: „Selig sind, die ihre Kleider waschen, dass sie teilhaben an dem Baum des Lebens und zu den Toren hineingehen in die Stadt.“ Das Kreuz wird in der Kirchengeschichte als Lebensbaum verstanden. „Bischof Ezzo von Bamberg besang das Kreuz als segensreichen Baum: »Da trug dein Ast eine himmlische Last. An dir floß das hohe Blut. Deine Frucht ist süß und gut«“ (Biedermann 2000b:130). In einer Symbiose von Kreuz und Baum, dem Lebensbaumkreuz, finden sich also alle Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität. „Die Symbole gehören zusammen und geben dem Leben Sinn: der Baum und das Kreuz“ (Oberthür 2009:155). Einige Darstellungen sollen das Gefundene verdeutlichen, bevor eine Symbolbeschreibung erfolgt.

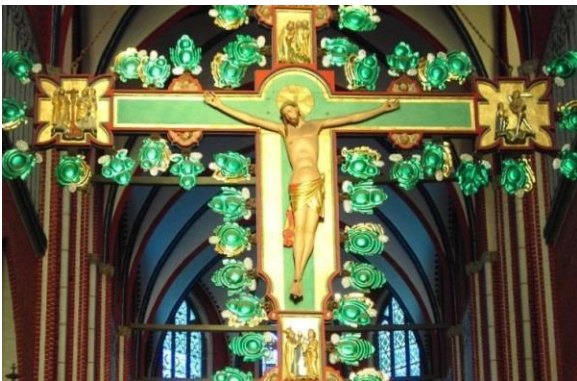


ABBILDUNG 16: LEBENSBAUMKREUZ, ALTAR IM MÜNSTER, DOBERAN
(*Münster Doberan Innenansichten 2011:1*)



ABBILDUNG 17: KREUZ INMITTEN DER LEBENSBAUMRANKEN, APSIS VON SAN CLEMENTO, ROM
(Zimmermann 1997:1)

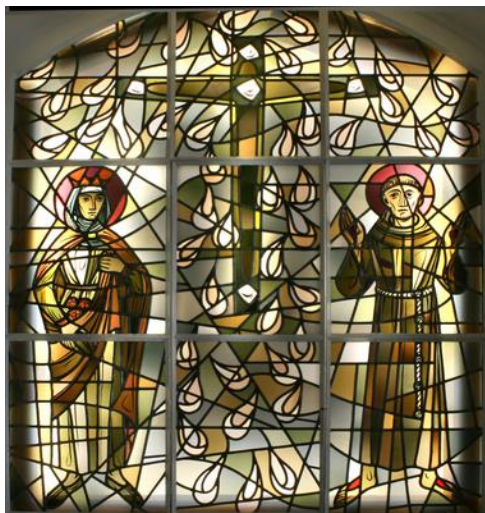


ABBILDUNG 18: LEBENSBAUMKREUZ, KAPELLE DER HELIOS ST. ELISABETH KLINIK, OBERHAUSEN

(Stiftung Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts e.V. 20080708b:4)



ABBILDUNG 19: KREUZ DAS ZUM LEBENSBAUM WURDE, EVANGELISCHE STEPHANUSKIRCHE, ESSEN-ÜBERRUHR-HOLTHAUSEN

(Stiftung Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts e.V. 20080708a:10)

Das Lebensbaumkreuz bedarf nun einer gesonderten Symbolbeschreibung nur insofern, dass die Erfüllung der Symbolkriterien dargestellt wird. Dabei werden freilich, wie schon beim entwickelten Zeichen, die Einzelbedeutungen nicht aufgehoben.

Das Lebensbaumkreuz verbindet die gesamte Schöpfungstory. Im Anfang weist es auf den Baum des Lebens im Garten Eden (Gen. 2,9). In der Geschichte weist es auf das Vertrauen Jesu bis zum Kreuzestod (Lk. 23,46) und in der Vollendung auf die Erneuerung der Schöpfung (Offb. 22,2). Diese Verbindungsweite zentralisiert das Symbol (Rosenberger 2001:63):

„Der Lebensbaum ist *das* Symbol schlechthin für den eschatologischen Schöpfungsfrieden aller Lebewesen einerseits und für die Schlüsselrolle des Menschen als Haushalter Gottes im Lebenshaus der Schöpfung andererseits. Damit aber ist er das prägnanteste Zeichen für die beiden Eckpunkte christlicher Schöpfungsspiritualität. Er könnte zum »Markenzeichen« werden, wie er es im alten Orient war.“

Das Lebensbaumkreuz gewinnt gegenüber dem Lebensbaum die Dimension des helfenden Handelns Gottes aus der ökumenischen Schöpfungstory. Es erlangt damit noch mehr Symbolcharakter. Das Lebensbaumkreuz repräsentiert Gottes schöpferisches Handeln im Anfang (Rosenberger 2001:61, Gen. 1,2), sein unaufhörliches Wirken in seiner Schöpfung und seine Gegenwart und Liebe (Kehl 2008:241; Moltmann 1985:223). Das Lebensbaumkreuz ist als Symbol in diesem Sinne im kirchlichen Kontext verstanden und vor allem geschichtlich eingebettet⁹⁵, bedarf jedoch einer Erneuerung. Gesellschaftlich findet das Lebensbaumkreuz keine Einordnung, kann also mit neuer Bedeutung belegt

⁹⁵ Der Lebensbaum der Genesis wurde in der Kirchengeschichte als Vorbild des Kreuzes Christi gesehen. Im Mittelalter gibt es den Glauben, dass die Balken des Kreuzes Jesu aus dem Holz des Lebensbaumes geschnitzt wurden (Rosenberger 2001:61). Die Verbindung der beiden Symbole ist in der Tradition gegeben.

werden. Eine ambivalente Wirkfähigkeit besitzt das Lebensbaumkreuz durch die Verbindung vom Lebensbaum, dem Symbol für Leben schlechthin (Rosenberger 2001:61) und Kreuz, welches zwar christlich als Auferstehungszeichen, historisch jedoch als Folterwerkzeug zu werten ist (Biedermann 2000b:611).

Nach dieser knappen Beschreibung sollen einige Zwischenüberlegungen zur ökumenischen Perspektive auf schöpfungstheologische Symbole erfolgen.

6.3.4. ÜBERLEGUNGEN ZUR KATEGORIE SYMBOL

In der Untersuchung von Symbolen, welche die konfessionellen Schöpfungstheologien zum Ausdruck bringe, wurde eine Vielzahl von Symbolen aufgezeigt, welche die Schöpfungsstorys jeweils teilweise wiederzugeben vermochten (siehe Kapitel 4.2.). Für ökumenische Symbole boten sie gemeinsam mit den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität die Basis. Das Vorgehen wurde gemäß der beschriebenen Methodik betrieben. So konnte ein emergent-synthetischer Entwurf dargestellt werden, der seinen Wiederhall in der Fachliteratur findet (Rosenberger 2001:63). Die ökumenische Schöpfungsstory vermag sich also symbolisch auszudrücken und kann so in ihrer Deutung vertieft werden (Wright 2011:168). Es gilt nun auch, die Praxis ökumenisch-schöpfungstheologischer Weltanschauung in den Blick zu nehmen, um die noch ausstehende Kategorie des Weltanschauungsmodells auszufüllen. Nach diesem nächsten Schritt ist die inhaltliche Arbeit geleistet und es kann ein Fazit gezogen werden.

6.4. SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE PRAXIS IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Die Suche nach ökumenischer Praxis schöpfungstheologischer Weltanschauung erfordert ein differenziertes Vorgehen. Die Darstellung der Praxis soll anhand der bereits erarbeiteten Aspekte, die ökumenisch-schöpfungstheologische Spiritualität besitzt, erfolgen. Für die Aspekte *Christuszentrierung* und *Gemeinschaftszentrierung* wird der Bereich Liturgie gebraucht. Darin werden auch die Aspekte *Teilhabe an der Liebe Gottes*, *Repräsentanz Gottes* und *Spiegel seiner Herrlichkeit* einbezogen. Im vorherigen Kapitel wurden die konfessionellen Liturgien dargestellt. Darauf soll im Laufe des Kapitels Bezug genommen werden. Sie bilden einen Teil der Basis im Sinne der skizzierten Grundlinie a), sind aber nicht ausreichend, da es sich beinahe ausschließlich um eine Darstellung anhand der Agenden selbst handelt, und bislang keine liturgiewissenschaftlichen Bezüge hergestellt wurden. Es werden als tiefere Schichten im Sinne der Grundlinie b) darum weitere Quellen zu den Komplexen Ökumene und Liturgie, beziehungsweise Ökumene und Schöpfung und Schöpfung und Liturgie einbezogen. Ziel dabei ist eine Synthese im Sinne der Grundlinie c) zu erreichen. Für den Aspekt *Vertrauen und Hoffnung* erfolgt eine

Erarbeitung apokalyptischer Schöpfungsspiritualität. Dabei gilt als Basis im Sinne der Grundlinie a) die ökumenische Schöpfungsstory. Tieferliegend (im Sinne der Grundlinie b) werden Gedanken zur apokalyptischen Schöpfungsspiritualität einbezogen, die dann in den Zwischenüberlegungen im Sinne der Grundlinie c) zusammengefügt werden. Der Aspekt *Liebe zur Welt und Achtung allem Lebendigen* findet sich in einer Einfügung zu feministischer Schöpfungsspiritualität wieder. Die Erarbeitung erfolgt in der gleichen Weise, wie bereits für die Aspekte Vertrauen und Hoffnung. Über die Liturgie hinaus gilt es also, der Schöpfungsspiritualität und der gelebten ökumenischen Spiritualität weitere Aufmerksamkeit zu widmen und den resultierenden Ertrag in die Arbeit einzubeziehen. Da die Themenkomplexe Schöpfungstheologie, Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik eng miteinander verbunden sind, wird auch die Dimension der Ethik, als unmittelbar mit der Kategorie Praxis verbundenem Element, einbezogen. Es wird deutlich, dass am Ende der Erarbeitung kein einheitliches Konzept stehen kann, was auch dem Wesen von „differenzierter Schöpfung“ (Moltmann 1985:224 ; Kehl 2008:243) und dem Anliegen einer „versöhnten Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39) widersprechen würde, sondern Perspektiven für schöpfungstheologisch geprägte Praxis in ökumenischer Perspektive dargestellt werden.

6.4.1. CHRISTUSZENTRIERTE UND GEMEINSCHAFTSZENTRIERTE PRAXIS: LITURGISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT ALS WEG

Im dritten Kapitel wurden einige grundlegende Aussagen zur Liturgie gemacht. Es wurde festgestellt, dass sich römisch-katholisches und evangelisches Liturgieverständnis grundlegend unterscheiden. Es wurde jedoch auch ersichtlich, dass sich die konfessionellen Liturgien in ihren Strukturen und schöpfungstheologischen Bezügen sehr nahe stehen. Es gilt aufgrund dieser kontroversen Situation einige Aussagen zur Liturgie als ökumenischem Element zu treffen, bevor die Relevanz für ökumenische Schöpfungsspiritualität aufgezeigt werden kann. Für die Bedeutung der Liturgie in ihrer Beziehung zur Schöpfungsethik werden Perspektiven in einem Exkurs im Anhang aufgezeigt.

6.4.1.1. DIE BEDEUTUNG DER LITURGIE FÜR DIE ÖKUMENE

Der Liturgiewissenschaftler Phillip Harnoncourt (2005) beschreibt in seinen Aufsätzen zu Liturgie, Spiritualität und Ökumene die Liturgie als äußerst ertragreich für die Verständigung der Kirchen. Er ist der Ansicht (Harnoncourt 2005:244),

„daß die Liturgie ganz allgemein und besonders die Liturgiewissenschaft wesentlichere Beiträge in der ökumenischen Bewegung zur Überwindung der Kirchenspaltungen leisten als die traditionelle ökumenische Theologie mit ihren systematischen und historischen Fixierungen sie zu leisten vermag.“

Diese Einsicht ist wesentlich begründet in der Ansicht, dass die Liturgie die Glaubensmitte einer Kirche erkennen lässt und ihre Lebensmitte bildet (Harnoncourt 2005:244). Harnoncourt stellt acht Thesen auf, die grundlegende Gemeinsamkeiten und so grundlegende Basis für ökumenische Liturgie bilden. Sie werden nachgezeichnet um den ökumenischen Charakter von Liturgie zu verdeutlichen:

1. Die Liturgie der Kirchen lässt die Glaubensmitte erkennen.

Alle Kirchen haben gemein, dass sie, trotz verschiedener Ausdrucksweise, ihre primäre Äußerung des Glaubens in der Versammlung haben (Harnoncourt 2005:224). Dabei ist grundlegend, das *was* gefeiert wird und der Fakt, *dass* gefeiert wird, allen Konfessionen innerlich. Diese Beobachtung kann anhand der Überlegungen aus dem vierten Kapitel geteilt werden.

2. Die Grundzüge des Feierns sind in allen Kirchen gleich.

Jede Feier findet in Versammlung statt. Es geschehen jeweils Schriftlesung, Gesang und Gebet unter dem Gebrauch der Sprache (Harnoncourt 2005:244–245). Rituale werden in allen Konfessionen gebraucht, sei es fast verweigernd oder intensiv verwendet. Auch die grundlegende Struktur in vier Teilen haben die untersuchten Liturgien gemein.

3. Die Liturgien der Kirchen enthalten übereinstimmende Grundaussagen zum christlichen Gottesbild, die so explizit im neuen Testament noch nicht zu finden sind.

Der eine Gott wird als trinitarisch bekannt (Harnoncourt 2005:245). Durch dieses Bekenntnis wird die Präposition jeder gottesdienstlichen Feier bestimmt: durch und mit und in Christus und Geist. Als zentrales Grundelement der ökumenischen Schöpfungsstory wird so die Liturgie mit Bedeutung belegt.

4. In den Liturgien aller Kirchen sind vor allem die Großtaten Gottes in Christus zu feiern.

Diese Feier geschieht vor allen in zwei Mysterien. Im *Mysterium incarnationis Christi* werden die Menschwerdung und die Taufe gefeiert (Harnoncourt 2005:245–246). Sie weisen jedoch auf das *Mysterium paschale Christi*, seinen Tod, Hinabstieg, die Auferstehung und die letztendliche Erhöhung. Damit ist die Feier des „Wendepunktes“ der ökumenischen Schöpfungsstory Zentralelement, von dem her sich die gesamte liturgische Spiritualität entfaltet.

5. Gemeinsam für die Liturgien aller Kirchen sind Grundzüge der kalendarischen Ordnung.

Die kalendarischen Gemeinsamkeiten erfahren im Detail zwar sehr verschiedene Ausprägungen, gemein ist ihnen jedoch die Feier am Sonntag als Auferstehungstag, die Sieben-Tage-Woche, die wichtigsten Feste und die damit verbundenen prägenden Zeiten (Advent, Weihnachten, Epiphanie, Fastenzeit, Karfreitag, Ostern...) und Festtage der Heiligen, in denen Christus verherrlicht wird (Harnoncourt 2005:246–247). Dabei wird deutlich, dass sich Liturgie nicht auf die Kernelemente der schöpfungstheologischen Dimension beschränkt, sondern darüber hinausweisend weiter in die Geschichte zeigt.

6. Bestimmte Liturgien sind allen Kirchen gemeinsam, weil sie in einer Stiftung Jesu gründen.

Als so grundlegend gemeinsam könne die Taufe, gemäß der Sendung (Mt. 28,18-20), die Eucharistiefeier oder Messe oder Abendmahl, gemäß der Einsetzungsworte (Lk. 22,17-20) und die Tageszeitengebete, gemäß des Auftrags, ohne Unterlass zu beten (Lk. 18,1; 21, 36), gelten (Harnoncourt 2005:247–248). Diese gemeinsamen Elemente bedenken zentrale Punkte der ökumenischen Schöpfungsstory. Die Taufe ist Ort der *Umformung vom Missformt-Sein zur Reformation durch Gott*, in der Eucharistie- oder Abendmahlsfeier geschieht die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*, beziehungsweise wird diese angeregt. In den Tageszeitgebeten und dem ursprünglichen Auftrag zu „beten ohne Unterlass“ findet sich die grundlegende Zuordnung zu Gott und der Gemeinschaft mit ihm.

7. In der Liturgie konstituiert sich die Kirche und sie zeigt sich als das, was sie ist.

Die Kirche feiert als Ortsgemeinde, aber auch als Teil der in den Glaubens-bekenntnissen genannten Weltkirche (Harnoncourt 2005:248). Jede konkret feiernde Gemeinde zeigt sich als Braut und Leib Christi. Damit wird die liturgische Feier selbst auch zum Symbol, in dem sich die *ecclesia*, als die von Gott zusammen gerufene Versammlung aller Gläubigen durch die Feier konstituiert.

8. In der Liturgie erfüllt die Kirche ihren wesentlichen Auftrag, der ihr vom Herrn gegeben ist.

Dieser Auftrag geschieht, wenn auch in den Konfessionen sehr verschieden akzentuiert, in allen Kirchen. Die Versöhnung und der Frieden Gottes werden als Gaben Gottes empfangen (Harnoncourt 2005:248–249). Es ereignet sich eine Erneuerung der Schöpfung

durch Christus. Der Bund Gottes mit den Menschen wird vertieft und gefestigt. Es erfüllen sich Verheißungen. Gott wird verherrlicht.

Die aufgezeigten Thesen verstärken die bereits im dritten Kapitel beleuchteten Gemeinsamkeiten. Damit ist das Trennende in den Verständnissen nicht gänzlich überwunden, die Deutlichkeit und Relevanz schwindet jedoch mit der Vielzahl der Gemeinsamkeiten. Die Liturgie bietet, wenn auch bislang nicht im vollen Umfang – mit gemeinsamer Abendmahls-/Eucharistiefeier – die Möglichkeit zur interkonfessionellen, ökumenischen Feier des Glaubens. Sie ist Ort und Rahmen für *gemeinsam* (Gemeinschaftszentrierung) erlebbare Spiritualität. In allen Liturgien ist die Feier kalendarisch um die Christusmysterien angelegt (Christuszentrierung). Ziel der Liturgie ist letztlich die Gemeinschaft mit Gott in der Feier, was die Teilhabe an der Liebe Gottes zum zentralen Anliegen und die Repräsentanz und Spiegelung seiner Herrlichkeit zur Konsequenz und Wirkung der Liturgie macht. Dass die gemeinsame Feier der Eucharistie-/Abendmahlsfeier dogmatisch noch nicht möglich ist, ruft großen Widerstand in den Basiskirchen hervor, vor allem dann, wenn in höchsten kirchlichen Ebenen die spirituelle Praxis längst über den Dogmatismus gesiegt zu haben scheint (Moltmann & Küng 2011:314). Wie die liturgische und christuszentrierte Feier für den Bereich der Schöpfungsspiritualität innerhalb der Konfessionen aussieht, wurde bereits im vierten Kapitel zur Genüge ausgeführt. Weitere Gedanken darüber, wie sie als solche die Praxis weiter durchdringt, wird in einem Exkurs im Anhang der Arbeit verdeutlicht. Den Abschluss des Komplexes Liturgie und ökumenische Schöpfungsspiritualität bilden weitere Überlegungen zur Liturgie als Ort ökumenischer Schöpfungsspiritualität.

6.4.1.2. ÜBERLEGUNG ZUR LITURGIE ALS ORT ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Im vierten Kapitel wurden die Bezugnahmen der konfessionellen Liturgien zur Schöpfungstheologie aufgezeigt. Grundlegend war dabei feststellbar, dass sich die Liturgien in ihrer Form nur geringfügig unterscheiden und einander in ihren Bezugnahmen ähneln. Der ökumenische Charakter der Liturgie an sich wurde nachvollzogen. Ein möglicher Ertrag liturgischer Schöpfungsspiritualität in ihrer ethischen Dimension wurde als Exkurs in den Anhang aufgenommen. Einige grundlegende Thesen sollen das Ergebnis festhalten.

1. These: In den konfessionellen Liturgien wird Schöpfungsglaube gefeiert.

Die konfessionellen Liturgien greifen alle Elemente der ökumenischen Schöpfungsstory auf. In ihnen werden die Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität gefeiert. Die

konfessionellen Liturgien sind christuszentriert und werden in Gemeinschaft gefeiert. Sie leisten Beiträge zur *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* und umfassen so die Aspekte der Teilhabe an der Liebe Gottes mit ihren Konsequenzen der Repräsentanz und der Spiegelung seiner Herrlichkeit. Sie fördern Vertrauen und Hoffnung. Sie beziehen in die Liebe Gottes zur Welt und damit in die Achtung allem Lebendigen ein.

2. These: Liturgie besitzt einen ökumenischen Charakter.

Wie oben mit Phillip Harnoncourt (2005) nachvollzogen wurde, ist Liturgie in ihrem Wesen bereits ökumenisch und besitzt gerade darin Bezüge zur ökumenischen Schöpfungsstory. Die Feier der Liturgie in einer Gemeinde hat dabei mit der Feier der Liturgie in den Gemeinden aller Konfessionen Grundlegendes gemein. Dies gilt auch für den Bereich des gefeierten Schöpfungsglaubens. Ökumene ist in der Feier der Liturgie damit bereits in einem umfangreichen Maß verwirklicht. Die verbleibenden Verschiedenheiten können aufgrund der schöpfungstheologischen Möglichkeit der „Einheit in Differenziertheit“ (Moltmann 1985:224; Kehl 2008:243; Barth 1947: 209) also im Sinne „versöhnter Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39) als nicht trennend betrachtet werden.

3. These: Liturgie erweitert die Praxis ökumenisch-schöpfungstheologischer Weltanschauung

Liturgie weist über die eigentliche Feier hinaus⁹⁶. Sie bezieht Aspekte der Ethik ein und wirkt für die gesamte Weltanschauung vertiefend.

4. These: Liturgie ist christus- und gemeinschaftszentriert

Den Grundwesenszügen der Liturgie (Harnoncourt 2005:244–249) sind die genannten ökumenischen Aspekte schöpfungstheologisch-weltanschaulicher Praxis innewohnend. Dies gilt für alle Konfessionen.

Alle anfänglich benannten Aspekte: *Christus- und Gemeinschaftszentrierung, die Teilhabe an der Liebe Gottes, Repräsentanz Gottes und Spiegel seiner Herrlichkeit* werden in der Liturgie einbezogen. Die weitreichende Tragweite dessen wird besonders deutlich, betrachtet man den Kern des Schöpfungslobes. Dennebaum (2010:102) beschreibt:

„Die Feier des Schöpfungslobes, die ja in erster Linie nicht die Schöpfung, sondern den Schöpfer in den Mittelpunkt stellt und verehrt, ist daher in idealer Weise geeignet, einen maßgeblichen Beitrag zur Beförderung einer global nachhaltigen Entwicklung zu liefern.“

⁹⁶ Dies wird für den Bereich der Ethik Dennebaum (2010) folgend im entsprechenden Exkurs im Anhang verdeutlicht.

Eine global nachhaltige Entwicklung ist aus schöpfungstheologischer Perspektive dann möglich, wenn der Mensch in der *imago Christi* zur *imago Dei* reift.

Es gilt nunmehr weitere Bereiche schöpfungstheologisch-weltanschaulicher Praxis ausfindig zu machen. Dabei werden die Erarbeitungen zur Liturgie als weltanschauliche Praxis nicht in Frage gestellt, sondern ergänzt.

6.4.2. PRAXIS DES VERTRAUENS UND DER HOFFNUNG: APOKALYPTISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Eine Praxis des Vertrauens und der Hoffnung ist für schöpfungstheologisch geprägte, ökumenische Spiritualität grundlegend. Wie bereits vor der Erarbeitung der einzelnen Aspekte aufgezeigt wurde, müssen sich alle Aspekte einer ökumenischen Schöpfungsspiritualität als „auf dem Weg“ verstehen. In den Worten des Weltanschauungsmodells gesprochen, ist das Problem noch nicht vollständig gelöst, die Welt ist noch nicht vollendet. Der Gegner ist noch nicht ganz und gar überwunden. Aller Glaube und alles Vertrauen ist darum „auf Hoffnung“ (Röm. 8,24). Diese Hoffnung richtet sich auf die noch ausstehende Vollendung. Um das Wesen der Veränderung, der kommenden Vollendung, erahnen und in ihrer schöpfungstheologischen und schöpfungsspirituellen Relevanz beschreiben zu können, lohnt sich ein Blick in die Apokalyptik des Johannes. „Hoffnung äußert sich im Mut, genau hinzusehen. Das ist apokalyptischer Mut, der Handlungsspielraum eröffnet“ (Sutter Rehmann 1999:30). Von diesem Mut lebt die Offenbarung des Johannes. In den nachfolgenden Ausführungen folge ich einer sicher als „ungewöhnlich“ wahrnehmbaren Interpretation der Apokalypse des Johannes. Die reformierte Schweizer Theologin Luzia Sutter Rehmann wagt einen Blick auf die Apokalypse welche die Schöpfung ganzheitlich begreift und nicht anthropologisch verengt. Damit wird ihre Forschung für diese Erarbeitung von Perspektiven einer ökumenischen Schöpfungsspiritualität relevant.

6.4.2.1. FOLGEN DES PROBLEMS: DAS LEIDEN DER SCHÖPFUNG

Johannes beschreibt als eigenen Standort, zur Zeit der Abfassung der Offenbarung, die Insel Patmos (Offb. 1,9). Die kleine Insel war vermutlich eine römische Strafkolonie (Keener 1998:301), was jedoch nicht sicher nachweisbar ist (Sutter Rehmann 1999:31). Die Insel muss zur Zeit des römischen Reiches mehrfach gerodet worden sein und war so vermutlich relativ kahl und steinig (Sutter Rehmann 1999:31; Keener 1998:301). Was Johannes also vor Augen hatte, war ein zerstörtes Ökosystem, zerstörte Schöpfung. Verfasst wurde die Offenbarung vermutlich in der Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem ägyptisch-jüdisch-römischen Krieg (Sutter Rehmann

1999:31; Keener 1998:292). Es ist also davon auszugehen, dass der Verfasser und seine Leser mehr oder weniger direkt vom Schrecken des Krieges betroffen waren. Der Zustand von Gewalt und Zerstörung wird von Johannes beklagt. Der Seher nimmt die posaunenden Engel wahr (Offb. 8,6-21) und entdeckt in diesem Moment Schrecken und Gewalt. Dabei sind die posaunenden Engel nicht ursächlich für das Geschehene, sondern Augen öffnend (Sutter Rehmann 1999:32): „Die Präsenz der göttlichen Kräfte, der Engel, gibt Johannes Mut, Gewalt wahrzunehmen.“ Der Seher sieht eine ökologische Katastrophe und menschliches Elend. „Was der Erde geschieht, ist ein Spiegel dafür, was ihren Bewohnern geschieht“ (Sutter Rehmann 1999:33). Apokalyptische Schöpfungsspiritualität braucht den Mut, genau hinzusehen. Wie bei Johannes bedarf es der Wirklichkeitswahrnehmung. Fokussiert werden kann dabei die gesamte Schöpfung. Es ist eine Erweiterung des Fokus auf die Gesamtschöpfung, über den Menschen hinaus, notwendig. Nur eine solche umfangreiche Wahrnehmung vermag auch eine umfangreiche Vision zu entwickeln.

6.4.2.2. FOLGEN MUTIGEN WAHRNEHMENS: EINE VISION DER HEILUNG

Die Reaktion des Johannes auf die schreckliche Wahrnehmung der Realität ist voller Vertrauen und Hoffnung. Inmitten des wahrgenommenen menschlichen Elendes und der ökologischen Katastrophe entwickelt er eine Vision vom Reich Gottes (Sutter Rehmann 1999:33). Den Höhepunkt der Vision bildet die neue Stadt, die wasser- und baumreich (Offb. 22,2) nicht nur für das Ende menschlichen Elends, sondern auch für das Ende der ökologischen Katastrophe steht (Sutter Rehmann 1999:33). Dabei entwickelt sich eine Jenseitsvorstellung, die nicht die Zukunft als jenseitig, sondern die negativen Folgen des Misstrauens als jenseitig sieht (Sutter Rehmann 1999:34–35):

„Das Jenseits, das in der Offb. durchzuschimmern beginnt, ist ein Jenseits von Gewalt, ein Jenseits der Unrechtsgeschichte. Dieser „ewigen“ Geschichte von Leiden und Kriegsgewalt sagt Johannes das Ende an.“

Die Apokalyptik des Johannes beschreibt in diesem Sinne eine wirkliche Vollendung der Schöpfung, wie sie die ökumenische Schöpfungsgeschichte erzählt. Die Erde wird geheilt, es wird keine Entbehrungen, Zerstörungen und Leiden mehr geben. Diese durch und durch irdische Vision wird nicht in irgendeiner Art Verklärung der Natur geschehen, sondern im die Welt einbeziehenden Prozess.

6.4.2.3. HOFFNUNGSVOLLES HANDELN: DIE ERDE ALS MITARBEITERIN DER VOLLENDUNG

Die Welt spielt in der Beschreibung, wie das Leiden und die Zerstörung ein Ende finden wird, eine außerordentliche Rolle. In der Vision der vier Reiter (Offb. 6,2-8) steigert sich Leid und Zerstörung in ein nicht enden wollendes Maß. Danach erheben sich die Stimmen

der Seelen, die nach Gerechtigkeit schreien (Offb.6,9-11). Ihr Schreien wird gehört, sie erfahren Trost. Dann geschieht das Unvorstellbare, die Erde setzt sich in Bewegung, der Himmel wirft die Sterne ab und zieht sich zurück (Offb. 6,12-14). Erde und Kosmos werden aktiv, um der Zerstörung und dem Leiden ein Ende zu setzen (Sutter Rehmann 1999:36):

„In diesen Versen schütteln Erde und Himmel ihre Rolle als „Bühne“, als Schauplatz der Gewalt ab und werden aktiv. [...] Johannes nimmt die Erde als Mitarbeiterin Gottes wahr. [...] Er nimmt nicht nur die Zerstörung wahr, sondern auch die Hoffnung auf Heilung, die unsichtbare Hilfe verbündeter Kräfte.“

Dass in diesem Szenario das Schöpfungshandeln Gottes seine Fortsetzung findet, wird deutlich an den wiederkehrenden Siebener-Rhythmen (Posaunen und Siegel) die den Schöpfungstagen entsprechen. Gott beginnt sein Heilungshandeln und die Welt, die seufzende, sich ängstigende (Röm. 8,22), in den Geburtswehen liegende⁹⁷, stimmt ein. Die Herausforderung ergeht an die Menschen in gleicher Weise einzustimmen und der Zerstörung und der Gewalt Widerstand zu leisten (Sutter Rehmann 1999:37, Vgl. Offb. 2,7; 2,11; 2,17; 2,26; 3,5; 3,12, 3,21).

6.4.2.4. ÜBERLEGUNG ZUR PRAXIS APOKALYPTISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Apokalyptische Schöpfungsspiritualität umfasst die Aspekte Vertrauen und Hoffnung in besonderem Maße. Einige stichpunktartige Gedanken sollen den Ertrag der Ausführungen aufzeigen.

- a) Ökumenische Schöpfungsspiritualität ist apokalyptisch⁹⁸, weil sie den Mut besitzt, genau zu sehen.

Wie der Seher Johannes die Geschehnisse seiner Zeit wahrnimmt und sich nicht vor ihnen verschließt, so gilt es auch heute, aus Vertrauen und Hoffnung den Mut zu finden, den Schwierigkeiten der Zeit ins Auge zu sehen, sie auszusprechen und klar zu benennen.

- b) Ökumenische Schöpfungsspiritualität kennt die Vision der Vollendung

Vertrauen und Hoffnung leben von der Gewissheit der kommenden Vollendung. Johannes beschreibt dieses Vollendungshandeln als Heilung des gesamten Kosmos (Sutter Rehmann

⁹⁷ Römer 8,22 wird in der Lutherübersetzung von 1984 wie folgt wiedergegeben: „Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick mit uns seufzt und sich ängstigt.“ Die Ausführung in der Einheitsübersetzung macht die Welt aktiver: „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“ In der Offenbarung des Johannes beginnt dieses Gebären im Sinne einer Mitarbeit an der Vollendung.

⁹⁸ Im Wortsinn aufdeckend, enthüllend, entlarvend (Sutter Rehmann 1999:30).

1999:35). Dass dies eher prozesshaft als „verklärend“ geschieht, erzählt die Schöpfungsstory klar⁹⁹.

c) Ökumenische Schöpfungsspiritualität geht mit der Welt der Vollendung entgegen.

Das grundlegende Bewusstsein für die Erlösungsbedürftigkeit und den Erlösungswillen der Welt (Röm. 8, 22) und die genaue Wahrnehmung der Veränderung in ihr machen es möglich, der Welt nicht entgegen, weiter zerstörend zu sein, sondern mit der Welt gemeinsam Widerstand zu leisten und der Vollendung entgegen zu gehen.

6.4.3. PRAXIS DER LIEBE ZUR WELT UND DER ACHTUNG ALLEM LEBENDIGEN:

FEMINISTISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Die Aspekte Liebe zur Welt und Achtung alles Lebendigen müssen, wie bereits die anderen Aspekte zuvor, eine Ausdrucksmöglichkeit erhalten. Möglich wird dies in der Nachverfolgung einiger feministisch-theologischer Gedanken zur Schöpfungsspiritualität. Die Theologinnen Taube und Baumann machen sich auf den Weg, eine Schöpfungsspiritualität ähnlich der, der Hildegard von Bingen, „die überall Spuren des göttlichen sucht“ (Taube & Baumann 1997:41), zu entdecken. Sie beginnen mit einigen kritischen Anmerkungen zu den in der Regel für Schöpfungstheologie verwendeten Bibelstellen. Ziel dabei ist nicht nur die Kritik am Patriarchischen, sondern auch an der einseitigen Betonung des Gott/Mensch Verhältnisses (Taube & Baumann 1997:27):

„Auf jeden Fall [...] hat eine Ausrichtung nur auf Mensch oder Gott zur Folge, daß der Umgang mit der Schöpfung in der Theologie genau diejenige Haltung spiegelt, die sonst gegenüber der Natur weit verbreitet ist. Bei dieser Haltung besteht die Gefahr, daß die Natur zum Objekt des Menschen gemacht wird, der mit ihr - vermeintlich - tun und lassen kann, was er will.“

Für die Theologinnen ist es ein Anliegen, eine von ihnen wahrgenommene Engführung in der schöpfungstheologischen Auseinandersetzung ins Verhältnis zu setzen. Das wird nicht zuletzt darum notwendig, weil sich die Situation von der Abfassung der biblischen Schöpfungsberichte bis heute maßgeblich verändert hat. „Das Problembewußtsein von Menschen, die sich selbst durch weitreichende Naturnutzung ihrer natürlichen Lebensgrundlagen berauben, hat nicht den Denkhintergrund für die biblischen Texte gebildet“ (Taube & Baumann 1997:29–30). Taube und Baumann (1997:30) weisen auf eine, vor allem in der protestantischen Theologie feststellbare, Verengung der Schöpfungstheologie auf die Sündenthematik hin, welche letztlich zu einem „Christozentrismus“ führt, der vor allem maskuline Züge trägt und sich machtausübend in

⁹⁹ Jesus bezeichnet das Kommen der Vollendung als das Kommen des Reiches Gottes. In seinen Gleichnissen zur wachsenden Saat und dem Senfkorn (Mk. 4,21-34) macht er den Prozess eines Wachstums, nicht die abrupte Wandlung in einem Moment deutlich.

der Schöpfung auswirkt. Es bedarf einer Verschiebung hin zu einer Wahrnehmung der Immanenz Gott, des Göttlichen und damit einer Relativierung der menschlichen Hervorhebung.

6.4.3.2. SICH EINS FÜHLEN

Aus feministischer Perspektive ist der Aspekt der Körperlichkeit, der Naturverbundenheit, notwendigerweise positiv zu füllen, wurden doch Frauen wegen ihrer Körperlichkeit eher mit Natur identifiziert und dem mit Kultur identifizierten Mann nachgestellt (Taube & Baumann 1997:33). Eine solch positive Füllung ist möglich, wenn keine dogmatische Vorentscheidung für eine Transzendenz Gottes getroffen, sondern seine Immanenz in den Vordergrund gestellt wird. „Die Bejahung des Göttlichen in der Schöpfung vermag Achtung und Ehrfurcht vor der Körperlichkeit und der außermenschlichen Natur hervorzurufen und den Willen, der Weisheit nachzuspüren“ (Taube & Baumann 1997:34). Ist das Göttliche in der Schöpfung, so eröffnet die Natur, die Begegnung in und mit ihr, schleichend und heilsam die Freude an sich selbst und die Achtung vor allem Lebendigen. Mehr noch, es geht um eine wesentliche Entdeckung (Taube & Baumann 1997:34): „Dies andere ist ja gar nicht nur Fremdes, sondern das, was ich auch bin: Natur, Körperlichkeit.“ Als problematisch für eine solche Entwicklung erachten die Theologinnen vor allem die Gottebenbildlichkeit, da diese den Menschen zu sehr aus der Schöpfung hervorhebe (Taube & Baumann 1997:35). Aus Perspektive der im Kontext dieser Arbeit entwickelten ökumenischen Schöpfungsgeschichte muss dieser Aussage widersprochen werden. Die *imago Dei* wird in den möglichen Aspekten Spiegelung seiner Herrlichkeit und Repräsentanz (im Sinne nachhaltiger, liebevoller Beauftragung) und ihrem Ziel, der Teilhabe an seiner Liebe präzisiert. Sie hebt den Menschen zwar von der restlichen Schöpfung ab, verändert jedoch nicht die Qualität der Immanenz Gottes und in diesem Sinne die gemeinsame Geschöpflichkeit.

6.4.3.3. DAS JA ZUM GUTSEIN DER SCHÖPFUNG

Obwohl die Befreiung aus dem Dasein in Sünde gelehrt werde, so die beiden Theologinnen, bleibe eine Verhaftung in einem dunklen Menschenbild, in dem alle engagierte Handlungen mit der Mahnung, man könne das Reich Gottes nicht aus eigener Kraft errichten, konfrontiert werden (Taube & Baumann 1997:36)¹⁰⁰. Aus dieser Lähmung gelte es zu entkommen, indem der Sündenbegriff differenziert betrachtet wird¹⁰¹.

¹⁰⁰ Es ist offensichtlich, dass die Theologinnen sich hier auf ein klassisch evangelisches Sündenverständnis beziehen.

¹⁰¹ Ich schlage vor, dass diese Lähmung gerade dadurch überwunden werden kann, dass der Mensch sich durch Christus im Umformungsprozess zur *imago Dei* befindet. Das Sündenbewusstsein in

Grundlegend wird aus der Wahrnehmung der Natur als gottbeseelt und des Menschen als Mitgeschöpf eine Handlungsfreiheit erwachsen. „Wir sind auch zum Guten fähig. [...] Von uns gehen auch heilende Kräfte aus. Das hat nichts mit Selbstüberschätzung zu tun, sondern mit gottentsprechender Selbsteinschätzung“ (Taube & Baumann 1997:37). Eine Verschiebung, weg von der Sündigkeit des Menschen, hin zur Wahrnehmung der gottgegebenen Fähigkeiten, nimmt Anteil am Gottes Wertung seiner Schöpfung: „Und er sah, dass es gut war“ (Gen. 1).

6.4.3.4. HANDLUNG AUS LIEBE ZUR WELT

Taube und Baumann bemerken, dass es eine Tendenz gibt, Dogmatik höher zu werten als Ethik. Es entsteht ein Gefälle, wenn Ethik dogmatisch zu begründen ist (Taube & Baumann 1997:37):

„Zwei Gefahrenmomente sind in diesem Denken verborgen: Das Handeln erfolgt nicht aus unmittelbarer Liebe zur Schöpfung, sondern aus einer Gehorsamshaltung heraus. Gott tritt als Instanz zwischen Mensch und Schöpfung. Er wird nicht aus der Schöpfung erkannt und geliebt. Es bleibt ein Moment der Fremdbestimmung, der es schwermacht, das Handeln als ungeteiltes eigenes Anliegen zu empfinden.“

Statt eines solchen Gefälles wird eine „Spiritualität des Tuns“ (Taube & Baumann 1997:38) vorgeschlagen, die keine mangelnde Rückbindung des Handelns an Reflexion hätte, wie sie in einem derartigen Gefälle leicht entsteht. Eine solche praktische Spiritualität, kann nach Taube und Baumann, jedoch auch von einer eschatologischen Fixierung gestört werden. Der Annahme, dass nur aus der Gewissheit des Kommens des Reiches Gottes ethische Handlungsmotivation zu gewinnen sei, widersprechen die beiden. Ihre Beobachtung ist gegenteilig (Taube & Baumann 1997:39):

„So muß sich die in der christlichen Verkündigung vorherrschende Position fragen lassen: Könnte nicht gerade der gewiß geglaubte eschatologische Horizont auf den Menschen handlungshemmend wirken? Die angebliche Gelassenheit schlägt nicht selten in Ignoranz, Aufrechterhaltung des Status quo und Querschlagen gegen eine engagierte Basiskirche um.“

Statt einer eschatologischen Fixierung schlagen Taube und Baumann Rosemary Radford Ruether folgend¹⁰² vor, Verantwortung für das Hier und Jetzt aus Liebe¹⁰³ zu übernehmen und darauf zu vertrauen, dass im eschatologischen Horizont dem eigenen Handeln transzendierte Bedeutung verliehen wird (Taube & Baumann 1997:39).

schöpfungstheologischer Perspektive, so kann festgestellt werden, ist in seiner Einfachheit weniger unüberwindbar als das von Taube und Baumann angedeutete christozentrische.

¹⁰² Radford Ruether fordert eine ökologische Spiritualität auf drei Grundlagen: Ein Ausgehen von der Vergänglichkeit des Ichs, von der Interdependenz alles Seienden und vom Wert des Persönlichen in der Gemeinschaft (Taube & Baumann 1997:39).

¹⁰³ Der Aspekt der Liebe zur Welt und der Achtung allem Lebendigen wurde bereits beschrieben. Für die von Taube und Baumann angestrebte Unmittelbarkeit der Liebe kann eine Besinnung auf die menschliche Verwurzelung in der Erde (Gen. 2, 7) sicher von Nutzen sein.

6.4.3.5. ÜBERLEGUNGEN ZUR PRAXIS FEMINISTISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

Feministische Schöpfungsspiritualität umfasst die Aspekte Liebe zur Welt und Achtung alles Lebendigen in besonderem Maße. Einige stichpunktartige Gedanken sollen den Ertrag der Ausführungen aufzeigen.

- a) Ökumenische Schöpfungsspiritualität gewichtet die Immanenz Gottes und damit die gemeinsame Geschöpflichkeit alles Lebendigen.

Eine Fokussierung auf die Immanenz Gottes bringt zugleich die Achtung gegenüber allem Lebendigen zum Vorschein. Die Schöpfung wird zum Begegnungsraum des Göttlichen. Missachtung von Leben entspräche einer Missachtung Gottes.

- b) Ökumenische Schöpfungsspiritualität stimmt in Gottes „Gutreden“ der Schöpfung ein

Die Wertung Gottes der Schöpfung als „gut“, beziehungsweise „sehr gut“ in der Genesis, darf glaubend aufgenommen werden. Damit verliert die Sündigkeit des Menschen an Fokussierung. Die Fähigkeiten und Gaben geraten in den Vordergrund. Als vollzogenes Ritual kann der Segen¹⁰⁴ dies zum Ausdruck bringen.

- c) Ökumenische Schöpfungsspiritualität wird aus Liebe zur Spiritualität des Tuns

Die Immanenz Gottes, und damit die Einordnung des Menschen in die Gemeinschaft der Schöpfung, bildet die Grundlage der Weltliebe. Aus Liebe zur Welt kann Handlungsmotivation gefunden werden, die im Horizont der Gegenwart wirkt und darauf vertraut, dass die eigene Handlung in den Bau des Reiches Gottes einbezogen wird¹⁰⁵.

6.4.4. ZWISCHENÜBERLEGUNGEN ZUR KATEGORIE PRAXIS

In der Analyse der konfessionellen Praxis (siehe viertes Kapitel) wurden die konfessionellen Liturgien in den Blick genommen. Dabei wurde eine Vielzahl von Ähnlichkeiten gefunden. Dem Wesen von Liturgie ökumenisch nachspürend, wurde aufgezeigt, dass die Feier der konfessionellen Liturgien mit ihren schöpfungstheologischen Bezügen bereits eine ökumenische Relevanz besitzt. Die Bedeutung der schöpfungstheologischen Bezüge der Liturgien für Schöpfungsethik wurde in einen Exkurs ausgelagert. Die Kategorie Praxis wurde um die Gedanken der apokalyptischen und der

¹⁰⁴ Kehl (2008:88-93) skizziert als lebensweltlichen Zusammenhang des Schöpfungsglaubens die Sehnsucht nach Segen. Dabei versteht er Segen als das Einstimmen „in das gut-heißende Schöpfungswort Gottes“ (Kehl 2008: 91) und als dessen konkrete Vergegenwärtigung.

¹⁰⁵ Dabei ist insbesondere die Begründung der ausgeführten Gedanken von Taube und Baumann interessant. Die in Fußnote 102 beschriebene Herkunft wäre weiterer Ausführung wert, da diese sich mit der ökumenischen Schöpfungsgeschichte verbinden ließe, was jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist.

feministischen Schöpfungsspiritualität erweitert. Auf der Grundlage der geleisteten Arbeit wird es möglich, die bereits begonnene Verifizierung der ökumenischen Weltanschauung fortzusetzen.

6.5. ZWISCHENÜBERLEGUNG UND FORTSETZUNG DER VERIFIZIERUNG DER ÖKUMENISCHEN SICHTWEISE EINER SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHEN WELTANSCHAUUNG

Im sechsten Kapitel wurde die spirituelle Seite der schöpfungstheologisch-ökumenischen Weltanschauung skizziert. Dies geschah in mehreren Teilen. In einem ersten Teil wurden Aspekte entwickelt und innerdisziplinär abgesichert, die ökumenische Schöpfungsspiritualität beschreiben. In einem zweiten wurde ein Symbol für ökumenische Schöpfungsspiritualität gefunden, was diese Aspekte beinhaltet und die Story zum Ausdruck bringt. In einem dritten Schritt wurde spirituelle Praxis entsprechend der Aspekte aufgezeigt. Dabei wurden weitere Gedanken zur apokalyptischen und feministischen Schöpfungstheologie einbezogen. Damit kann die Forschungsfrage bezüglich der Perspektiven beantwortet werden. Ökumenische Schöpfungsspiritualität bietet die Perspektiven, christus- und gemeinschaftszentriert zu sein, die Teilhabe an der Liebe Gottes und damit die Spiegelung seiner Herrlichkeit und seine Repräsentanz zu wollen, voller Vertrauen und Hoffnung visionär in die Zukunft und mit offenen Augen in die Gegenwart zu sehen, und in die Liebe zur Welt einzustimmen und darum allem Lebendigen mit Achtung zu begegnen. Dies findet Ausdruck im Lebensbaumkreuz, welches als Symbol auf diese Inhalte hinweist, sie repräsentiert und an ihnen partizipiert.

Nach der Erarbeitung der ökumenischer Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen und der ökumenischen Schöpfungsstory im fünften Kapitel war es bereits möglich, mit der Verifizierung der erarbeiteten ökumenischen Weltanschauung zu beginnen. In einem ersten Schritt wurde überprüft, ob alle relevanten Daten einbezogen wurden. Im zweiten Schritt wurde nachvollzogen, ob die erarbeitete ökumenische Sichtweise der schöpfungstheologischen Weltanschauung dem Kriterium der Einfachheit entspricht. Es ließ sich für die beiden Schritte zustimmend feststellen, dass die ökumenische Schöpfungsstory entsprechend der kriteriengeleiteten Quellenauswahl eine Vielzahl relevanter Daten einbezogen hat und in einfacher Weise Ausdruck finden konnte. Nun gilt es im Sinne des dritten Schrittes zu überprüfen, ob die Sichtweise sich als fruchtbar in Bereichen jenseits ihres unmittelbaren Interesses erweist. Dies soll nun geschehen.

Die Bereiche jenseits der schöpfungstheologischen Antworten und Story sind die Ökumene und die Spiritualität, als die Kategorien die hier miteinander verwoben werden. Eine Darstellung erfolgt darum in aller Kürze für die beiden Bereiche. Für den Bereich der Ökumene erweist sich die ökumenische Schöpfungstheologie, wie sie in Antworten und Story formuliert wurde, als fruchtbar. Zum einen kann sie die in der Praxis erprobte Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ (Meyer 2000:36) und die damit verbundene Zielvorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ (Meyer 2000:39) rechtfertigen. Die Differenzierung im Konsens und die Versöhnung der Verschiedenheit entsprechen dann der Differenziertheit der Schöpfung (Moltmann 1985:224; Kehl 2008:243) und damit letztlich der Einheit Gottes (ebd.). Die verwendete Formel und die damit verbundene Zielvorstellung können also schöpfungstheologisch gehalten werden. Zum anderen drängt die Immanenz Gottes, in ihrer alle Dinge verbindenden Wirklichkeit zu einer Ökumene in Theorie, Spiritualität und Praxis. Damit ist die Brücke zum zweiten Begegnungsbereich, der Spiritualität geschlagen. Die ökumenische Schöpfungstheologie vermag sich im Symbol *Lebensbaumkreuz* auszudrücken und so zum Markenzeichen von Schöpfungsspiritualität zu werden (Rosenberger 2001:63). Für die Praxis bietet die Schöpfungstheologie eine Vielzahl von Anregungen, die oben einzeln dargestellt wurden.

Die im dritten Teil dieser Arbeit (Kapitel 5 und 6) aufgezeigte ökumenisch-schöpfungstheologische Weltanschauung erweist sich also in sich als schlüssig und zutreffend im Sinne des Verifizierungsmodells von NT Wright (2011:71). Auf dieser Grundlage, nachdem alle Zwischenschritte getan sind, kann nun die Arbeitshypothese aus dem einleitenden Kapitel aufgegriffen werden. Die dazugehörigen Forschungsfragen werden im achten Kapitel auf der Basis der geleisteten Arbeit beantwortet, um dann eine Aussage zur Wirklichkeit der Arbeitshypothese treffen zu können. Zuvor erfolgt ein kurzer Blick in die gegenwärtige ökumenische Praxis.

VIERTER TEIL: WIRKLICHKEIT ÖKUMENISCHER SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT

7. BLICK IN DIE ÖKUMENISCHE PRAXIS

An dieser Stelle wird ein Blick in die ökumenische Praxis gewagt. Dies geschieht auf zwei Wegen. Zum ersten wird in knappen Worten der ökumenische Trend, die aktuelle Entwicklungsrichtung in den Blick genommen. Zum zweiten werden Beispiele aufgezeigt, welche vom inhaltlichen Beitrag dieser Arbeit profitieren könnten, beziehungsweise deren Inhalte bereits praktisch leben.

7.1 GEGENWÄRTIGER ÖKUMENISCHER TREND

Die Ökumene, eine der großen Erfolgsgeschichten des 20. Jahrhunderts (Ruh 2010:1), setzt sich fort. Dabei hat sich ihr Zentrum mehr und mehr verschoben (Boeckler 2008/2009:239): „Wir haben [...] mit ökumenisch auf spirituell umgepolt - wobei die klassische Ökumene, deren Markenzeichen die Lehrübereinkunft war, abgelöst, umgekrempelt, geradezu revolutioniert worden ist.“ Diese drastischen Worte bringen zum Ausdruck, was längst auch in den höchsten kirchlichen Kreisen geglaubt wird, dass der Skandal der Trennung größer ist, als das Vorgehen einzelner Gruppen, welche interkonfessionell die Eucharistie feiern (Moltmann & Küng 2011:213). Überdeutlich wird das, wenn „Papst Benedikt [...] dem Gründer der Gemeinschaft von Taizé, dem reformierten Theologen Roger Schutz, die Eucharistie“ (Moltmann & Küng 2011:314) reicht. Für einen offiziellen Charakter der Einheit reicht es dabei noch nicht, denn so Papst Franziskus (2013:47) „Wir haben große Schwierigkeiten damit, eine Einheit in derselben Wahrheit zu sehen.“ Dennoch scheint auch auf römischer Seite ein spiritueller Weg zur Ökumene favorisiert (Franziskus 2013:47):

„Die Erfahrung der Liebe sagt uns hingegen, dass es gerade in der Liebe möglich ist, eine gemeinsame Vorstellung zu haben, dass wir in ihr lernen, die Wirklichkeit mit den Augen des anderen zu sehen, und dass uns dies nicht ärmer macht, sondern unsere Sicht bereichert.“

Es zeichnet sich also ab, dass die geistliche Ökumene weiter die treibende Kraft in der gegenseitigen Annahme und Zuwendung sein wird. Ökumene ist und muss geistlich sein.

Ebenso ist die Diskussion um die passende Hermeneutik der Ökumene weiter im Gange (Moltmann & Küng 2011:312). Während ich diesen Blick in die ökumenische Praxis werfe¹⁰⁶, tagt in Busan, in der Republik Korea, die 10. Vollversammlung des

¹⁰⁶ Dieser Teil der MTh-Dissertation entstand Anfang November 2013.

Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Unter anderem wird hier die Frage nach der Hermeneutik neu beantwortet. Für die zukünftige Arbeit des ÖRK wird ein Konsensverfahren eingeführt (World Council of Churches 2013:15), welches schon 2005 vom Zentralausschuss verabschiedet wurde (World Council of Churches 2013:89). Die Einführung dieses neuen Verfahrens kann als Botschaft verstanden werden. Der ÖRK (World Council of Churches 2013:89)

„kann seine Satzung und seine Verfahrensweisen so gestalten, dass darin ein Glaube zum Ausdruck kommt, der „durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5,6). Das heißt, die Mitgliedskirchen und ihre Vertreter begegnen einander mit Respekt und trachten danach, miteinander in Liebe die Kirche zu erbauen (vgl. 1.Korinther 13,1-6; 14,12).“

Dabei kommt das beschriebene Verfahren dem des „differenzierten Konsens“ inhaltlich recht nahe. Ein Konsens ist im Verfahren dann erzielt worden, wenn (World Council of Churches 2013:97):

„alle Entscheidungsberechtigten sich auf ein Ergebnis verständigen (Einmütigkeit), oder eine große Mehrheit übereinstimmt und eine kleine Minderheit, für die das Ergebnis nicht die Entscheidung ist, die sie sich gewünscht hätten, dennoch akzeptiert, dass sie auf faire Weise angehört wurde, das Ergebnis respektiert und damit einverstanden ist, dass der Konsens als Meinung der Versammelten protokolliert wird.“

Das von Körtner (2005:13) vorausgesagte „Ende“ der Konsensökumene scheint bei dieser Entwicklung nicht in Sicht. Im Gegenteil, ein – wie auch immer geartetes – Konsensmodell erweist sich als das der Zukunft.

Von der derzeit scheinbar allgegenwärtigen Vertrauenskrise¹⁰⁷ ist auch die Kirche nicht verschont. In neuerer Zeit sind es vor allem die Geschehnisse im Bistum Limburg, welche den Terminus beanspruchen. Der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode tat in der Zeitung „Die Welt“ kund, dass die verfahrene Situation in Limburg eine grundlegende Vertrauenskrise sei (Axel Springer AG 2013:3). Dass diese Situation auch Auswirkungen auf das ökumenische Miteinander hat, lässt sich kaum verbergen. Ökumene steht vor der Herausforderung Nähe und Distanz in derart schwierigen Situationen weise abzuwägen¹⁰⁸.

Die Themenbereiche Schöpfung, Ökumene und Spiritualität erfreuen sich zunehmend eines gemeinsamen Interesses (Stückelberger 2013), wobei eine klare Differenzierung der Disziplinen Schöpfungstheologie, Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität kaum erfolgt. Der Bereich der Schöpfung muss augenscheinlich als „ökumenisches Gut“,

¹⁰⁷ Der Terminus Vertrauenskrise ist in den Medien derzeit beinahe allgegenwärtig, sei es in Bezug auf die Finanzkrise, wie Beckert (2011:35) verdeutlicht oder in Bezug auf die gegenwärtige NSA-Abhör-Affäre, wie die Frankfurter Rundschau (:1) ausführt.

¹⁰⁸ Der Evangelische Landesbischof Ralf Meister macht gegenüber dem Nachrichtenportal Focus-Online deutlich (FOCUS Online 2013:1): „Die Vertrauenskrise ist nicht bei der evangelischen Kirche angekommen, weil wir keine Limburger Verhältnisse haben.“ Allein die Notwendigkeit der abgrenzenden Aussage zeigt jedoch die ökumenische Brisanz auf.

zumeist ohne tiefere Reflexion seiner ökumenischen Bedeutung auskommen. In der vorliegenden Arbeit habe ich einen Beitrag geleistet, die scheinbar allgemein als ökumenisch geglaubte Schöpfungstheologie für die Disziplin der Spiritualität als tatsächlich ökumenisch abzusichern¹⁰⁹. Die Perspektiven, die sich aus der ökumenischen Schöpfungsgeschichte für die ökumenische Spiritualität bieten – also die Perspektiven schöpfungstheologisch geprägter Weltanschauung – sind ihrem Wesen nach für die Bewegung der geistlichen Ökumene bestätigend und fundierend. In diesem Sinne ist ein Ausblick auch in die Gegenwart zu richten, um Beispiele¹¹⁰ aufzuzeigen, welche von den Ergebnissen der Forschung profitieren. Dabei soll ein Beispiel benannt werden, welches aus den „offiziellen“ Bemühungen hervorgegangen ist und eins, was auf regionaler Ebene entstand.

7.2 DER ÖKUMENISCHE TAG DER SCHÖPFUNG

Der Raubbau an der Natur wird von den Christen mit großer Sorge gesehen. Der ökumenische Patriarch Dimitrios I. lud 1989 die "ganze orthodoxe und christliche Welt" ein, am 1. September für die Schöpfung zu beten. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat diese Empfehlung beraten und sie sich auf ihrer Mitgliederversammlung zu eigen gemacht. Auf dem zweiten Ökumenischen Kirchentag in München 2010 hat sie den ökumenischen Schöpfungstag feierlich ausgerufen. (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V.:1) Der ökumenische Tag der Schöpfung wurde seitdem bundesweit zum dritten Mal gefeiert, jeweils mit zentralen Veranstaltungen, aber auch mit Unternehmungen vor Ort. Dabei verfolgen alle Feiern ein Ziel: „Im Mittelpunkt stehen das Lob des Schöpfers, die eigene Umkehr angesichts der Zerstörung der Schöpfung und konkrete Schritte zu ihrem Schutz.“ (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V.:2) Darin finden sich einige Perspektiven, die in der Arbeit entwickelt wurden. So entspricht das Gründungsanliegen zum Beispiel dem apokalyptischen Mut des genauen Hinsehens und die Ausführung der Spiritualität des Tuns aus Liebe zur Welt. Wie in den für den ökumenischen Tag der Schöpfung vorgeschlagenen Liturgien¹¹¹ ersichtlich wird, werden Christuszentrierung und Gemeinschaftszentrierung nicht vergessen. Bereichert werden kann die Aktion beispielsweise durch die Rezeption der ökumenischen Schöpfungsstory und der Verwendung des Symbols „Lebensbaumkreuz“.

¹⁰⁹ Dabei hat der häufige Wechsel zwischen den Disziplinen auch sprachlich seine Spuren hinterlassen, so dass die Arbeit keine typisch dogmatische und auch keine typisch spirituelle Sprache benutzt, sondern mit dem Vokabular aus dem Weltanschauungsmodell Wrights eigene Begriffe einführt.

¹¹⁰ Die Beispiele vermögen nicht die Bandbreite der Geschehnisse wiederzugeben. Viele Beispiele für gelebte Schöpfungsspiritualität finden sich in „Im Einklang mit dem Kosmos“ (Enzner-Probst & Moltmann-Wendel 2013) ab Seite 220, aber auch bei Fox (1993) und Weyhe (2004).

¹¹¹ Siehe (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V.).

7.3 ESCHBACHER TIERSEGNUNGSGOTTESDIENST

In der kleinen evangelischen Kirchengemeinde in Eschbach, nahe Frankfurt, wird seit Jahren am Pfingstmontag ein Tiersegnungsgottesdienst gefeiert. Pfarrer Hans Bühler schreibt dazu (Pfarramt Eschbach 2013:6): „Gottes guter Geist kam damals an Pfingsten nicht nur für die Menschen. Der Heilige Geist ist wie der Wind, der um die ganze Erde weht und alles erfasst, Menschen, Tiere, Pflanzen, die ganze Schöpfung.“ Dieser Gottesdienst wird gemeinsam vom evangelischen Pfarrer und dem katholischen Diakon zelebriert (Pfarramt Eschbach 2013:7). Zu Grunde liegt ein tiefes Verständnis für die gemeinsame Geschöpflichkeit von allem Lebendigen (Pfarramt Eschbach 2013:6), was sich jedoch nach eigener Aussage „abseits der gängigen theologischen Denkwege“ (Pfarramt Eschbach 2013:7) befindet. Hier können die Perspektiven, welche entwickelt wurden, weiterhelfen. Die ökumenische Schöpfungsgeschichte vermag eine Basis für die gemeinsame Feier zu bilden. Der Gedanke „mit der Schöpfung der Vollendung entgegen zu gehen“ findet sich in der Praxis der Tiersegenung genauso wie der des „Einstimmens in das Gutreden Gottes“¹¹². Beides kann mit der vorliegenden Arbeit theologisch fundiert werden.

Beide Beispiele, ökumenischer Tag der Schöpfung und Tiersegnungsgottesdienst, deuten an, dass eine ökumenische Schöpfungsspiritualität zunehmend an Bedeutung gewinnt. Die als möglich angedeuteten Beiträge dieser Untersuchung zur Fundierung und Bereicherung der Praxis sind nicht erschöpfend, belegen aber die Fruchtbarkeit der Arbeitshypothese und bestätigen die Bedeutsamkeit der geleisteten Arbeit.

Nachdem einige aktuelle Entwicklungen in der „ökumenischen Welt“ aufgezeigt und Beispiele ökumenischer Schöpfungsspiritualität benannt wurden, gilt es, ein zusammenfassendes Fazit zu ziehen und einen kurzen Ausblick in die akademische Weiterentwicklung zu wagen.

8. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

In diesem letzten Kapitel der Arbeit liegen verschiedene Aufgaben. Die in der Einleitung aufgestellte Arbeitshypothese gilt es, auf der Basis der geleisteten Arbeit zu prüfen, und die dazugehörigen Forschungsfragen sind zu beantworten. Dabei wird die geleistete Forschung reflektiert und kritisch gewürdigt. Nachdem in diesem Sinne das Forschungsergebnis dargestellt wurde, kann ein Ausblick gewagt werden.

¹¹² Siehe dazu auch das Segensverständnis als Einstimmen in das „Gutreden“ Gottes bei Kehl (2008:88–93).

8.1 FAZIT, REFLEXION UND KRITISCHE WÜRDIGUNG DER ARBEIT

In der hier vorliegenden Masterdissertation wollte ich untersuchen, welchen Beitrag zu den Grundlagen einer Spiritualität der Ökumene eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung leisten kann. Anhand einer Arbeitshypothese und mehrerer Forschungsfragen wurde das Anliegen genauer präzisiert. Für die Arbeit wurde angenommen, dass *eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung grundlegende Perspektiven für die Spiritualität der Ökumene bietet*¹¹³. Um dem nachzugehen, mussten die Forschungsleitfragen und ihre jeweiligen Teilfragen beantwortet werden.

8.1.1 GRUNDLEGENDE ANMERKUNGEN ZUR VORGEHENSWEISE

Die Basis für die Entwicklung des Vorgehens fand sich bereits in der Einleitung. Dort wurde eine Zielsetzung für die Forschung formuliert (siehe Kapitel 1.2.), aus der dann eine Arbeitshypothese und die Forschungsleitfragen, inklusive der Teilfragen, abgeleitet wurden (siehe Kapitel 1.3). Die Forschung wurde sowohl fachlich als auch persönlich gerechtfertigt (siehe Kapitel 1.4.). Dabei wurden gesellschaftliche Entwicklungen (siehe Kapitel 1.4.1.1.), aktuelle konfessionelle Entwicklungen (siehe Kapitel 1.4.1.2.) und die Geschichte der ökumenischen Bewegung (siehe Kapitel 1.4.1.3.) als grundlegend benannt und beschrieben. Es erfolgte Auswahl und Begründung der Schöpfungstheologie als Suchraster für Grundlagen ökumenischer Spiritualität (siehe Kapitel 1.4.1.4. und 1.4.1.5.). Die im ersten Kapitel geleistete Arbeit war relevant, um die Bedeutsamkeit der angestrebten Untersuchung aufzuzeigen. Es wurde darüber hinaus die Basis für ein gesichertes Vorgehen gelegt. Das grundlegende Vorgehen der Arbeit wurde dann im zweiten Kapitel dargestellt. Es erfolgte eine kriteriengesteuerte Auswahl der Leitquellen (siehe Kapitel 2.2.) zuvor wurden grundlegende Begriffsklärungen vorgenommen (siehe Kapitel 2.1.). Da angestrebt wurde Methoden verschiedener Autoren, welche aus verschiedenen Disziplinen kommen, anzuwenden, war eine Diskussion der epistemologischen Hintergründe notwendig (siehe Kapitel 2.3.1.). Auf eine ausführliche Diskussion der üblichen Epistemologien in der Disziplin christlicher Spiritualität musste ebenso, wie auf eine Darstellung der epistemologischen Hintergründe ökumenischer Theologie, verzichtet werden. Dies geschah zugunsten einer Beschränkung auf das Mindeste, die Epistemologien von Wright (2011) und Waaijman (2007), deren Epistemologien nicht nur dargestellt, sondern kritisch gewürdigt werden mussten. Damit konnte die Basis gelegt werden, um die konkreten Methoden von Wright und Waaijman, innerhalb des weiteren Verlaufs gemeinsam nutzen zu können (siehe Kapitel 2.3.2.). Es wurden im Verlauf der Arbeit, wie nachfolgend aufgezeigt wird, alle Forschungsfragen

¹¹³ Arbeitshypothese entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.1.)

beantwortet. Dass dies nicht in einer chronologischen Reihenfolge, sondern oft eher punktuell in einzelnen Absätzen oder wiederkehrend in mehreren Kapiteln geschah, entspricht der gewählten Methodologie und den dadurch entstehenden Interdependenzen. Das Forschungsziel zu *„untersuchen, welchen Beitrag zu den Grundlagen einer Spiritualität der Ökumene eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung leisten kann [und] heraus[zufinden, welche Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten sich bei konfessionell geprägten Schöpfungstheologen auffinden lassen und auf[zuz]eigen welche Perspektive dies für die Spiritualität der Ökumene bietet“*¹¹⁴ ist meines Erachtens erreicht worden. Dabei hätte ich mir in vielen Bereichen der Arbeit gewünscht, Themen tiefgreifender zu bearbeiten und ausführlicher beschreiben zu können. So bildet das vierte Kapitel nur eine Minimaluntersuchung zur konfessionellen Praxis am Beispiel der Liturgie. Die konfessionelle Praxis ist tieferreichender und umfangreicher, was jedoch im Kontext dieser Arbeit nicht erfasst werden konnte. Ebenso wäre eine umfangreichere Darstellung der Perspektiven für ökumenische Schöpfungsspiritualität im sechsten Kapitel wünschenswert gewesen. Viele Gedanken konnten dort nur angerissen werden. Trotz einer gelegentlich notwendigen verkürzten Darstellung war es dennoch möglich, die Forschungsfragen gezielt und systematisch zu beantworten.

8.1.2 BEANTWORTUNG DER ERSTEN FORSCHUNGSLEITFRAGE

Mit der ersten Forschungsleitfrage musste herausgefunden werden, *wie schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen können?*¹¹⁵

- Teilfrage a): *„Welche Schnittmengen lassen sich in den weltanschaulichen Aspekten der konfessionell verschiedenen Schöpfungstheologien finden?“*¹¹⁶

Um diese Teilfrage zu erarbeiten, wurden im dritten Kapitel die konfessionellen Schöpfungstheologien in die Kategorien *Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen* und *Story* entsprechend des Weltanschauungsmodells von NT Wright (2011) gesetzt¹¹⁷. Anhand der getätigten Darstellung wurde leicht ersichtlich, dass sich die konfessionellen Schöpfungstheologien vieler Schnittmengen erfreuen. Grundlegend gemein ist den konfessionellen Schöpfungstheologien bei allem innerkonfessionellen Pluralismus der

¹¹⁴ Forschungsziel entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.2.1.).

¹¹⁵ Erste Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.1.).

¹¹⁶ Erste Teilfrage zur ersten Forschungsleitfrage (siehe Kapitel 1.3.2.2.).

¹¹⁷ Die Grundlagen dazu wurden im zweiten Kapitel gelegt, indem die epistemologischen Hintergründe von Waaijman und Wright kritisch reflektiert und gegenübergestellt wurden (siehe Kapitel 2.3.1.3.), um dann methodologische Schlüsse zu ziehen und Methoden zu entwickeln (siehe Kapitel 2.3. und 2.4.). Dies war kein einfaches Unterfangen, wurde jedoch dadurch möglich, dass sich Wright und Waaijman in ihren Grundintentionen naheliegen.

trinitarische Schöpfergott und eine Gott-Menschliche Beziehung als grundlegender Schöpfungszweck. Die Problemlösungen waren einander konfessionell wieder recht nah. Das eingreifende, helfende Handeln Gottes geschieht in Jesus, wobei die Konfessionen entweder Leben oder Tod und Auferstehung als Zentrum verstehen¹¹⁸. Die Gemeinsamkeiten bestätigten sich im „differenzierten Konsens“ (siehe Kapitel 5), als mit der Formel „Es kann gemeinsam bekannt werden...“ dargestellt wurde.

- Teilfrage b): *„Welche grundlegenden Verschiedenheiten finden sich in den konfessionell geprägten Schöpfungstheologien?“*¹¹⁹

Die grundlegenden Verschiedenheiten wurden bereits in der Analyse (siehe Kapitel 3) deutlich. In der zweiten Konsensaussage (siehe Kapitel 5) des „differenzierten Konsens“ zur ökumenischen Schöpfungstheologie wurde detailliert dargestellt, welche verbleibenden Verschiedenheiten bestehen (Meyer 2000:55). Diese erwiesen sich jedoch als nicht trennend. Verschiedenheiten finden sich vor allem in der Problembeschreibung. Die immer wiederkehrende Frage war, ob die Gott-Menschliche Beziehung *gestört* oder *zerstört* ist. Eng damit im Zusammenhang steht die Frage danach, was *imago Dei* ist. Die Verständnisse der Theologen dazu unterliegen einer so umfassenden innkonfessionellen Pluralität, dass die Verschiedenheiten in den Konfessionen teilweise größer sind als die zwischen den Konfessionen.

- Teilfrage c): *„Wie kann eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?“*¹²⁰

Um die erste Forschungsleitfrage vollständig beantworten zu können, war es nötig, weiter die Ergebnisse der ersten beiden Teilfragen (a und b) zu verbinden und als konkrete Antwort auf die dritte Teilfrage (c) eine ökumenische Schöpfungstheologie zu entwickeln (siehe Kapitel 5), die in den bekannten Kategorien „Antworten auf weltanschauliche Schlüsselfragen“ und „Story“ dargestellt wurde. Dabei wurde, wie geplant, der Hermeneutik des „differenzierten Konsens“ (siehe 2.4. und 5.1.) gefolgt. Die erste Forschungsleitfrage: *„Wie können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen?“*, konnte in ihrer theologischen Spezifikation im Anschluss an Kapitel 5 beantwortet werden. Gemeinsam kann bekannt werden, dass der trinitarische Gott den Menschen sich zur Gemeinschaft mit sich zuordnet, der Mensch also teilhaben soll an der Liebe Gottes, der dadurch geehrt wird. Die

¹¹⁸ Wobei berücksichtigt werden muss, dass gerade diese Frage einem enormen innerkonfessionellen Pluralismus unterworfen ist.

¹¹⁹ Zweite Teilfrage zur ersten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.)

¹²⁰ Dritte Teilfrage zur ersten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.)

Bedrohung, welche ich als Gottabgewandtheit¹²¹ beschrieb, wird durch Jesus als den Logos Gottes und Gottes Geist überwunden. Das genannte Kapitel bildet einen Entwurf für die theologische Seite einer schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauung, der ökumenische vertretbar sein sollte¹²². Die Darstellung findet ihren Höhepunkt in der Erzählung der „ökumenischen Schöpfungsgeschichte“ (siehe Kapitel 5.3.4.)¹²³. Um die erste Forschungsleitfrage auch in ihrer spirituelle Spezifikation beantworten zu können – und damit die Brücke zur zweiten Forschungsleitfrage zu bilden, erfolgte eine Analyse der konfessionellen Schöpfungsspiritualitäten in den Kategorien Symbol und Praxis, jeweils verbunden mit dem Gedanken der Umformung (siehe Kapitel 4).

8.1.3 BEANTWORTUNG DER ZWEITEN FORSCHUNGSLEITFRAGE

Nachdem aufgezeigt wurde, wie schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung – in ihrer theologischen Spezifikation – als Basis für ökumenische Spiritualität aussehen kann, galt es zu klären, *welche Perspektiven schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen können.*¹²⁴ Bevor die Bearbeitung der Teilfragen möglich war, wurden aus der erarbeiteten ökumenischen Schöpfungsgeschichte (siehe Kapitel 5) einige Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität emergiert (siehe Kapitel 6.2.). Ökumenische Schöpfungsspiritualität muss dementsprechend christuszentriert und gemeinschaftszentriert sein. Sie beinhaltet die Repräsentanz Gottes und die Spiegelung seiner Herrlichkeit, beides durch die Teilhabe an der Liebe Gottes. Sie besitzt eine grundlegende Liebe zur Welt und Achtung vor allem Lebendigen. Ökumenische Schöpfungsspiritualität ist voller Vertrauen und Hoffnung. Diese Aspekte bildeten den Bezugspunkt zur Beantwortung der Teilfragen.

- Teilfrage d): *„Welche schöpfungstheologisch geprägten und konfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse gibt es in den konfessionell verschiedenen Spiritualitäten?“*¹²⁵

In Kapitel 4 werden die Symbole gemeinsam dargestellt, ihre konfessionelle Relevanz wird aufgezeigt und die damit verbundenen Umformungsprozesse beschrieben (siehe Kapitel 4.2.). Als mögliche Symbole, welche im konfessionellen Kontext die schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauungen zum Ausdruck bringen, wurden

¹²¹ Gottabgewandtheit wurde als Terminus gewählt, weil er beide Sichtweisen, die Beziehungsstörung und die Beziehungslosigkeit zum Ausdruck bringen kann und dabei keine von beiden favorisiert.

¹²² Die Formulierung „sein sollte“ versucht hier der Tatsache gerecht zu werden, dass der Entwurf nicht, wie für den „differenzierten Konsens“ üblich, im Dialog, sondern als wissenschaftliche Untersuchung entstanden ist. Aus Sicht des Autors ist die erarbeitete schöpfungstheologische Darstellung ökumenisch haltbar.

¹²³ Welche aus Platzgründen an dieser Stelle nicht wiederholt werden kann.

¹²⁴ Zweite Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.1.).

¹²⁵ Erste Teilfrage zur zweiten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.).

Trinität, Kreuz, Kirche, Taufe, Abendmahls-/Eucharistiefeier, Ehe, Heilige Schrift, Licht und Wasser gefunden. Basis dazu bildete das Grundverständnis zum Symbol bei Wright (2011:168), welches jedoch der Vertiefung in einer gesonderten Auseinandersetzung bedurfte (siehe Kapitel 4.1.1.). Als Praxis werden die konfessionellen Liturgien, in ihrer Bedeutung für schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung, dargestellt (siehe Kapitel 4.3.). Auffällig war hier die beiden Konfessionen gemeine Grundstruktur der Liturgien und das Ergebnis, dass beide Liturgien die gesamte Schöpfungsstory aufgreifen. Die angeregten Umformungsprozesse wurden dabei benannt. Zuvor erfolgte eine kurze Einordnung der konfessionellen Liturgieverständnisse (siehe Kapitel 4.1.2.)

- Teilfrage e): *„Welche gemeinsamen schöpfungstheologisch geprägten und intrakonfessionell verstandenen Symbole, Praktiken und Umformungsprozesse werden in den Konfessionen praktiziert?“*¹²⁶

Einige Übereinstimmungen wurden bereits im vierten Kapitel aufgezeigt. Der Schwerpunkt der Gemeinsamkeiten wurde jedoch in Kapitel 6 im Sinne eines emergent-synthetischen Entwurfs besonders berücksichtigt. Für den Bereich der Symbole fand eine Verdichtung (siehe Kapitel 6.3.1. und 6.3.2.) statt, die schließlich in den Ausführungen zum Lebensbaumkreuz (siehe Kapitel 6.3.3.) als Zentralsymbol für ökumenische Schöpfungsspiritualität mündete. Das Lebensbaumkreuz vermag die gesamte Schöpfungsstory von der Schöpfung im Anfang bis zu Vollendung zu repräsentieren und gibt dabei eindeutig den Hinweis auf die Zentralität von Jesus als wahrer *imago Dei* und neuer Adam. Die Darstellung der interkonfessionellen Praxis orientierte sich an den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität. Liturgie umfasste die Aspekte der Christus- und Gemeinschaftszentrierung ebenso, wie die Teilhabe an seiner Liebe und daraus die Aspekte der Repräsentanz und Spiegelung seiner Herrlichkeit. Für den Bereich der Liturgien wurde auf die grundlegenden, schon in Kapitel 4.3. beobachteten Gemeinsamkeiten verwiesen. Es erfolgte jedoch eine Erweiterung und damit eine Schilderung des ökumenischen Charakters von Liturgie anhand weiterer Quellen (siehe Kapitel 6.4.1.) Die Bedeutung von Liturgie in ihrer prägenden Wirkung auf Ethik wurde in einem Exkurs im Anhang dargestellt. Die Aspekte Vertrauen und Hoffnung wurden durch Ausführungen zur apokalyptischen Schöpfungsspiritualität erarbeitet. Hier zeigten sich der Mut zum genauen Sehen und die Vision von Vollendung als kennzeichnend. Apokalyptische Schöpfungsspiritualität geht mit der Welt der Vollendung entgegen. Die Liebe zur Welt und die Achtung vor allem Lebendigen fanden sich in Ausführungen zur feministischen Schöpfungsspiritualität wieder. Aus feministisch-theologischer Perspektive

¹²⁶ Zweite Teilfrage zur zweiten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.).

gewichtet ökumenische Schöpfungsspiritualität die Immanenz Gottes und damit die gemeinsame Geschöpflichkeit. Sie stimmt in Gottes „Gutreden“ der Schöpfung ein und wird aus Liebe zu einer Spiritualität des Tuns.

- Teilfrage f): *„Wie kann Spiritualität zur Bildung einer schöpfungstheologisch geprägten Weltanschauung beitragen?“*¹²⁷

Die Interdependenz der einzelnen weltanschaulichen Kategorien gibt einen ersten Hinweis auf die Frage. Auf der Basis dieses Interdependenzverständnisses war es möglich, weitere Bereiche von Schöpfungsspiritualität in den Blick zu nehmen und diese für die schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung nutzbar zu machen. So wurden in die Darstellung der gemeinsam möglichen Praxis Gedanken der apokalyptischen Schöpfungsspiritualität (siehe Kapitel 6.4.2.) aufgenommen. Sie sind Spiegel der Aspekte Vertrauen und Hoffnung. Gedanken der feministischen Schöpfungsspiritualität (siehe Kapitel 6.4.3.) entsprechen den Aspekten der Liebe zur Welt und der Achtung vor allem Lebendigen. Die daraus resultierende Praxis trägt im Sinne der Interdependenz zur Bildung schöpfungstheologisch geprägter Weltanschauung bei.

- Teilfrage g): *„Wie trägt schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung zur Spiritualität der Ökumene bei?“*¹²⁸

Grundlegend bilden die Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität eine Brücke von Dogmatik (gefasst in den Kategorien Antworten und Storys) zu Spiritualität (gefasst in Symbol und Praxis und deren Umformungsprozesse). Eine Verbindung ist durch die Interdependenz der Weltanschauungselemente gegeben. Der Beitrag erfolgt darüber hinaus grundlegend im Sinne der aufgezeigten Perspektiven.

Die Antwort zur Forschungsleitfrage 2, *„Welche Perspektiven können schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauungen zur Spiritualität der Ökumene beitragen?“*, kann mit den beantworteten Teilfragen folgendermaßen zusammengefasst werden: Die entstandenen, grundlegenden Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität, die sich in verschiedener Praxis, in Liturgie, apokalyptischer und feministischer Schöpfungsspiritualität zeigen, und die sich klar symbolisch im „Lebensbaumkreuz“ auszudrücken vermögen, sind Perspektiven zur Spiritualität der Ökumene. Die zwei Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität, *Christuszentrierung und Gemeinschaftszentrierung*, werden in den konfessionellen Liturgien gefeiert und tragen damit zur Ökumene bei. Die Aspekte *Repräsentanz, Spiegelung seiner Herrlichkeit und*

¹²⁷ Dritte Teilfrage zur zweiten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.)

¹²⁸ Vierte Teilfrage zur zweiten Forschungsleitfrage entsprechend der Einführung (siehe Kapitel 1.3.2.2.)

Teilhabe an der Liebe Gottes, finden sich ebenfalls in der liturgischen Feier. Sie erinnert an die ursprüngliche *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein (Schöpfung)* und bekennt sich zur *Umformung vom Missformt-Sein zur Neuformung (Reform des Menschen durch Gott)*. Die liturgische Feier beinhaltet in allen Konfessionen Elemente der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Ökumenische Spiritualität kann im Sinne der Aspekte *Vertrauen und Hoffnung* apokalyptisch sein, also den Mut besitzen, die Gegenwart genau zu sehen. Dabei lebt sie von einer Vision der Vollendung und geht gemeinsam mit der ganzen Schöpfung dieser Vollendung entgegen. Entsprechend der Aspekte *Liebe zur Welt und Achtung allem Lebendigen* betont ökumenische Schöpfungsspiritualität die Immanenz Gottes und nimmt so den Mensch als Mitgeschöpf in der Schöpfung wahr. Sie stimmt in das „Gutreden“ Gottes ein und sieht dementsprechend Chancen und Fähigkeiten. Sie wird aus Liebe zur Welt nicht nur eine Spiritualität der Kontemplation, sondern auch eine der Aktion sein¹²⁹.

8.1.4 ÜBERPRÜFUNG DER ARBEITSHYPOTHESE

Die gewählte Arbeitshypothese lautete: *„Eine schöpfungstheologisch geprägte Weltanschauung bietet grundlegende Perspektiven für die Spiritualität der Ökumene.“* Zur Überprüfung sind zwei wesentliche Schritte zu tun. Als erstes galt es nachzuvollziehen, ob und wie die Forschungsfragen, inklusive ihrer Teilfragen, beantwortet werden konnten. Alle Forschungsfragen und ihre Teile konnten, wie soeben aufgezeigt, bearbeitet werden. Es wurden konkrete Antworten formuliert. Damit wurde teilweise dem zweiten Schritt, der Überprüfung der Verifizierungskriterien nach Wright (siehe Kapitel 2.3.2.1.), schon Genüge getan. Die Einbeziehung aller relevanten Daten (Wright 2011:71) war, wie bereits aufgezeigt (siehe Kapitel 5.4), nur in dem Sinne möglich, dass ich mich auf Expertenmeinungen bezogen und diese innerkonfessionell diskutiert habe. Die Bandbreite des Materials, darüber hinaus, ist jedoch so weitreichend, dass ein Einbezug aller, möglicherweise relevanter Daten, für mich unmöglich war. Damit ist es meines Erachtens sinnvoll, statt von einer Verifizierung der Hypothese, von einer Nicht-Falsifizierung¹³⁰ zu sprechen. Im Sinne des ersten Kriteriums kann die Arbeitshypothese also als nicht-falsifiziert gelten. Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Einfachheit. Die Arbeitshypothese war von Beginn an einfach formuliert, bietet jedoch, wie die konkreten Perspektiven aufzeigten, Tiefgang. In diesem Sinne ist die Arbeitshypothese ebenfalls nicht-falsifiziert. Zum dritten soll sich eine Hypothese als fruchtbar erweisen. Da sie sich in allen bisherigen Punkten als nicht-falsifiziert und in den Antworten auf die

¹²⁹ Es war leider nicht möglich, die Ausführungen zur Praxis noch weiter zu vertiefen und in konkrete praktische Beispiele um zu setzen. Diese finden sich jedoch zum Beispiel bei Weyhe (2004) und Fox (1993), sowie bei Enzer-Probst und Moltmann-Wendel (2013).

¹³⁰ Dies entspricht auch, wie ich in Kapitel 2.3.2.1. beschrieben habe, der Intention Wrights.

Forschungsfragen als konkret vertiefbar erwies, kann sie in diesem Sinne auch als nicht-falsifiziert gelten. Dies wird weiter gestützt durch den Blick in die Praxis, indem der erarbeitete Beitrag in Beziehung zu vorhandenen Projekten gestellt wurde (siehe Kapitel 7.2 und 7.3).

8.1.5 KRITISCHE WÜRDIGUNG DER EIGENEN ARBEIT

Einige erforderlichen Überlegungen zur eigenen Leistung wurden bereits in Kapitel 8.1.1. zum Ausdruck gebracht und zuvor, im Verlauf des gesamten Entstehungsprozesses, immer wieder in die Zwischenüberlegungen eingearbeitet. Insofern müssen an dieser Stelle noch grundlegende Kritikpunkte angebracht werden.

Im ersten Kapitel erfolgte die gesellschaftliche und religionsgeschichtliche Einordnung der Arbeit. Dabei wurde nicht umfangreich genug auf den Dialog zwischen römisch-katholischer und evangelischen Kirchen eingegangen. Auch eine Differenzierung der evangelischen Kirchen in ihre historischen Wurzeln als reformierte und lutherische Kirchen ist nicht erfolgt. Dadurch ist die geschichtliche Anknüpfung etwas holprig und die Begrifflichkeiten sind vom innerkonfessionellen Pluralismus geprägt. Die Auswahl der Quellen wurde dann auch nicht entsprechend der historischen Verschiedenheiten getroffen, sondern anhand primär von den Disziplinen und vom Anliegen der Ökumene geprägter Quellen. Es hätte eine weitere Vielzahl von Schöpfungstheologien einbezogen werden müssen, um ein unanfechtbar valides Ergebnis zu erzielen. Im Bereich der Praxis ist es nicht gelungen, den innerkonfessionellen Pluralismus darzustellen, welchen es, wie in Kapitel 4.1.2. und 4.3. beschrieben, gibt. Letztendlich ermangelt es meiner Arbeit an zwei entscheidenden Perspektiven. Im Sinne der Konsensbemühungen wäre es geboten gewesen, aus den Ergebnissen auch ekklesiologische Konsequenzen aufzuzeigen. Dies war leider nicht im vorgegebenen Umfang möglich. Zum zweiten wurde die eschatologische Perspektive nur angerissen, wodurch die letztlich entwickelten Perspektiven nicht weiter an Profil gewinnen konnten.

Aus den aufgezeigten Unzulänglichkeiten ergeben sich jedoch Perspektiven für den akademischen Kontext, die nun ausgeführt werden sollen

8.2 AKADEMISCHER AUSBLICK

Für den akademischen Diskurs zur Spiritualität der Ökumene wurde mit dieser Arbeit ein individueller Beitrag geleistet. Als eine Forschung innerhalb der Disziplin „Christliche Spiritualität“ hat die Arbeit einen anderen Blickwinkel auf die ökumenischen Problematiken geworfen, als dies aus der Perspektive der ökumenischen Theologie üblich

ist. Gerade darin liegt ohne Frage eine Stärke dieser Arbeit. Damit bleiben, wie in der kritischen Würdigung aufgezeigt, einige Fragen undiskutiert und offen. Es wäre notwendig, die Ergebnisse der vorliegenden Forschung weiter in die Praxis zu führen und dazu Anknüpfungspunkte in der Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik ausfindig zu machen. Diese müsste zugleich mit einer ekklesiologischen Einordnung verbunden werden. Eine Weiterführung der Arbeit könnte auch in dem Sinne erfolgen, dass die eschatologische Bedeutung ökumenischer Schöpfungsspiritualität aufgezeigt würde. Grundlegend gäbe es einigen Klärungsbedarf zu einem Kernthema der Schöpfungstheologie, der *imago Dei*. Gelegentlich ereilte mich das Empfinden, dass, wann immer die Frage, was *imago Dei* sei, interkonfessionell beantwortet werden könnte, fundamentale Fortschritte im Lehrkonsens erreicht werden könnten. Möglicherweise ist die Perspektive der Spiritualität für die Klärung dieser Frage maßgeblich von Bedeutung.

8.3 PERSÖNLICHES FAZIT UND SCHLUSSWORT

Hinter mir liegen Monate der intensiven Auseinandersetzung mit dem umfangreichen Themenkomplex Schöpfung-Weltanschauung-Ökumene-Spiritualität. Während dieser Zeit habe ich Einblicke in viele Themenfelder gewonnen, welche mich die existente Problematik teilweise in ihrer realen Tiefe erschließen ließen und mir teilweise absurd erscheinen lassen. Ich hoffe, die gewonnenen Erkenntnisse in meinem Umfeld nutzbar machen zu können und hoffe, dass sie sich im Diskurs als fruchtbar erweisen. Als „das letzte Ziel der Theologie der Spiritualität, [wurde] selbstverständlich das geistliche Leben der theologietreibenden Person selbst“ (Schlosser 2011:234–235) beschrieben. Insofern sollte die Arbeit nicht nur Wissen vertiefen, sondern im Prozess der Auseinandersetzung Haltung und spirituelle Praxis des Verfassers prägen. Dies geschah ohne Zweifel. Meine anfänglich beschriebene Sehnsucht nach Ökumene ist beständig, meine Freude über ökumenische Momente groß. Mein Mut zum genauen Hinsehen ist gewachsen und ich entwickle eine hoffnungsvolle Vision davon, dass Einheit möglich ist. Ich erlebe liturgische Gottesdienste als Feier der ganzen Christenheit. Im *Lebensbaumkreuz* erschließt sich eine wunderbare Geschichte, welche Wirklichkeit zu verstehen hilft. Ich gewinne Achtung vor allem Lebendigen und Liebe zu Gottes Welt. Dabei ist noch nicht jede Frage beantwortet und viele Ideen warten darauf, in der Praxis erprobt zu werden. Es wird deutlich, dass am Ende der Auseinandersetzung vieles offen bleibt. Mir ist ein Zitat begegnet¹³¹, welches das Wesen des Theologie-Treibens so zum Ausdruck bringt, wie ich es empfinde und selbst nicht besser benennen könnte (Lubac 1992:19):

¹³¹ Es ist Teil des Vorworts in Kehls (2008) Schöpfungslehre.

„Der Geist, der sich anstrengt Gott zu verstehen, ist nicht mit dem Geizhals zu vergleichen, der einen Haufen Gold - eine immer beträchtlichere Summe von Wahrheiten - sammelt. Er gleicht auch nicht dem Künstler, der fortwährend einen Entwurf neu vornimmt und ihn jedes mal etwas weniger unvollkommen gestaltet, um sich schließlich im ästhetischen Genuss seines Werkes auszuruhen. Er gleicht vielmehr dem Schwimmer, der sich, um sich über Wasser zu halten, im Meer voran bewegt, und mit jedem Zug einer neuen Welle zu begegnen hat. Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, dass sie ihn tragen, dass aber bei ihnen zu verweilen, sein Untergang wäre.“

Im Sinne dieses Theologieverständnisses bleibt diese Arbeit unbeendet und offen. Das Zitat bildet dementsprechend keinen Abschluss, sondern einen Doppelpunkt. Die Arbeit bleibt trotz erreichtem Forschungsziel unvollständig und kann so weder die in ihr begonnene Diskussion abschließen, noch mein eigenes Suchen innerhalb der Themenfelder. Die Unvollständigkeit und Unvollkommenheit meiner Arbeit als solcher ist mir bewusst, aber nicht schmerzlich, macht doch das Zitat deutlich, dass sie gerade zum Wesen der Theologie gehört.

BIBLIOGRAPHIE

- Medard Kehl SJ.* URL: <http://www.sankt-georgen.de/kehl/index.html> [Stand 2012-03-19].
- Moltmann: "Nur dumme Menschen lernen aus Katastrophen"* URL: <http://chrismon.evangelisch.de/meldungen/2011/moltmann-nur-dumme-menschen-lernen-aus-katastrophen-8339> [Stand 2012-03-07].
- PAPST Ansprache AUGUSTINERKLOSTER in ERFURT 23.09.2011 (2) - YouTube.* URL: <http://www.youtube.com/watch?v=AdGrkzpTb8&feature=related> [Stand 2011-10-14].
- Pastoraltheologie: Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 1930. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen* 1995. 2. Aufl. München, Weimar: Evang. Presseverband für Bayern; Wartburg Verl.
- Reformierte Liturgie* 1999. Wuppertal: Foedus.
- Evangelisches Gottesdienstbuch: Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte[n] Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* 2000. Berlin, Bielefeld, Hannover: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft und von Cansteinsche Bibelanstalt; Luther-Verlag; Lutherisches Verlagshaus.
- Münster Doberan Innenansichten* 2011. URL: http://www.muenster-doberan.de/uploads/tx_templavoila/03_Kreuz_Christusseite.jpg [Stand 2013-10-01].
- Adam, Adolf & Haunerland, Winfried 2012. *Grundriss Liturgie.* Freiburg: Herder.
- Anhelm, Fritz E. (Hg.) 2005. *Rekonfiguration: Ökumene im Zeitalter der Globalisierung: Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 1. bis 3. Oktober 2004.* 1. Aufl. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Arahata, Yasuhiro 2006. *Welt - Sprache - Vernunft: Ein sprachphilosophischer Beitrag zur Verbindung von Phänomenologie, Hermeneutik und Philosophie des Geistes.* Würzburg: Ergon (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 3).
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. *Ökumenischer Tag der Schöpfung.* URL: <http://www.oekumene-ack.de/themen/glaubenspraxis/oekumenischer-tag-der-schoepfung.html> [Stand 2013-10-15].
- Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984. *Messbuch: Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Kleinausgabe, das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Authent. Ausg. für den liturg. Gebrauch.* Einsiedeln: Benziger.
- Aschoff, Friedrich & Felger, Andreas (Hg.) 2007. *Zuneigung: Christliche Perspektiven für Europa.* Hünfelden: Präsenz.
- Axel Springer AG 2013. *Kirche: "Es gibt in Limburg eine grundlegende Vertrauenskrise" - Nachrichten Politik - Deutschland - DIE WELT.* URL: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article121151860/Es-gibt-in-Limburg-eine-grundlegende-Vertrauenskrise.html> [Stand 2013-11-02].
- Barth, Hans-Martin 1993. *Spiritualität: Ökumenische Studienhefte 2.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Bensheimer Hefte, 74).
- Barth, Karl 1947. *Die Lehre von der Schöpfung: Erster Teil.* 2. Aufl., 4 Bde. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G. (Die kirchliche Dogmatik, 3).
- Barth, Karl 1948. *Die Lehre von der Schöpfung: Zweiter Teil.* 1. Aufl., 4 Bde. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G. (Die kirchliche Dogmatik, 3).
- Barth, Karl 1950. *Die Lehre von der Schöpfung: Dritter Teil.* 1. Aufl., 4 Bde. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G. (Die kirchliche Dogmatik, 3).

- Barth, Karl 1951. *Die Lehre von der Schöpfung: Vierter Teil*. 1. Aufl., 4 Bde. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G. (Die kirchliche Dogmatik, 3).
- Basioudis, Georgios 2010. Gottesdienstordnungen und Gottesdienstverständnis zum Schöpfungstag in der Orthodoxen Tradition. *Una Sancta* 65(2), 105–110.
- Bauer, Jonas E. 2009. Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung, in Klein, Rebekka A., Polke, Christian & Wendte, Martin (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*. Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 342–359.
- Bayhuber, Horst (Hg.) 2011. *Darwin und kein Ende? Kontroversen zu Evolution und Schöpfung*. Seelze: Kallmeyer.
- Becker, Ulrich & Tworuschka, Udo 2006. *Ökumene und Religionswissenschaft*. Stuttgart: Calwer.
- Beckert, Jens 2011. *Die Finanzkrise ist auch eine Vertrauenskrise*. URL: http://www.mpifg.de/pu/ueber_mpifg/mpifg_jb/JP1112/MPIFG_11-12_06_Beckert_Vertrauen.pdf [Stand 2013-11-02].
- Bedford-Strohm, Heinrich 2001. *Schöpfung: Ökumenische Studienhefte 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Bensheimer Hefte, 96).
- Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.) 2009. *Und Gott sah, dass es gut war: Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ben Jelloun, Tahar 2011. *Arabischer Frühling: Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*. 2. Aufl. Berlin: Berlin Verlag.
- Berger, Klaus 2000. *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloh: Quell.
- Berger, Rupert 2009. *Die Feier der Heiligen Messe: Eine Einführung*. Freiburg i. Br: Herder.
- Bibliographisches Institut GmbH 2011. *Duden online - Weltanschauung*. Mannheim. URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Weltanschauung> [Stand 2011-09-30].
- Bibliographisches Institut GmbH 2013. *Duden | Emergenz | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft*. Mannheim. URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Emergenz> [Stand 2013-09-25].
- Bibliographisches Institut GmbH 2013. *Duden | synthetisch | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Synonyme*. Mannheim. URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/synthetisch> [Stand 2013-09-25].
- Bibliographisches Institut GmbH 2013. *Duden | Epidermis | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Synonyme, Herkunft*. Mannheim. URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Epidermis> [Stand 2013-09-25].
- Bibliographisches Institut GmbH 2013. *Duden | emergieren | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft*. Mannheim. URL: <http://www.duden.de/rechtschreibung/emergieren> [Stand 2013-09-25].
- Bibliothek und Medienzentrale der Evangelischen Kirche der Pfalz 2013. *Bibliographie Jürgen Moltmann: chronologisch geordnet*. URL: http://www.evpfalz.de/gemeinden/cms/fileadmin/user_upload/einrichtungen/bibliothek/dateien/Literaturlisten_Aktuelles/Moltmann.rtf [Stand 2013-10-25].
- Biedermann, Hans 2000. *Knaurs Lexikon der Symbole: Digitale Bibliothek Band 16*. Berlin: Directmedia.
- Bieger, Eckhard 2012. *Taschenlexikon christliche Symbole*. Leipzig: St. Benno.
- Biehl, Peter 2002. *Symbole geben zu lernen*. 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Wege des Lernens, 6).
- Bihler, Elsbeth 1992. *Symbole des Lebens - Symbole des Glaubens: Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese*. Limburg: Lahn-Verlag. (Symbole des Lebens - Symbole des Glaubens, Bd. 1: Licht – Feuer).
- Bihler, Elsbeth 1996. *Symbole des Lebens - Symbole des Glaubens: Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese*. 2. Aufl. Limburg: Lahn-Verlag. (Symbole des Lebens - Symbole des Glaubens, Bd. 2: Wasser - Kreuz).

- Boeckler, Richard 2008/2009. Die dunkle Seite, reibe sie, bis sie glänzt: Spiritualität - der Weg der heutigen Ökumene. *Homiletische Monatshefte* 84 (Textreihe 1), 239–240.
- Boff, Leonardo 2012. *Zukunft für Mutter Erde: Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen*. München: Claudius.
- Borovoj, Vitali 1998. Die Russische Orthodoxe Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen, in Vorster, Hans (Hg.): *Ökumene lohnt sich: Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50jährigen Bestehen*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 276–301.
- Brosseder, Johannes 2010. *Kirchengemeinschaft jetzt!: Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Brosseder, Johannes & Wriedt, Markus (Hg.) 2007. *"Kein Anlass zur Verwerfung": Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs ; Festschrift für Otto Hermann Pesch*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Bund für Evangelisch-Katholische Wiedervereinigung 2004-2005. *Bausteine für evangelisch-katholische Einheit*. Gersfeld-Dalherda: Bund für Evang.-Kath. Einheit. (Bd. 44.2004 - 45.2005=Nr. 171-174.Bd).
- Bund für Evangelisch-Katholische Wiedervereinigung 2002-2003. *Bausteine für evangelisch-katholische Kirchengemeinschaft*. Gersfeld-Dalherda: Bund für Evang.-Kath. Wiedervereinigung. (Bd. 42.2002 - 43.2003 = Nr. 167/168-170.Bd).
- Bürki, H. 1991. Schrift, Heilige, in Rienecker, Fritz (Hg.): *Lexikon zur Bibel*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1238–1258.
- Butzer, Paul L. (Hg.) 1997. *Wissen und Weltbild: Scholarship, worldview and understanding*. Turnhout: Brepols.
- Catenhause, W-M u. 2009. *Damit ihr Hoffnung habt: Das Buch zum Ökumenischen Kirchentag 2010*. Freiburg - Basel - Wien: Herder.
- Claussen, Detlev (Hg.) 2005. *Veränderte Weltbilder*. Frankfurt am Main: Neue Kritik. (Hannoversche Schriften, 6).
- Colpe, Carsten 1999. *Weltdeutungen im Widerstreit*. Berlin: de Gruyter. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 100).
- Dahlgrün, Corinna 2009. *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Das Werk - F S O 2010. *Leo Cardinal Scheffczyk*. URL: <http://www.daswerk-fso.org/home.html> [Stand 2013-10-29].
- DBK / EKD 1985. *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung: Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz*. Köln.
- Dennebaum, Tonke 2010. Doxologie und Ethik der Schöpfung: Zur Bedeutung liturgischer Vollzüge im Kontext einer ökologischen Ethik. *Una Sancta* 65(2/2010), 84–104.
- Denzinger, Heinrich & Hünemann, Peter (Hg.) 2010. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 43. Aufl., erw. Neuausg. 2010. Freiburg, Br.: Herder.
- Dettwiler, Peter & Faber, Eva-Maria 2008. *Eucharistie und Abendmahl: Ökumenische Perspektiven*. Frankfurt am Main, Paderborn: Lembeck; Bonifatius.
- Deutscher Katholikentag 2004 (Hg.). *Dokumentation des Deutschen Katholikentages Ulm 2004*.
- Die deutschen Bischöfe 2006. *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels*. Bonn.
- Eckstein, Hans-Joachim, Heckel, Ulrich & Weyel, Birgit (Hg.) 2011. *Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. 1. Aufl. Stuttgart: UTB.

- Enzner-Probst, Brigitte 2013. Kreative Erlösung: Eine Perspektive auf Schöpfungstheologie und Christologie aus der liturgischen Praxis von Frauen, in Enzner-Probst, Brigitte & Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): *Im Einklang mit dem Kosmos: Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben: Theologische Aspekte - Praktische Impulse*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 22–42.
- Enzner-Probst, Brigitte & Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.) 2013. *Im Einklang mit dem Kosmos: Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben: Theologische Aspekte - Praktische Impulse*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Ernesti, Jörg 2007. *Kleine Geschichte der Ökumene*. Freiburg i. Br: Herder.
- Ernesti, Jörg (Hg.) 2008. *Die Entdeckung der Ökumene: Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung*. Paderborn: Bonifatius. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 24).
- Evangelische Verlagsanstalt (Hg.) 1952-. *Ökumenische Rundschau: Eine Vierteljahreszeitschrift*. Frankfurt; Stuttgart: Lembeck; Evang. Missionsverlag (1.1952 -).
- Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens 2011. *Landeskirche - Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens*. URL: <http://www.evllks.de/landeskirche/index.html> [Stand 2011-10-03].
- Faix, Tobias (Hg.) 2007. *ZeitGeist: Kultur und Evangelium in der Postmoderne*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Faix, Tobias (Hg.) 2009. *Postmoderne Heimatkunde*. 1. Aufl. Marburg an der Lahn: Francke.
- Faix, Tobias, Wunsch, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.) 2011. *Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild: GBFE Jahrbuch 2011/2012*. Marburg: Francke.
- Fischer, Bernd-Dieter 2013. *Umweltbezogene Heiligung: eine Bilanz zum Thema "Schöpfung bewahren"*. URL: <http://www.emk-frauen.de/Frauenwege/2010-ausg3/bilanz-thema.html> [Stand 2013-09-27].
- FOCUS Online 2013. *Kirchen: Hannovers Bischof sieht Vertrauenskrise nur bei Katholiken - Hannover - FOCUS Online - Nachrichten*. URL: http://www.focus.de/regional/hannover/kirchen-hannovers-bischof-sieht-vertrauenskrise-nur-bei-katholiken_aid_1138529.html [Stand 2013-11-02].
- Fortstner, Dorothea & Becker, Renate 1991. *Neues Lexikon christlicher Symbole*. Innsbruck, Wien: Tyrolia.
- Fox, Matthew 1993. *Schöpfungsspiritualität: Heilung und Befreiung für die erste Welt*. 1. Aufl. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Fox, Matthew 1998. *Freundschaft mit dem Leben: Die vier Pfade der Schöpfungsspiritualität*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Franziskus, Papst 2013. *Enzyklika Lumen Fidei*. URL: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_ge.html [Stand 2013-10-17].
- Gabriel, Karl 2008. *Religion heute - öffentlich und politisch: Provokationen Kontroversen Perspektiven*. Paderborn: Schöningh.
- Gallus, Petr 2009. Paul Tillich: Systematische Theologie I-III, in Klein, Rebekka A., Polke, Christian & Wendte, Martin (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*. Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 247–264.
- Gebhardt, Hans & Brodersen, Kai (Hg.) 2004. *Weltbilder*. Berlin: Springer. (Heidelberger Jahrbücher, 47).
- Gemeinschaft christlichen Lebens (Hg.) 1969-. *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien*. Augsburg: Fördervereinigung der Gemeinschaft Christlichen Lebens in Deutschland. (19.1969 -).

- Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.) 2005. *Stillstand in der Ökumene?: Ordinationsverständnis: Streit zwischen Katholiken und Lutheranern*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik. (Epd-Dokumentation, 2005,12).
- Gendolla, Peter (Hg.) 2001. *Zum Thema: Bilder, Weltbilder*. Siegen: Universitäts-Verlag. (Diagonal, 2001,2).
- Gerhards, Albert 2008. *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Einführung Theologie).
- Gerhards, Meik 2010. *Heilige Schrift und Schöpfungsglaube: Überlegungen zur Grundlegung und einem Modellfall Biblischer Theologie*. Berlin: LIT.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 2002. Seufzen der Schöpfung nach der Herrlichkeit. *Una Sancta* 57(4), 274–288.
- Gingerich, Owen 2012. *Gottes Universum: Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Glaube*. Freiburg: Herder. (Herder-Spektrum, 6317).
- Glatz, Uwe B. 2001. *Emil Lask: Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 17).
- Goertz, Harald 2002. *Dialog und Rezeption: Die Rezeption evangelisch-lutherisch römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und der römisch-katholischen Kirche; eine Studie*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Greshake, Gisbert 2007. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. 5 Aufl., nochmals erweitert. Freiburg im Br.: Herder.
- Greshake, Gisbert 2009. *... wie man in der Welt leben soll: Grundfragen christlicher Spiritualität*. Würzburg: Echter.
- Guardini, Romano 1996. *Hölderlin: Weltbild und Frömmigkeit*. 4. Aufl., unveränd. Nachdr. der 3. Aufl., München, Kösel-Verl., 1980. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Gummerer, Gottfried 2000. *Weltbild ohne Dogma: Kirchen- und kulturkritische Betrachtungen*. 7. Aufl. Trier: WVT.
- Hansberger, Andreas 2009. *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?: Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Harnoncourt, Philipp 2005. *Gott feiern in versöhnter Verschiedenheit: Aufsätze zur Liturgie, zur Spiritualität und zur Ökumene*. 1. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder.
- Heimbucher, Kurt (Hg.) 1999. *Luther und der Pietismus: An alle, die mit Ernst Christen sein wollen*. 2. Aufl. Gießen: Brunnen.
- Henrich, Franz (Hg.) 1999. *Romano Guardini: Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz*. Regensburg: Pustet.
- Herms, Eilert (Hg.) 1998. *Die ökumenischen Beziehungen zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche im Spätsommer 1998: Beitrag zu "Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten"; dazu weitere aktuelle Stellungnahmen*. Frankfurt: epd. (Epd-Dokumentation, 98,37).
- Herms, Eilert (Hg.) 2008. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre: Theologische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heumann, Jürgen 1983. *Symbol: Sprache der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 1035).
- Hilberath, Bernd J. (Hg.) 2008. *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie: Tagungsbericht der 14. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica = Ecumenism of life as a challenge for academic theology*. Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau, 82).
- Hilberath, Bernd J. 2010. *Jetzt ist die Zeit: Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Hilberath, Bernd J. & Frieling, Reinhard (Hg.) 1999. *Zur Zukunft der Ökumene: Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*. Regensburg: Pustet.

- Hinterberger, Norbert 1996. *Der Kritische Rationalismus und seine antirealistischen Gegner*. Amsterdam: Rodopi.
- Höhn, Hans-Joachim 2007. *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh.
- Höhn, Hans-Joachim 2010. *Zeit und Sinn: Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn: Schöningh.
- Huber, Wolfgang & Lehmann, Karl (Hg.) 2006. *"Ökumene der Profile": Referate von Bischof Huber und Kardinal Lehmann*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik. (Epd-Dokumentation, 2006,24).
- Hunze, Guido 2007. *Die Entdeckung der Welt als Schöpfung: Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jesus Bruderschaft Gnadenthal. *Kloster Gnadenthal | Unsere Kommunität | gemeinsam leben | Selbstverständnis*. URL: <http://jesus-bruderschaft.de/kloster/leben/leben.3/index.html> [Stand 2011-10-03].
- Joest, Franziskus 2007. Einheit im dreifaltigen Gott - versöhnte Verschiedenheit unter uns, in Aschoff, Friedrich & Felger, Andreas (Hg.): *Zuneigung: Christliche Perspektiven für Europa*. Hünfelden: Präsenz, 77–84.
- Kaerst, Julius 1903. *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung: Akademische Antrittsvorlesung*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Kang, Tae-Young (Hg.). *Geist und Schöpfung: Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre*.
- Kappes, Michael (Hg.) 2007. *Trennung überwinden: Ökumene als Aufgabe der Theologie*. Freiburg: Herder. (Theologische Module, 2).
- Karl-Rahner-Archiv. *Karl-Rahner-Archiv München*. URL: <http://www.karl-rahner-archiv.de/index.php?rubrik=8&PHPSESSID=tmmo5k031vr6nhgvs5nkjft7> [Stand 2012-03-08].
- Karl-Rahner-Archiv. *Lebensdaten Karl Rahners*. URL: http://www.karl-rahner-archiv.de/dokumente/lebensdaten_karl_rahner.pdf [Stand 2013-10-29].
- Kasper, Walter 2004. *Sakrament der Einheit: Eucharistie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kasper, Walter 2005. *Wege der Einheit: Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kasper, Walter 2007. *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*. Freiburg, Breisgau: Herder.
- Keener, Craig S. 1998. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler. (3).
- Kehl, Medard 1969. Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften - wie sind sie zu vereinbaren?, in *Gemeinschaft christlichen Lebens* (Hg.): *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien*. Augsburg: Fördervereinigung der Gemeinschaft Christlichen Lebens in Deutschland. (19.1969 -), 23–31.
- Kehl, Medard 2008. *Und Gott sah, dass es gut war: Eine Theologie der Schöpfung*. 2.Aufl., durchges. und korr. Freiburg: Herder.
- Kehl, Medard 2008. *Und was kommt nach dem Ende?: Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. 2. Aufl. [Erw. Neuausg.]. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag. (Topos-plus-Taschenbücher, 571).
- Kehl, Medard 2009. *Aus der Kraft des Konzils.: Überlegungen zur Lage der Kirche*. Limburg. URL: http://www.sankt-georgen.de/kehl/pdf/Kehl_Aus_der_Kraft_des_Konzils_Ueberlegungen_zur_Lage_der_Kirche.pdf. [Stand 2013-11-12]
- Kehl, Medard 2010. *Schöpfung: Warum es uns gibt*. Freiburg, Br.: Herder. (Herder-Spektrum, 6166).
- Kessler, Hans 2010. *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*. 3. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker.

- Kinzig, Wolfram (Hg.) 2004. *Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 15).
- Klein, Rebekka A. 2009. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I-III, in Klein, Rebekka A., Polke, Christian & Wendte, Martin (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*. Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck, 265–282.
- Klein, Rebekka A., Polke, Christian & Wendte, Martin (Hg.) 2009. *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*. 1. Aufl. Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck.
- Knoche, Hansjürgen 2009. *Lutherisch in der katholischen Kirche: Die ökumenische Hoffnung*. Crimmitschau: Bund für Evangelisch-Katholische Wiedervereinigung. (Bausteine für die Einheit der Christen, 49).
- Knoche, Hans-Jürgen 2002. Mensch und Tier in der neuen Schöpfung. *Una Sancta* 57(4), 292–303.
- Kobia, Samuel 2008. *Zur Hoffnung berufen: Eine neue ökumenische Ära*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Körtner, Ulrich H. 2005. *Wohin steuert die Ökumene?: Vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koslowski, Jutta 2008. *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion: Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*. Berlin: LIT. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 52).
- Koslowski, Jutta (Hg.) 2010. *Ökumene - wozu?: Antworten auf eine Frage, die noch keiner gestellt hat*. Moers: Brendow.
- Kühn, Ulrich 2005. *Zum evangelisch-katholischen Dialog: Grundfragen einer ökumenischen Verständigung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Forum Theologische Literaturzeitung, 15).
- Künkler, Tobias 2007. Kurze Geschichte der Postmoderne, in Faix, Tobias (Hg.): *ZeitGeist: Kultur und Evangelium in der Postmoderne*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Künkler, Tobias 2011. Das Subjekt des Weltbildes und die Subjektivierung des Glaubens, in Faix, Tobias, Wunsch, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.): *Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild: GBFE Jahrbuch 2011/2012*. Marburg: Francke, 11–36.
- Lafontaine, Céline 2010. *Die postmortale Gesellschaft*. Wiesbaden: VS-Verl. für Sozialwissenschaften. (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften).
- Lakkis, Stephen (Hg.) 2008. *Ökumene der Zukunft: Hermeneutische Perspektiven und die Suche nach Identität*. Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau, 81).
- Landeskirchliche Gemeinschaft Sachsen e.V. *Wer wir sind | lkgsachsen.de*. URL: <http://www.lkgsachsen.de/wir/wer-wir-sind.html> [Stand 2011-10-03].
- Le Gall, Robert 1999. *Symbole der Katholischen Kirche*. Augsburg: Weltbild.
- Leonhardt, Rochus (Hg.) 2010. *Die Aktualität der Sünde: Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive*. Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau : Beiheft, 86).
- Linden, Christopher 1998. *Zur Entwicklung von Welt- und Gottesbildern: Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Weltbildtheorie von Günter Dux*. Frankfurt am Main: Lang. (Europäische Hochschulschriften, 640).
- Lindfeld, Tim 2008. *Einheit in der Wahrheit: Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik*. Paderborn: Bonifatius. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 78).
- Link, Hans-Georg (Hg.) 2008. *Hoffnungswege: Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten ; Ökumenischer Rat der Kirchen 1948 - 2008, 60 Jahre Ökumene*. Frankfurt am Main: Lembeck.

- LMU München. *Publikationen - Fundamentaltheologie und Ökumene: Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-1998*. URL: <http://www.st-foe.evtheol.uni-muenchen.de/personen/pannenberg/publikationen/index.html> [Stand 2013-10-25].
- Lotz, Walter 1977. *Das Mahl der Gemeinschaft: Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie*. Kassel, Düsseldorf: Patmos.
- Lubac, H. de 1992. *Auf den Wegen Gottes*. Einsiedeln: Johannes.
- Lumma, Liborius O. 2010. *Crashkurs Liturgie: Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst*. Regensburg: Pustet.
- Luscher, Birgit 2008. *Arbeit am Symbol: Bausteine zu einer Theorie religiöser Erkenntnis im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer*. Berlin: LIT. (Tillich-Studien, 19).
- Luther, Martin 1930. Confessio Augustana: Das Augsburger Bekenntnis (1530): *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 52–135. URL: <http://www.irt-ggmbh.de/downloads/calatdt.pdf> [Stand 2013-10-20].
- Luther, Martin 1930. Die Schmalkaldischen Artikel (1537): *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 406–468. URL: <http://theology.co.kr/wwwb/data/koreabank/SchmalkaldischenArtikel.pdf> [Stand 2013-10-20].
- Lutherischer Weltbund & Römisch-Katholische Kirche 1999. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung*. URL: http://www.velkd.de/downloads/GER_Text.pdf [Stand 2013-10-19].
- Maaßen, Thorsten 2011. *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*. Göttingen: V&R unipress. (Kirche - Konfession - Religion, 56).
- Marburger Bildungs- und Studienzentrum - Bibelseminar. URL: <http://marburger-bibelseminar.de/bibelseminar.html> [Stand 2011-10-03].
- Marburger Bildungs- und Studienzentrum - Studienprogramm Gesellschaftstransformation. URL: <http://www.gesellschaftstransformation.de> [Stand 2011-10-03].
- Marschies, Christoph (Hg.) 2008. *Die Welt als Bild: Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern*. Berlin: de Gruyter. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 107).
- Martimort, Aimé Georges & Béraud, Roger 19XX. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Martin, Ariane 2005. *Sehnsucht - der Anfang von allem: Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Mayer, Annemarie C. 2003. Mit oder ohne Konsens: Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption. Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau, 52(2). 157–173.
- McGinn, Bernard 2007. Buchstabe und Geist: Spiritualität als akademische Disziplin. *Geist und Leben* 80(5), 337–356.
- Meyer, Hans Bernhard & Klöckener, Martin (Hg.) 19XX. *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Regensburg: Pustet.
- Meyer, Harding 2000. *Der katholisch-lutherische Dialog*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Meyer, Harding 2000. Die Prägung einer Formel: Ursprung und Intention, in Wagner, Harald (Hg.): *Einheit - aber wie?: Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom "Differenzierten Konsens"*. Freiburg im Br.: Herder, 36–58.
- Meyer-Blanck, Michael 1995. *Vom Symbol zum Zeichen*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Meyer-Blanck, Michael (Hg.) 2006. *Typisch katholisch, typisch evangelisch: Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*. 3. Aufl. Freiburg: Herder.
- Meyer-Blanck, Michael 2011. *Gottesdienstlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Neue Theologische Grundrisse).

- Meyer-Cantinho-Pereira, Christina 1990. *Schöpfung: Eine ökumenische Herausforderung?; Ausgewählte Texte aus der Studie "Schöpfung - eine ökumenische Herausforderung?" des Instituts für Ökumenische Forschung, Strassburg, Frankreich.* Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Moltmann, Jürgen. *Theopedia, an encyclopedia of Biblical Christianity.* URL: http://www.theopedia.com/Jurgen_Moltmann [Stand 2012-03-07].
- Moltmann, Jürgen 1985. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre.* München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (Hg.) 1986. *Versöhnung mit der Natur?* München: Kaiser. (Kaiser-Traktate, 92).
- Moltmann, Jürgen 1989. *Gerechtigkeit schafft Zukunft: Friedenspolitik und Schöpfungsethik.* München: Kaiser. (Forum Politische Theologie, 9).
- Moltmann, Jürgen 1991. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes.* München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen 2010. *Ethik der Hoffnung.* 1. Aufl. Gütersloh: Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen 2011. Eine gemeinsame Religion der Erde: Weltreligionen in ökologischer Perspektive. Frankfurt: Lembeck. (Ökumenische Rundschau 60(1) 18–29).
- Moltmann, Jürgen & Küng, Hans 2011. Ökumenische Spiritualität - heute schon gelebt: Auszüge aus dem Gespräch von Hans Küng und Jürgen Moltmann auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München. *Concilium* 47, 307–314.
- Moos, Thorsten & Diefenbacher, Hans (Hg.) 2013. *Theologische Ethik der Ökologie im interdisziplinären Gespräch.* Heidelberg.
- Müller, Arnulf 2010. *Weltanschauung - eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff.* Stuttgart: Kohlhammer. (Münchener philosophische Studien, 28).
- Müller, Gerhard 1995. *Theologische Realenzyklopädie: Ochino - Parapsychologie.* Berlin: Walter De Gruyter. (Theologische Realenzyklopädie, 25).
- Müller, Gerhard 1999. *Theologische Realenzyklopädie: Samuel - Seele.* Berlin: Walter De Gruyter. (Theologische Realenzyklopädie, 30).
- Müller, Gerhard 2000. *Theologische Realenzyklopädie: Seelenwanderung - Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie.* Berlin: Walter De Gruyter. (Theologische Realenzyklopädie, 31).
- Müller-Fahrenholz, Geiko 2011. Friede unter den Bedingungen des Klimawandels: Ökumenische Verantwortung und Schöpfungsspiritualität. Frankfurt: Lembeck (Ökumenische Rundschau 60(1), 40–53).
- Neuner, Josef, Rahner, Karl & Roos, Heinrich (Hg.) 1979. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.* 10. Aufl. Regensburg: Pustet.
- Neuner, Peter (Hg.) 2006. *Ökumene zwischen "postmoderner Beliebigkeit" und "Rekonfessionalisierung".* Berlin: LIT. (Beiträge aus dem Zentrum für Ökumenische Forschung München, 3).
- Nüssel, Friederike & Sattler, Dorothea 2008. *Einführung in die ökumenische Theologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oberthür, Rainer 2009. *Das Buch der Symbole: Auf Entdeckungsreise durch die Welt der Religion.* München: Kösel.
- Ökumenischer Rat der Kirchen 2006. *WCC logo - G.* URL: <http://wcc-coe.org/wcc/who/wcclogo-g.html> [Stand 2013-09-27].
- Ott, Konrad 2010. *Umweltethik zur Einführung.* Hamburg: Junius. (Zur Einführung, 377).
- Pannenberg, Wolfhart 1991. *Systematische Theologie: Band II.* 1. Aufl., 3 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Systematische Theologie, 2).
- Pannenberg, Wolfhart 1993. *Systematische Theologie: Band III.* 1. Aufl., 3 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Systematische Theologie, 3).
- Pesch, Otto H. 2010. Positive Zwischenbilanz: Die Ökumene ist trotz Rückschlägen voran gekommen, in Ruh, Ulrich (Hg.): *Versöhnt verschieden?: Perspektiven der Ökumene.* Freiburg im Breisgau: Herder Freiburg, 2–7.

- Peterson, Erik 1995. *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. (Ausgewählte Schriften / Erik Peterson, 2). Würzburg: Echter.
- Pfarramt Eschbach 2013. *Lebenswecker: Mitteilungen der Evangelischen Kirchengemeinde Eschbach, Michelbach, Wernborn. Pfingsten 2013*. Eschbach. URL: http://kircheeschbach.files.wordpress.com/2011/04/pfingsten2013_web.pdf. [Stand 2013-10-05].
- Pitz, Ernst 2009. *Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters: Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270 - 812*. Berlin: Akademischer-Verlag. (Europa im Mittelalter, 3).
- Plathow, Michael 2005. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis: Zu einem Votum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*. Gütersloh: Verlagshaus. (Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, Bd. Jg. 129. 2002, Lfg. 2Bd).
- Raffelt, Albert 2013. *Bibliographie Karl Rahner*. URL: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnersc.pdf> [Stand 2013-10-29].
- Rahner, Karl 1967. Erlösung, in Rahner, Karl (Hg.): *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg: Herder, 1159–1176.
- Rahner, Karl (Hg.) 1967. *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*. Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl 1970. *Schriften zur Theologie: Band IX*. Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, Karl 1998. *Der Mensch in der Schöpfung*. (Sämtliche Werke, 8). Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl 2007. *Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft: Interviews und Stellungnahmen*. (Sämtliche Werke, 31). Freiburg: Herder.
- Raiser, Konrad 2005. *Schritte auf dem Weg der Ökumene*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Raiser, Konrad & Weber, Friedrich (Hg.) 2008. *Ökumene in Deutschland*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik. (Epd-Dokumentation, 2008,15).
- Rat der EKD 2009. *Umkehr zum Leben: Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels*. Gütersloh.
- Ratzinger, Joseph 1986. *Im Anfang schuf Gott: Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall*. München: Erich Wewel.
- Ratzinger, Joseph 2000. *Der Geist der Liturgie: Eine Einführung*. 5. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ratzinger, Joseph 2009. *Gottes Projekt: Nachdenken über Schöpfung und Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Reber, Joachim 1999. *Die Welt des Christen: Philosophische Untersuchungen zum Weltkonzept Romano Guardinis*. Paderborn: Schöningh.
- Reuter, Astrid 2011. Renaissance der Religionen oder Konjunktur der Religionskontroversen? *neue Gesellschaft* 58(4), 15–17.
- Rienecker, Fritz (Hg.) 1991. *Lexikon zur Bibel*. 19. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Rienecker, Fritz 1991. Licht, in Rienecker, Fritz (Hg.): *Lexikon zur Bibel*. Wuppertal: R. Brockhaus, 848–850.
- Rienecker, Fritz 1991. Wasser, in Rienecker, Fritz (Hg.): *Lexikon zur Bibel*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1503.
- Rodegro, Meike 2010. *Urknall oder Schöpfung?: Eine empirische Untersuchung im Religionsunterricht der Sekundarstufe II*. Kassel: Kassel Univ. Press. (Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie, 5).
- Rosenberger, Michael 2001. *Im Zeichen des Lebensbaums: Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*. Würzburg: Echter.
- Rotzetter, Anton 2008. *Lexikon christlicher Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ruh, Ulrich (Hg.) 2010. *Versöhnt verschieden?: Perspektiven der Ökumene*. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Rundschau, Franfurter. *Merkel Abhöraffaire: Schwere Vertrauenskrise | Politik - Frankfurter Rundschau*. URL: <http://www.fr-online.de/politik/merkel-abhoeraffaere-schwere-vertrauenskrise,1472596,24770688.html> [Stand 2013-11-02].
- Saberschinsky, Alexander 2006. *Der gefeierte Glaube: Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sartory, Thomas 1961. *Die Eucharistie: Im Verständnis der Konfessionen*. 1. Aufl. Recklinghausen: Paulus Verlag.
- Schardien, Stephanie 2010. Was nicht sein kann und doch sein soll: Christliche Einwürfe zur Machbarkeit des Glaubens. *Frankfurt am Main: Lembeck (Ökumenische Rundschau 59(4), 510–524.*
- Scheele, Paul-Werner 2006. *Ein Leib - ein Geist: Einführung in den geistlichen Ökumenismus*. Paderborn: Bonifatius.
- Scheffczyk, Leo 1997. *Schöpfung als Heilseröffnung: Schöpfungslehre*. 1. Aufl., 8 Bde. Aachen: MM Verlag. (Katholische Dogmatik, 3).
- Schlosser, Marianne 2011. Theologie der Spiritualität. *Geist und Leben 84(3), 228–235.*
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 2003. *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt-Salomon, Michael 2003. *Die Kanibalen kommen! MIZ 03/2003*. URL: <http://www.miz-online.de/node/230> [Stand 2014-06-09]
- Schreiber, Theresia 2009. *Die Stufentheorien von Fowler und Oser/Gmünder: Vorstellung, Kritik und Nutzen für die Religionslehrenden in der Schule. Studienarbeit*. 1. Aufl.: Grin.
- Schrupp, Gunter 2008. *Über die Welt, wie wir sie glauben, denken und erleben: Naturwissenschaftliche und biblische Perspektive*. Neckenmarkt: Ed. Nove.
- Schülerkreis. *Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI: Das Werk. Bibliographischer Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*. URL: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>. [Stand 2013-11-01]
- Schummer, Joachim 2011. *Das Gotteshandwerk: Die künstliche Herstellung von Leben im Labor*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp. (Edition Unseld, 39).
- Schütte, Heinz 2004. *Protestantismus heute: Ökumenische Orientierung*. Paderborn: Bonifatius.
- Schweidler, Walter (Hg.) 2007. *Postsäkulare Gesellschaft: Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg: Alber.
- Schwöbel, Christoph 2011. Was ist ein Gottesdienst?: Theologische Kriterien zur Angemessenheit der gottesdienstlichen Feier., in Eckstein, Hans-Joachim, Heckel, Ulrich & Weyel, Birgit (Hg.): *Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart: UTB, 145–165.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2011. *Der Schöpfung verpflichtet: Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie; ein Expertentext zu den ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Energieversorgung*. Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. (Arbeitshilfen Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 245).
- Shin, Jeonghun 2010. *Kirche als Weltforum: Zum Dialogverständnis in kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Berlin: LIT. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 58).
- Spaemann, Robert 2007. Postsäkuläre Gesellschaft, in Schweidler, Walter (Hg.): *Postsäkulare Gesellschaft: Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg: Alber, 65–75.
- Spehr, Christopher 2011. Luthers Theologie des Gottesdienst, in Eckstein, Hans-Joachim, Heckel, Ulrich & Weyel, Birgit (Hg.): *Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart: UTB, 84–103.
- Stiftung Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts e.V. 20080708. *Das Kreuz, das zum Baum des Lebens wurde.: Fenster in der Evang. Stephanuskirche Essen-Überruhr-*

- Holthausen. URL: <http://www.glasmalerei-ev.de/pages/b1022/b1022.shtml>
[Stand 2013-10-01].
- Stiftung Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts e.V. 20080708.
Kreuz/Lebensbaum von Günther Reul: Fenster in der Kapelle der Helios St. Elisabeth Klinik Oberhausen. URL: <http://www.glasmalerei-ev.net/pages/b1690/b1690.shtml>
[Stand 2013-10-01].
- Stolz, Fritz 2001. *Weltbilder der Religionen: Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares.* Zürich: Pano-Verlag. (Theophil, 4).
- Stükelberger, Christoph 2013. Schöpfungstheologie, Schöpfungsspiritualität, Schöpfungsethik: Impulse aus dem globalen Süden für eine globale und kontextuelle Ethik, in Moos, Thorsten & Diefenbacher, Hans (Hg.): *Theologische Ethik der Ökologie im interdisziplinären Gespräch.* Heidelberg, 147–177.
- Stühler, Imogen 2013. *Umweltgerechtigkeit und ökologische Demokratie: Ein Entwurf von Anton Leist.* Frankfurt, M: Oswald-von-Nell-Breuning-Inst. für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik. (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, 62).
- Sutter Rehmann, Luzia 1999. Apokalyptische Schöpfungsspiritualität. Frankfurt: Lembeck (Ökumenische Rundschau 48), 30–39.
- Swarat, Uwe (Hg.) 2006. *Von Gott angenommen - in Christus verwandelt: Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog.* Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau, 78).
- Taube, Roselies & Baumann, Gerlinde 1997. "Heilig bist du, du belebst die Gebilde": Auf dem Weg zu einer feministischen Schöpfungsspiritualität. *Pastoraltheologie* 86, 26–41.
- Taylor, Charles 2009. *Ein säkulares Zeitalter.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thimme, Hans 1999. Martin Luther als Prediger, in Heimbucher, Kurt (Hg.): *Luther und der Pietismus: An alle, die mit Ernst Christen sein wollen.* Gießen: Brunnen, 23–56.
- Thönissen, Wolfgang 2008. *Dogma und Symbol: Eine ökumenische Hermeneutik.* Freiburg: Herder.
- Thönissen, Wolfgang 2010. Gestufte Kirchengemeinschaft: Zielvorstellungen in der Ökumene, in Ruh, Ulrich (Hg.): *Versöhnt verschieden?: Perspektiven der Ökumene.* Freiburg im Breisgau: Herder Freiburg, 12–16.
- Tillich, Paul 1956. *Systematische Theologie: Band 1.* 1. Aufl., 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. (Systematische Theologie, 1).
- Tillich, Paul 1958. *Systematische Theologie: Band 2.* 2. Aufl., 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. (Systematische Theologie, 2).
- Tillich, Paul 1966. *Systematische Theologie: Band 3.* 1. Aufl., 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. (Systematische Theologie, 3).
- Una Sancta-Arbeitsgemeinschaft (Hg.) 1951-. *Una Sancta: Zeitschrift für ökumenische Begegnung.* Meitingen: Kyrios-Verlag. (6.1951 -).
- Vlatsis, Athanasios. Kosmische Liturgie: Bewahrung oder Verwandlung der Schöpfung?, in Deutscher Katholikentag 2004 (Hg.): *Dokumentation des Deutschen Katholikentages Ulm 2004,* 69–77.
- Vlatsis, Athanasios 1998. *Schöpfung – Wiedergeburt- neue Schöpfung. Die Schöpfungstheologie als Voraussetzung einer christozentrischen Anthropologie.: Eine kritische Untersuchung in der neueren orthodoxen Theologie.* Thessaloniki: brosch.
- Vorster, Hans (Hg.) 1998. *Ökumene lohnt sich: Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50jährigen Bestehen.* Frankfurt am Main: Lembeck.
- Voß, Reinhard J. 2010. Fest Bräuche und Gottesdienste zur Schöpfungsthematik im Kirchenjahr im römisch-katholischen Bereich. *Una Sancta* 56(2), 133–136.
- Waaïjman, Kees 2004. *Handbuch der Spiritualität: Band 1: Formen,* 3 Bde. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (Handbuch der Spiritualität: Formen Grundlagen Methoden, 1).

- Waaïjman, Kees 2007. *Handbuch der Spiritualität: Band 2: Grundlagen*, 3 Bde. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (Handbuch der Spiritualität: Formen Grundlagen Methoden, 2).
- Wagner, Harald (Hg.) 2000. *Einheit - aber wie?: Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom "Differenzierten Konsens"*. Freiburg im Br.: Herder.
- Wagner, Wolfgang 2006. Aufgeklärter Glaube: Paul Tillich - ein Theologe ist neu zu entdecken. *Offene Kirche*(1), 16–17.
- Weber, Friedrich 2010. Ansprache des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zur Einführung des ökumenischen Tags der Schöpfung. *Una Sancta* 65(2), 83–104.
- Weber, Friedrich 2011. *Zeitansage: Texte zur ökumenischen Situation*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Weissenborn, Thomas 2008. *Das Geheimnis der Hoffnung: Einführung in den christlichen Glauben*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Weißborn, Thomas 2010. *Christsein in der Konsumgesellschaft: Nachdenken über eine alltägliche Herausforderung*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Welsch, Wolfgang 2002. *Unsere postmoderne Moderne*: Akademie Verlag.
- Weyhe, Christel (Hg.) 2004. *Ein Blick in die unsichtbare Schöpfung: Anregungen zur Schöpfungsspiritualität*. 2. Aufl. Langwaden: Bernardus-Verlag.
- Wickler, Wolfgang & Muck, Otto (Hg.) 2001. *Wie wir die Welt erkennen: Erkenntnisweisen im interdisziplinären Diskurs*. Freiburg (Breisgau): Alber. (Grenzfragen, 27).
- Wiesche, Anna-Maria aus der 2007. Die Ökumenische Dimension des Gebets, in Aschoff, Friedrich & Felger, Andreas (Hg.): *Zuneigung: Christliche Perspektiven für Europa*. Hünfelden: Präsenz, 43–46.
- Wobus, Anna M. (Hg.) 2010. *Der Begriff der Natur: Wandlungen unseres Naturverständnisses und seine Folgen ; mit 1 Tabelle*. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. (Nova acta Leopoldina, Bd. N.F., Nr. 376 : Bd. 109Bd).
- World Council of Churches 2013. *Programmbuch: 10. ÖRK-Vollversammlung. Busan 2013*. URL: http://wcc2013.info/de/resources/documents/Programme_de.pdf. [Stand 2013-11-08]
- Wright, Nicholas T. 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes*. Marburg: Francke. (Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott, 1).
- Wüthrich, Matthias D. 2009. Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, in Klein, Rebekka A., Polke, Christian & Wendte, Martin (Hg.): *Hauptwerke der Systematischen Theologie: Ein Studienbuch*. Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck.
- Zeller, Dieter (Hg.) 2002. *Religion und Weltbild*. Münster: LIT. (Marburger religionsgeschichtliche Beiträge, 2).
- Zimmerling, Peter 2010. Beieinander in die Schule gehen: Vom ökumenischen Potential gelebter Spiritualität, in Ruh, Ulrich (Hg.): *Versöhnt verschieden?: Perspektiven der Ökumene*. Freiburg im Breisgau: Herder Freiburg, 48–51.
- Zimmermann, Hans 1997. *Mosaik in der Apsis von San Clemente, Rom*. URL: <http://12koerbe.de/mosaiken/clemens.htm> [Stand 2013-10-01].
- Zulehner, Paul M. 2008. *Gottes Sehnsucht: Spirituelle Suche in säkularer Kultur*. Ostfildern: Schwabenverl.

ANHANG

DAS DRITTE EUCHARISTISCHE HOCHGEBET

Hier findet sich eine Darstellung des dritten eucharistischen Hochgebets (Lumma 2010:52–54); (Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes 1984:490-494; 394-400):

Drittes eucharistisches Hochgebet	
Einleitungsdialog	Der Herr sei mit euch. – Und mit deinem Geiste. Erhebet eure Herzen. – Wir haben sie beim Herrn. Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott. – Das ist würdig und recht.
Präfation (hier vom Fest Christi Himmelfahrt)	In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater, zu danken, durch unseren Herrn Jesus Christus, den König der Herrlichkeit. Denn er ist heute als Sieger über Sünde und Tod aufgefahren in den Himmel. Die Engel schauen den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Richter der Welt, den Herrn der ganzen Schöpfung. Er kehrt zu dir heim, nicht um uns Menschen zu verlassen, er gibt den Gliedern seines Leibes die Hoffnung, ihm dorthin zu folgen, wohin er als erster vorausging. Darum jubelt heute der ganze Erdkreis in österlicher Freude, darum preisen dich die himmlischen Mächte und die Chöre der Engel und singen das Lob deiner Herrlichkeit:
Sanctus (gemeinsam gesungen)	Heilig, heilig, heilig, Gott, Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe. Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe.
Überleitung zur Wandlungsepiklese	Ja, du bist heilig, großer Gott, und alle deine Werke verkünden dein Lob. Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben und Gnade. Bis ans Ende der Zeiten versammelst du dir ein Volk, damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht werde vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang. Darum bitten wir dich, allmächtiger Gott:
Wandlungsepiklese	Heilige unsere Gaben durch deinen Geist, damit sie uns werden Leib + und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, der uns aufgetragen hat, dieses Geheimnis zu feiern.
Einsetzungsbericht	Denn in der Nacht, da er verraten wurde, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: NEHMET UND ESSET ALLE DAVON: DAS IST MEIN LEIB, DER FÜR EUCH HINGEGEBEN WIRD. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach: NEHMET UND TRINKET ALLE DARAUS: DAS IST DER KELCH DES NEUEN UND EWIGEN BUNDES, MEIN BLUT, DAS FÜR EUCH UND FÜR ALLE VERGOSSEN WIRD ZUR VERGEBUNG DER SÜNDEN. TUT DIES ZU MEINEM GEDÄCHTNIS.

Akklamation	Geheimnis des Glaubens: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.
Anamnese mit Darbringung	Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar. Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.
Kommunion-epiklese	Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus. Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt, damit wir das verheißene Erbe erlangen mit deinen Auserwählten, mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und Märtyrern (mit dem [der] heiligen N.) und mit allen Heiligen, auf deren Fürsprache wir vertrauen.
Interzession	Barmherziger Gott, wir bitten dich: Dieses Opfer unserer Versöhnung bringe der ganzen Welt Frieden und Heil. Beschütze deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit und stärke sie im Glauben und in der Liebe: deinen Diener, unseren Papst N., unseren Bischof N. und die Gemeinschaft der Bischöfe, unsere Priester und Diakone, alle, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind, und das ganze Volk deiner Erlösten. Erhöre, gütiger Vater, die Gebete der hier versammelten Gemeinde und führe zu dir auch alle deine Söhne und Töchter, die noch fern sind von dir. (In einer Messe für Verstorbene:) Erbarme dich unseres Bruders N. (unserer Schwester N.), den (die) du aus dieser Welt zu dir gerufen hast. Durch die Taufe gehörte er (sie) Christus an, ihm ist er (sie) gleichgeworden im Tod: gib ihm (ihr) auch Anteil an der Auferstehung, wenn Christus die Toten auferweckt und unseren irdischen Leib seinem verklärten Leib ähnlich macht. Erbarme dich (aller) unserer verstorbenen Brüder und Schwestern und aller, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind. Nimm sie auf in deine Herrlichkeit. Und mit ihnen lass auch uns, wie du verheißt hast, zu Tische sitzen in deinem Reich. Darum bitten wir dich durch unseren Herrn Jesus Christus. Denn durch ihn schenkst du der Welt alle guten Gaben.
Schlussdoxologie	Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit. Amen.

TABELLE 10: DRITTES EUCHARISTISCHES HOCHGEBET

INHALTLICHE ÜBERSICHTEN ZU DEN LEITQUELLEN

INHALTLICHE ÜBERSICHT ZU MOLTMANNS „GOTT IN DER SCHÖPFUNG: ÖKOLOGISCHE SCHÖPFUNGSLEHRE“

Moltmann beginnt seine Ausführungen mit der Darstellung von Leitideen. Beginnend bei der Erkenntnis der Natur als teilnehmender Erkenntnis (Moltmann 1985:17–19) und der Idee der Schöpfung zur Herrlichkeit (Moltmann 1985:19–20), zeigt er sowohl den Sabbat der Schöpfung (Moltmann 1985:20) auf, als auch die messianische Bereitung der Schöpfung zum Reich (Moltmann 1985:21). Einen Fokus der Leitideen bilden die Immanenz Gottes in der Welt (Moltmann 1985:27-30) und das Prinzip der gegenseitigen Durchdringung (Moltmann 1985:30-36). Im Anschluss an die Leitideendarstellung beschreibt er die ökologische Krise. Kapitel 3 widmet sich der Erkenntnis der Schöpfung (Moltmann 1985:36-84). Es folgt eine Darstellung Gottes als Schöpfer (Moltmann 1985:85-115) und von Zeit und Raum als schöpfungstheologische Größen (Moltmann 1985:116-166). Nachdem eine Diskussion zur Dualität der Welt geführt wurde (Moltmann 1985:167-192), folgt ein Exkurs zur Evolution (Moltmann 1985:193-222). Der Mensch als Gottesebenbild (Moltmann 1985:223-249) und die Leiblichkeit als das Ende der Werke Gottes (Moltmann 1985:250-280) werden ausführlich in den Blick genommen, bevor die Darstellung des Sabbats als das Fest der Schöpfung (Moltmann 1985:281-299) den Abschluss bilden. Ein Anhang über Symbole der Welt (Moltmann 1985:300-315) rundet das Werk ab.

INHALTLICHE ÜBERSICHT ZU KEHLS „UND GOTT SAH DAS ES GUT WAR: EINE THEOLOGIE DER SCHÖPFUNG“

Die Ausführungen Kehls gliedern sich in die nachfolgend aufgeführten Kernkapitel. Zwei Kapitel des Buches stammen nicht aus Kehls Feder, sie werden entsprechend gekennzeichnet. Die Einleitung (Kehl 2008:23–56) des Werkes ist äußerst umfangreich. In ihr werden die Aufgaben, heutige konkrete Herausforderungen, sowie wichtige Grundbegriffe und Lehraussagen zur Schöpfungstheologie erläutert. Im sich anschließenden ersten Teil (Kehl 2008:57–100) geht es um den gelebten Schöpfungsglauben der Gegenwart. Dieser Teil wird für den Abschnitt meiner Arbeit, indem es darum geht, die in den Konfessionen gelebte Schöpfungsspiritualität zu untersuchen, sehr hilfreich sein. Der zweite Hauptteil (Kehl 2008:101–154) beschäftigt sich mit dem maßgebenden Ursprung der Schöpfungstheologie, also dem biblisch bezeugten Schöpfungsglauben. In den Kapiteln dieses Hauptteils wird zeitlich chronologisch die Entwicklung des biblischen Schöpfungsglaubens erarbeitet. Der dritte Hauptteil (Kehl 2008:155–236) gibt Einblick in die Tradition der Schöpfungstheologie und

zeigt unter dem Stichwort „Identität im Wandel“ den Schöpfungsglauben angesichts seiner großen geschichtlichen Herausforderungen. Im vierten Hauptteil (Kehl 2008:237–300) wird Ausschau nach der systematischen Kohärenz gehalten. Es geht um die Reflexion der Grundfragen des Schöpfungsglaubens. Darin werden die Ausführungen Kehls zu Transzendenz und Immanenz Gottes gegenüber der Welt, das Handeln Gottes in der Welt und der Theodizee-Problematik um ein Kapitel von Michael Sievernich SJ (Professor für Pastoraltheologie) zur Erbsündenlehre ergänzt. Im fünften Teil (Kehl 2008:301–357) des Werkes geht es um die Bewährung im Dialog, um Anfragen von außen an den christlichen Schöpfungsglauben. Hans-Dieter Mutschler (Professor für Naturphilosophie) trägt darin ein Kapitel zum Thema Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften bei. Als Ausklang setzt Kehl die „Schöpfungsparänese“ von Irenäus von Lyon, dem Altmeister des christlichen Schöpfungsglaubens.

SYMBOLE SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHER STORYS MIT GERINGER SOZIALER EINBETTUNG

Nachfolgend werden Symbole aufgezeigt, die Gedanken und Inhalte einer schöpfungstheologischen Story zum Ausdruck bringen, denen es aber an sozialer Einbettung in Bezug auf Schöpfungstheologie grundlegend ermangelt.

DAS SYMBOL REGENBOGEN

Der Regenbogen ist als Zeichen des Bundes Gottes mit den Menschen (Gen. 9, 14) ein Symbol für die Beziehung zu Gott. „Unter dem Regenbogen leben, das bedeutet seither soviel wie: unter dem Schutz Gottes stehen.“ (Bihler 1996:134) Der Regenbogen ist Spiegel des gesamten Farbspektrums und damit ein Symbol der Vollkommenheit (Bihler 1996:134). In der christlichen Kunst wird Jesus häufig umgeben von oder sitzend auf einem Regenbogen dargestellt. Das ist ein Ausdruck des Übergangs der Bünde Gottes mit den Menschen. Der Regenbogen steht als Symbol für die Bewahrung der Schöpfung und der Einheit der Menschheit in der einen Welt.

Den Kriterien für Symbole folgend weist der Regenbogen auf das Versprechen Gottes hin, die Welt und das Leben in ihr nicht zu verderben. Er repräsentiert das Wohlgesonnen-Sein Gottes gegenüber der Schöpfung. Die soziale Einbettung des Symbols ist im Raum der Kirche bezüglich des Noah-Bundes gegeben. Geschichtlich auffindbar ist es in der sakralen Kunst und derzeit vor allem in Sakramenten. Gesellschaftlich stehen die Regenbogenfarben derzeit vor allem für Homosexualität. In diesem Kontext ist auch ein ambivalenter Verstehens-Horizont gegeben. Er erschließt die tiefere Wirklichkeit der Treue Gottes zu seiner Schöpfung.

Der Regenbogen lässt sich nicht mit dem Umformungsprozess in Verbindung bringen.

Als Zwischenfazit ist feststellbar, dass der Regenbogen als Symbol in der heutigen Gesellschaft missverständlich ist. Das Symbol erfasst zwar Aspekte der „Schöpfungsstory“ bietet aber keine Anknüpfungspunkte für den Umformungsprozess und ist damit zur weiteren Betrachtung nicht geeignet.

DAS SYMBOL WIND

Der Wind ist als Symbol für den Menschen unmittelbar erfahrbar, wenn dies auch zumeist unbewusst geschieht. Hinter dem Begriff Wind verbergen sich eine Vielzahl von Erscheinungsformen vom sanften Säuseln bis zum Orkan. Insofern kann er sowohl als erfrischend, wie auch als ernsthaft bedrohlich empfunden werden. Biblisch ist das Symbol als ruach wieder zu finden. „Das Alte Testament spricht vom Geist Gottes oft als »ruach«, ein Begriff, in dem die Bedeutungen Wind - Sturm - Atem - Geist vereint sind.“ (Bihler 1996:194). So bläst Gott dem Menschen in der Schöpfung seinen Atem ein (Gen. 2,7), und beschließt diesen nicht auf ewig im Menschen zu belassen (Gen. 6,3). Gott selbst tritt im Wind auf, sei es im sanften Säuseln (1. Kön. 19,12) oder im Sturm (Ps. 29; Apg. 2,2). In der heutigen Liturgie kommt das Zeichen des Ein- oder Anhauchens zwar nicht mehr vor, in vergangenen Jahrhunderten war es jedoch relevant in der Weihe des Taufwassers (Anhauchen des Taufwassers in Kreuzform) der im Anhauchen des Täuflings selbst (Bihler 1996:195).

Den Symbolkriterien folgend ist der Wind Hinweis auf das lebendig machende Schaffen Gottes, seine Gabe in uns. Als Naturgewalt repräsentiert er sowohl das ungeordnete Chaos, als auch die Kraft und Gewalt Gottes (Ps. 29), sowie dessen verändernde Kraft in uns (Apg. 2). Der Wind erschließt die tiefe Dimension des Wirkens Gottes im Leben der Nachfolger Jesu, die reale Vergänglichkeit, aber auch die lebensspendende Kraft Gottes in uns. Durch seine vielschichtigen Erscheinungsformen ist die Wahrnehmung des Windes sehr ambivalent. Kirchengeschichtlich ist der Wind in der Liturgie verortet. Aktuell wird er gesellschaftlich in erster Linie als Naturgewalt wahrgenommen. Eine Soziale Einbettung in der heutigen Kirche hat der Wind nicht.

Für eine Einordnung in die Ebenen der Umformung ist der Wind relevant. Er kann der Ebene 1. *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein* zugeordnet werden. Durch den ruach wird der Mensch erst zum lebendigen Wesen. Gott bläst seinen ruach ein und der Mensch wird lebendig. Außerdem kann er der dritten Ebene zugeordnet werden, der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Der Geist Gottes wird vom glaubenden Empfangen. Im Glauben beginnt die Umformung.

Es lässt sich festhalten, dass der Wind als Symbol tiefgreifende Wirkungsflächen besitzt. Trotz seines heutigen Einbettungsmangels in den kirchlichen Raum, gilt es dieses Symbol weiter zu beachten.

DAS SYMBOL ERDE

Mit keinem anderen Symbol ist der Mensch so stark persönlich verbunden wie mit der Erde. Der Schöpfungsbericht des Jaweisten (Gen. 2) beschreibt, wie Gott den Menschen aus Erde formt. Zur Erde wird der Mensch auch nach seinem Tod (Gen. 3,19). Aber auch die Bezeichnung unseres Planeten als „Erde“ weist auf einen Schöpfungsbezug hin. Gott trennt im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht das Wasser vom Land (Gen. 1,6). Dem Mensch ist die Erde zur Bebauung anvertraut (Gen. 1, 28; 2, 15). Die Erde ist außerdem als Nährboden für alles Wachsende die Nahrungsgrundlage alles Lebenden. Sie wird jedoch nicht nur als lebensspendend, sondern auch als bedrohlich wahrgenommen. In der Mythologie ist sie der Ort des Totenreichs. Sie öffnet sich und verschlingt Leben. Als natürliches Phänomen sind Erdbeben eine Realbedrohung. In Verbindung mit Wasser hat die Erde auch heilenden Charakter, sowohl in heutigen Bezügen (Moorbäder, Heilschlamm...) als auch im biblischen Bezug. Jesus macht einen Brei aus Erde und Spucke und heilt damit einen Blinden (Joh. 9,6). Im kirchlichen Kontext ist die Erde das Element, dem die Toten übergeben werden. „Ebenso finden wir es wieder in der liturgischen Formel, die bei der Austeilung des Aschenkreuzes gesprochen wird: »Gedenke Mensch, daß du Staub bist und zum Staub zurückkehrst« (Bihler 1996:111).

In den Kategorien der Symbole weist die Erde auf die Vergänglichkeit des Menschen hin. Sie repräsentiert die Nahrungsgrundlage und den Lebensraum des Menschen. Das Symbol ist kirchlich nur gering eingebettet, dafür aber gesellschaftlich verstanden und sowohl in Geschichte als auch in der Gegenwart geläufig. Es erschließt die tiefere Wirklichkeit der Einordnung des Menschen in die Schöpfungsordnung Gottes und wirkt ambivalent als Lebensgrundlage und auch als unbeherrschbares Element.

Für die Ebenen der Umformung ist das Symbol Erde dem ersten Umformungsprozess, der *Umformung vom Nicht-Sein zum Sein* zuzuordnen.

Das Symbol Erde ist unter den aufgezeigten Voraussetzungen relevant zur Artikulation einer schöpfungstheologischen Story und darum weiter in Betracht zu ziehen.

DAS LOGO DES ÖKUMENISCHEN RATS DER KIRCHEN

DAS LOGO

Das Logo des ökumenischen Rats der Kirchen wird auf deren Homepage vorgestellt und gedeutet (Ökumenischer Rat der Kirchen 2006:1):



ABBILDUNG 20: LOGO DES ÖRK

HERKUNFT, VERWENDUNG UND VERSTÄNDNIS

„Das Kreuz und das Boot, die als frühe christliche Symbole der Kirche für den Glauben und die Einheit stehen, dienen dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) seit langem als Logo und verbreiten die Botschaft der ökumenischen Bewegung. Wahrscheinlich ist die Symbolik des Bootes auf die Evangeliumsgeschichte von der Berufung der Jünger und der Stillung des Sturms am Galiläischen Meer zurückzuführen.

Das Wort „oikoumene“ stammt vom griechischen „oikos“, das bedeutet Haus, Haushalt. Mit „ökumenisch“ ist also der gesamte Haushalt des Glaubens gemeint, alle Rassen, alle Völker, alle Kirchen.

Das ökumenische Symbol wurde bereits vor der Gründung des ÖRK 1948 verwendet und ist seitdem mehrmals verändert worden. 2001 übernahm der ÖRK ein neues, rotes Design seines Logos, mit dem er signalisieren wollte, dass sich der Rat mit erneuerter Energie und Entschlossenheit der Zukunft zuwendet.“ (Ökumenischer Rat der Kirchen 2006:1)

NUTZUNGSFREIGABE

„Das ÖRK-Logo erscheint auf allen offiziellen Veröffentlichungen sowie auf den Dokumenten und dem Briefpapier des Rates. Der ÖRK hält das Urheberrecht an seinem Logo, hat es aber nicht als Markenzeichen eintragen lassen, da letzteres nach Schweizer Recht primär ein Handelskonzept ist und auf gemeinnützige Organisationen nicht angewendet wird.

Das offizielle Logo des ÖRK kann auch von anderen ökumenischen Organisationen oder Hilfswerken, die die christlichen Visionen und Wertvorstellungen des ÖRK teilen, verwendet oder ihren eigenen Bedürfnissen angepasst werden. Es darf aber keinesfalls von Organisationen benutzt werden, die nicht in Verbindung mit dem ÖRK stehen, oder aber zu kommerziellen Zwecken. Der ÖRK erwartet, dass andere Organisation seine Erlaubnis zur Benutzung des Logos einholen.“ (Ökumenischer Rat der Kirchen 2006:2)

BEISPIEL FÜR WEITERNUTZUNG

Ein Beispiel für die Weiternutzung des ÖRK-Logos findet sich in der Evangelisch-methodistischen Kirche (Fischer 2013:1):



ABBILDUNG 21: WEITERNUTZUNGSBEISPIEL ÖRK LOGO

„Ökumene-Schiff und die Symbole Taube, Kette und Ähre in den Farben der EmK, dazu der Schriftzug in der EmK-Schrift. Wir als Kirche gestalten und schreiben mit bei der Bewahrung der Schöpfung!“ (Fischer 2013:2).

EXKURS: LITURGISCHE SCHÖPFUNGSSPIRITUALITÄT UND SCHÖPFUNGSETHIK

Die Bereiche Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität sind eng miteinander verbunden. So finden sich in der ökumenischen Bewegung viele Dimensionen, die beides miteinander zu verbinden suchen. Einige wesentliche Bemühungen sollen kurz benannt werden. Sie spiegeln auch die Fokussierung des Themas Schöpfung in der neueren Kirchengeschichte. Zu Beginn der Auseinandersetzung stand eine Wiederentdeckung des biblischen Herrschaftsauftrages als Auftrag zur Bewahrung der Welt (Dennebaum 2010:86)¹³². In beiden Konfessionen, die im Fokus dieser Arbeit stehen, gewannen Verlautbarungen zum Thema Schöpfung zunehmend an Bedeutung (Dennebaum 2010:88):

„Eine herausragende Bedeutung kommt dabei der Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ aus dem Jahr 1985 [¹³³] zu, die von der [deutschen] Bischofskonferenz gemeinsam mit dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland veröffentlicht worden ist.“

¹³² Im Fokus stehen dabei die hebräischen Termini *kabas* und *radah*, die in einer angemessenen Hermeneutik keine maßlose Machtausübung bedeuten, sondern im hebräisch-altorientalischen Sinn eine gelungene Herrschaft als Dienst und Sorge um die Bewahrung der Schöpfung meinen (Dennebaum 2010:86).

¹³³ DBK / EKD (1985)

Beide Konfessionen haben aber auch in neuerer Zeit Denkschriften zum Thema Schöpfung herausgegeben¹³⁴. Das Thema Schöpfung ist also in den Konfessionen präsent. Dabei findet jedoch die Komponente der Spiritualität eher einen Platz in den Schlussbemerkungen der Dokumente und wird nicht zentral aufgearbeitet (Dennebaum 2010:89). Die Notwendigkeit für eine solche Zentralstellung, und damit auch einer liturgischen Einordnung, liegt jedoch auf der Hand, ist doch die Liturgie eine „gestaltete Form der Hoffnung, die das künftige, das wirkliche Leben jetzt schon vor-lebt, uns auf das richtige Leben (...) einübt“ (Ratzinger 2000:12). Damit ist schon eine Verbindungslinie zwischen Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität angedeutet. Mit Dennebaum kann weiter präzisiert werden (Dennebaum 2010:96):

„Liturgie, Glaube und Leben sind [...] eng miteinander verbunden. Wenn der lebende Mensch selbst es ist, der *durch sein Leben* Gott die Ehre erweist, [...], dann liegt es nahe, dass an dieses christliche Leben ganz bestimmt Anforderungen gestellt werden. Der „lebende Mensch“ ist eben nicht einfach der biologisch funktionierende, sondern der christlich lebende, der sich an den Geboten Gottes orientierende, letztlich der ethisch handelnde Mensch.“

Die nun verdeutlichte Zusammengehörigkeit von Liturgie und Handlung, Spiritualität und Ethik, entspricht dem spirituellen Umformungscharakter (Waaajman 2007:158–187). Dennebaum macht deutlich, wie Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik ineinander greifen. Seine Darstellung erweist sich als fruchtbar für diese Arbeit¹³⁵. Ich folge ihr und reflektiere sie dann in ihrem Bezug zu den Aspekten ökumenischer Schöpfungsspiritualität in dieser Arbeit.

1. In der Liturgie geschieht die Verortung des eigenen Handelns in einem transzendenten Sinnhorizont.

Die Liturgie, verstanden als die glaubende Feier des Lebens in religiöser Perspektive, vermag den Inhalt der geglaubten Schöpfungsstory immer neu zu vergegenwärtigen (Dennebaum 2010:98). In ihr findet eine Rückbindung an die eigene Geschöpflichkeit statt. Sie schafft also ein grundlegendes Bewusstsein.

Für die Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität ausformuliert, geschieht in der Liturgie eine *Gemeinschafts-* und *Christuszentrierung*. Es findet die Erinnerung an die

¹³⁴ Im Jahr 2006 wurde von der Deutschen Bischofskonferenz das Expertendokument „Der Klimawandel“ (Die deutschen Bischöfe 2006) herausgegeben. Der Rat der EKD veröffentlichte 2009 die Denkschrift „Umkehr zum Leben“ (Rat der EKD 2009).

¹³⁵ Dennebaum beschreibt anhand verschiedener Thesen, die nachfolgend dargestellt werden, die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Einflussnahme von Liturgie und Ethik. Die Ausführungen werden dadurch relevant, dass sie das Spektrum der Praxis von der Liturgie ausgehend erweitern. Eine Übernahme der Gedanken, welche aus römisch-katholischer Überlegung stammen, für den Kontext der Ökumene ist aufgrund der Vielzahl von Übereinstimmungen zwischen den Konfessionen in der liturgischen Praxis (dargestellt in Kapitel 3.1., 4.1. und 4.2.4.1.1.) möglich.

Aspekte *Repräsentanz Gottes, Spiegelung seiner Herrlichkeit und Teilhabe an seiner Liebe* statt. Es wird Hoffnung geweckt. Liturgie kann so zum Ort der Umformung werden, indem eine Bewusstseinsvertiefung in die Schöpfungsstory, und damit eine *Umformung in die göttliche Wirklichkeit* geschieht.

2. Die Feier der Liturgie befördert die Erweiterung des räumlichen und zeitlichen Horizonts.

Durch die oben benannte Rückbindung an die Geschöpflichkeit erfolgt auch eine Vertiefung der Wahrnehmung von Zeit und Raum als geschaffenen Rahmen der Geschichte (Moltmann 1985:69). Dieses Denken führt unmittelbar in die Verantwortung für die Welt (Dennebaum 2010:98–99).

Bezogen auf die Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität fördert die Liturgie auch die *Liebe zur Welt und die Achtung vor allem Lebendigen*. Eine Schöpfungskonzentration führt darüber hinaus zur *Teilhabe an der Liebe Gottes* und der Freude darüber. Auch hier geschieht *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*. Weltliebe und Achtung sind Aspekte der Repräsentanz – Wesenszüge göttlicher Liebe.

3. Realisierung von Retinität im Lob der Schöpfung.

Das Lob der Schöpfung als Teil der Liturgie steht nicht allein, sondern wird in der Liturgie mit allen Belangen des Daseins verbunden. Eine solche Vernetzung ist notwendig, um Nachhaltigkeit zu erzielen (Dennebaum 2010:99).

Im Sinne der Aspekte ökumenischer Schöpfungsspiritualität wirkt die Liturgie verbindend und vernetzend. Alle Aspekte werden in ihr gefeiert und können in ihrer Vernetzung nachhaltig wirken.

4. Die Feier der Liturgie befördert ästhetische und spirituelle Sensibilität.

„Die Wahrnehmung der Schöpfung im ästhetisch-spirituellen Sinn kann eine besondere Verbundenheit mit der Natur befördern“ (Dennebaum 2010:100). Die Verbundenheit mit der Natur gliedert den Menschen als Mitgeschöpf ein (Dennebaum 2010:100).

Insbesondere der Aspekt *Teilhabe an der Liebe Gottes* kommt zur Geltung wenn die Schöpfung in ihrer Schönheit betrachtet und erkannt wird. Es werden jedoch auch die bereits genannten Aspekte vertieft, wenn zur intellektuellen eine sinnlich-ästhetische Ebene hinzukommt. Der Charakter des Feierns dient grundlegend der Verherrlichung Gottes.

5. Das Lob der Schöpfung macht das christliche Menschenbild liturgisch erlebbar.

In der christlichen Anthropologie wird der Mensch gegenüber Gott und seiner Umwelt bestimmt. Dennebaum führt aus (2010:100):

„Die Feier der Liturgie und insbesondere des Schöpfungslobs macht dieses Menschenbild erleb- und erfahrbar. Insbesondere die Psalmen des Alten Testaments sind geeignet, dieses Selbstverständnis zu transportieren und die jahrtausendealte zeitliche Dimension der religiösen Weltsicht zu verdeutlichen.“

Die Erfahrung des christlichen Menschenbildes schließt an alle Aspekte der Gottebenbildlichkeit an (Dennebaum 2010:100). In der Tiefe wird die Erfahrung einer Verortung gegenüber Gott und Schöpfung Vertrauen und Hoffnung fokussieren, da beide ur-eigens der *imago Dei* zugehören.

6. Das Lob der Schöpfung ist Beitrag zu einem angemessenen Verhältnis zum Zeitmaß natürlicher Prozesse.

Der Beschleunigung des Lebens in ökonomischen, ökologischen und sozialen Prozessen, der als postmodernes Phänomen vom Einzelnen kaum noch Widerstand geboten werden kann, kann im liturgischen Erleben des Jahres- und Zeitenrhythmus den natürlichen Prozess der Natur in Worte bringen und erlebbar machen (Dennebaum 2010:101).

Ein neues Erleben der Schöpfungsordnung Gottes, durch die Feier der Zeiten in der Liturgie, kann Vertrauen bewirken und die Eingliederung in die ursprüngliche Ordnung, also die *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*, fördern.

7. Gemeinschaftliches Schöpfungslob als Motivation für einen verantwortlichen Umgang mit der Natur.

Motivation ist ein entscheidender Faktor für Nachhaltigkeit. Eine mögliche motivationsstiftende Wirkung liegt, sofern der Nachhaltigkeitsaspekt Inhalt des Schöpfungslobs ist, im gemeinschaftlichen Vollzug, der von der Individualisierung abzukoppeln vermag (Dennebaum 2010:101).

Der Aspekt der *Gemeinschaftszentrierung* bildet in diesem Sinne eine Motivation im „Hier und Jetzt“. Sie ist eine Folge der Einordnung in die göttliche Schöpfungsordnung und sowohl Prozessraum als auch Prozessziel der *Umformung in die göttliche Wirklichkeit*.

8. Schöpfungslob statt Ökozentrismus.

Eine Herausforderung zur Erlangung von Nachhaltigkeit einer Schöpfungsethik ist es, eine angemessene Balance zwischen Ökonomie, Ökologie und sozialen Aspekten zu finden

(Dennebaum 2010:101–102). „Der Glaube an einen Gott, der die Welt erschafft, dem Menschen Würde verleiht und ihm den Auftrag gibt, die Erde zu bebauen und zu behüten, kann an dieser Stelle ein sehr wichtiges Korrektiv sein“ (Dennebaum 2010:102).

Eine Balance im oben intendierten Sinn, entspricht der *Spiegelung der Herrlichkeit Gottes*, insbesondere seiner Liebe, die anfänglich alle Dinge zu ordnen vermochte.

Der Ertrag dieses Exkurses ist hier nicht erneut aufzuzeigen, sondern wird in den Überlegungen zur Kategorie liturgischer Praxis im sechsten Kapitel miteinbezogen.